

Eric Grabow

# FREIHEIT IN VORSORGE

Grundbestimmungen einer Theorie  
nachhaltiger Sittlichkeit

**[transcript]** Edition Moderne Postmoderne

Eric Grabow  
Freiheit in Vorsorge

**Edition Moderne Postmoderne**

## Editorial

Die **Edition Moderne Postmoderne** präsentiert die moderne Philosophie in zweierlei Hinsicht: zum einen als philosophiehistorische Epoche, die mit dem Ende des Hegel'schen Systems einsetzt und als Teil des Hegel'schen Erbes den ersten philosophischen Begriff der Moderne mit sich führt; zum anderen als Form des Philosophierens, in dem die Modernität der Zeit selbst immer stärker in den Vordergrund der philosophischen Reflexion in ihren verschiedenen Varianten rückt – bis hin zu ihrer »postmodernen« Überbietung.

**Eric Grabow**, geb. 1987, promovierte an der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel. Die Freiheit bildet den übergeordneten Schwerpunkt seiner Forschung.

Eric Grabow

# **Freiheit in Vorsorge**

Grundbestimmungen einer Theorie nachhaltiger Sittlichkeit

**[transcript]**

Die vorliegende Dissertation wurde gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) – Projektnummer 433287307.

### **Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek**

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <https://dnb.dn.b.de/> abrufbar.



Dieses Werk ist unter der Creative-Commons-Lizenz BY 4.0 lizenziert. Für die ausformulierten Lizenzbedingungen besuchen Sie bitte die URL <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>. Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

**2026 © Eric Grabow**

transcriptVerlag | Hermannstraße 26 | D-33602 Bielefeld | [live@transcript-verlag.de](mailto:live@transcript-verlag.de)

Die automatisierte Analyse des Werkes, um daraus Informationen insbesondere über Muster, Trends und Korrelationen gemäß § 44b UrhG (Text und Data Mining) zu gewinnen, ist ohne schriftliche Zustimmung der Rechteinhaber\*innen untersagt.

Umschlaggestaltung: Kordula Röckenhaus

Druck: Elanders Waiblingen GmbH, Waiblingen

<https://doi.org/10.14361/9783839469767>

Print-ISBN: 978-3-8376-8109-3 | PDF-ISBN: 978-3-8394-6976-7

Buchreihen-ISSN: 2702-900X | Buchreihen-eISSN: 2702-9018

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

*Wie so viele Menschen ziehe auch ich den Löwenanteil meiner Kräfte und die besten Momente meines Menschseins aus nichts anderem als meinem Umfeld. Meinen naiv-optimistischen Impetus zur Weltverbesserung widme ich daher all jenen, die mich auf meinem Lebensweg ein (kurzes oder langes) Stück näher oder ferner begleitet haben oder noch begleiten. Ihr wisst, wer Ihr seid.*



# Inhalt

---

Danksagung .....	9
Siglenverzeichnis - Werke .....	11
Tabellenverzeichnis .....	13
<b>Eine täuschend einfache Frage</b> .....	15
A) Gesellschaftliche Naturverhältnisse .....	15
B) Die Präliminaria .....	25
<b>1. Historischer Vorlauf: Natur und Sittlichkeit</b> .....	37
A) Natürliche Sittlichkeit .....	38
B) Das Gefühl .....	39
C) Arbeit und Begierde .....	40
D) Das Werkzeug .....	44
E) Fixierte Naturverhältnisse .....	47
F) Die Alterität der Natur .....	53
<b>2. Kollektive Naturverhältnisse als Sittlichkeit</b> .....	57
A) Die Natur der Freiheit .....	58
B) Die Geschichte der Freiheit .....	61
C) Die Wirklichkeit der Freiheit .....	63
D) Die Institutionalität der Freiheit .....	64
E) Kollektive Naturverhältnisse .....	72
<b>3. Bedürftige Freiheit</b> .....	81
A) Ein Trieb zur Freiheit .....	81
B) Die geistige Natur des Menschen .....	94
C) Bürgerliche Gesellschaft und Geist .....	116

<b>4. Die Macht der Gewohnheit</b> .....	125
A) Die <i>Anthropologie</i> als systematischer Ort der Gewohnheit .....	126
B) Der Begriff der Gewohnheit .....	135
C) Fixierte Naturverhältnisse .....	143
<b>5. Die Bildung</b> .....	159
A) Formelle Selbstformierung: Zucht .....	161
B) Materielle Selbstformierung: Instruktion .....	177
C) Freiheit durch Bildung .....	185
<b>6. Eine Systematik praktischer Naturverhältnisse der Freiheit</b> .....	193
A) Die Partikularisation der Sittlichkeit .....	195
B) Die Formierung .....	199
C) Die Natur als Gegenstand erster Formierung (Substanzieller Stand) .....	211
D) Arbeit als Selbstwirksamkeit (Subjektiver Stand) .....	217
E) Arbeit für die allgemeinen Bedürfnisse (Begrifflicher Stand) .....	230
F) Instituierte Naturverhältnisse als soziales System der Freiheit .....	234
<b>7. Der Wille</b> .....	247
A) Die Momente des Willens .....	250
B) Das Wohl .....	259
C) Der freie Wille .....	267
D) Fazit: Intensive Freiheit .....	278
<b>8. Die Stiftung freiheitlicher Sittlichkeit</b> .....	283
A) Sittlicher Wille .....	285
B) Sittliche Willkür .....	288
C) Das Zutrauen .....	293
D) Die Gewohnheit der Sittlichkeit .....	301
<b>9. Die Vorsorge</b> .....	321
A) Zum Begriff .....	322
B) Zur weltgeschichtlichen Kontinuität .....	329
C) Sittlichkeit als Vorsorge .....	334
<b>10. Die Berliner Rechtsphilosophie als Paradigma</b> .....	345
A) Ebenen der Analyse .....	345
B) Die Bürgerliche Gesellschaft – der Riss in der Vorsorge .....	355
C) Die Vorsorge moderner Sittlichkeit .....	360
<b>11. Ertrag</b> .....	369
<b>Literaturverzeichnis</b> .....	375

## Danksagung

---

Ich danke dem Philosophischen Seminar der CAU zu Kiel, das meine erste geistige Heimat wurde, in meiner Eigenschaft als Student, Kommilitone, Dozent, Doktorand und Kollege.

Meinem Erstgutachter Konrad Ott danke ich (neben vielem anderen) für die Einführung in Hegels *Philosophie des Rechts* im Wintersemester 2013/14, die als Jahrtausendwerk einen nachhaltigen Eindruck hinterlassen sollte.

Meinem Zweitgutachter und langjährigen Hegel-Mentor Dirk Westerkamp danke ich (neben vielem anderen) für die Einführung in die *Philosophie des Subjektiven Geistes* im Sommersemester 2011. Deren enigmatische Tiefe blieb mir verschlossen, bis ich im Jahre 2020 die *Philosophie des Rechts* zu ergründen begann.

Die vorliegende Dissertation wurde gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) – Projektnummer 433287307 –, da im Kontext des Schwerpunktprogramms »Sittlichkeit und Nachhaltigkeit in einer Postwachstumsgesellschaft« begonnen, und war durchgehend am Philosophischen Seminar der CAU Kiel beheimatet. Ich danke der DFG für die Förderung im Rahmen dieses Projektes, für seine Begleitung seitens der Mitarbeitenden und für die materielle Ermöglichung einer Open-Access-Publikation, die kein angestammter Teil der Projektförderung war. Last, but not least danke ich dem Collegium Philosophicum der CAU für die Vergabe eines Brückenstipendiums zur Fertigstellung der Promotion und der Stelle Open-Access-Publikationsfond der UB Kiel für Ihre Beratung und Mithilfe bei der Publikation.

Diese Studie wurde am 19.09.2024 von der Philosophischen Fakultät der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel als Dissertation angenommen und am 09.01.2025 verteidigt.



# Siglenverzeichnis - Werke

---

## Gesammelte Werke (GW)

- GW 04 Jenaer kritische Schriften
- GW 05 Schriften und Entwürfe
- GW 06 Jenaer Systementwürfe I
- GW 08 Jenaer Systementwürfe III
- GW 10,1 Nürnberger Gymnasialkurse und Gymnasialreden (1808–16)
- GW 10,2 Nürnberger Gymnasialkurse und Gymnasialreden (1808–16)
- GW 12 Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjektive Logik (1816)
- GW 13 Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1817)
- GW 15 Schriften und Entwürfe I (1817–1825)
- GW 18 Vorlesungsmanuskripte II (1816–1831)
- GW 19 Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1827)
- GW 20 Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)
- GW 21 Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die Lehre vom Sein (1832)
- GW 24,1 Vorlesungen über die Philosophie der Natur I
- GW 25,1 Vorlesungen über die Philosophie des Subjektiven Geistes I
- GW 25,2 Vorlesungen über die Philosophie des Subjektiven Geistes II
- GW 26,1 Vorlesungen über die Philosophie des Rechts I
- GW 26,2 Vorlesungen über die Philosophie des Rechts II
- GW 26,3 Vorlesungen über die Philosophie des Rechts III
- GW 26,4 Vorlesungen über die Philosophie des Rechts IV (Anhang)
- GW 27,1 Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte I
- GW 27,2 Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte II
- GW 27,3 Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte III
- GW 27,4 Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte IV

## Theorie-Werkausgabe (TWA)

TWA 03 Phänomenologie des Geistes

TWA 04 Nürnberger und Heidelberger Schriften 1808–1817

TWA 07 Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse

TWA 10 Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse III

TWA 11 Berliner Schriften 1818–1831

TWA 20 Geschichte der Philosophie III

## Siglenverzeichnis - Verfasser der Nachschriften

AB Anonymus (Bloomington)

AK Anonymus (Kiel)

Ak Jan Ackersdijck

Be Gottfried Bernhardt

Do Heinrich Wilhelm Dove

Ga Stefan Garczyński

Gr Karl Gustav Julius von Griesheim

Ha Karl Rudolf Hagenbach

He Friedrich Wilhelm Karl Hegel

Hei Adolf Heimann

Hey Karl Wilhelm Ludwig Heyse

Ho Heinrich Gustav Hotho

Hom Carl Gustav Homeyer

Hu Joseph Hube

Ke Friedrich Carl Hermann Victor von Kehler

Ri Johann Rudolf Ringier

Sg Stolzenberg (Vorname ungeklärt)

Str David Friedrich Strauss

Wal Ferdinand Walter

Wan Peter Wannenmann

Wi Johann Heinrich Wichern

## Tabellenverzeichnis

---

Tab. 1: Institutionelle Rollen sittlicher Subjekte .....	351
Tab. 2: Ertrag zur Freiheit .....	369
Tab. 3: Ertrag zur Sittlichkeit .....	370
Tab. 4: Ertrag zur Bildung .....	371
Tab. 5: Ertrag zu den Bedürfnissen .....	371
Tab. 6: Ertrag zur Gewohnheit .....	372
Tab. 7: Ertrag zur Vorsorge .....	373



## Eine täuschend einfache Frage

---

Wenn das Adjektiv ›nachhaltig‹ schon seit Jahrhunderten die bloße Eigenschaft anzeigt, »nachher, später noch anhaltend, dauernd« (Campe 1969 [1809]: 403, l), »auf längere Zeit anhaltend und wirkend« (Grimm/Grimm: nachhaltig, adj. und adv.) zu sein und Freiheitstheorien nach jener Form menschlicher Gemeinwesen fragen, welche die menschliche Freiheit zur Blüte bringen und auf Dauer stellen – warum ist dann der Terminus ›nachhaltige Freiheit‹ nicht längst Pleonasmus und Gemeinplatz der Geistesgeschichte? Hold that thought.

### A) Gesellschaftliche Naturverhältnisse

#### Paradigmatische Verschiebungen

Im Zuge der inner- wie außerakademischen Auseinandersetzung mit Bewusstsein und Bestimmung der ökologischen Krise entfalten sich in der zweiten Hälfte des 20. Jh. vielfache Formen kritischer Dynamik:

»Es geht um ein neues Verständnis der in die Krise geratenen Beziehungen zwischen den [1.] Menschen, [2.] den Kulturen und Gesellschaften, in denen sie leben, und [3.] der Natur, von der sie abhängig sind. Wo in der Gegenwart die ökologische Frage ernsthaft gestellt wird, müssen die drei Momente neu aufeinander bezogen werden, mit denen seit Jahrhunderten versucht wird, die Welt zu begreifen.« (Becker/Jahn 2006: 34)

Im Ausgang von einem neuartigen, in dieser Schärfe vermutlich nie dagewesenen ökologisch zentrierten Krisenbewusstsein wurde schon bald die Notwendigkeit einer paradigmatischen Neufassung wissenschaftlicher Kategorien hervorgehoben. Die bis dato ausgeprägte Arbeitsteilung respektive wissenschaftliche Praxis – die verschiedenen Wirklichkeitsbereiche unter (mehr oder weniger bewusster) Berufung auf ererbte ontologische Prämissen kompartimentalisiert – erschien nun doppelt defizitär:

»In den traditionellen Naturwissenschaften und auch in der Ökologie wird mit einem Konzept von ›Natur‹ gearbeitet, in dem Menschen und die menschliche Gesellschaft nur in naturalisierter Form vorkommen; sie erscheinen nachträglich als Störfaktor oder als Wirkungsfaktor auf Naturzusammenhänge. Paradigmatisch für eine solche Naturkonzeption ist die klassische Physik. [...] Im Rahmen der Gesellschaftswissenschaften erscheint Natur meist nur als endlos verfügbare Ressource und äußerliches Material.« (Forschungsgruppe Soziale Ökologie 1989: 8)

Einem solchen theoretischen Zugriff gelingt die Modellierung der ökologischen Krise nur anhand einer Drinnen-Draußen-Demarkationslinie, durch welche sich eine Gesellschaft (das Drinnen) von einer autonomen Natur (dem Draußen) in exklusiver Disjunktion abgrenzt. Die Krise ist dann entlang einer kausalen Wirkungslinie zu rekonstruieren, die der Gesellschaft entspringt, besagte Demarkation überschreitet und die ›draußen‹ befindliche Natur stört:

»Im Krisendiskurs der wissenschaftlichen Ökologie haben sich inzwischen die Modellvorstellungen einer Öko-Systemforschung weitgehend durchgesetzt. Die ökologische Krise erscheint hier als Störung von Gleichgewichten, von Kreisläufen, von Energie- und Stoffbilanzen, als Artenschwund, Vergiftung, Verseuchung... Die soziale Seite der Krise wird als Eingriff in natürliche Zusammenhänge thematisiert...« (Becker/Jahn 1989: 43)

Die resultierenden Naturprozesse überschreiten dann aufgrund schierer Gewalt- oder Katastrophenförmigkeit die Demarkationslinie in entgegengesetzter Richtung und tragen die geschädigte und nun ihrerseits schädigende Natur in die Gesellschaft ›hinein‹. Auf der einen Seite dieser klassisch-exklusiven Demarkation unterliegt also die naturwissenschaftliche Forschung einer methodischen und begrifflichen Verarmung, denn sie muss sie befähigt sein und bleiben, zwischen verschiedenen Naturbegriffen zu differenzieren und mehr noch, verschiedenartige gesellschaftliche und wissenschaftliche Bezüge zum ›Draußen‹ der Natur angemessen reflektieren und miteinander vermitteln zu können – oder einem Zerrbild wie auch einer reduktiven Hypostasierung ihres eigenen Gegenstandes anheimfallen:

»Die Berufung auf Natur, wie sie von sich aus da ist – als ob es das im irdischen Bereich noch gäbe [–], die Berufung auf eine menschliche Natur – als ob sie ein historisch konstantes Faktum sei [–], die Berufung auf Natur als Norm – als sei uns die Welt noch als ein geordneter Kosmos zugänglich –, ist eine Illusion, die gerade ein Sicheinlassen auf die fundamentalen Probleme verhindert.« (Böhme 1992: 22)

Auf der anderen Seite der Demarkation grenzte sich, in negativ-komplementärem Gestus, die werdende Sozialwissenschaft von den etablierten Naturwissenschaften ab und schleuderte deren vermeinten Gegenstand mit definitorischer Verve aus sich heraus:

»Je mehr sich F. Tönnies, M. Weber, G. Simmel, E. Durkheim oder G. H. Mead der Frage zuwandten, was denn das Spezifische ›des Sozialen‹ oder wie ›eine soziale Ordnung möglich sei‹, desto mehr wurde die Eigenständigkeit dieses Sozialen betont und jeg-

liche Determiniertheit durch die natürliche Umwelt wie die Psychologie des Individuums problematisiert, wenn nicht gar ganz zurückgewiesen [...] Von der Warte der ökologischen Krise aus gesehen[,] will es so scheinen, als habe sich hier quasi der ökologische Sündenfall der Soziologie ereignet.« (Görg 1999: 61)

Das Ringen um Bestimmung und Explikation der ökologischen Krise ließ die Notwendigkeit einer neuartigen »Hauptachse der Krisenthematisierung« (Becker/Jahn 1989: 14) hervortreten, durchbrach die überlieferte wissenschaftliche Kompartimentalisierung der Wirklichkeit und hob (in der Nachfolge der AG Soziale Naturwissenschaft) die *Soziale Ökologie* aus der Taufe. Gesellschaft und Natur waren fortan methodologisch verschränkt, waren in einer diffizilen Wechselwirkung zu begreifen, die sich gleichzeitig *und* in beide Richtungen *und* auf mehreren Ebenen ereignet. Zur Veranschaulichung dieser Idee mag schon der eigene Leib dienen. An ihm wird evident, dass er eine organische Autonomie besitzt, unter deren Ägide seine Vorgänge der bewussten Kontrolle entzogen sind und nach eigenen, nicht-sozialen Gesetzmäßigkeiten ablaufen, aber dass er zugleich auch bis in die mikrobiologische und zytologische Ebene hinein durch das Leben in einer Gesellschaft geprägt ist – und dass seine konkrete Form und Verfassung bei einem Leben außerhalb dieser oder jeder Gesellschaft eine sehr andere wäre (ebenso wie bei anderen individuellen Lebensläufen). Es ist keineswegs intuitiv, am menschlichen Leib die verschiedenartigen Interaktionen zwischen naturwüchsigen und soziogenen Dimensionen korrekt zu unterscheiden – wie eine rhetorische Frage nach der (postulierten) Naturwüchsigkeit von Ess- oder Schlafgewohnheiten erahnen lässt –, aber der Leib ist nicht angemessen auszusagen, ohne beide Dimensionen in ihrer eigentümlichen Wirkung und vor allem Wechselwirkung zu berücksichtigen.<sup>1</sup> Eine wissenschaftliche Praxis, die zwischen Gesellschaft und Natur eine strenge Demarkation einzuziehen sucht, versetzt sich selbst in die Unfähigkeit, ein Ganzes zu denken, das durch gleichzeitige und ungleichartige Wechselwirkung beider konstituiert wird – und ist in der Folge auch daran gehindert, beide Dimensionen angemessen für sich zu betrachten, da diese Abstraktionsleistung eben nicht von jenem Ganzen ausgeht, das durchgehend im Hintergrund steht. Im Beispiel des eigenen Leibes verlief die klassisch-exklusive Demarkationslinie mitten durch die eigene Person und würde verunmöglichen, die lebendige Ganzheit der eigenen Person zu begreifen, während sie doch in jeder Sekunde er- und gelebt wird – und diese Unmöglichkeit, das Ganze der eigenen Person zu denken, vererbt sich einer solchen Wissenschaft (und Kultur) auf alle höheren Ebenen des Sozialen sowie der Gesellschaft und Weltgesellschaft als Ganzer.<sup>2</sup>

1 So sind z. B. in Bezug auf die Ernährung die drei Dimensionen »natürlich-physisch«, »psychisch« und »sozial« (kulturell formiert) zu unterscheiden (Barlösius 1992: 94–98), die sich »nicht aufeinander rückführen oder reduzieren« lassen (ebd.: 97).

2 Wie viele andere hat auch Hegel solche kruden Zerschneidungen der Wirklichkeit kritisiert, die an der Frage nach dem seiner selbst bewussten Menschen und dessen komplex-geordnetem Erleben der Welt zerschellen müssen: »Das Selbstgefühl von der *lebendigen* Einheit des Geistes setzt sich von selbst gegen die Zersplitterung desselben in die verschiedenen, gegeneinander selbstständig vorgestellten *Vermögen, Kräfte* oder, was auf dasselbe hinauskommt, ebenso vorgestellten *Tätigkeiten*.« (GW 20: § 379).

In jenem Moment nun, in dem der tradierte Kategorienapparat der Wissenschaft selbst als eine Ursache für die anhaltende Schwierigkeit erkannt wird, die Krise und das ihr entsprechende Verhalten angemessen zu bestimmen, tritt die Neuartigkeit des noch zu leistenden Denkens grell hervor und wird in eins damit eine inhärente Limitation der Geistesgeschichte bewusst:

»Gemessen an historischen Dimensionen des Nachdenkens über Menschen und Gesellschaft ist das Thema ganz neu. Erst seit gut zwanzig Jahren gibt es eine rasch zunehmende öffentliche Diskussion über ökologische Bedingungen gesellschaftlichen Lebens und über Zusammenhänge zwischen dem Gesellschaftssystem und seiner Umwelt.« (Luhmann 1986: 11)

Die Gründe und Ursachen der ökologischen Krise sind m. a. W. auch die Antwort auf die Frage, warum ›nachhaltige Freiheit‹ überhaupt als ein neuer Begriff in die Geschichte eintreten kann. Diese Krise ist neuartig und veranlasst daher eine neuartige Suche nach ›blinden Flecken‹, und eine solche kommt dann leicht zu dem Ergebnis, dass die selektive Blindheit der eigenen Vergangenheit sich selbst perpetuierte – dass blinde Flecken sich eben dadurch auszeichnen, dass ihre Anwesenheit nicht bemerkt wird, aber Auswirkungen zeitigt, aus denen langfristig die Ahnung erwachsen *kann*, dass diese Flecken unerkant existieren. Um sie zu gewahren, muss der ›Blick‹ entsprechend neu ausgerichtet werden.

## Soziale Ökologie

Im deutschsprachigen Raum kristallisierte sich in den 80er-Jahren die Idee dieser neuartigen »Krisenwissenschaft«, die axiomatisch auf den diffizil-wechselseitigen Ganzheitscharakter solcher Untersuchungsgegenstände ausgerichtet ist und die exklusive Disjunktion von Gesellschaft und Natur aufhebt, in einer heute (fast) selbstverständlichen Phrase:

»*Sozial-ökologisch* war Ausdruck für einen besonderen Blick auf die Beziehungen zwischen Gesellschaft und Natur und qualifizierte vielfältige Praktiken, mit denen diese Beziehungen erkannt und gestaltet werden und mit denen politische, ökonomische und wissenschaftliche Innovationen vorangetrieben werden sollen.« (Becker/Jahn 2006: 16)

Diese Bezeichnung kodifiziert, dass die Verschränkung von »stofflich-materiellen Vorgängen mit kommunikativ-symbolischen und psychisch-bewusstseinsmäßigen« (Becker/Jahn 1989: 57) methodisch verfügbar gemacht werden soll und zugleich jene Folgeprobleme abzuwehren sind, die sich aus der rigiden Demarkation von Gesellschaft und Natur ergaben:

»Wenn sich ein gesellschaftliches Phänomen oder eine Aktivität als ›sozial-ökologisch‹ kennzeichnen lässt, dann wird damit in der Regel auf Krisen angespielt, die sich nicht mehr umstandslos einem bestimmten gesellschaftlichen Teilbereich, einer Politikform, einem Verwaltungsressort oder einer Wissenschaftsdisziplin zuordnen

lassen. [...] Ganz offensichtlich versagt das Fachprinzip in Politik, Verwaltung und Wissenschaft angesichts von Krisenzusammenhängen, welche Gesellschaft, Natur und individuelle Lebenszusammenhänge durchdringen.« (Forschungsgruppe Soziale Ökologie 1989: 3)

Nun evoziert ein neues Paradigma auch eine neue »Zentralreferenz der Forschungsarbeit« (Becker/Jahn 1989: 4), und als eine solche ergaben sich in der Folge die sogenannten *gesellschaftlichen Naturverhältnisse*, welche (nicht mehr als Schlagwort, sondern als Begriff oder Kategorie) die ökologische Krise (sozial-)wissenschaftlich neu kontextualisieren sollten:

»Als *gesellschaftliche Naturverhältnisse* bezeichnen wir die dynamischen Beziehungsmuster zwischen Mensch, Gesellschaft und Natur. Sie gehen aus den kulturell spezifischen und historisch variablen Formen und Praktiken hervor, in und mit denen Individuen, Gruppen und Kulturen ihre Verhältnisse zur Natur gestalten und regulieren.« (Becker et al. 2011: 77)

»Im Gegensatz zu anderen Beschreibungen wie ökologische Krise oder Umweltprobleme thematisiert dieser Begriff die Gesamtheit der Praktiken, der institutionellen und organisatorischen Formen, in denen Gesellschaften ihre Verhältnisse zur Natur regulieren und transformieren...« (Görg 2004: 201)

»Das Verhältnis von Individuum, Gesellschaft und Natur wird dann als eine durchaus kontingente, durch soziale Auseinandersetzungen hegemonial konstituierte Beziehung von materiellen und kulturellen (kognitiven, normativen und symbolischen) Aspekten begriffen.« (Brad/Brand 2016: 7)

»Deshalb sprechen wir [in Bezug auf die ökologische] von einer ›Krise der gesellschaftlichen Naturbeziehungen‹, welche das Verhältnis der Menschen zu ›äußerer‹, d. h. nicht-menschlicher, und ›innerer Natur‹, d. h. der menschlichen Natur ebenso umfasst wie die Beziehungen der Einzelnen zu gesellschaftlichen Strukturen und Entwicklungen.« (Becker/Jahn 1989: 45)

Dem Geflecht möglicher Fragerichtungen des sozial-ökologischen Paradigmas war hierbei zugleich eine (wissenschafts-)philosophische Reflexion, eine kritische Selbstvergewisserung eingeschrieben, welche die Anwendung dieses Paradigmas auf sich selbst verpflichtete:

»Sozial-ökologische Forschung kann [...] eine interdisziplinäre, selbstreflexive, kritische Wissenschaft konstituieren, die ihre Parteilichkeit nicht mehr nur nicht leugnen muss, sondern produktiv nutzen kann, um Probleme neu zu formulieren und neue Lösungsansätze zu entwickeln.« (Biesecker/Hofmeister 2006: 39)

Was auch immer ›gesellschaftliche Naturverhältnisse‹ sein mögen – sie verweisen noch als bloßes Schlagwort unmittelbar auf den Zusammenhang von Natur und menschlicher Gemeinschaft, so z. B. auf die Formen und Weisen menschlichen Verhaltens gegenüber der Natur nach Maßgabe der (Gesellschaft und ihrer) Wissenschaft. Wer gesellschaftlich-

che Naturverhältnisse erforscht, forscht an sich selbst – wer sie befragt, ist im Erfragten inbegriffen. Und es war kein Geringerer als Luhmann, der aus dem Heraufkommen eines neuen, paradigmatischen Blickes die Notwendigkeit folgerte, die Sozialwissenschaft(en) daselbst neu, nämlich sozial-ökologisch zu errichten:

»Dem müssen dann auch, unter Abstreifen aller Anachronismen, die begrifflichen und theoretischen Instrumentarien angepaßt werden, mit denen die Gesellschaft in ihrem Wissenschaftssystem, hier in der Soziologie, sich selbst beschreibt.« (Luhmann 1986: 202)

## Der Rekurs auf Hegel

Es war nur eine Frage der Zeit, bis die paradigmatischen Verschiebungen und krisenmotivierter Suche nach überliefertem theoretischen Potenzial in weitere Diskurse und Disziplinen diffundierten – und durch die (implizite oder explizite) Realisation, dass die Soziale Ökologie von einer »dialektischen Beziehung zwischen Natur und Gesellschaft ausgeht« (Görg 2008: 96), der Rekurs auf Hegel veranlasst wurde. Einen Forschungsbericht zu »Hegel im Zeitalter der ökologischen Krise« werde ich an anderer Stelle geben – aus der Reihe mir bekannter Beiträge boten drei Autoren in zwei, einander nicht un verwandten aber doch unterscheidbaren Geisteslinien Anschluss für weitere respektive vertiefende Untersuchung:

Fritz Reusswig hat in seiner Dissertation (Reusswig 1993) die Eignung der hegelschen Philosophie für ein sozial-ökologisches Theoriedesign vorgeführt und so z. T. auch dem »Luhmannschen Auftrag« einer Re-Institution der Soziologie entsprochen, deren Notwendigkeit er wiederholt artikuliert:

»Eine kritische Soziologie [...] muss sich der gesellschaftlichen Naturverhältnisse annehmen. Damit ist sie kein Spezialthema der Umweltsoziologie, sondern eine Aufgabe der Soziologie insgesamt – sonst repräsentiert sie nur die halbierte, nicht die ganze soziologische Vernunft.« (Reusswig 2017: 116)

Wie Reusswig vorführt, lässt sich die Zentralreferenz der »gesellschaftlichen Naturverhältnisse« in ein fruchtbares Verhältnis zur hegelschen Systematik setzen, lässt sich ein sozial-ökologisches Erkenntnisinteresse instruktiv auf jene Philosophie abbilden. Im Zuge seiner Rekonstruktion von Geist und Sittlichkeit als soziogener Überformungen der Natur (statt vermeintlich extra-natürlicher Entitäten) resoniert jedoch etwas im hegelschen Text, das Reusswig entweder nicht vollständig zu Bewusstsein gelangte oder nicht im Horizont seines Erkenntnisinteresses lag.<sup>3</sup>

Konrad Ott erblickt, vermittelt durch Rezeption von u. a. Luhmann und Reusswig, in der hegelschen Theorie der Sittlichkeit ein ungehobenes Potenzial, aus dem sich ganze

3 Ich vermute, dass ihm das volle Potenzial seines Zugriffes auf den hegelschen Text noch nicht bewusst wurde, weil Reusswig (u. a.) im Begriff der Gewohnheit zwar ein, aber nicht *das* Schlüsselement zu einer realphilosophischen Rekonstruktion der sittlichen Freiheit erblickt (vgl. Reusswig 1993: 118–122). Die Masse der Forschungsarbeiten zu Hegels Begriff der Gewohnheit erschien erst nach Reusswigs Dissertation.

Forschungsprogrammatiken ergeben (Ott 2016; Ott 2023). Mit Blick auf die sich (im Zuge der ökolog. Krise) neu formierenden gesellschaftlichen und politischen Strömungen hatte Luhmann deklariert: »Den neuen sozialen Bewegungen fehlt Theorie.« (Luhmann 1986: 234), hatte einen Mangel an Gesellschaftstheorie angemahnt, und diese Diagnose teilt Ott:

»Erfahrungen mit Begrenztheiten natürlicher Ressourcen und die Fragen nach einem angemessenen individuellen und kollektiven Umgang mit diesen Begrenztheiten sind niemals wertneutral, sondern gehen mit Besorgnissen und Veränderungsabsichten einher. Diesen Besorgnissen wohnt zumeist ein moralisches Moment inne, da sie sich nicht nur auf das je eigene Wohlergehen, sondern auch auf das Wohl anderer, darunter womöglich auch zukünftiger Personen beziehen. Derartige Besorgnisse wiederum sind keine bloßen Emotionen, sondern wirkliche Momente des Lebenszusammenhangs von Gesellschaften. Daher ist ihre Einbettung in eine Gesellschaftstheorie wünschenswert.« (Ott 2016: 151)

Dieser Mangel an theoretischem Rüstzeug sei bis heute nicht behoben. Ott sprach sich wiederholt für eine Aktualisierung der Sittlichkeitstheorie aus, um diesem Desiderat nachzukommen: »Ich möchte von einer Gesellschaftstheorie zunächst nur fordern, dass sie die bereits verwirklichte Vernünftigkeit einer modernen Gesellschaft, d. h. deren geschichtliche Errungenschaften, mit den normativen Gehalten der Nachhaltigkeitsidee und mit den Aussichten auf eine Postwachstumsgesellschaft vermitteln kann.« (Ebd.: 162f.) Obgleich sich höchstens »Ansätze« von Umweltethik oder Nachhaltigkeitstheorie in der hegelschen Rechtsphilosophie fänden (Ott 2023: 156), könne Hegels Idee der Sittlichkeit sowohl für bestimmte Bereiche des umweltethischen Diskursraums im Allgemeinen wie auch im Besonderen für die Transformation zu einer nachhaltigen als Postwachstumsgesellschaft fruchtbar gemacht werden.<sup>4</sup> Durch dieses Postulat wird Ott zugleich Unterzeichner eines (erst noch herbeizuführenden umfassenden) gesellschaftstheoretischen Paradigmenwechsels im umweltethischen Diskurs, denn Idee und Praxis der Nachhaltigkeit »aus der Sphäre der Moralität in die der Sittlichkeit« zu versetzen (Ott 2017: 175), besagt nichts Geringeres, als die Theorie der Sittlichkeit in jenes analytische Zentrum zu rücken, das vorher Hoheitsgebiet einer Moralphilosophie war:

»Es kommt also darauf an, Nachhaltigkeit in besorgter Grundeinstellung aus der Sphäre der Moralität in die der Sittlichkeit aufzuheben. Genau darin bestünde eine »große« Transformation.« (Ebd.: 182f.)

Dass die gesellschaftlich-staatliche Transformation zu nachhaltigen Lebensformen mit den Mitteln der Moralphilosophie nicht angemessen zu beschreiben und in der Praxis auch nicht als bloße Summation einer Reihe von nachhaltigen Handlungen anzusehen sei, die der individuellen, alltäglichen, situativen Verantwortung überlassen bleiben, hatte bereits Reusswig hervorgehoben. Auch er markiert die Notwendigkeit einer

4 Otts thematische Monografie *Sittlichkeit und Nachhaltigkeit. Aussichten auf eine bürgerliche Postwachstumsgesellschaft* erscheint zeitnah und konnte für die vorliegende Untersuchung nicht mehr berücksichtigt werden.

wohlverstandenen *Versittlichung* der Nachhaltigkeit, die von ihrer ebenso auftretenden Moralisierung zu unterscheiden ist:

»Es geht nicht allein um die relativ unspezifische »Ökologisierung« des guten Willens eines/einer jeden, es geht vor allem um die ökologische Umorientierung derjenigen *gesellschaftlichen Institutionen*, in denen sich dieser gute Wille gruppen- und funktions-spezifisch sowie historisch gebrochen konkretisiert hat. In diesem hegelschen Projekt einer *ökologischen Sittlichkeit* wäre mithin auch die Gefahr einer moralischen Individualisierung der ökologischen Krise deutlich geringer, die ethischen Aufforderungen häufig anhaftet. Wenn der sozial-ökologisch gute Wille nicht auf Preise, Arbeitsinhalte und -weisen, Produktlinien etc. (bürgerliche Gesellschaft) und Steuern, Umweltpolitik etc. (Staat) durchschlagen würde, wäre er für Hegel noch nicht wahrhaft sittlich – und natürlich auch nicht wirklich ökologisch – geworden.« (Reusswig 1993: 232f.)

Auf umweltethische Diskurse sowie die Transformation zu einer Postwachstumsgesellschaft, auf die »Chance [...], die Nachhaltigkeitsmoral in neue Gestalten sittlichen Lebens zu transformieren« (Ott 2017: 143), kann im Folgenden leider nicht weiter eingegangen werden, sie liegen außerhalb der Berufung dieser Studie.

Klaus Vieweg hat (meines Wissens als erster) auf den Vorsorge-Paragrafen der hegelschen *Enzyklopädie* (GW 20: § 434, 431f.) als ein zentrales und bis dato ungenügend ergründetes Interpretament der Theorie der Sittlichkeit hingewiesen (Vieweg 2010: 42–44). In seiner umfangreichen Monografie zur Berliner Rechtsphilosophie (Vieweg 2012) leitet er aus einer erspähten Ähnlichkeit von Hegels Praxis sittlicher Formierung und Carlowitzens forstwirtschaftlicher Monografie (Carlowitz 1713) die Einsicht her, dass Hegel proto-nachhaltig denke, dass seiner Theorie der Sittlichkeit eine sozial-ökologische Nachhaltigkeit *avant la lettre* eigne:

»Hegels Kerngedanke liegt hier im Denken der Einheit von *naturaler* und *sozialer Nachhaltigkeit*, von *naturaler* und *sozialer Sorge und Vorsorge*.« (Vieweg 2025: 26)

Vieweg lässt jedoch der postulierten Ähnlichkeit von Hegel und Carlowitz kaum Untersuchung angedeihen – die Darlegung einer Analogie vertritt zum großen Teil die Klärung der zeitgeschichtlichen und begrifflichen Gemeinsamkeiten wie Unterschiede, weshalb überhaupt nicht entschieden werden kann, was in welchem Maße zwischen Hegel und Carlowitz übereinstimmt. Da er sich zudem keines wissenschaftlichen Nachhaltigkeitsbegriffes versichert, kann nicht geklärt werden, was an Hegel aus welchen Gründen in welcher Bedeutung »nachhaltig« zu nennen sei.<sup>5</sup> Da er auch Begriff und Zusammenhang der geistigen Bedürfnisse nicht rekonstruiert, kann er die *Vorsorge* nicht in ein Verhältnis zu deren totaler Einheit, nichts ins Verhältnis zur Reproduktion der Freiheit setzen. Vieweg sieht den Wald, aber nicht die Bäume. Den so emphatisch herausgestellten *Vorsorge*-Begriff rekonstruiert er kaum – und begibt sich damit seiner stärksten argumentativen Grundlage. Die *Vorsorge* bleibt *Desiderat* und ist zugleich, darin sei Vieweg aus-

5 Auch die vorliegende Studie wird weder Carlowitz noch die Ideengeschichte forstwirtschaftlicher Nachhaltigkeit aufgreifen, sie liegen außerhalb ihres Skopus.

drücklich rechtgegeben, für die Sittlichkeit unentbehrlich, wird sich als das kardinale Moment ihrer Idee erweisen.

## Gesellschaft als Naturverhältnis

Wie Reusswig demonstriert hat, liegt im Falle Hegels eine moderne und aktualisierbare Freiheitstheorie vor, die ihre eigene Natürlichkeit bzw. Naturwüchsigkeit ausspricht und begreiflich macht. Mit dieser Perspektive an den hegelschen Text heranzutreten, diese Naturwüchsigkeit der Freiheit rekonstruieren und die Vorsorge der Sittlichkeit begreifen zu wollen, hat mich zu folgender theoretischer ›Bilanz‹ geführt:

Menschliche Freiheit ist in der Berliner Rechtsphilosophie Hegels in *jeder* ihrer Formen ein kollektives Naturverhältnis – und die systematische Verschränkung von Natur und Sittlichkeit bleibt auf jeder Stufe des Argumentationsganges anwesend. Sittliches Subjekt zu sein, bedeutet, sich als Individuum vermittels instituiertes, i. e. überindividueller Naturverhältnisse auf die innere und äußere Natur zu beziehen und auf genau diesem Wege die eigene als kollektive Freiheit zu verwirklichen. Das gesellschaftliche Naturverhältnis *ist* die Freiheit, wird gerade *als* Naturverhältnis permanente Bedingung und Fundament der Freiheit, die somit in der Natur den Letztgrund ihrer eigenen Reproduktion erkennen muss.

Sogleich scheint die Hoffnung auf, dass sich ein derartiger Freiheitsbegriff *immanent* auf einen Begriff der Nachhaltigkeit beziehen respektive bis zu ihm ausbuchstabieren ließe, dass eine Idee der Nachhaltigkeit dem Freiheitsbegriff selbst entspringen müsste, wenn dieser nur umfassend genug entfaltet/expliziert wird.<sup>6</sup> Da ich hier Hegel als einen Denker vorführen werde, der den Gedanken sozial-ökologischer Reproduktion der Freiheit in bestimmter Weise in seinen Kategorien abzubilden erlaubt, erscheint mir eine solche Aktualisierung in Richtung einer Sittlichkeitstheorie nachhaltiger Freiheit im Paradigma der Berliner Rechtsphilosophie möglich, übersteigt jedoch den Gesichtskreis der angestrebten Rekonstruktion. Eine solche Aktualisierung – die eine theoretische Brücke zwischen Hegels vorsorglicher Befriedigung geistiger Bedürfnisse und dem Paradigma der Sozialen Ökologie schlagen müsste – wäre der zweite Schritt. Die nachfolgende Studie ist der erste.

---

6 Ich bleibe anhaltend darüber verwirrt, dass der Themenkomplex der Nachhaltigkeit im wissenschaftlichen Betrieb so massiv im Horizont/in Paradigmata von Gerechtigkeitstheorien erkundet und beforscht wird, während meine persönliche Intuition und der (genuine ebenso wie der inauthentische) politische Alltagsdiskurs die Nachhaltigkeit beständig in Bezug zur ›Freiheit‹ setzen.

»Der Entschluß[,] zu philosophiren[,] wirft sich [...] in einen uferlosen Ocean...«  
(GW 18: 30)

## B) Die Präliminaria

### Hegel interpretieren

Philosophie ist eine Wissenschaft. Für Hegel ist sie durch die Berufung ausgezeichnet, »schlechthinnige Grundlegungs-, Prinzipien- oder Totalitätswissenschaft« (Krijnen 2024: 95) zu sein. An dieser Aufgabe muss sie sich messen lassen – und wird umso wissenschaftlicher, je näher sie diesem Ziel kommt. Mit aller Wissenschaft wie auch dem vorwissenschaftlichen Alltagsverständnis teilt sie die Voraussetzung, dass Wissenschaftlichkeit (u. a.) in einer bestimmten methodengeleiteten Ordnung und Begründung von Wissen besteht. Aber Hegel eignet auch die Voraussetzung, dass die seinem Fach gebotene Wissenschaftlichkeit allein in einer absoluten Systematik erfüllten Wissens, in einem »systematischen Komplex *inhaltsvoller Scientien*« (GW 10,2: 829) ins Ziel kommt. Er legt entweder eine Totalität wissenschaftlichen Wissens vor – die ihre eigene Methode sowie die Anwesenheit und Bestimmungen sämtlicher Begriffe bzw. Inhalte des Wissens in absoluto begründet – oder hat nicht die Wissenschaft der Philosophie ausgearbeitet.

### Die Idee der Philosophie

Hegels allgemeine (!) Systematik des philosophischen Wissens ist in der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* niedergelegt und die Ausarbeitung, die Durchführung und besondere Erfüllung dieser Philosophie als Wissenschaft auf eine Vielzahl von Vorlesungen und einige wenige Monografien verteilt. Die *Enzyklopädie* gibt den (totalen) Zusammenhang des sich selbst begründenden Wissens in drei übergeordneten Abteilungen:

»Die *Enzyklopädie* [...] kann nichts Anderes enthalten, als den *allgemeinen Inhalt der Philosophie*, nämlich die Grundbegriffe und Principien ihrer besondern Wissenschaften, deren ich drei Hauptwissenschaften zähle: 1) die *Logik*, 2) die *Philosophie der Natur*, 3) die *Philosophie des Geistes*. Alle andere Wissenschaften, die als nicht-philosophische angesehen werden, fallen in der That nach ihren Anfängen in diese, und nach diesen Anfängen sollen sie allein in der *Enzyklopädie*, weil sie philosophisch ist, betrachtet werden.« (Ebd.: 826)

In der Arbeit am und im *enzyklopädischen* System prätendiert Hegel nicht und nie, durch die philosophische Methode andere Wissenschaften substituieren zu können. Er will aber ihren Wahrheitsanspruch um einem grundlegenden Bestandteil erweitern, der nur auf philosophischem Wege beigebracht werden kann. Weder kann die Philosophie dabei Methoden und Gehalt der nicht-philosophischen Wissenschaften vertreten, noch stellt sie deren Ausarbeitung dar. So ist z. B. die *Philosophie des Geistes* »...nicht die Untersuchung der geistigen Realität [schlechthin]. Eine solche Untersuchung ist ebenfalls anderen Disziplinen überlassen: der Geschichte, der Literatur, der Rechtswissenschaft usw.« (Aragüés 2024: 165) Sie untersucht zwar geistige Phänomene, aber im Kontext *der*

Philosophie, d. h. in jener Hinsicht und Methode, welche durch das absolute oder totale, das sich selbst begründende Wissen vorgegeben werden.<sup>7</sup>

Dieses Verhältnis der Philosophie zu den restlichen Wissenschaften sowie zu Wissenschaftlichkeit und Wahrheit überhaupt ist maßgeblich (aber nicht ausschließlich) auf das transzendentalphilosophische und idealistische Erbe Hegels zurückzuführen, das ich hier nicht eigens nachzeichnen und aufschlüsseln kann, obwohl es sogleich noch deutlicher hervortreten wird. Denn eine weitere Voraussetzung Hegels ist, dass die Ordnung und Systematik des philosophischen Wissens nur diesem selbst zu entnehmen, nicht von außen beizubringen ist. Ist die Welt immer schon *ein* geordneter Zusammenhang, so muss sie auch als ein solcher expliziert werden können – und dabei selbst das Geleit zu ihrer eigenen Erforschung geben. Die oberste Einheit der Welt<sup>8</sup> oder des philosophischen Wissens nennt Hegel (unter Verweis auf Kant) *die Idee*, und sie wird folgerichtig »der einzige Gegenstand und Inhalt der Philosophie.« (GW 12: 236) Philosophie interessiert sich gerade für die letzte ›Schicht‹, die basale Ebene aller Wirklichkeit (im zeitgenössischen, ugs. Sinne des Wortes), für das Unendliche im Sinne dessen, was nicht und nie vergeht, gar nicht vergehen kann:

»In der Idee ist, was auch vergangen scheint, ewig unverloren. Die Idee ist präsent. Der Geist ist unsterblich, es gibt kein Jetzt, wo er nicht gewesen wäre, oder nicht sein werde, sondern schlechterdings Jetzt.« (GW 27,2: 489, Ke)

Die Welt ist philosophisch durch das zu explizieren, was nicht und nie vergeht, während in ihr ständige Bewegung und sogar irreversible Veränderung herrscht. Alle Wissenschaft ist daher durch die methodische Erschließung dieses »Unendlichen« zu fundieren, wenn auch keine außer der Philosophie diese innerste Struktur der Wirklichkeit direkt zu ihrem Gegenstand nehmen muss. Die Welt der Philosophie ist also die Welt der Idee als der obersten Einheit aller Wirklichkeit, diesen Ausdruck in unserem zeitgenössischen Sinne genommen. Im *enzyklopädischen* System, das drei philosophische »Hauptwissenschaften« zählt, wird nichts anderes untersucht als die Idee, da sie die oberste Einheit des gesamten Wissens bildet und den inneren, nicht von außen aufgefropften Zusammenhang aller Systemteile verbürgt:

»...aufs Ganze der Philosophie gesehen ist die absolute Idee thematisch in drei Bestimmungshinsichten: im Element des reinen Denkens ist sie Logisches, im Element der Natur ist sie Naturales, im Element des Geistes ist sie Geistiges.« (Krijnen 2012: 173)

Durch diese Voraussetzung zeigt sich Hegel als kompetenter Wissenschaftstheoretiker, denn ihm ist bewusst, dass das ›Design‹ der Theorie, dass die Prämissen, Axiomata, Modellierungen etc. über den theoretischen Ertrag der Methode entscheiden:

7 Hegel hält daher die nicht-philosophischen Wissenschaften gar nicht für der Philosophie kommensurabel, hat aber einen Maßstab, dem alle fremde Philosophie unterworfen werden kann, denn nur diese ist – unter gebotener Berücksichtigung (geistes-)geschichtlichen Wandels – der ›wahren‹, der vollends ausgearbeiteten Philosophie überhaupt vergleichbar, ist ihr artverwandt.

8 Der Ausdruck »Welt begreift die physische und geistige Natur« unter sich (GW 27,4: 1162, He).

»Wie der Mensch die Welt anblickt, so blickt sie ihn [an]; blickt er sie sinnlich, und räsonierend an, – so gestaltet sie sich für ihn nur sinnlich und in den unendlich mannichfaltigen und zerstreuten Zusammenhängen; nur insofern er sie vernünftig anblickt, gestaltet sie für ihn sich vernünftig.« (GW 18: 20)

Weil sie das Wissen als totales und in sich selbst begründetes System darzustellen hat, muss die Philosophie es auch als ein solches voraussetzen. Wer nicht nach der obersten Einheit aller Wirklichkeit fragt, erhält sie auch nicht zur Antwort.

## Die Realphilosophie

Was Hegel in seiner Systematik ›Logik‹ nennt und als erststufige Darstellung der Idee begreift, fungiert mit Notwendigkeit als »Grundwissenschaft, aber zugleich auch als eine Gesamtwissenschaft« (Bykova 2004: 134), denn sie verschafft die sich selbst begründende Methode, das gesamte philosophische Inventar oder Instrumentarium, mit dessen Hilfe die Philosophie als Ganze auszuarbeiten ist – somit auch die philosophisch-wissenschaftliche Legitimation, in den Bereich zuerst der Natur und dann des Geistes hinüberzutreten. Die nachfolgende Untersuchung wird sich aber nicht auf die Logik, sondern auf die anderen Teile des Systems verlegen. Zu ihnen gab Hegel – weit vor der Ausarbeitung des *enzyklopädischen* Systems – eine Formulierung, die sich bis heute als Sprachregelung erhalten hat: »Hegel selbst hatte zwar einmal in Jena eine Vorlesung unter dem Titel Realphilosophie angekündigt und sie durch die Bestimmungen Natur und Geist näher spezifiziert, in seiner reifen Philosophie findet sich jene Redeweise jedoch nicht.« (Krijnen 2024: 91) Da er die Bereiche der Natur und des Geistes nur insoweit und in solcher Hinsicht berücksichtigt, welche für die Erforschung der Idee bzw. die Ausarbeitung der Philosophie als Wissenschaft relevant sind, bieten die Systemteile nach der Logik »streng genommen keine Philosophie des Realen« (Aragüés 2024: 165) oder gar der »Realität als Ganzes« (ebd.: 166) auf, untersuchen das sog. »Reale« in der Welt nicht als ein solches, sondern ausschließlich unter Hinblick auf die Idee und im Modus der sog. spekulativen Methode. Auch besitzen die beiden Bereiche der *Philosophie der Natur* und *Philosophie des Geistes* nicht einen, sondern evidenterweise zwei Gegenstände oder höchste Formen der Einheit. Deshalb existiert keine ›hegelsche Realphilosophie‹, die als systematisches Moment oder als ein Ganzes der Logik gegenüberstünde. Der Ausdruck Realphilosophie hat jedoch seinen Nutzen in der Diskussion und Erschließung der hegelschen Philosophie, indem er schlicht alle Systemteile nach der Logik meint – denn sie alle müssen die in der Logik entwickelten Grundlagen der Philosophie als Wissenschaft bestätigen, demonstrieren, müssen sie bewahrheiten, was Hegel u. a. durch die verwandte Wortform »bewähren« ausdrückt: »Dieser Begriff der Philosophie ist *die sich denkende* Idee [...], das Logische mit der Bedeutung, daß es die im concreten Inhalte als in seiner Wirklichkeit *bewährte* Allgemeinheit ist.« (GW 20: § 574) Philosophie ist eine inhaltlich-erfüllte, keine abstrakte Gerüst-Wissenschaft, die nur eine Struktur, ein Schema oder eine Form des Wissens darstellte: »Die Philosophie soll einen *positiven Inhalt* haben und gewinnen...« (GW 18: 19) Die logischen Formen müssen durch die Inhalte des restlichen Systems bewährt, d. h. erfüllt, müssen durch sie ›gesättigt‹ werden können, denn kein Wissen ohne Inhalt kann sich ein solches nennen – keine Wissenschaft ohne

Versenkung in und Korrektur durch die Welt ist überhaupt eine: »...daß man *ohne Inhalt philosophieren lernen* soll; das heißt ungefähr: man soll reisen und immer reisen, ohne die Städte, Flüsse, Länder, Menschen u. s. f. kennen zu lernen.« (GW 10,2: 828)<sup>9</sup> Dass Hegel diese »Bewährung« der Logik nirgendwo anders als in der vor- und rückbezüglichen Auseinandersetzung mit allen anderen, erst recht nicht-philosophischen Wissenschaften gesucht hat, bleibt ein anhaltendes Faszinosum seiner Philosophie. Wenn die Philosophie *Wissenschaft*, die wahre und absolute Systematik des Wissens werden soll, muss sie sich mit den Gegenstandsbereichen, definitorischen Phänomenen und Begriffen anderer Wissenschaften vertraut machen, diese durchdringen und sich aneignen:

»Erst aus der tiefern Kenntniß der andern Wissenschaften erhebt sich für den subjectiven Geist das Logische [= die Idee] als ein nicht abstract Allgemeines, sondern als das den Reichthum des Besondern in sich fassende Allgemeine; – wie derselbe Sittenspruch in dem Munde des Jünglings, der ihn ganz richtig versteht, nicht die Bedeutung und den Umfang besitzt, welchen er im Geiste eines lebenserfahrenen Mannes hat, dem sich damit die ganze Kraft des darin enthaltenen Gehaltes ausdrückt.« (GW 21: 42)

Es ist nun gerade die Realphilosophie, welche am häufigsten als Steinbruch genutzt wurde und wird, denn der Gehalt der hegelschen ›Weltauskünfte‹ hat sich trotz aller Kritik und Paradigmenwechsel bei Weitem nicht überlebt:

»Hegels Denken ist bewundert vor allem wegen der Sättigung mit Realität, in der es alle anderen weit übertrifft, – ebenso auch deshalb, weil es bei der Beschreibung von Bereichen und Zuständen der Welt einen Tiefgang und eine Polymorphie erreicht, welche die Resultate bewährter Forschungsmethoden weit hinter sich lassen.« (Henrich 1979: 9)

Auch meine Untersuchung ist der Realphilosophie, ist einer realphilosophischen Rekonstruktion der Sittlichkeit gewidmet, wodurch aber ausdrücklich keine »systemirreferente Deutung« (Krijnen 2023: 16) als ›modernere Alternative‹ oder gar als ›metaphysischentschlackter‹ Hegel angeboten werden soll. Ordnung, Zusammenhang und Gehalt der Realphilosophie können dieser gar nicht selbst entwachsen, sind nur durch ihr Verhältnis zum gesamten System und ihre Begründung in der Logik zu haben. Deshalb spricht Hegel in seiner Philosophie nur indirekt zu einem realphilosophischen Erkenntnisinteresse, während er sich zugleich durch die Methode verpflichtet sieht, alle Momente der Wirklichkeit eigens zu vertiefen, denn die Philosophie als Wissenschaft erhält »das Ganze nur dadurch, daß man die Teile durchgearbeitet, wahrhaft gefaßt« hat (GW 10,1: 420).

9 Auch eine philosophische Reflexion, Schulung, Methodisierung oder Bereinigung des wissenschaftlich intendierten Sprechens wäre nach Hegel immer schon jenseits ihrer selbst, wäre in direkte Wechselwirkung mit der Welt verstrickt und empfinde letztlich all ihre Validität oder Wahrhaftigkeit von jenseits der Sprache. Mithin läge ihr (Erkenntnis-)Interesse in Wahrheit nicht in der Sprache, sondern in der Welt.

## Die spekulative Methode

Hegel befasst sich mit dem »eigentlich philosophischen, dem *speculativen Denken*« (GW 20: § 9), d. i. der Philosophie als Anwendung der spekulativen Methode. Der (ideengeschichtlich ältere) Ausdruck »spekulativ« ist »etymologisch von »speculum« (HWPh 9: 1355), vom lat. Wort für »Spiegel« abgeleitet und spricht die erkennende »Thätigkeit der einen und allgemeinen Vernunft auf sich selbst« aus (GW 04: 12). Wenn die absolute oder wahre Ordnung des Wissens nur durch Erforschung der Idee zu haben ist, dann erforscht die Idee sich in Form der hegelschen Philosophie selbst. Wenn ein Bewusstsein existiert, für das eine Welt da ist, dann ist die Welt eine, die sich in einem Bewusstsein bespiegelt. Die Welt – und mit ihr das innerweltliche Bewusstsein – ist von jenen Strukturen durchzogen, die der menschliche, endliche Geist als Momente der Idee, als Teil der unvergänglichen Grundstruktur aller Wirklichkeit begreifen kann:

»Denn das Vernünftige, was synonym ist mit der Idee [...], tritt in einem unendlichen Reichtum von Formen, Erscheinungen und Gestaltungen hervor und umzieht seinen Kern mit der bunten Rinde, in welcher das Bewußtsein zunächst haust [...] Die unendlich mannigfaltigen Verhältnisse aber, die sich in dieser Äußerlichkeit [...] bilden, dieses unendliche Material und seine Regulierung ist nicht Gegenstand der Philosophie.« (TWA 07: 25)

Indem die Realphilosophie die Logik bewährt und die Logik die Realphilosophie begründet, erbringen beide zusammen den Nachweis, dass das absolute System des Wissens nichts anderes als die Idee ist. Welt ist in eins logisch und realphilosophisch zu untersuchen, um die Philosophie hervorzubringen. Hegels Sprechen im Rahmen der *Philosophie* ist deshalb (ab einem bestimmten Punkt in seiner Denkbiografie) ein synchron-gedoppeltes, das logisch *und* realphilosophisch vorgeht – und »spekulativ« heißt jene Methode, die beides zugleich ausführt. Dies bedeutet mitnichten, dass jeder seiner Sätze »sauber« in die beiden Seiten der Logik und Realphilosophie (und ihre ungleichen Aufgaben) zerfällt. Die Interpretation – erst recht der Realphilosophie – erfordert im Gegenteil die beständige Einzelfallprüfung, wie sich logische und realphilosophische Bestimmung oder Aussage zueinander verhalten.<sup>10</sup> Dennoch gibt es keine Chance, Hegel in der Realphilosophie angemessen ernstzunehmen oder zu durchdringen, wenn er nicht als »synchrongedoppelt sprechend« aufgefasst wird. Erst im Vollzug der spekulativen Methode nämlich schließt sich die Idee durch ihre Selbstbespiegelung in Form der Philosophie respektive des Systems philosophischen Wissens erfolgreich mit sich selbst zusammen, wird sie als oberste Einheit von Bewusstsein und Welt oder Subjekt und Objekt demonstriert:

10 Hegels spekulative Aussagen ausschließlich realphilosophisch oder sogar nur wörtlich aufzunehmen und sich dann darüber zu echauffieren, ist von jeher ein Lapsus seriöser Interpretation, aber auch ein Zeitvertreib fauler Polemik gewesen. Ein zufälliges Beispiel fand ich jüngst im Wikipedia-Artikel zur »Pädagogik der Aufklärung«, der in puncto Zucht (Einzelnachweis 11) Hegels *Grundlinien* (TWA 07: § 174, 327) ohne Übersetzungsleistung, unkritisch und selbstverständlich aus den »Zusätzen« zitiert: [https://de.wikipedia.org/wiki/P%C3%A4dagogik\\_der\\_Aufkl%C3%A4rung](https://de.wikipedia.org/wiki/P%C3%A4dagogik_der_Aufkl%C3%A4rung) (zuletzt geprüft am 01.10.2025 um 14:07 Uhr).

»An ihrem Ende ergibt sich die Idee nicht als eine in sich ruhende Einheit, nicht als Subjektivität oder Vernunft in einem einseitigen Sinn, sondern als übergreifende und durchdringende Einheit [...]. Deshalb liegt mit der absoluten Idee ein Erkennen vor, das keines mehr von Gegenständen theoretischer oder praktischer Vernunft ist, sondern eines der Vernunft, des Denkens, der Idee als Subjekt-Objekt-Einheit selbst.« (Krijnen 2024: 90)

Die *Philosophie der Natur* und *Philosophie des Geistes* sind spekulativ durchzuführen und erhalten dabei und dadurch erst ihren (real-)philosophischen Gehalt:

»In diesem Sinne sind spekulative Realphilosophien konkrete philosophische Wissenschaften: es werden reine Gedankenbestimmungen nicht auf Naturales und Geistiges bloß angewendet, sondern diese werden als Konkretion von Logischem begriffen. Als Konkretion von Logischem sind sie gedacht als Prinzipiationsverhältnis, genauer: als Selbstdarstellung der Idee.« (Ebd.: 91)

Erst durch die spekulative Methode erhält die hegelsche Realphilosophie jenen Gehalt, der auch für eine realphilosophisch zentrierte Auslegung interessant wird. Freilich folgt eine solche nicht der deduktiven Abfolge des *enzyklopädischen* als des spekulativen Systems, denn ihr Erkenntnisinteresse ist mit jenem des totalen Systems nicht identisch.

### Zur Sache der Freiheit

Wer im *enzyklopädischen* System nach einer Theorie menschlicher Freiheit sucht, findet zwar in der *Philosophie des Rechts* einen wichtigen Bezugstext, gewahrt jedoch sofort, dass dieser Systemteil einen anderen Gegenstand untersucht. Von menschlicher Freiheit sprechen dieser und alle anderen Systemteile nur insofern und insoweit die Freiheit des »Geistes« als Darstellung der Idee expliziert wird: »Die Freiheit ist aber nur die Art, wie sie das, was sie ist[,] hervorbringt und in eine Reihe von sittlichen Gestaltungen sich aus legt...« (GW 27,1: Gr, Ha als Variante zu 23, Ho) Da Menschen geistige, hochgradig vergeistigte Wesen sind, deren Freiheit aus einem übergeordneten (in moderner Diktion: ontologischen) Zusammenhang erklärt werden muss, lässt sich für Hegel eine *Philosophie der Freiheit* nur als Philosophie des Geistes, als Philosophie der absoluten Idee in der »Bestimmungshinsicht« des Geistes errichten: »Wir können also sagen, daß wir die Idee im Element des menschlichen Geistes, der menschlichen Freiheit zu betrachten haben.« (Ebd.: 22, Ho) Menschliche Freiheit in unserem, zeitgenössischen Sinne des Begriffs ist ausdrückliches Erkenntnisinteresse von Hegel, aber die *Philosophie der Freiheit* kann ihm nur spekulativer Art sein. Ein Traktat von der Freiheit vergeistigter Wesen ist ein Traktat von der Freiheit des Geistes:

»...die Philosophie aber lehrt uns, daß alle Eigenschaften des Geistes nur durch die Freiheit bestehen, alle nur Mittel für die Freiheit sind, alle nur diese suchen und hervorbringen: es ist dieß eine Erkenntniß der spekulativen Philosophie, daß die Freiheit das einzig Wahrfahne des Geistes sey.« (GW 27,4: 1163, He)

Weil diese Freiheit ein dezidierter Gegenstand der *Philosophie* ist, bleibt es möglich (und wurde häufig unternommen), mit Hegel eine Theorie menschlicher Freiheit zu rekonstruieren – und ein solches Projekt wird auch hier verfolgt. Eine solche Rekonstruktion kann gelingen, ohne Hegels Aussagen Gewalt anzutun. Sie hat sich ihre wesentlichen Momente aus der Realphilosophie zusammenzusuchen und an ihnen den Zusammenhang offenzulegen, der gerade durch die Begriffe selbst vorgegeben wird. Sie bleibt zwar ein von der spekulativen Philosophie unterschiedenes, aber nicht getrenntes Erkenntnisinteresse. Ihr Geleit kann sie, Hegel-konform, durch die Frage nach der Vernunft nehmen. Im Gang durch Systemteile und Vorlesungen erhellen und erfüllen sich die Begriffe Vernunft und Freiheit wechselseitig, wird » das Vernünftige in seiner Bestimmtheit erkannt[,] d. i. als die sich wissende, sich bestimmende und sich wollende Freiheit...« (Ebd.: 1179, He) Alles Mögliche existiert, aber nur Manches ist vernünftig, in gewisser Hinsicht und Weise vernünftig. »Vernunft« ist eine Bezeichnung der Einheit von Subjekt und Objekt in der Idee und wird deshalb zu einem Synonym der Freiheit des Geistes (und somit auch des Menschen). Nach der Vernunft als dieser Einheit zu fragen, ist der *philosophische* Weg zur Vereinheitlichung des Wissens über die Welt:

»...die Frage drängt sich uns auf, ob hinter dem Lärmen dieser lauten Oberfläche nicht ein inneres, stilles, geheimes Werck sei, worein die Kraft aller Erscheinungen aufbewahrt werde und dem alles zu gute komme. Dies ist die 3te Kathegorie, die der Vernunft.« (GW 27,1: Gr als Variante zu 19, Ho)

Die spekulative Bestimmung der Begriffe ist deren vernünftige Bestimmung – die Begriffe in jener Weise gefasst, welche die Idee als Einheit von Subjekt und Objekt darstellen. Das *enzyklopädische* System reiht die vernünftigen Begriffe des Systems absoluten Wissens auf, weshalb auch eine realphilosophisch zentrierte Auslegung die Vernunft als Leitfaden wählen darf: »Die Philosophie behandelt also das Reale, aber nur insofern es das Vernünftige darstellt.« (Aragüés 2024: 179)

Aus der Perspektive des Subjekts respektive der Menschen ist Vernunft das Vermögen der Erkenntnis der eigenen Freiheit – und als Objekt ist sie den Menschen das Vernünftige, das in der Welt anwesend ist. Das Vernünftige in der Welt ist die Anwesenheit der Freiheit und kann als solche erkannt werden – wie L. Herzog treffend paraphrasiert, wenn sie die Vernunft bzw. Vernünftigkeit einer Sache deren »*conduciveness to freedom*« nennt (Herzog 2013: 50). Wenn die Vernunft des Menschen das Vernünftige *als* vernünftig erkennt, findet sie sich auf beiden Seiten der Gleichung wieder, erweist sich als die Idee, als die oberste Einheit aller Unterschiede. Was Hegel realphilosophisch als menschliche Freiheit explizieren wird, ist in theoretischer Hinsicht die Erkenntnis dieser Vernünftigkeit. In praktischer Hinsicht – und somit für die Frage nach der Sittlichkeit von eminenter Bedeutung – erweist sich die Vernunft dem Menschen aber nicht einfach als Erkenntnisvermögen, sondern vielmehr, um eine Formulierung Herders zu gebrauchen, als »eine seiner Gattung eigne Richtung aller Kräfte« (Herder 2015 [1771]: 29), die zur Auseinandersetzung mit der Welt treibt, damit die Welt sich in bestimmten Formen im Menschen reflektiert, bespiegelt. Das Vernünftige, die Anwesenheit der Freiheit in der Welt kann nicht anders denn aus der langen Reihe spezifischer Erfahrungen der Menschheit im Umgang mit der Welt und mit sich selbst (sukzessive) hervorgehen.

## Hegel zitieren

Rund 200 Jahre nach Hegels Tod steht dem Erkenntnisinteresse eine schlechterdings überfordernde Reihung von Texten sehr unterschiedlichen Quellenstatus unter dem Etikett »Hegel« gegenüber. Schon die zu Lebzeiten von ihm selbst veröffentlichten Schriften bieten das Panorama einer im Fluss befindlichen und von Umbrüchen gekennzeichneten Denkbiografie, die indes auch durch so diverse Hinterlassenschaften wie Briefe, Vorlesungsmanuskripte, Systementwürfe, eigenhändige Bemerkungen in Handexemplaren, unmittelbare Mitschriften oder auch mal eine »durch umfangreiche Textübernahmen aus den *Grundlinien* ausgebaute und stilistisch harmonisierte Ausarbeitung von Vorlesungsaufzeichnungen« überliefert ist (GW 26,4: 1612).<sup>11</sup> In der Hegelrezeption begannen sich diese verschiedenen Quellen – deren historischer, biografischer und situativer Kontext für ihre Erschließung keineswegs entbehrlich ist –, bereits mit der ersten Werkausgabe (1832–1845) des »Vereins der Freunde des Verewigten« dergestalt zu überkreuzen, dass sowohl das allgemein umlaufende wie auch das spezialisierter sich vertiefende Hegelverständnis von der philologisch »unvermittelten« Interaktion dieser Quellen nachhaltig geprägt bleibt. Pragmatisch resümieren Moldenhauer & Michel daher in ihrer Theorie-Werkausgabe:

»Auch die vorliegende Ausgabe enthält – trotz ernster Bedenken – die mündlichen »Zusätze« [...] Als Rechtfertigung genüge hier der Hinweis, dass die »Zusätze« zur *Enzyklopädie* wie zur *Rechtsphilosophie*, ob nun authentisch oder nicht, in die Hegel-Rezeption des 19. und 20. Jahrhunderts eingegangen, also gleichsam »objektiver Geist« geworden sind; daß vieles darin fraglos »echter« Hegel ist und dazu taugt, die Paragraphen zu erläutern...« (TWA 10: 424)

Ob demgegenüber die (Letzt-) Fassungen der autorisierten Hegeltexte schon als der prototypische Hegel, als der eigentlich ererbte Kosmos seiner Philosophie zu gelten haben, sei einmal dahingestellt – schon allein deshalb, weil damit die Frage nach Hegels Modus Operandi übergangen wird. An *Grundlinien* wie *Enzyklopädie* in ihrer von Hegel selbst herausgegebenen Form tritt allzu schmerzhaft ihr Skelettcharakter hervor, denn sie sind zweckdienliche Kompendien zu Vorlesungen und »der reine Text der Enzyklopädieparagraphen ist zur selbstständigen, nicht unterstützten Lektüre kaum geeignet.« (Drüe 2000: 207)<sup>12</sup> Der »Freundesverein« behalf sich umgehend durch die Anfügung einer Unmenge von Zusätzen, die Hegel folglich nicht selbst verfasst hat. Das Motiv, seiner Philosophie zu einer echten Chance der Mitteilung zu verhelfen, ist darin unverkennbar, jedoch scheinen die zuweilen bloß instruktiven, zuweilen schlicht unabdingbaren Zusätze leicht als das auf, was sie immer waren – eine Maßnahme, jene »Zumutung« zu mindern, welche von den hegelschen Texten in ihrer autorisierten Fassung ausgeht. Vermutlich sind die Kompendien seitens Hegels nicht als das philosophische Medium angesehen worden, das die Interpretation sich 200 Jahre später wünschen würde: »Hegel hat sein

11 Bei diesem Beispiel handelt es sich um die Nachschrift Griesheims zur Rechtsphilosophie-Vorlesung des Wintersemesters 1824/25.

12 Schon der autorisierte Titel der *Grundlinien* verdeutlicht, dass in diesem Kompendium die »Philosophie des Rechts« nicht abschließend respektive vollständig mitgeteilt wird.

System nicht niedergeschrieben, sondern vorgetragen.« (TWA 20: 533) Adorno erblickt im enthusiastisch-unfertigen, sich prävalent im Aussprechen formierenden und überholenden Denken gerade ein Proprium der hegelschen Philosophie:

»Hegels Sprache hat den Gestus der Lehre. Ihn motiviert die Präponderanz des quasi mündlichen Vortrags über den geschriebenen Text. [...] So wie man heutzutage von Anti-Materie spricht, sind die hegelschen Texte Anti-Texte. Während das Extrem an Abstraktion, das die größten unter ihnen leisten und erheischen, äußerste Anspannung des objektivierenden, von der Unmittelbarkeit des erfahrenden Subjekts sich befreienden Denkens involviert, sind seine Bücher eigentlich keine solchen[,] sondern notierter Vortrag; vielfach bloß Nachhall, der noch gedruckt unverbindlich bleiben will. Exzentritäten wie die, daß er nur einen kleineren Teil seiner Werke edierte; daß das meiste, selbst die ausgeführte Gestalt des Gesamtsystems, einzig in Kollegheften von Hörern oder als entwurfartiges Manuskript vorliegt, das erst aus den Niederschriften ganz sich konkretisiert – solche Züge sind seiner Philosophie inhärent.« (Adorno 1970: 126–36)

Die vorliegende Untersuchung ist nun keine philologische. Sie verfügt nicht über das methodische Rüstzeug und strebt nicht an, die textuelle und gedankliche Gemengelage, welche sich hinter dem Hegel-Etikett verbirgt, einer überlieferungsgeschichtlichen Auflösung zuzuführen. Ihr Verfahren soll aber Hegel gerade dadurch gerecht werden, dass sie seinen Standpunkt immanent einzunehmen und zu rekonstruieren versucht, zugleich aber *die Bindung an einen singulären Text oder einen singulären Quellentypus absichtlich suspendiert*. Ausgangspunkt wird ihr ein Korpus, das hier vereinfachend die »Berliner Rechtsphilosophie«<sup>13</sup> genannt wird und sich aus edierten Nachschriften zu allen (sieben) Rechtsphilosophie-Vorlesungen (der Jahre 1817–1825<sup>14</sup> sowie 1831) und den *Grundlinien* (TWA-07-Ausgabe)<sup>15</sup> zusammensetzt. Die Berliner Rechtsphilosophie stellt Überlieferungen und Ausarbeitungen von Hegels sogenannter Rechtsphilosophie oder *Philosophie des Rechts* dar – einem Denkgebäude, das Praktische Philosophie, Sozialphilosophie und Politische Philosophie unikal vereint und zusammen mit der *Philosophie der Geschichte* die *Philosophie des Objektiven Geistes* bildet.<sup>16</sup> Als Vorteil einer Rekonstruktion, die an ein Korpus, aber nicht einen einzelnen Text gebunden ist, soll sich die Vorführung der ganzen Sachhaltigkeit und Stringenz von Hegels Gedanken erweisen. Diesem Vorteil korrespondiert folgerichtig der Nachteil, dass die eruierten Gedanken zur Rechtsphilosophie keinem einzelnen der Texte *als solchem* entstammen, sondern »nur« an ihnen belegt wer-

13 Diesen Namen habe ich nicht geprägt, er findet sich z. B. schon bei (Arndt 1985: 113).

14 Die erste Vorlesung 1817/18 hatte Hegel noch in Heidelberg gehalten, woran sich aber die Namensgebung der Berliner Rechtsphilosophie nicht zu stoßen braucht.

15 Die TWA- wird der GW-Ausgabe lediglich deshalb vorgezogen, weil sie höchstwahrscheinlich den größeren Bekanntheits- und Verbreitungsgrad aufweist und so in der heimischen Bibliothek eher greifbar ist.

16 Kursivierungen drücken wie gewohnt aus, dass es sich um von Hegel selbst vergebene und textlich belegte Bezeichnungen, mithin um zitierte Eigennamen handelt. Als kursiviert ist die *Philosophie des Objektiven Geistes* z. B. in Hinsicht auf das System der *Enzyklopädie* gemeint, weil dieser Text als Beleg für diese Bezeichnung fungiert.

den können. Im Falle Hegels scheint ein solches Vorgehen aus mindestens drei Gründen statthaft:

*Erstens* läuft es seinem philosophischen Modus Operandi nicht zuwider. *Zweitens* bildet die Überlieferung der Rechtsphilosophie ein spürbar homogenes Korpus: »Vergleicht man die einzelnen Entwürfe des Berliner Hegel, so sind die dabei festzustellenden Divergenzen und Abweichungen im Vergleich mit den Kontinuitäten relativ unbedeutend...« (Roth 1989: 239) *Drittens* ist eine Nachschrift als Quelle gegenüber den Zusätzen der TWA-Ausgaben vorzuziehen, da ihre Autorschaft eindeutiger nachzuvollziehen ist und Hegel i. d. R. repräsentativer wiedergeben dürfte als besagte Zusätze, in denen mehrere Nachschriften und undokumentierte Ausarbeitungsschritte von dritter Hand – also weder durch Hegel noch durch die Verfasser der Nachschriften – zusammengezogen sind. Bei einem Blick in die Sekundärliteratur stellt sich jedoch leicht der Eindruck ein, dass die Zusätze nicht als das erachtet werden, was sie sind – ein über 150 Jahre altes Provisorium –, sondern mutatis mutandis als »Hegel« firmieren.

Die Berliner Rechtsphilosophie wird, indem ihre Theorie menschlicher Freiheit den Kontext stellt, zugleich zum Zentrum einer über sie hinausgreifenden Hegel-Interpretation. Von ihr ausgehend, werden andere Autografen und Vorlesungsnachschriften hinzugezogen, die sich in den zu entwickelnden theoretischen Rahmen fügen und deren Berechtigung zur Einflechtung in letzter Instanz aus Identität, Kongruenz oder systematischem Zusammenhang mit dem Denken des genannten Korpus entspringt. Ein solches Vorgehen hat stets die Rückgriffe auf weitere bzw. andere Hegel-Quellen sichtbar zu halten und jene Fälle hervorzuheben, in denen der Gedankengang nicht ohne Rekurs oder ›Import‹ auszukommen vermag. Für die Form aller Literaturangaben gilt daher, dass bestimmte Unterschiede im Quellenstatus stets an ihnen erkennbar bleiben sollten. Sie erhalten deshalb die folgende Struktur:

- Die (laufende) Werkausgabe des Meiner-Verlags wird durch die Sigle GW zitiert.
- Die Theorie-Werkausgabe des Suhrkamp-Verlags, welche vorrangig einen Wiederabdruck der Werkausgabe des »Vereins der Freunde des Verewigten« darstellt und selbst »keine kritischen Ansprüche geltend macht und zur Hegel-Philologie nichts beizutragen hat« (TWA 20: 538), wird mit der Sigle TWA versehen.
- Sofern ein Text *nicht* im Paragrafenstil vorliegt, wird in gewohnt schlanker Weise zitiert und die Abkürzung S. vor der Angabe der Seitenzahl(en) ausgespart: (TWA 03: 32f.)
- Sofern ein Text im Paragrafenstil vorliegt, wird stets die Paragrafenziffer angegeben, in der kürzesten Form nimmt sich dies so aus: (TWA 07: § 9).
- Wenn ein angeführter Paragraf mindestens einen Seitenumbruch enthält, werden die Seitenzahlen ohne Voranstellung der Abkürzung S. benannt: (TWA 07: § 4, 48f.).
- Im Falle eigenhändiger Bemerkungen Hegels wird das Akronym EB beigegeben: (TWA 07: § 56, EB, 122).
- Wird aus einer Nachschrift zitiert, ist eine an der Meiner-Ausgabe orientierte Sigle für den Verfasser ebenfalls angegeben: (GW 26,2: § 57, 623, AK).

In allen Hegelziten belasse ich die Orthografie unverändert. Hervorhebungen, die im Originaltext als Sperrung oder Unterstreichung umgesetzt sind, werden stets als Kur-

sivierungen wiedergegeben; soweit nicht anders verlautet, entstammen alle Hervorhebungen in Zitaten dem Originaltext. Emandationen und Konjekturen sind in den zitierten Texten der Nachschriften nicht mehr als solche gekennzeichnet. Ist ein Text in Kolonnen gesetzt, verweist der Kleinbuchstabe r oder l hinter der Seitenzahl auf die rechte oder linke Spalte der zitierten Seite. Des Weiteren gilt: Obgleich Hegel nur das generische Maskulinum nutzt, ist meinerseits explizit bzw. sichtbar zu machen, wenn mit einer Bestimmung alle Subjekte/Menschen gemeint sind. In dieser Übersetzungsleistung liegt evidenterweise bereits eine Interpretationsleistung und Aktualisierung meinerseits – ein Vorverständnis jenes Universalismus, den ich an Hegel herauszustellen gedenke und für dezidiert modern halte. Alle Gründe zur Kritik an Hegels ›Geschlechtertheorie‹ bleiben damit unberührt, weil hier nicht thematisiert.

## Der Aufbau dieser Untersuchung

Analytisch lassen sich (in erster Näherung) »2 Seiten der Freiheit [...], die subjektive und die objektive« unterscheiden (GW 27,4: 1192, He), die also je für sich zu explizieren sind. Beide müssen auf eine gewisse Weise verfasst sein und komplementär ineinandergreifen, um eine Sittlichkeit zu einer freiheitlichen und die Menschen zu freien werden zu lassen. Zugleich muss eine der beiden Seiten spekulativ auf die andere zurückgeführt werden, können subjektive und objektive Momente der Freiheit nicht wie Yin & Yang nebeneinander bestehen: »Die subjektive Freiheit stellt ein integrales Moment der objektiven dar, da sie Bedingung der Entstehung und der Existenz der institutionalisierten Formen der Freiheit ist.« (Bogdandy 1989: 175) Alle objektiven Momente der Freiheit treten nur durch das Denken und Handeln, das Wissen und Wollen von Subjekten in die Welt. Eine Theorie sittlicher Freiheit, d. i. eine Theorie der Freiheit als Sittlichkeit ist mithin eine Theorie von den sittlichen Subjekten, welche auf unterschiedliche Weise sowohl die subjektiven als auch objektiven Momente der freiheitlichen Sittlichkeit bei- und vollbringen. Als Theorie menschlicher Freiheit ist die (spekulative) Philosophie der Sittlichkeit eine Theorie der *Konstitution* freier Subjekte. Diese vollzieht sich auf einem Kontinuum der Vergeistigung – je intensiver die Subjekte vergeistigt werden, desto freier sind sie. Form und Inhalt dieser Konstitution zur Freiheit rekonstruieren zu wollen, verleiht der nachfolgenden Untersuchung ihre Makrostruktur:

Das erste Kapitel wird aufzeigen, wie Hegel in Jenaer Tagen zum ersten Mal den Gedanken fasst, das Aufkommen kollektiver Naturverhältnisse mit dem Beginn der Befreiung der Menschheit von ihrer Naturbestimmtheit zu identifizieren.

Das Kap. 2 wird die Funktion von Sitten, Gesetzen und Institutionen im Gefüge freiheitlicher Sittlichkeit vorstellen, während Kap. 3 die Bedürfnissozialisation der sittlichen Subjekte anhand der drei Kategorien physisch, geistig und gesellschaftlich expliziert. Beide Kapitel ergeben zusammen einen sittlichen Kontext der Formierung des menschlichen als des freien Individuums, weshalb sie als lebensweltlicher Hintergrund der (Explikation der) Ontogenese vorauszuschicken sind.

Kap. 4 wird anhand des Begriffes der Gewohnheit, der verallgemeinernden Formbarkeit des psychophysischen Subjekts, den realphilosophischen Letztgrund der menschlichen Befreiung bei Hegel auseinandersetzen.

Das Kap. 5 wird mit dem Begriff der Bildung Hegels eigenen Terminus für alle Formen der (sich intensivierenden) Befreiung des Menschen thematisieren und nach ihren verschiedenen Weisen beleuchten.

Im Kap. 6 wird Hegels Ständegliederung als synchrones Abbild diachron zunehmender Beherrschung der Natur vor Augen geführt. Den dargestellten Arbeitsformen der verschiedenen Klassen, die in ihrer Allgemeinheit philosophisch einzuholen sind, entsprechen zugleich Lebensformen, die integrales Moment der Sozialisation sittlicher Subjekte werden, somit auch von dieser Seite rechtsphilosophisch höchst relevant sind.

Das Kap. 7 widmet sich Hegels Begriff des freien Willens. Mit der Ausbildung des freien als des sittlichen Willens im Ausgang von der Willkür beschließt sich die Ontogenese des freien Individuums als des versittlichten Subjektes.

Kap. 8 kann dann die Stiftung freiheitlicher Sittlichkeit durch das willentliche, zutrauliche und habituelle Handeln sittlicher Subjekte explizieren.

In Kap. 9 soll sich der Begriff der Vorsorge als objektiver Schlussstein der (Theorie freiheitlicher) Sittlichkeit erweisen.

Im Kap. 10 wird die *Philosophie des Rechts* als Analyseinstrument designiert und Hegels paradigmatische Bestimmung der Bürgerlichen Gesellschaft als Vorsorgeproblem darin kontextualisiert.

Das letzte Kapitel rekapituliert den Ertrag der gesamten Studie in Form verdichteter Thesen, die ohne Lektüre der restlichen Studie kaum verständlich sind.

Eine Vermisstenanzeige ist noch aufzugeben. Ich wusste mir nicht anders zu helfen, den Umfang der Studie zu begrenzen, als eine Rekonstruktion der *Philosophie der Weltgeschichte* ganz fortzulassen. Sie wäre ohne Zweifel sofort zum gewaltigsten Kapitel dieser Monografie ausgereift.

# 1. Historischer Vorlauf: Natur und Sittlichkeit

---

Seine Zeit in Jena (1801–1807) entfaltet sich für Hegel als philosophisch höchst produktive Lebensphase; im wiederholten Exerzieren systematisierenden Denkens wächst seiner Philosophie sukzessive ein neues Organisationsprinzip zu. G. Göhler fasst jenes werdende Paradigma – das in der *Phänomenologie des Geistes* gipfeln wird – bündig zusammen:

»Das Bewußtsein ist der Angelpunkt, um die Phänomene nicht nur methodologisch als geistige zu entwickeln, sondern ihre Abfolge ontologisch als Selbstentwicklung des Geistes zu erfassen.« (Göhler 1974: 420)

Dieser methodologische Wandel dokumentiert sich in einer Gruppe von Vorlesungsmanuskripten, die unter dem Namen *Jenaer Systementwürfe* firmieren. Sie folgen auf die »nach allen uns bekannten Quellen [...] erste (erhaltene) Ausarbeitung eines Systems der Philosophie des Geistes...« (Schmidt 2009: 13), deren idiosynkratische Systematisierung sich deutlich von allen nachfolgenden Entwürfen unterscheidet und in thematischer wie zeitlicher Nähe zum sog. *Naturrechtsaufsatz* (1802/03) liegt. Dieser Fragment gebliebene Versuch »entsteht ursprünglich ohne Titel im Jahr 1802/03« (Zhu 2021: 16) und wird später von Rosenkranz mit dem passenden Titel *System der Sittlichkeit* (vgl. Rosenkranz 1998 [1844]: 103) versehen.<sup>1</sup> Er untersteht einem »formal sehr auffälligen, aber sachlich nur geringen Einfluß Schellings« (Göhler 1974: 357, Fn 3) und versucht,

»alle Phänomene der individuellen, gesellschaftlichen und staatlichen Beziehungen des Menschen (alle Aspekte, die für das reale Verhalten des Menschen im Denken und Handeln gegenüber seinen Objekten im weitesten Sinn – Natur, Mitmensch, Institutionen usw. – relevant sind) als ein organisch gegliedertes System darzustellen, das die Vernunftgemäßheit aller Bestimmungen und Zuordnungen als »Idee der Sittlichkeit« konkret zu erkennen gibt.« (Ebd.: 356)

---

1 Hegel gebrauchte den Ausdruck »System der Sittlichkeit« schon im *Naturrechtsaufsatz* viermal (GW 04: 434, 467, 476, 477).

Methodik<sup>2</sup> und Inhalt dieses in der Forschung durchaus noch »unterinterpretierten Textes« (Schmidt 2009: 44) können hier nicht eingehender besprochen werden.<sup>3</sup> Den Skopus dieses Kapitels bilden die anfänglichen Konzeptionen menschlicher und kollektiver Naturverhältnisse, deren Gestalt auch in die *Jenaer Systementwürfe* übertragen und von dort an das späterhin entwickelte System paradigmengestalt vererbt wird.

## A) Natürliche Sittlichkeit

Das *System der Sittlichkeit* (im Folgenden einfach *System* genannt) zerfällt laut Hegels Gliederung in drei Teile oder Stufen, denen römische Ziffern zugeordnet sind. Mittels textimmanenter Begriffe können diese auch als »natürliche, negative und absolute Sittlichkeit« bezeichnet werden (Zhu 2021: 16). Das *System* zieht nacheinander verschiedene Phänomene aus dem »vorgesellschaftlichen, gesellschaftlichen und staatlichen Bereich« heran (Göhler 1974: 384), um diese subsumtiv in die »Reconstruction« (GW 05: 281) eines Begriffes »Absoluter Sittlichkeit« zu integrieren. Die vorgesellschaftlichen Momente der Sittlichkeit werden jedoch nur in der ersten von zwei »Potenzen« des ersten Teils (I) rekonstruiert,<sup>4</sup> die zweite Potenz befasst sich dann schon mit gesellschaftlichen Bestimmungen, doch beide Potenzen bilden laut Hegel zusammen die »natürliche Sittlichkeit« (vgl. ebd.: 280). Als vorgesellschaftlichen Bereich beschreibt Hegel in Potenz I »das Verhältnis des Menschen zur Natur oder ganz naturwüchsige zwischenmenschliche Verhaltensmuster wie Liebe, Familienleben, Kampf oder sprachliche Kommunikation« (Göhler 1974: 384) und diese naturwüchsigen Beziehungen sind dann im gesellschaftlichen Bereich »zu ökonomischen und rechtlichen Verkehrsformen fixiert« (ebd.: 387). Der vorgesellschaftliche und gesellschaftliche Bereich gelten ihm dabei als »sittlich defizient« (ebd.: 373) und sind aus diesem Grund noch durch eine höhere sittliche Einheit zu vereinnahmen: »Beide sind zugleich Schauplatz diverser Ausschweifungen als auch spontaner Solidarität und müssen in einer Weise »regiert« werden, die ihre Lebendigkeit erhält und zu binden vermag; hierfür bedarf es vielfältiger menschlicher Institutionen.« (Schmidt 2009: 38)<sup>5</sup> Dem vorgesellschaftlichen Bereich des *Systems* erkennt Hegel auch eine »natürliche Sittlichkeit als sittliche Natürlichkeit« (Zhu 2021: 16) zu, indem er einige

- 
- 2 »Die Phänomene werden noch nicht in ihrer eigenen, realen Dialektik aufgewiesen, die notwendig zu weiterer Entwicklung treibt, sondern gemäß der durch das Reihungsprinzip und die anfangs entwickelten Grundbestimmungen logisch-systematisch vorgegebenen Abfolge kombinatorisch eingeordnet. Das bedeutet im günstigsten Fall ein sehr formelles Fortschreiten; oft aber ruht der Fortgang der Entwicklung auf bloß logischem Postulat.« (Göhler 1974: 416) Für eine Rekonstruktion der logischen Systematik des *Systems der Sittlichkeit* siehe (ebd.: 356–418).
  - 3 Für Forschungsbericht und Interpretationsgeschichte siehe (Schmidt 2009: 44–83).
  - 4 Den Begriff der »Potenz« übernimmt er von Schelling, worauf hier nicht weiter eingegangen werden kann.
  - 5 Anhand dieser minimalen Paraphrase wird schon deutlich, dass sich das *System der Sittlichkeit* und der Objektive Geist der Berliner Rechtsphilosophie nicht direkt aufeinander abbilden lassen, aber dieses »frühe Manuskript [...] eine genetische Bedeutung für die spätere *Rechtsphilosophie* von 1821 hat.« (Zhu 2021: 16) Für einen kurzgefassten Vergleich beider siehe (ebd.: 153–173).

sittlich zu nennende Phänomene aus vorsittlichen, d. i. *natürlichen Anlagen und Eigenschaften des Menschen* herzuleiten sucht. Der Natur wird zugesprochen, basale Formen von Sittlichkeit bereits in »naturhaften Phänomenen der unmittelbaren, instinktgeleiteten Bedürfnisbefriedigung« (Göhler 1974: 484) latent grundzulegen. Diese (Vor-)Formen der Sittlichkeit können durch entsprechende menschliche Tätigkeit verwirklicht und in der philosophischen Analyse als systematisch verbunden sowie sich fortwährend begrifflich anreichernd aufgezeigt werden – wobei ihre Analyse, sofern korrekt, in den Bereich der gesellschaftlichen und der staatlichen Phänomene führen bzw. münden soll.

## B) Das Gefühl

Das System rekonstruiert, wie »verschiedene Stufen des Sozialisationsprozesses aus den menschlichen Tätigkeiten und intersubjektiven Wechselbeziehungen hervorgebracht« werden, (Zhu 2021: 16) und dieser Sozialisationsprozess nimmt seinen Ausgang bei naturwüchsigen Verhältnissen des naturwüchsigen Menschen – in einem »unentwickelten, natürlichen Bezug zur Außenwelt« (Göhler 1974: 369), der als »Gefühl« titulierte wird und sich in der Abfolge zweier subjektiver Zustände gedoppelt darstellt. Der erste ist ein Zustand des Mangels, die Anwesenheit eines (durch den Leib vermeldeten) Bedürfnisses, »das ganz der Natur angehört« (GW 05: 283) und befriedigt werden muss, da (Über-)Leben und Wohl des leiblichen Subjekts in der wiederholten Befriedigung verschiedener wiederkehrender Bedürfnisse gegründet und in ihrer reinen Natürlichkeit »alternativlos« sind, wie Hegel später auch in seiner *Philosophie der Natur* wiederholen wird:

»Wir finden eine Beziehung auf die Natur – es ist nicht nur ein Verhalten[,] ein Gegenüberstehen[,] sondern wir finden uns auf die Natur angewiesen mit unserm Bedürfnis. Sie ist ein Gütiges[,] das sich hergiebt zu unsern Beziehungen auf sie.« (GW 24,1: 3, Ri)

Die Befriedigung des Bedürfnisses, das Aufheben eines Mangelzustandes wird – entsprechend der innerlichen Äußerung eines Bedürfnisses durch seinen zugehörigen Leidensdruck – als »Genuss« bezeichnet (GW 05: 282). Mit »Gefühl« bezeichnet Hegel also hier in der Abfolge aus (negativer) Empfindung eines Mangels und nachfolgender (positiver) Empfindung seiner Beseitigung zwei verschiedene leibliche Phänomene, die handlungsleitende oder motivatorische Funktionen erfüllen. Hinter jedem Bedürfnis, das Menschen (in der Form eines Gefühls) verspüren, steht als seelisch-geistiger Letztgrund ein bestimmter Trieb, dessen innere Spannung sich nur durch ein bestimmtes menschliches Verhalten in und mit der Welt kanalisieren und auflösen lässt. Er analysiert also bereits die natürlichen Phänomene Gefühl, Bedürfnis und Trieb als philosophisch bedeutsame Formen der Trennung von Subjektivität und Objektivität, denn die Innerlichkeit des Subjekts sucht in der Äußerlichkeit eines Objektes die Aufhebung seines Mangelempfindens:

»Der Trieb ist Spannung[,] daß man sich fühlt[,] nicht vollständig zu sein.« (GW 24,1: 173, Ri)

»Der Trieb hat daher die Bestimmtheit, seine eigene Subjectivität aufzuheben [...] und sie mit dem Inhalte der von seiner Subjectivität vorausgesetzten Welt zu erfüllen.« (GW 12: 200)

Das Subjekt verspürt in sich die Abwesenheit einer spezifischen Objektivität – diese Abwesenheit wird als »Trennung« benannt – und dieser Vorgang ist *philosophisch* nur erklärbar, wenn beide Pole dieser Trennung Bestandteil einer übergeordneten, monistisch verfassten Welt sind, innerhalb derer sie zugleich und »in Wahrheit« konstitutiv aufeinander bezogen bleiben.<sup>6</sup> Das Gefühl ist demnach, in spekulativer Betrachtung, die Äußerung dieser Trennung in zwei subjektiven Phänomenen:

»Das Gefühl der Trennung ist das Bedürfniß; das Gefühl als Aufgehobenseyn derselben der Genuß.« (GW 05: 281)

Die verschiedenen Bedürfnisse, welche sich im Leib bekunden, geben durch ihre spezifische Qualität Auskunft über die in der Umwelt des Subjekts vorfindlichen Mittel ihrer Befriedigung; es wird mit dem Bedürfnis »unmittelbar ein inneres und äusseres gesetzt, und diß äussere schlechthin bestimmt nach der Bestimmtheit des Gefühl (eßbares, trinkbares).« (Ebd.: 283) Als einzige Beispiele werden Hunger und Durst angeführt; die Vielheit leiblicher Bedürfnisse und ihrer verschiedenen Qualitäten und Mängelcharaktere wird in diesem Kontext nicht eigens untersucht: »...dessen Mannichfaltigkeit und System zu begreifen nicht hieher gehört.« (Ebd.), und der von Hegel angeführte beispielhafte Genuss ist daher auch nur »der rein sinnliche, die Sättigung...« (Ebd.) Dennoch ist für ihn jedes Bedürfnis, dem stets auch das Gefühl eines Mangels zugeordnet ist, inhaltlich spezifiziert: »Ein Bedürfnis erfüllt sich an seinem je spezifischen Gegenstand – das gilt ganz allgemein und ohne Ansehung spezifischer gesellschaftlicher Formen von Produktion und Distribution.« (Schick 2013: 178) Der Genuss als Aufhebung der Trennung wird entsprechend als »das VernichtetSEYN des Objects« (GW 05: 282) bestimmt, ist auf den erfolgreichen Vollzug einer »Vernichtung« ausgerichtet, hingeordnet. Das Tätigwerden des naturwüchsigen Menschen in Motivation durch Mangelempfinden ist dessen »Bemühung« um die »Vernichtung der Trennung« (ebd.) – i. e. Bemühung um die Hervorbringung des Genusses – und diese auf Genuss durch Bemühung ausgehende Empfindung nennt Hegel auch das »praktische Gefühl« (ebd.: 282f.).

## C) Arbeit und Begierde

Mit Vorblick auf die spätere *Philosophie der Natur* (ebenso wie auf andere Teile des Systems) lässt sich feststellen, dass der idealtypisch rekonstruierte naturwüchsige Mensch

6 Für den aus diesem Widerspruch resultierenden Leidensdruck verwendet Hegel an anderer systematischer Stelle auch den Begriffs des Schmerzes: »Die lebendigen Dinge haben das Vorrecht des Schmerzens vor den leblosen [...], weil sie als lebendig [...] in dem Negativen ihrer selbst sich noch erhalten und diesen Widerspruch als in ihnen existierend empfinden...« (GW 19: § 60, 74)

bis zu diesem Punkt im *System* noch über dieselben Fakultäten oder Subjektivitätseigenschaften verfügt wie die Tiere, genauer: dass die Tiere ganz dieselben Vermögen besitzen wie der naturwüchsige Mensch – und diese Identität wird sich trotz erheblicher Verschiebungen auch im entwickelten System Hegels wiederfinden: »Solche Triebe hat auch das Thier, aber das Thier hat keinen Willen, muß dem Triebe gehorchen, wenn nichts äußeres es abhält.« (GW 26,2: § 11, 784, Ho) Auch das Tier verspürt das Gefühl der Trennung<sup>7</sup> und muss in einem solchen Fall durch (ausschließlich) vorgefasste Abläufe seinen Genuss herzustellen versuchen. Ab dem Moment des Bedürfnisaufkeimens lebt es ohne die Möglichkeit inneren Einspruchs oder eine über diese instinktiven Automatismen hinausgreifende Steuerungsfähigkeit, durch welche es sich auf höherer Ebene auch noch zu seiner eigenen Bemühung um Befriedigung verhalten könnte: »...es kann nichts einschieben zwischen seinen Trieb und der Befriedigung desselben.« (GW 27,1: Gr als Variante zu 26, Ho) Des Weiteren ist das Tier durch seine spezifische Art und Organisation auf die Sphären und Weisen seiner Befriedigung festgeschrieben:

»Das Eine [Tier] hat Trieb zum Gras, Fleisch etc. Daß dieser Trieb ein ganz spezifischer ist[,] das ist dann sein Instinkt – das Gras freßende Thier hat das, am Gras seine unorganische natur [= seine Objektivität] zu haben[,] der Mensch ist so nicht beschränkt wie das Thier.« (GW 24,1: 165, Ri)

Das (praktische) Gefühl stellt jedoch nicht das höchste Vermögen menschlicher Subjektivität dar, wie Hegel schon im *System* zu explizieren versucht und im weiteren Verlauf seiner Denkbiografie zunehmend stärker betonen wird. In der Berliner Rechtsphilosophie bilden die Tierheit oder Animalität (und ihre wesentlich dem Gefühl unterworfenen Subjektivität) eine vorausgesetzte negative Grenzfigur,<sup>8</sup> gegen die der Mensch abzusetzen ist:

»Die Triebe des unmittelbaren Naturbedürfnisses hat der Mensch mit den Thieren gemein; wenn er also dabey stehen bleiben will, so bleibt er auf dem Standpunkte des Thieres stehen.« (GW 26,1: § 90, 101, Wan)

»Je natürlicher der Mensch ist, desto mehr ist er dem thierischen Zustande nahe.« (Ebd.: 461, AB)

Eine zusätzliche Anlage des Menschen, die sich im *System* an die Explikation des Gefühls anschließt und direkt auf die »Bemühung« des praktischen Gefühls bezieht, erweist sich als dauerhafte Voraussetzung der schrittweise zu erwirkenden »De-Animali-

7 In der Enzyklopädie von 1817, die in unmittelbarer zeitlicher Nähe zur ersten Rechtsphilosophie-Vorlesung (1817/18) steht, schließt Hegel die Auflistung wesentlicher Eigenschaften animalischer Subjektivität mit der Aussage, dass das Tier »vornehmlich aber Gefühl« sei (GW 13: § 275, 160f.) – eine Formulierung, die in den Ausgaben von 1827 (GW 19: § 351, 267) und 1830 (GW 20: § 351, 353) identisch wiederkehren wird.

8 »Es ist richtig, aus thierischer Dumpfheit konnte er sich nicht entwickeln, wohl aber aus menschlicher Dumpfheit, thierische Menschlichkeit ist etwas ganz anderes als Thierheit.« (GW 27,1: Gr als Variante zu 31, Ho).

sierung« des noch naturwüchsigen Menschen. Die Triebbefriedigung durch ein die Objektivität angehendes und vernichtendes Handeln kann durch den Menschen nämlich »gehemmt und aufgeschoben« werden (GW 05: 284). Sichtbar wird diese Besonderheit des Menschen durch (folgerichtige) Verlagerung der phänomenalen Betrachtung des Gefühls eines Mangels vom Subjekt- zum Objektpol – denn das Handeln des Tieres ebenso wie des Menschen ist für Hegel von der noch zu verwirklichenden Zukunft her zu denken, vom erstrebten Genuss und der ihm zugehörigen Objektivität, welche dem Subjekt durch sein praktisches Gefühl als eine solche bestimmt wird. Ein Bedürfnis lässt die Objektivität in spezifisch bestimmter Weise in der Welt des Subjekts aufscheinen und ebenjenes Subjekt ist daher im Zustand des Begehrens seiner Befriedigung je schon zu diesem bestimmten Genuss unterwegs – aber innerhalb dieses Prozesses eines zeitlichen »Zulaufens« auf den Genuss (dem hier das wortwörtliche Zulaufen auf das begehrte Objekt beigesellt ist) kann der Mensch eine gewisse Verlangsamung, ja fast schon Umwegigkeit in die instinktive Prozedur des praktischen Gefühls einbringen. Das praktische Gefühl erhält daher von Hegel einen neue Designation, die das menschliche im Gegensatz zum bloß animalischen Bedürfnis kennzeichnen soll: es ist »Begierde«, die Verschränkung des Mangelempfindens oder Bedürfnisses mit seinem hemmenden, umwegigen Zulaufen auf das begehrte Objekt – dem nun seinerseits auch eine neue Dignität zukommt, da es zugleich als zu konsumierendes, aber nicht als sofort oder in Gänze zu vernichtendes Ding angeschaut wird. Die »Begierde ist ein sollendes Vernichtetwerden« (GW 06: 299), aber zugleich »das bloße negiren[,] daß es gehemmt wird. Ein Hemen, aber damit ein bestehn lassen des Objektiven.« (GW 24,1: 170, Ri) Wenn dann innerhalb dieser psychischen Distanz auf dem Weg zur Objektivität (bzw. Bedürfnisbefriedigung) die mögliche Hemmung der Bedürfnisbefriedigung für ein zweckgeleitetes objektbezogenes Handeln instrumentalisiert wird, nennt Hegel diese, aus dem praktischen Gefühl erwachsende menschliche Bemühung »Arbeit«:

» ...es ist im Arbeiten die Differenz der Begierde und des Genusses gesetzt; dieser ist gehemmt, und aufgeschoben...« (GW 05: 284)

Der Begierde eignet somit gegenüber dem bloßen Bedürfnis des Tieres ein neuer Vorstellungsgehalt, der die Objektivität besetzt und diese als durch ein gewisses Handeln erst noch zu erwirkenden Genuss bestimmt:

»...die Vernichtung des Objects [...] so, daß diese Vernichtung durch eine andere Anschauung oder Object ersetzt wird; oder die [...] Thätigkeit des Vernichtens fixirt ist; in derselben wird also abstrahirt, von dem Genuß, d. h. es kommt nicht dazu; denn hier ist [...] das Object nicht vernichtet, als Object überhaupt, sondern so[,] daß ein anderes an seine Stelle gesetzt wird [...] Dieses Vernichten aber ist die *Arbeit*...« (Ebd.)<sup>9</sup>

9 Im praktischen Gefühl und seiner sinnlichen Befriedigung bedeutete die »Vernichtung« noch nicht das, was bei Hegel später einmal im allumfassenden Sinne »Negation« heißen wird, da »das praktische Gefühl, oder der Genuß [...] auf absolute Vernichtung des Objects geht...« (GW 05: 282f.). Erst in der Arbeit wird die »Vernichtung des Objekts« als *Modifikation* eine Vernichtung im nicht mehr ausschließlichen oder wörtlich-destruktiven Sinne.

Der Arbeit gilt die vorfindliche Objektivität der Natur nicht in ihrer bloßen Faktizität, ihrer allein von der Natur hervorgebrachten Gegebenheit als die angestrebte Erfüllung der Subjektivität, denn der Charakter des empfundenen Mangels ist dem Menschen nun (in dieser idealtypischen Rekonstruktion zu Beginn des *Systems*) ein anderer geworden. Die Befriedigung des Bedürfnisses durch die Begierde *als* Begierde wird in Form einer je schon zweckgeleiteten, die bloße Destruktion hemmenden Tätigkeit in Bezug auf Objektivität/Umwelt vollzogen:

»Die Arbeit als Auseinandersetzung des einzelnen Individuums mit der i) inneren und ii) äußeren Natur ergibt sich vor allem aus a) der Hemmung der unmittelbaren Befriedigung der Begierde, und ist b) zweckmäßige Befriedigung der Bedürfnisse durch c) die materiell formierende Tätigkeit.« (Colón León 1993: 13)

Aufgrund des Terminus »Arbeit« ist die mit ihr verbundene Bemühung des naturwüchsigen Menschen leicht Missverständnissen ausgesetzt.<sup>10</sup> Zu Beginn der zivilisatorischen Triebökonomie fasst dieser Begriff noch jedwedes Verhalten der Bedürfnisbefriedigung unter sich: »Bereits bei der unmittelbaren Befriedigung der Bedürfnisse (Essen, Trinken usw.) spricht Hegel von »Arbeit«. Das einfache Sammeln dessen, was die Erde unmittelbar bietet, ist bereits eine Art von Arbeit...« (Ebd.) Obwohl sich durch die mögliche Weite einer »psychischen Distanz« zwischen Begierde und Genuss, durch das Aufschieben der Belohnung und die Besetzung der Objektivität mit einer formierungsanleitenden Vorstellung ein epochaler Unterschied zwischen dem Verhalten des Menschen und dem hierzu (laut Hegel) nicht befähigten Tier ergeben wird, umfasst der Begriff der Arbeit in den Anfangsstadien der Menschwerdung eben auch die Grenzfigur seiner Animalität: »Die Arbeit ist hier also bloße, unreflektierte Selbsterhaltung [...] Es gibt kaum einen Unterschied zwischen Menschen und Tieren...« (Ebd.: 37) Besagter Unterschied liegt hier, im ersten begrifflich-logischen Moment, nur in der epistemischen Komplexität des noch naturwüchsigen Menschen, seiner ihm als Begierde gegebenen »Spaltung von innerem Trieb und äußerer Objektbestimmtheit« (Zhu 2021: 75). Dem Menschen ist »Begierde« eigen (während dem Tier nur das Gefühl gegeben ist), weil er per se über eine komplexere Form von Bewusstsein verfügt und sein Handeln durch Zwecke bestimmt/geleitet wird.

Nun lässt sich prinzipiell in dieser psychischen Spanne, welche durch und als »Hemmen« eröffnet wird, eine Reihe vielfältiger Verhaltensmuster von erstaunlicher Komplexität einfügen, bevor das Subjekt irgendwann mit Notwendigkeit zur Bedürfnisbefriedigung übergeht – und diese Vereinigung des Hemmens der Bedürfnisbefriedigung

10 Dass Hegel schon beim naturwüchsigen Menschen und dessen Begierde von Arbeit spricht, könnte eine bewusstseinsphilosophische Integration von Lockes naturrechtlich gefasstem Arbeitsbegriff darstellen: »Though the Earth, and all inferior Creatures be common to all Men, yet every Man has a *Property* in his own *Person*. This no Body has any Right to but himself. The *Labour* of his Body, and the *Work* of his Hands, we may say, are properly his. Whatsoever then he removes out of the State that Nature hath provided, and left it in, he hath mixed his *Labour* with, and joynted to it something that is his own, and thereby makes it his *Property*. It being by him removed from the common state Nature placed it in, it hath by this *Labour* something annexed to it, that excludes the common right of other Men.« (Locke 1988 [1689]: II, § 27, 287f.)

mit der Einbringung komplexer Verhaltensweisen ist der Geburtsbrief der menschlichen Freiheit als der *Depotenziation der Natur*, als Zivilisation des Menschen. Denn indem dieses Vermögen des aufgeschobenen Genusses allen Menschen *als Menschen* gegeben ist, kann sich das zwischen Bedürfnis und Befriedigung eingeschobene Verhalten in der Abfolge der Generationen mit verschiedenen Formen von Komplexität anreichern und so je andere und (aus Hegel Sicht) auch fortschrittlichere Resultate zeitigen. Der jeweilige Stand dieser Depotenziation der Natur bzw. der Zivilisation ist jenes Niveau, jene Form der gehemmten Bedürfnisbefriedigung, die nachkommende Menschen erlernen und dadurch als *gewohnt* verinnerlichen. So ergibt sich durch ein natürliches Vermögen des Menschen die epochale Möglichkeit, die Naturbestimmtheit der Menschheit (in mehreren verschränkten Dimensionen) sukzessive herabzusetzen, das Prinzip der Freiheit in der Welt zu verwirklichen. Dieser lange Weg der Emanzipation von der eigenen (vollumfänglichen) Naturbestimmtheit ist dem Tier wesenhaft nicht möglich. Es kann ihn gar nicht erst beginnen. Nur dem Menschen ist mittels der Arbeit die Möglichkeit gegeben, die Natur als vorgegebene Welt zu negieren und sich in ihr eine eigene zu erschaffen:

»Arbeit wird von Hegel insgesamt als weltbildend begriffen; sie gehört in diesem Sinne prinzipiell nicht zur ersten Welt der Natur [...], sondern in die zweite Welt des (tätigen) Geistes, in der der arbeitende Mensch sich die Welt aneignet, sie zu seiner Welt und eigenen Umwelt macht.« (Schmidt 2009: 190)

## D) Das Werkzeug

Mit der Begierde und ihrer Arbeit tritt die »Überformung durch Zwecksetzungen« (Schmidt 2009: 154f.) in die Welt; die Menschen betätigen sich mühevoll, befriedigen ihre Bedürfnisse in Auseinandersetzung mit der Natur. Aus ihrer Betätigung geht, in grauer Vorzeit, eine besondere Errungenschaft hervor, welche das (sukzessive an Komplexität gewinnende) Verhältnis des Menschen zur Natur wie kaum eine andere exemplifiziert. Die Befähigung zur Arbeit eröffnet qua Befriedigungshemmung die Möglichkeit neuer Verhaltensweisen in der psychischen Spanne zwischen Begierde und Genuss. Der formierende Eingriff in die Umwelt ist deshalb auch befähigt, Resultate aus dem bedürfnisgeleiteten Handeln hervorzugehen zu lassen, die zwar selbst keine Objekte unmittelbarer Bedürfnisbefriedigung durch Einverleibung mehr sind, aber auch keinem anderen Zweck als der Bedürfnisbefriedigung dienen, wenn auch auf eine zivilisatorisch neuartige Weise. Die Bemühung, einen (schon) modifizierten Gegenstand zwischen die Begierde und die Objektivität ihres Genusses einzuschieben, greift auf dasselbe Vermögen zurück, das überhaupt den Belohnungsaufschub und die Besetzung der Objektivität mit Vorstellungen ermöglichte. Auch die Zweck-Mittel-Relation, genauer der Einsatz weiterer Instrumente jenseits des eigenen Leibes, ist dem Menschen schon als natürliche Anlage mitgegeben. So bringt der (seiner Animalität noch recht nahestehende) Mensch schließlich das »Werkzeug« als dingliches Mittel gesteigerter Befriedigung hervor. Es ist selbst »der Natur entrissen« (GW 05: 291) und nichts als »tote Materie« (ebd.), welcher in der Bearbeitung eine andere, ausschließlich

zweckdienliche Form gegeben wurde. Das Werkzeug stellt in Hegels Rekonstruktion der Absoluten Sittlichkeit »quasi eine erste Kulturstufe« dar (Schmidt 2009: 197), denn »in der Arbeit entreißt die Begierde den zu vernichtenden Gegenstand überhaupt seinem Zusammenhange...« (GW 06: 299), doch nun führt sie ihn einem neuen Zusammenhang, einer langsam entstehenden Sphäre menschlicher Zwecksetzungen zu. Die Arbeit hat sich dadurch und für immer in ihrem Wesen gewandelt, dass ein der Natur zuerst entrissener und dann formierter Gegenstand fortan dazu dient, andere Gegenstände einfacher oder effizienter ihrem natürlichen Zusammenhang zu »entreißen«. Die enorme menscheitsgeschichtliche Bedeutung dieses Vorgangs (und somit des Werkzeugs als solchen) findet im *System der Sittlichkeit* und einigen überlieferten Fragmenten der *Jenaer Systementwürfe* entsprechenden Ausdruck, denn sie gilt der philosophischen Betrachtung, welche drei Momente des Werkzeugs spekulativ zusammendenkt, als mächtiger Argumentationsschritt:

- Werkzeuggebrauch erweist sich als fruchtbringend im Wortsinne – Werkzeuge verleihen menschlicher Arbeit einen höheren Grad an Produktivität. Im dritten *Jenaer Systementwurf* nennt Hegel diesbezüglich »den bebauten fruchtbar gemachten Acker« (GW 08: 206), in der *Wissenschaft der Logik II* (1816) den »Pflug« (GW 12: 166) als Beispiele.
- Dem Werkzeug ist der Bezug auf den menschlichen Leib zweifach eingeschrieben. Es wurde ursprünglich unter Einsatz ausschließlich seiner Vermögen (Kräfte, Geschicklichkeit etc.) hergestellt und muss auch unmittelbar von ihm selbst zum Einsatz gebracht werden können – ist also der »verlängerte Arm« der verleiblichten Begierde, ein äußeres »Organ als Organon« (Arndt 1985: 111f.).
- Vor der Existenz des Werkzeugs opferte der Mensch während der bedürfnisbezogenen Arbeit aufgrund der Härte ebendieser Arbeit seine eigene Substanz in hohem Maße auf – als »Unmittelbarkeit des Vernichtens« (GW 05: 291) war die Arbeit ebenso eine »Vernichtung des Subjects [...] Hand und Geist wird stumpf durch sie.« (Ebd.) Indem das Werkzeug nun an die Stelle des unmittelbar mit der Natur interagierenden Leibes tritt, zieht es sich jenen Verschleiß, jene »Abnutzungserscheinungen« zu, welche vormals den Menschen direkt betrafen: »Im Werkzeug trennt das Subject sein Stumpfwerden, und die Objectivität von sich ab, es gibt ein anderes der Vernichtung hin...« (Ebd.: 292)

In diesen Bestimmungen ist das Werkzeug *philosophisch* aber nur denkbar, wenn es in seiner konkreten Gestalt den Eigenschaften oder Gesetzmäßigkeiten – in Hegels Terminologie: der Form – von Subjektivität und Objektivität zugleich angemessen wurde:

»Nach einer Seite ist es subjectiv, in der Gewalt des arbeitenden Subjects, und ganz bestimmt durch dasselbe, zubereitet, und bearbeitet, nach der andern objectiv gegen den Gegenstand der Arbeit gerichtet.« (Ebd.: 291)

Es stellt daher einen bedeutsamen Koinzidenzpunkt dar, der durch seine konkrete Gestalt im selben Moment die leiblichen Gegebenheiten und Bedürfnisse des Subjekts und die Gesetzmäßigkeiten und Eigenheiten der (zu bearbeitenden) Objektivität zu erken-

nen gibt, dessen ganze Existenz mithin durch beide zugleich geprägt und strukturiert ist. Deshalb vermag es der spekulativen Betrachtung als Beweis für die Vernünftigkeit der Wirklichkeit, für jene Vernunftstruktur des Absoluten zu gelten, die das *System der Sittlichkeit* als »Absolute Sittlichkeit« rekonstruieren will. Subjekt und Objekt überlagern sich in ihren Wesenheiten an einer Schnittstelle, die wiederum, wie schon das Gefühl, für Hegel nur durch eine übergeordnete Identität erklärbar wird – durch die Struktur einer Welt, die sich zwar in Subjekt (Mensch) und Objekt (nicht-menschliche Natur) auseinanderlegt, aber durch Koinzidenzpunkte wie das Werkzeug ihren Monismus anschaulich werden lässt. Hegel nennt das Werkzeug auch eine »Mitte« (ebd.), da es als besagte Schnittstelle und »Mittel« der Arbeit zwischen Subjekt und Objekt tritt:

»Diß vernünftige ist dasjenige, was in die Mitte tritt, und von der Natur des subjectiven und objectiven, oder das vermittelnde beyder ist.« (Ebd.: 290)

Diese Mitte realisiert das menschliche Naturverhältnis jedoch nicht als gleichwertige oder »symmetrische« Relation, sondern als Ermächtigung des Subjekts gegenüber dem Objekt, denn das Werkzeug befördert Zwecke des Subjekts, indem und während es die Objektivität (in Form des Werkzeugs wie auch der bearbeiteten Natur) gerade der »Vernichtung« als Verschleiß, Modifikation und Zerstörung hingibt. Auch dieses Primat des Subjekts ist definitorisches Moment jener »Vernünftigkeit« der Welt, die Hegel darlegen will. Da jedoch dieses Primat der Subjektivität nicht ohne die Objektivität und ihre wesentlichen Verhältnisse zur Subjektivität zu denken sind, kann und muss diese Identität von beiden Seiten ausgesagt werden. Das Objekt ist in seinem Wesenskern »vernünftig« verfasst, gerade weil es auf besagte Weise in die Naturverhältnisse des Subjekts eintreten kann. Der berühmte hegelsche Topos der »List der Vernunft« lässt sich daher nur mit Bezug auf sowohl Subjekt als auch Objekt aussagen/begreifen – und das Werkzeug wird schon im dritten *Jenaer Systementwurf* (1805/06) zum ersten Mal (paraphrasierend) mit dem Ausdruck »List« synonymisiert:

»...ich habe die List, zwischen mich und die äussre Dingheit hineingestellt, – mich zu schonen und meine Bestimmtheit damit zu bedecken und es sich abnutzen zu lassen...« (GW 08: 206)

Indem die zivilisatorische und die spekulative Betrachtung des Werkzeugs sich der Analyse als innig verschränkt offenbaren, tritt der erhabene Charakter des Werkzeugs – verstärkt noch durch seine Ur- und Frühgeschichtlichkeit – deutlich hervor. Es bleibt daher für Hegel stets ein mächtiges Denkmal der Menschheits- als Geistesgeschichte. Mehr als zehn Jahre später wird der zweite Band der *Wissenschaft der Logik* (1816) ganz dasselbe mitteilen:

»Insofern ist das *Mittel* ein *höheres* als die *endlichen* Zwecke der *äussern* Zweckmässigkeit; – der *Pflug* ist ehrenvoller, als unmittelbar die Genüsse sind, welche durch ihn bereitet werden und die Zwecke sind. Das *Werkzeug* erhält sich, während die unmittelbaren Genüsse vergehen und vergessen werden. An seinen Werkzeugen besitzt der

Mensch die Macht über die äusserliche Natur, wenn er auch nach seinen Zwecken ihr vielmehr unterworfen ist.« (GW 12: 166)

Wiederum fast zehn Jahre später wird die *Vorlesung über die Philosophie der Weltgeschichte* (1824/25) die bekannten Bestimmungen des Werkzeugs identisch wiederholen:

»Der Mensch verhält sich practisch zur äußren Natur, weil er Bedürfnisse hat; [...] er gestaltet sie, reibt sie auf; der Mensch geht aber dabei vermittelnd zu Werke; die Naturgegenstände, mit denen er zu thun hat, sind einzeln, rauh, hart, Widerstand leistend, um sie zu seinem Gebrauch zu recht zu machen, schibt er andre Naturdinge ein, wendet die natürlichen Dinge gegen die natürlichen Dinge, indem er seine Körperlichkeit spart, verbirgt, nicht diesem aufreiben aussetzt. Der Mensch findet in der Natur Werkzeuge der mannigfaltigsten Art; sie machen dem Menschen Ehre, es ist die List der Vernunft, gegen die Natur gekehrt, daß er die plumpe Äußerlichkeit überwältigt.« (GW 27,2: 659f., Ke)

## E) Fixierte Naturverhältnisse

In seiner 2014 wiederveröffentlichten Studie zur *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie* etikettiert L. Siep mit einer gewissen Beiläufigkeit das Werkzeug in besagtem dritten *Systementwurf* als »Institution« (Siep 2014 [1979]: 232) – ein Terminus, der hier »in einem weiten Sinn [...] Handlungsregeln und durch geregelte Handlungen konstituierte Gruppen« erfasst (ebd.: 286, En 6).<sup>11</sup> Hegels Konzeptualisierungen weisen diesbezüglich im *System der Sittlichkeit* und im dritten *Systementwurf* große Deckungsgleichheit auf: »Die inhaltlichen Bestimmungen der Arbeit selbst und des Werkzeugs sind nicht wesentlich verändert...« (Göhler 1974: 492), und Sieps treffende terminologische Übertragung attestiert so (vielleicht ohne ausdrückliche Intention) eine interessante Kontinuität in Hegels Denken.<sup>12</sup> Für den »retrospektiven«, sich aus der Kenntnis und dem Standpunkt der Berliner Rechtsphilosophie zurückwendenden Blick ist mit der Bestimmung des Werkzeugs (als dem ersten kulturgeschichtlichen Höhepunkt des noch naturwüchsigen Menschen) die spätere Theorie der *Befreiung des Menschen von seiner Naturbestimmtheit durch seine Naturverhältnisse* tatsächlich grundgelegt:

In jenem Teil des *Systems*, der oben mit Göhler als »vorgesellschaftlich« bezeichnet wurde, sucht Hegel den Übergang zum »gesellschaftlichen« Zustand durch eine bestimmte Abfolge verschiedener Formen naturwüchsiger »Vereinlichung« zu rekonstruieren:

11 Vgl. hierzu jedoch auch Sieps erläuternde Typologisierung und Charakterisierung der Institutionen in den *Jenaer Systementwürfen* (Siep 2014 [1979]: 228–236).

12 Siep untersucht aber das *System der Sittlichkeit* nicht als eigenen Systementwurf, da es für den Begriff der Anerkennung kaum etwas austrage. Vgl. hierzu die kurze genetische Darstellung (ebd.: 191–194) und die Zusammenfassung (ebd.: 230).

»...die Liebe, das Kind, die Bildung[,] das Werkzeug, die Rede, sind objectiv und allgemein, Beziehungen[,] Verhältnisse, aber natürliche[,] ununterworfen[e,] zufällige, unregierte[,] nicht selbst in die Allgemeinheit auf genomme...« (GW 05: 296)

Die Gemeinsamkeit dieser »elementaren Vermittlungsmuster« (Zhu 2021: 79) ist ihre Form, als »Naturbeziehung ebenso ein fixiertes Verhältnis« zu sein (GW 05: 296) – sich zu realisieren, indem einige (naturwüchsige) Individuen zur Verfolgung ihrer Zwecke (ihrer Befriedigung) *wiederholt dieselben Verhältnisse zur inneren und äußeren Natur einnehmen* wie einige andere Individuen. Dabei ist die Befähigung zur Repetition vergangenen Verhaltens für Hegel nicht erklärungsbedürftig, diese schreibt er schon vielen Tierarten zu. An Arbeit und Begierde war jedoch entscheidend, dass sie auch eine Verhaltensmodifikation erlauben, die sich dann als bleibende im Subjekt festsetzt und beliebig wiederholt werden kann (der spätere Begriff der Gewohnheit kündigt sich hier an). Als solcherart »fixierte Naturverhältnisse« charakterisieren die genannten fünf Vermittlungsmuster aber »nicht nur die naturhaften Daseinsformen, sondern ermöglichen die Überschreitung derselben, d. h. einen über die Natur hinausgehenden Vergesellschaftungsprozess...« (Zhu 2021: 79) Im wiederholt identisch realisiertem Verhalten zur inneren und äußeren Natur wird demnach ein natürliches Vermögen der Menschen »quasi bereits selbstverständlich gebraucht« (Schmidt 2009: 180) und erwirkt langfristig eine so nicht intendierte oder absehbare Vereinheitlichung (eine Zusammenfassung mehrerer Menschen zu einem Kollektiv), da diese besonderen Naturverhältnisse zu »sozialen Tatsachen« heranreifen. In diesem Sinne nennt Hegel sie hier auch schon einmal »objectiv und allgemein« (GW 05: 296), obgleich ihnen die Einfassung in Staat und Gesellschaft noch ermangelt – ihnen der von Menschen herbeigeführte Rechtszustand noch fehlt, in welchem sie in die höchstmögliche (alle Individuen zugleich übergreifende und übersteigende) Allgemeinheit »aufgenommen« sind. Der Komplex dieser naturwüchsigen Vereinheitlichungen stellt für Hegel *erst dann* einen vergesellschafteten,<sup>13</sup> einen nicht originär natürlichen Zustand dar, *wenn* die identischen Naturverhältnisse *allen zugleich gemein*, d. h. allgemein sind – eine alle Individuen unter sich begreifende Einheit stiften. Erst dann ist eine echte »Gleichheit unter ihnen gesetzt, oder es ist die Allgemeinheit, welche so an ihnen erscheint.« (Ebd.) Im vorgesellschaftlichen Zustand bleibt diese den Menschen mögliche Allgemeinheit »versteckt ein inneres« (ebd.); die Menschen verfügen per menschlicher Natur prinzipiell über die Anlage zu einer alle Individuen übergreifenden Allgemeinheit, erbringen Formen von Vereinheitlichung jedoch wiederholt nur in »einer besonderen Gestalt, also im eigenen Kind der Eltern, in einem bestimmten, besonderen Werkzeug oder einer (zufällig?) an diesem Ort gesprochenen Sprache. Das Allgemeine wird also im je Besonderen angetroffen (aber von den Beteiligten wohl noch nicht als Allgemeines erkannt).« (Schmidt 2009: 181f.)

13 Da in der Gegenwart der Begriff Gesellschaft für gewöhnlich »die größte, alle anderen sozialen Einheiten einschließende soziale Einheit« (Nassehi 2015: 85) meint, ist der Begriff »Vergesellschaftung« doppeldeutig, alterniert seine Bedeutung mit der Entscheidung, ob der Staat als größte soziale Einheit fungiert (und sich durch »Vergesellschaftung« konstituierte) oder ob nur die Gesellschaft – die wesentlicher Teil des Staates ist – betrachtet werden soll.

Von den fünf fixierten Naturverhältnissen des vorgesellschaftlichen Zustandes bestimmt Hegel (in dieser Reihenfolge) das Kind, das Werkzeug und die Rede als »vernünftig« (GW 05: 290–295) im bereits erwähnten Sinne, dass das Vernünftige »in die Mitte tritt, und von der Natur des subjectiven und objectiven, oder das vermittelnde beyder ist.« (Ebd.: 290). Das Verhältnis von Eltern zu ihren Kindern ist aber »lediglich« die fixierte Form des »höchsten, individuellen Naturgefühls« (ebd.: 291) und entrückt die Eltern daher noch nicht (in ausreichendem Maße) ihrer eigenen Natürlichkeit als Animalität. Im Verhältnis zu ihrem Kinde kommen sie nur in der Dimension ihrer natürlichen Individualität (und Emotionalität) zur Geltung, da sich dieses naturwüchsige Verhältnis »bloß« vom Elternteil auf das Kind erstreckt – sich jeder Elternteil im Kind »reflektiert« (sich darin als identisches und zugleich unterschiedenes Subjekt anschaut) und der Kreis der Vereinheitlichung menschlicher Subjekte mit diesem geringen »personellen Umfang« schon in sich geschlossen ist: »...sie sind es selbst und es ist ihre herausgebohrne sichtbare Identität und Mitte...« (Ebd.) Der jeweils andere Elternteil ist zwar im Kind vorausgesetzt, aber durch die zirkuläre Selbstanschauung der Eltern transzendiert das emotionale Band der Familie gerade *nicht* die familiäre Einheit. Das »Naturgefühl« der Elternteile bringt nicht den gesuchten wesentlichen Bezug zu anderen Individuen außerhalb ihrer zirkulär in sich geschlossenen Familieneinheit hervor und kann daher in der logischen Rekonstruktion wahrer Sittlichkeit nicht die (historisch-faktische) Vergesellschaftung mehrerer Familien zu einer ihnen allen übergeordneten sozialen Einheit motivieren.<sup>14</sup>

Diese Leistung kommt laut Hegel erst dem Werkzeug zu – es begründet den allerersten »allgemeinen« Traditionszusammenhang, indem es sich über die konkrete Situation seiner Herstellung ebenso wie über jeden Moment und jedes Subjekt seines Gebrauches erhebt, diesen je schon entwachsen ist: »...es pflanzt sich in Traditionen fort, indem sowohl das begehrende, als das begehrte nur als Individuen bestehen, und untergehen.« (GW 06: 300) Wenn der naturwüchsige Mensch für seine Arbeit ein Werkzeug ergreift oder eigens herstellt,

»...hört seine Arbeit auf[,] etwas einzelnes zu seyn; die Subjectivität der Arbeit ist im Werkzeug zu einem allgemeinen erhoben; jeder kann es nachmachen, und ebenso arbeiten; es ist insofern die beständige Regel der Arbeit.« (GW 05: 292)

Die »Reconstruction« vollzieht einen dialektischen Umschlag. Das Werkzeug ist nicht einfach der gelingende Koinzidenzpunkt zwischen (bedürftiger) Subjektivität und (widerständiger) Objektivität und keine bloße Manifestation der Hegemonie des menschlichen Subjekts gegenüber der Natur, sondern »ein neues Medium [...], das sich als Mitte

14 Im Hinblick auf die noch im praktischen Gefühl sichtbare Animalität des Menschen ließe sich hier auch folgern, dass der naturwüchsige Mensch durch die Familienbildung den Bereich der Animalität auch deshalb noch nicht vollends transzendiert, weil er diese Form der sozialen Einheit mit vielen Tieren gemein hat. Im Text zieht Hegel einen solchen Vergleich/eine derartige Folgerung allerdings nicht. Er nennt die Familie in der zweiten Potenz des ersten Teils »die höchste Totalität, deren die Natur fähig ist« (GW 05: 309), sieht also im naturwüchsigen »ersten Allgemeinheitsniveau« der Familie (Zhu 2021: 155) das Potenzial rein natürlicher, nicht zugleich auch anthropogener Sittlichkeit bereits erschöpft.

ständig auf das Subjekt-Objekt-Verhältnis auswirkt« (Zhu 2021: 76), das die Subjektivität und ihre Arbeit nicht unverändert lässt. Seines Zeichens Ausdruck der Eigengesetzlichkeit und materialen Form der Natur, tritt das Werkzeug in seiner Eigenschaft als Mittel dem Subjekt gegenüber ebenso wohl als ›kompromisslose‹ Objektivität auf und nötigt ihm eine Anpassung an seinen korrekten Gebrauch ab, denn nur die Relation zwischen Objektivität, Zweck und Mittel ist es, die den Erfolg und die Befriedigung des handelnden Subjekts garantieren wird. Die Mittel müssen mit dem Zweck der Handlung und dieser mit den zu bearbeitenden Objekten der Natur zu einem gewissen Grad ›aus einer Welt‹ sein:

»...doch halten wir uns selbst an die gewöhnlichen Zwecke der Menschen, so sehen wir natürliche, leblose Dinge als Mittel, diese haben nichts vom Zwecke, doch müssen sie eine bestimmte Beschaffenheit haben, die ihnen mit dem Zweck gemein ist, sie müssen eine Homogenität mit dem Zwecke haben...« (GW 27,4: 1174, He)

Was sich zunächst als äußeres Zusatzorgan der Subjektivität darstellte, muss in Wahrheit ebenso als ›verlängerter Arm‹ der Objektivität begriffen werden. Das Werkzeug dehnt den Einfluss der naturhaften Objektivität aus, indem es das Subjekt zur ›Unterwerfung‹ unter die Regeln des Werkzeuggebrauchs treibt – und die Regeln des Werkzeugs schreiben sich letzten Endes aus der zu bearbeitenden Objektivität her. Die Vernunft der Welt (der Idee) zeigt sich, indem das Befriedigungshandeln des Menschen in der Kette aus Subjekt, Zweck, Mittel und Objekt die Herrschaft des Subjekts über das Objekt demonstriert und im selben Moment die Eigenschaften der Objektivität dem Subjekt oktroyiert – und je mehr Macht das Subjekt ausüben will, desto mehr muss es sich dem Wesen der Objektivität anpassen. Die Begierde, welche sich die Natur zur Befriedigung ihrer Bedürfnisse dienstbar machen will, ist je schon zur Unterwerfung unter die Natur genötigt, auch wenn sie historisch mit Arbeit, Werkzeug, Maschine usw. eine wirkliche Ermächtigung gegenüber der Natur erreichen und dauerhaft festigen wird. Aber das Werkzeug lässt noch in der Ermächtigung des Menschen über die Natur ein Primat der Natur wirksam werden und führt so das Subjekt auf dem Wege der Arbeit einer ersten, durchaus kruden Form der Natur(er)kenntnis zu, denn es eignet sich im Medium leiblicher Erfahrung Regeln der Naturbearbeitung an, zu denen es in dieser frühen, unwissenschaftlichen Phase der Kulturentwicklung auch keine (korrekten) Erklärungsansätze beibringen könnte. Die Natur hat dem Menschen einen hohen Grad realisierter Allgemeinheit voraus, da sie selbst in lebendiger wie unlebendiger Form die materielle Verkörperung von Gesetzmäßigkeiten darstellt. Hegel hatte angelegentlich der Einführung des Arbeitsbegriffes im *System* proleptisch darauf verwiesen, dass »das Object [...] an sich das allgemeine« sei (GW 05: 285) und dem Subjekt (in dessen mangelnder Allgemeinheit) ein »bestimmtseyn durch die Arbeit« (ebd.) angedeihen lassen werde. Hier verdichten sich die Vorverständnisse der beiden realphilosophischen Pole (von denen nur einer erkennen, handeln und denken kann) zu einem prototypisch-anschaulichen Gegensatz: Menschliche Subjektivität bedeutet Potenzial, Unstetigkeit und Wandelbarkeit im Ausgang von geringer Allgemeinheit – natürliche Objektivität ist statische Kontinuität bei unveränderter hochgradiger Allgemeinheit. Je individueller oder ›spontaner‹ oder willkürlicher die menschliche Arbeit der Natur begegnet – je

weniger die Begierde sich nach den Gesetzmäßigkeiten des Gegenstandes richtet – desto weniger fruchtbringend wird sie insgesamt. Wenn fixierte Naturverhältnisse eine Ermächtigung gegenüber der Natur ermöglichen sollen, dann muss dem Subjekt sukzessive Allgemeinheit aus Richtung der Objektivität zugeführt werden. Seine Erfahrungen im Umgang mit der Natur lassen seiner (kulturellen) Praxis schrittweise mehr von deren Gesetzmäßigkeiten angedeihen – und diese ›Lernkurve‹ wird sich in langfristiger historischer Retrospektive als die (kulturgeschichtliche) Entfaltung und Komplexion menschlicher Sittlichkeit und Freiheit enthüllen, da höherstehende zivilisatorische Errungenschaften oder Leistungen mit höherem Grad an kundigen Naturverhältnissen korrelieren: »Je komplizierter die Tätigkeit ist, [...] desto höher ist die gesellschaftlich-sittliche Integrationsform.« (Zhu 2021: 155) Aus exakt diesem Grund wird die Arbeit (die Bemühung um Bedürfnisbefriedigung) mit und durch Werkzeug endlich genuin menschlich, erreichen die naturwüchsigen Menschen eine Form der Vereinheitlichung, welche den Tieren wesentlich verwehrt bleibt:

»Das Werkzeug wird zu einer allgemeinen Regel und übernimmt die Rolle einer Institution. [...] Es schreibt den Arbeitenden vor, wie und was sie zu arbeiten haben. Es speichert in sich die Erfahrungen früherer Generationen und verwandelt sie in ein Instrument der jeweils aktuellen Selbstverwirklichung.« (Roth 1989: 156)

Im Vergleich zur »Mitte« des Kindes und der in sich selbst zurücklaufenden Geschlossenheit der Familie könnte Hegels Auffassung des Werkzeugs als Traditionszusammenhang mit der Tatsache kontrastiert werden, dass die Vergesellschaftung des Menschen damit beginnt, sich fixierte Naturverhältnisse von Menschen anzueignen, die nicht zur eigenen Familie gehören. Damit wäre aber die epochale Novität des Werkzeugs verkürzt und das Primat objektiver Allgemeinheit nicht angemessen hervorgehoben. Das Werkzeug liegt tatsächlich windschief zu den familialen Einheiten der naturwüchsigen Menschen und ist gerade aufgrund seiner Funktion als ›Herold‹ der Objektivität der Ausgang aus dem Naturzustand. Es bringt Menschen unterschiedlicher Familien in identische Verhältnisse zur Natur und tritt dabei *nicht* in einen für sein Wesen konstitutiven Bezug gegenüber dem Status des Individuums als Mitglied dieser oder jener Familie. Es bleibt für das Wesen des Werkzeugs unerheblich, wer es gebraucht, aber wesentlich, wie es zu gebrauchen ist. Seine Überschreitung der Grenzen jeder familialen Einheit – indem es mehrere Familien zugleich übergreift und dabei auf dieselbe Weise transzendiert – bedeutet den Einbruch einer sozialen Logik, welche auf die Familie nicht abbildbar ist und auch nicht aus ihr hervorgehen könnte.<sup>15</sup> Das Werkzeug erwirkt die erste ›wahre‹ Vergesellschaftung, da es alle Menschen zugleich und auf dieselbe Weise de-individualisiert – d. h. sie subjektiviert – ihnen denselben Grad an objektiver Allgemeinheit zukommen lässt, wo-

15 Daher ist für den späteren Hegel in Rechts- und Geschichtsphilosophie jedes Gemeinwesen stark defizient, das seinen sozialen Strukturen nach nur eine ›vergrößerte‹ Familie darstellt bzw. die sozialen Einheiten oberhalb der Familie mit familialen Begriffen, Normen und Bildern belegt: »...diese Fremdartigkeit also ist ein nothwendiges Prinzip, denn nur die oberflächliche Thorheit stellt sich vor, daß ein schönes Ganze[s] der Sittlichkeit durch einfache Entwicklung eines Gleichartigen, eines in familien-verwandschaft bleibenden Geschlechts hervorgehn könnte...« (GW 27,1: 287, Ho)

durch sie (in der Abfolge von Hegels Rekonstruktion) das erste Mal die naturwüchsige Einheit ihrer Familie in Form »allgemeiner« Naturverhältnisse transzendieren.

Der institutionelle Charakter des Werkzeugs ist aber mit alledem, wie schon einmal erwähnt, noch nicht erschöpft. Da es in Hinsicht auf seine konkrete Gestalt und seinen korrekten situativen Gebrauch – mithin sein Wesen – beständiger ist als arbeitendes Subjekt und bearbeitetes Objekt zugleich, eignet ihm eine Tradition im emphatischen Wortsinne und wird es bereits im ersten *Jenaer Systementwurf* (1803/04) in dieser Funktion für die Menschheitsgeschichte herausgestellt:

»Es ist das[,] worin das Arbeiten sein Bleiben hat, was von dem arbeitenden und bearbeiteten allein übrig bleibt, und worin ihre Zufälligkeit sich verewigt; es pflanzt sich in Traditionen fort, indem sowohl das begehrende, als das beehrte nur als Individuen bestehen, und untergehen.« (GW 06: 300)

Das Werkzeug ist als Mitte, als Vermittler den beiden »sterblichen« Polen seiner Vermittlung an (geistesgeschichtlicher) Bedeutung überlegen, denn sowohl die menschlichen Individuen auf der einen wie auch die natürlichen Objekte auf der anderen Seite wechseln (synchron wie diachron), während das Werkzeug als Institution auf dieselbe Weise persistiert, es steht als ihre

»Mitte, höher sowohl als das Arbeiten, als auch als das [...] bearbeitete Object, und als der Genuß, oder der Zweck...« (GW 05: 292)

Das Werkzeug ist selbst ein »Bleibendes«, während sowohl die individuellen Subjekte als auch deren begehrte Objekte im Laufe der Zeit vergehen, und genau dies ist seine *Dignität*: »Das Dauernde halten wir höher als das Vergängliche.« (GW 24,1: 19, Ri) Alles, was eine solche (generationenübergreifende) Kontinuität besitzt, ermöglicht überhaupt die Geschichtlichkeit der (kulturellen Sphäre des) Menschen – stellt ein von diesen oder jenen Individuen in die Welt gebrachtes *aber* jedes Individuum an Allgemeinheit und Kontinuität übertreffendes Fundament der Menschheit, einen der subjektiven Beliebigkeit bzw. dem individuell-zufälligen Verhalten dauerhaft entnommenen Baustein der Sittlichkeit dar und übt so, wie schon Siep erkannte, die Rolle einer Institution aus. Über seinen Versuch, die Sittlichkeit des Menschen im Ausgang von der Natur zu rekonstruieren, beginnt Hegel seine Gesellschafts- und Staatstheorie als »Kulturphilosophie der Natur«,<sup>16</sup> in welcher identische Vermittlungsmuster mit der Natur den Ausgang der Menschen aus dem Naturzustand erwirken. Das fixierte Naturverhältnis, schon im *System der Sittlichkeit* ausgesprochen, agiert in seiner Funktion ganz analog den (habitualisierten) sittlichen Strukturmomenten der *Grundlinien der Philosophie des Rechts* und wird sich als realphilosophische Voraussetzung der späteren Sozial- und Politphilosophie wiederfinden lassen.<sup>17</sup>

16 »Ist der Mensch von Natur aus also ein Kulturwesen? Die Konzeption des *Systems der Sittlichkeit* legt diese Auslegung nahe.« (Schmidt 2009: 181).

17 »These texts also point to a remarkable continuity in his political thought and clearly show that the political philosophy of the Philosophy of Right cannot be understood in terms of a mere justi-

»Das Element des Geistes betrifft das Verhältniß des Menschen zur Natur.« (GW 27,3: 992, Wal)

Vorbereitend zu deren Untersuchung ist jedoch, im Übergang zur fast 20 Jahre späteren Rechtsphilosophie, auf einen sich schon im *System* ankündigenden paradigmatischen Wandel in Hegels Naturbegriff aufmerksam zu machen.

## F) Die Alterität der Natur

Im *System der Sittlichkeit* ist der Naturbegriff für Hegel noch von solchem philosophischen Gewicht, dass sich für den Zeitraum von 1801/02 geradezu ein »naturphilosophischer Schwerpunkt seines gesamten Denkens« (Kimmerle 1989: 264) konstatieren lässt. Doch im Verlauf der ›Jenaer Metamorphosen‹ wird sie bestimmter metaphysischer Momente entkleidet und dadurch – in der Retrospektive unserer Gegenwart – neuzeitlichen und modernen Naturkonzeptionen näher gerückt. Während also Trieb, Bedürfnis, Begierde, praktisches Gefühl, Arbeit, Mittel, Werkzeug und Genuss in ihren systematischen und spekulativen Verhältnissen gesetzt sind, wandelt sich gerade jene Natur, auf welche sich die Abfolge dieser Begriffe konstitutiv bezieht, denn Hegel hatte sich in einer Ambivalenz verstrickt, die langfristig nicht ohne einen veränderten Naturbegriff ausgeräumt werden konnte.

*Einerseits* bildet Natur in ihrer Totalität jene »Kategorie, die »in allem bloß relativ Identischen den Charakter der Identität ausmacht« (Horstmann 1972: 109) und daher für die absolute Rekonstruktion bzw. Rekonstruktion der absoluten Sittlichkeit selbstverständlich »die natürliche Natur und den Geist gleichermaßen umfaßt.« (Göhler 1974: 381) Für Hegel sind daher Natur und Sittlichkeit »durch die gleiche Naturstruktur als Realisationsform des Absoluten zu bestimmen« (Zhu 2021: 70), ferner die Philosophie der Natur und die Philosophie der Sittlichkeit als einander komplementäre Teile einer sie beide noch einmal übergreifenden Philosophie anzusehen. Indem sich Sittlichkeit im Menschen realisiert, verwirklicht und vollendet sich die in seinem Wesen (φύσις) schon teleologisch und metaphysisch vorauszusetzende Entwicklungstendenz, die Hegel als systematisierende Prämisse aus der Antike ererbt. W. Kersting fasst diesen antiken Gedanken konzise zusammen:

»Der politische Aristotelismus stützt sich auf eine metaphysische Naturauffassung. Die Natur, von der im *zoon-politikon*-Axiom die Rede ist, ist nicht die Natur der neuzeitlichen Naturwissenschaften, ist nicht die empirische Natur des Tatsachenblicks, ist nicht die zum Verfügungsobjekt, zur Ware verdinglichte Natur. Es ist eine teleologisch verfaßte, den Lebewesen Zwecke einschreibende Natur. Jedes Lebewesen besitzt von Natur aus eine normative Verfaßtheit, die ihm das Zuträgliche, seine Bestimmung, sein Recht, festlegt, die die Zielprojektion gelungener Lebensführung enthält. Ein angemessenes Leben ist ein solches, das diese in die Wesensverfassung eingeschriebene Zielprojektion realisiert. Leben wird in dieser teleologischen Perspektive

---

fiction of the Restoration of 1815, since most of its themes and ideas go back to Hegel's thought during the Jena period.« (Avineri 1974: 87).

zu einem von menschlichem Handeln nur noch graduell – und nicht, wie dann in der Neuzeit: prinzipiell – unterschiedenen Prozeß. In Hinsicht auf den Menschen, auf seine wesensmäßig politische Natur heißt das, daß eben nur in der politischen Gemeinschaft der Mensch ein seiner Naturbestimmung angemessenes Leben führen kann. Natur und politisches Leben sind also im politischen Aristotelismus aufgrund der fundierenden metaphysischen Naturteleologie aufeinander verwiesen und unauflöslich miteinander verknüpft. Die Polis ist das metaphysische Biotop des Menschen. Die Polisittlichkeit und die sie tragenden institutionellen Formen sind selbst in die Naturverfassung des Menschen als dessen teleologische Ziel- und Zweckbestimmung eingelassen.« (Kersting 1994: 7f.)

Demnach agieren Natur und Sittlichkeit respektive Gesellschaft in der Realisation ›wahrer‹ menschlicher Sittlichkeit als Komplemente, sie »stehen sich nicht gegenüber, sondern beziehen sich vielmehr aufeinander und bilden schließlich eine gemeinsame Einheit« (Zhu 2021: 69), die durch bestimmte menschliche Naturverhältnisse, sittliche Strukturen und historische Entwicklungen herauszubilden ist.

*Andererseits* hat der Mensch im Prozess dieser Realisation seiner ›wahren‹ Sittlichkeit einen langen und beschwerlichen Weg der Emanzipation von der (inneren und äußeren) Natur und natürlich auch von seiner eigenen Animalität zurückzulegen: »Der Mensch war ursprünglich im Naturzustande...« (GW 27,4: 1166, He) Der Natur kommt demnach im *System der Sittlichkeit* zugleich die Rolle der Negativfolie zur Sittlichkeit und damit auch zur Menschlichkeit des Menschen zu. Gerade als ein solches nicht- bzw. vorsittliches Medium verhandelt Hegel sie im vorgesellschaftlichen Bereich des Manuskriptes, bringt eine ›natürliche Natur‹ in Stellung, die weder mit der antik-physischen Natur (als der einen Realisationsform des Absoluten) noch der herauszubildenden sittlichen Natur (als der anderen Realisationsform des Absoluten) identisch ist und Sittlichkeit wie Geistigkeit des Menschen auch nicht als Komplement gegenübersteht. Die vorgesellschaftliche ›natürliche Natur‹ ist – in der Abfolge der »Reconstruction« – das erste Stadium der zu erreichenden menschlichen Sittlichkeit, weshalb Hegel ihren Abschnitt auch als »natürliche Sittlichkeit« (GW 05: 280) titulierte, zugleich ist sie aber eine vollends zu überwindende, dem Menschen unwürdige Stufe seiner eigenen Natur – der Mensch leistet eine Erhebung über diese ›natürliche Natur‹ und gewinnt so erst seine Dignität als Mensch. In einer solchen Hierarchie ist das angestrebte komplementäre Verhältnis von Natur und Sittlichkeit aber nicht konsistent darstellbar. Durch die zusätzliche »systematische Funktion der Naturbestimmtheit, vorsittliche Phänomene insgesamt und darin wieder besonders die unterste Stufe zu bezeichnen« (Göhler 1974: 383, Fn 17) wird dem Terminus Natur aufgebürdet, »sowohl Natur überhaupt, also physische und sittliche Natur, als auch natürliche Natur zu bezeichnen« (Horstmann 1972: 114). Damit zieht sich ihre »doppelte Auffassung« (Schmidt 2009: 69) eine interne Ambivalenz zu, die mit dem begrifflichen Instrumentarium des *Systems* nicht mehr eingeholt werden kann. Hegel versucht, Natur und Sittlichkeit als gleichwertige Komplemente des auf die menschliche Sittlichkeit hinführenden Absoluten *und* als nicht gleichwertige Realisationen der Absoluten Sittlichkeit zu konzipieren.<sup>18</sup>

18 Diese Ambivalenz äußerte sich bereits im *Naturrechtsaufsatz*. Dort hatte Hegel Natur und Geist in Bezug auf das Absolute als komplementäre Attribute (sensu Spinoza) bezeichnet und zugleich

Dieses theorieinterne Spannungsverhältnis wird alsbald durch eine teilweise Rekonzeption des Naturbegriffes (und in der Konsequenz auch des Verhältnisses von Natur und Geist) aufgelöst werden, in der Hegel jene Alterität der Natur formuliert, die gemeinhin als Teil seiner Philosophie bekannt ist. Ein Fragment aus einem Vorlesungsmanskript des Jahres 1803 beginnt mit der Sentenz:

»Das Wesen des Geistes ist diß, daß er sich einer Natur entgegengesetzt findet, diesen Gegensatz bekämpft, und als Sieger über die Natur zu sich selbst kommt.« (GW 05: 370)

Schon zu diesem Zeitpunkt wird die Natur dem Geist gegenüber als »sein Andersseyn« begriffen (ebd.). Diese ihr wesentliche Alterität umschließt fortan den ganzen Horizont, innerhalb dessen der Natur eigene Dignität zuwachsen kann.<sup>19</sup> Sie wird außerhalb, d. h. unabhängig von der Beziehung zu ihrem Anderen über keinen Eigenwert mehr verfügen, der nicht in Wahrheit doch allein aus dem Verhältnis zu diesem Anderen, aus ihrem Grad an Vergeistigung herflösse, da sie »ihr Wesen und ihre Bestimmung nicht in sich selbst hat, keine wirklichen Selbstzwecke kennt und daher auch kein selbstständiges Gegenüber des Geistes ist.« (Siep 2013: 58) Hegel deduziert im späteren *enzyklopädischen* System die Natur als selbstständig existierend, wobei sie jedoch dem Geist nicht »auf Augenhöhe« gegenübersteht. Allerdings vermag eine »unwahre« Auffassung der Natur dieser auch zu wenig Ehre anzutun. So sprach Hegel schon in der *Differenzschrift* (1801) in Bezug auf die Natur von »Mishandlungen, die sie in dem Kantischen und Fichte'schen Systeme leidet...« (GW 04: 8) Obwohl ihre wesenhafte Alterität der Natur gewissermaßen den Stempel eines nur derivierten Wertes aufdrückt, impliziert ihr Verhältnis zum Geist zugleich auch eine nicht geringe Würde – sind doch der Geist und seine Freiheit für Hegel von so immenser Dignität, dass die Natur relativ zum Geist einen Teil von dessen Glanz als eigenen zurückstrahlt. Der Wert beider Relata ist gekoppelt an die (philosophische) Ästimation des Geistes – fällt diese hoch aus, so ist auch die Natur in ihrer Majestät nicht gering veranschlagt. Aber diese, durch die hegelsche Philosophie erst zu begreifende Erhabenheit des Geistes setzt die Natur als *Instrument* der Verwirklichung des Geistes in das einzige ihr nunmehr mögliche komplementäre Verhältnis zum Geist. Ein anderes Fragment Hegels, das wahrscheinlich auf 1822 zu datieren ist (GW 15: 303), spricht jenes Verhältnis von Geist und Natur aus, das auch für die Berliner Rechtsphilosophie paradigmatisch ist:

»Die Frage, was der Geist ist, schließt damit sogleich die zwey Fragen in sich, wo der Geist herkommt, und wo der Geist hingehet! [...] Wo er herkommt, – es ist von der Natur; wo er hingehet, – es ist zu seiner Freyheit. Was er ist, ist eben diese Bewegung selbst[,] von der Natur sich zu befreyen.« (Ebd.: 249)

---

den Geist mit höherer Dignität versehen: »Deßwegen, wenn das Absolute das ist, daß es sich selbst anschaut, und zwar als sich selbst, und jene absolute Anschauung, und dieses Selbsterkennen [...] schlechthin Eins ist, so ist, wenn beydes als Attribute reell sind, der Geist höher als die Natur« (GW 04: 464).

19 Noch in der überarbeiteten Ausgabe der *Seinslogik* (1832) findet sich in der Explikation zu »Etwas und Anderem« der beispielgebende Verweis darauf, dass »die Natur daher an ihr selbst nur das ist, was sie gegen den Geist ist...« (GW 21: 106)

Trotz paradigmatischer Verschiebungen ist die Philosophie menschlicher Freiheit weiterhin als Theorie der Depotenziation menschlicher Naturbestimmtheit zu fassen – und wird das »fixierte Naturverhältnis« als anthropologischer Letztgrund menschlicher Vergesellschaftung das realphilosophische Element aller Sittlichkeit als solcher.

## 2. Kollektive Naturverhältnisse als Sittlichkeit

---

In Kontinentaleuropa ist das Bewusstsein um die vielfältige Abrichtung der Natur zu menschlichen Zwecken alt. Bereits in der *Antigone* stimmt der Greisenchor einen Lobgesang (παίαν) auf die menschliche Naturbeherrschung an, dessen Töne wohl nicht zufällig auch im *System der Sittlichkeit* anklingen:<sup>1</sup>

»Vieles Gewalt'ge lebt, and nichts  
ist gewaltiger als der Mensch.  
Er durchschneidet in Südes Sturm  
auch die dunkle Flut des Meers,  
hinschwebend zwischen den Wogen  
auf ringsumbrauster Bahn.  
Er müdet ab der Götter höchste,  
Erde die ewige nimmer ermattende,  
während die Pflüge sich wenden von Jahre zu Jahr, sie  
furchend mit den Rossen.  
Flüchtig gesinnter Vögel Schwarm  
fängt er schlaue sie umgarnend ein,  
und wildschweifende Thier' im Wald,  
und die wimmelnde Brut des Meers  
mit netzgeflochtenen Schleifen,  
der witzbegabte Mann.  
Mit List bezwingt er auch das freie  
Höhen erklimmende Thier, und dem mäh'nigen  
Nacken des Rosses umschirrt er das Joch und dem unaufreiblich  
starken Bergstier.  
Die Rede, den luftigen Flug des Denkens ersann er, erfand  
Staatlenkende Sitte.« (Sophocles 2019 [1843]: V. 329–350)<sup>2</sup>

- 
- 1 Rosenkranz berichtet von einer ihm vorliegenden Übersetzung der *Antigone* (Rosenkranz 1998 [1844]: 11), die Hegel als Gymnasiast anfertigte. Meines Wissens ist dieser Text bis dato verschollen.
  - 2 (Ott 2023: Part 3) kontextualisiert dieses Stasimon anhand einer Phase der (schon retrospektiv ausgerichteten) kulturellen Bewusstseinsbildung in Bezug auf die menschliche Naturbeherrschung:

Freilich hatte sich der Weg einer antikisierenden Idealrekonstruktion der »absoluten Sittlichkeit« als nicht gangbar erwiesen. Das begriffliche Rüstzeug geriet mit sich selbst in Konflikt. Eine »natürliche Sittlichkeit« als im Menschen veranlagter Trieb zur Staatenbildung konnte dem durch die Neuzeit »abgeschliffenen« Naturbegriff nicht eingemeindet werden. In der Berliner Rechtsphilosophie ist der ganze *philosophische* Bau auf anderen Fundamenten errichtet: »Das Geistige muß sich in das Natürliche einbilden, und sich das Weltliche angemessen machen.« (GW 27,3: 1116, Ga) Die Leitvorstellung fixierter Naturverhältnisse in ihrer anthropogenen, verallgemeinernden und befreienden Macht kehrt als mehrdimensionales Gefüge systematischer Begrifflichkeiten wieder. Freiheit wird nun als Depotenziation eigener Naturbestimmtheit durch Institutionalisierung von Sittlichkeit begriffen und das Wesen der Institutionen auf psychophysisch gesetzte, kollektive Naturverhältnisse zurückgeführt.

## A) Die Natur der Freiheit

Wie dargelegt, begreift Hegel den Menschen als natürliches Subjekt mit der Fähigkeit, die Triebspannung eines unerfüllten Bedürfnisses in sich zu setzen und über den Zeitraum eines zweckgerichteten, bedürfnisbezogenen Handelns zu ertragen. In diesen von der psychischen Distanz aufgespannten Horizont menschlicher Begierde können mannigfaltige Verhaltensweisen eingelassen werden, sofern sie einerseits vom handelnden Subjekt als zweckdienlich verstanden werden und andererseits (irgendwann) in Bedürfnisbefriedigung zu münden versprechen. Wird also auf der Ebene der organischen Subjektivität nach der Möglichkeit der Freiheit gefragt, so scheint die Antwort naheliegend: Der Zeitraum zwischen zwei sich auferlegenden Bedürfnissen fächert den Horizont für die in Autonomie geschehende Wahl und den Vollzug komplexer, zivilisatorischer Verhaltensformen auf, deren letzter Sinn sich endlich einmal nicht vom Diktat des Bedürfnisses herschreibt. Die durch ein Bedürfnis aktualiter gesetzte psychische Distanz, innerhalb derer (erlernte) Handlungsweisen als »Umweg« zur Befriedigung eingeschoben werden können, würde nur eine unfreie, abkünftige Art dieser Autonomie darstellen – brächte die Zweck- und Handlungsfreiheit des Menschen zwar nicht vollends zum Verschwinden, ließe das Handeln aber stets und unausweichlich in ein als heteronom zu empfindendes Ziel münden. Diese verringerte, dem Leib unterworfenen Autonomie wäre der Preis für die wahre, unbedürftige. Indem menschliches Handeln wiederholt und zuverlässig zur Bedürfnisbefriedigung führte, würden die Zeiträume zwischen dem mit Leidensdruck verbundenen Aufkommen von Bedürfnissen entsprechend maximiert – und scheinen deshalb den Grund zu offerieren, aus welchem der Menschheit die eigene Freiheit erwächst. Das unbedürftige Subjekt sähe sich in einen offenen Horizont ver setzt, sähe sein Handeln nicht als durch die eigene Natürlichkeit präformiert. Anders

---

»During the 5th century BCE, a feeling of admiration and pride in human inventions was increasingly expressed and since about 450 BCE, philosophers and scientists in Athens developed theories about human social and technical evolution. Sophocles [...] seems to reflect on such theories especially in the song *Antigone*.« (Ebd.: 157).

ausgedrückt: *Solange* der Leib keine Zwecke vorschreibt, scheinen die Menschen zur freien Zwecksetzung befähigt:

»Bei dem Verhältniß von Geistigkeit und Leiblichkeit ist die nächste Vorstellung die von zweierlei Welten, man lebe in beiden, arbeite in beiden. So ist auf einer Seite eine Welt, ein Reich der Sinnlichkeit, des sinnlichen Genusses, der Arbeit, auf der anderen Seite eine Welt geistiger Thätigkeit, der Wissenschaft pp[.] man stellt sich vor, daß man von einer zur anderen übergehe, man ißt und trinkt und fängt dann eine geistige Beschäftigung an, so daß beides nur abwechselnde Zustände sind.« (GW 25,1: 387, Gr)

Hierauf ließe sich auch ohne sonderliche Hegelkenntnis sofort einwenden, dass der Begriff menschlicher Freiheit zerschlagen würde, sollte diese nur als Intervall zwischen heteronomen Mächten begriffen werden, welche sie nach Belieben beschwören und suspendieren, jeden Tag hundertfach auf- und untergehen lassen. Freiheit und Organismus stehen jedoch in einem ganz anderen Verhältnis:

*Erstens* ist der Leib keineswegs bloß passives Medium der Metabolisierung und Interaktion mit der Umwelt, während er bedürfnisstill, also nach eigenem Bekunden (vorübergehend) unbedürftig scheint. Seine organischen Prozesse werden kontinuierlich fortgesetzt und sind stets auf ihre eigene ›Zukunft‹, auf den nächsten herbeizuführenden Ist-Zustand ausgerichtet. Der Organismus ist ununterbrochen in der Reproduktion seiner begriffen – er schafft kontinuierlich (auch mithilfe seiner Umwelt) die Bedingungen seiner eigenen Reproduktion im *nächsten* Moment, während er sich in *diesem* mit den von ihm im *vorigen* Moment bereitgestellten Mitteln reproduziert. Was sich für das Bewusstsein als Zeitspanne zwischen zwei akuten leiblichen Bedürfnissen, als ›Frieden‹ zwischen zwei Mangelempfindungen darstellt, ist in organologischer Hinsicht eine Abfolge genau definierter Aktivitäten, denen kein ›offener Horizont‹, keine Unbestimmtheit eignet. Aus Sicht des Leibes eröffnet sich z. B. zwischen zwei Mahlzeiten keine ›Freizeit‹, da im Leib alle Prozess in der langen (zyklisch angeordneten) Kette von organischen Vorgängen einen festen Platz einnehmen und einander unaufhörlich abwechseln, indem sie durch einen vorhergehenden Prozess auf den Plan gerufen werden und einen nachfolgenden auf den Weg bringen. Ein Lebewesen ist, mit anderen Worten, eine Figuration genau bestimmter, durchgehend erwirkter und identisch wiederkehrender Verhältnisse zu seiner inneren und äußeren Natur, da sein Stoffwechsel, seine ganze Aktivität zugleich nach innen und außen gerichtet ist und sein Leben sich durch diese Wiederholung vielfältiger Zyklen behauptet bzw. reproduziert.<sup>3</sup>

In der Diktion der Gegenwart meint ›innere Natur‹ die Leiblichkeit eines Lebewesens und alle Dimensionen seiner Innerlichkeit (seine Wahrnehmungs-, Bewusstseins-, Kognitionsinhalte usw.), während ›äußere Natur‹ all jenes Natürliche bezeichnet, das sich jenseits des psychophysischen Ganzen des lebendigen Individuums, jenseits seiner leiblichen Grenzen befindet. Dieser Sprachgebrauch deckt sich zunächst nicht mit dem hegelschen – der eigene Leib ist dort eine äußerliche, materialisierte Existenzform der innerlichen, immateriellen Seele, somit zur ›äußeren Natur‹ zu zählen. Unsere zeitgenös-

3 Auf eine detailliertere Interpretation von Hegels »Organischer Physik« in seiner *Philosophie der Natur* muss hier verzichtet werden.

sischen Termini sind aber mit der hegelschen Systematik kompatibel, da die Unterscheidung von Organismus und Welt im Kontinuum eines beide umspannenden Naturbegriffs hier wie dort zu analogen Differenzierungsschwellen führt. So eignet Organismus und Mensch auch bei Hegel ein gedoppeltes Verhältnis zur Natur – ist deren Subjektivität stets die Ineinanderfügung all ihrer Verhältnisse zur inneren und äußeren Natur:

»Die Erhebung zum Ich und seiner Bewußtheit ist für Hegel also ein doppelter, entgegengesetzt-komplementärer Vorgang. Zum einen entwickelt sich die Seele durch Selbstbeziehung zum Ich, zum anderen setzt sie ihre Bestimmungen durch Fremdbeziehung als eine äußere und von ihr unabhängige Welt.« (Reusswig 1993: 117)

Menschliches Verhalten ist zugleich auf sich selbst und auf die Welt jenseits des eigenen Leibes bezogen und spiegelt somit eine gedoppelte Struktur, die auch schon nicht-menschlichen Lebewesen zukommt. Hegel spricht in Bezug auf die extra-individuelle u. a. von der »unorganischen« Natur des (lebendigen) Individuums. Sie wird – ebenso wie im modernen Terminus der äußeren Natur – begrifflich unterschieden, indem der Leib des Individuums die Schwelle, den Übergang von außen nach innen (oder vice versa) markiert.

*Zweitens* können Menschen in ihre Verhältnisse zur inneren und äußeren Natur – d. h. in ihr zweckgeführtes Verhalten im einzelnen Handlungsvollzug – bleibende Veränderungen einbringen. Ihre Fähigkeit, Natur, Umwelt und sich selbst anders als vorher zu begegnen, ermöglicht den Menschen, genuin neue Resultate des Handelns zu zeitigen, die ohne vorgehende Veränderung dieser Verhältnisse zur inneren und äußeren Natur niemals in die Welt getreten wären. Während sich also der Organismus auf organologischer Ebene beständig in (mutatis mutandis) *identisch wiederkehrenden* Verhältnissen zur inneren und äußeren Natur reproduziert, tritt der Mensch auf anthropologischer Ebene in *wechselnde*, d. h. immer wieder neu und anders werdende Verhältnisse zur inneren und äußeren Natur ein.

Organismus und Freiheit des Menschen pflegen demnach in Hegels Philosophie eine spezifische Form der Koexistenz, in welcher der Organismus als integrales Moment der Freiheit zu begreifen ist, aber schlicht nur auf jene Weisen freiheitskomplementär agieren kann, die ihm *als* Organismus möglich sind: »Das unmittelbare, organische Bedürfnis ist [...] Moment der Freiheit in ihrer Natur-Kategorie...« (Rhemann 1976: 153f.) Zwar vermögen Menschen, sich dem Drang leiblicher Bedürfnisse in ihrer Unmittelbarkeit mit einer gewissen Autonomie entgegenzustemmen und ihre Befriedigung nach eigenem Ermessen und eigener Zeitordnung zu organisieren, doch bleibt der Spielraum, innerhalb dessen sich die Autonomie des Menschen auch gegen die eigenen Bedürfnisse und leiblichen Notwendigkeiten behaupten kann, dauerhaft durch die Gesetzmäßigkeiten der Leiblichkeit bestimmt. Wer die Regeln dieses Spielraums übertritt, nimmt Schaden oder stirbt. Die Koexistenz der organischen und der menschlichen (d. i. der sittlichen) Freiheit in der hegelschen Philosophie ist weder als Antagonismus (von Sinnlichkeit und Vernunft) noch als indifferentes Zusammenleben (wie eine Zweck-WG), sondern als emergente Komplementarität zu begreifen:

»Die unleugbare Differenz des Menschen manifestiert sich [...] in der Entwicklung einer neuen, eben geistigen Relation zur eigenen Leiblichkeit und zur äußeren Umwelt, die in der Sphäre des bloß animalischen Lebens noch nicht vorkommen kann.« (Ranchio 2016: 205)

In dieser Komplementarität erblühen die organische und die sittliche Freiheit nur zusammen, denn die Bedingungen der Leiblichkeit eröffnen einen – stets umgrenzten aber immens erweiterbaren – Freiraum, dem tatsächlich eine unbestimmte Zukunft eignet, da in ihm andere Zwecke als jene der Leiblichkeit geschöpft und verfolgt werden können. Diese Zwecke besitzen, wie sich zeigen wird, einen genuin eigenen, einen sittlich-geistigen Geburtsbrief, »...denn der Mensch ist in sich frei, und diese Freiheit ist zu erhalten und zu erarbeiten.« (GW 27,1: 390, Ho)

## B) Die Geschichte der Freiheit

Natur – von der Menschheit stets als be- und widerständiges Medium erfahren – geht in alles menschliche Verhalten auf vielfältige Weise ein. Die Natürlichkeit aller nicht-menschlichen kulturellen Artefakte ebenso wie der leiblichen Subjekte selbst ist nicht ein bloß materielles ›Kleid‹ des Objektiven Geistes, sondern das Material seiner Anwesenheit in der Welt. Um die »Wirklichkeit der konkreten Freiheit« (TWA 07: § 260, 406) zu begreifen, sind menschliche Verhältnisse zur inneren wie äußeren Natur unabdingbar:

»Darum muß die hegelsche Geistesphilosophie auf allen ihren Stufen Bearbeitungs- und Aufhebungsformen der Natur darstellen – andernfalls spräche sie nicht vom Geist. Geist ist ein spezifisches Naturverhältnis, keine außernatürliche Realität.« (Reusswig 1993: 105)

»Spirit [...] is not some ghostly substance that suddenly descended upon nature at some point in history. Rather, spirit is a complex self-formation of nature itself, the point at which agents can begin to rebel against the impulses of nature by giving themselves general norms of conduct.« (Church 2012: 31)

Die ›Objektivität‹ des Objektiven Geistes kann nur verwirklicht werden, indem die den Menschen vorfindliche Welt sukzessive zur Befriedigung seiner Bedürfnisse und Verfolgung seiner (aus ›freiem Willen‹ geschöpften) Zwecke umgebildet und hierdurch überhaupt eine kulturelle Sphäre errichtet wird:

»Das höchste Ziel der Freiheit selbst ist die Vereinigung mit der Natur, aber nicht als Vermischung, oder in der Form der Natur, sondern das Ziel der Vereinigung [...] der Freiheit und Natürlichkeit muß so gefaßt werden, daß beide heraufgebildet, durch die Freiheit zu der Freiheit verklärt sind.« (GW 26,3: 1054, Gr)

»...das ist das Ziel, daß der Geist sich zu einer Natur, einer Welt ausbildet, die ihm angemessen ist...« (GW 27,2: 537, Ke)

Prinzipiell können menschliche Verhältnisse zur inneren und äußeren Natur jede beliebige Form annehmen und von längerer oder kürzerer Dauer sein. Will die Berliner Rechtsphilosophie die Wirklichkeit der Freiheit durch die konkrete Blaupause eines freien Gemeinwesens demonstrieren und die Moderne als tiefste oder umfangreichste oder umfassendste Verwirklichung der Freiheit behaupten, setzt dies Kriterien der ›Evaluation‹, der Unterscheidung von ›Freiheitsgraden‹ voraus. In der historischen Retrospektive von rund 6000 Jahren »Weltgeschichte« (vgl. ebd.: 482, Ke) wird für Hegel erkennbar, dass nicht jedwedes menschenmögliche Verhältnis zur inneren oder äußeren Natur einen integralen Baustein im Gebäude moderner Freiheit darstellt – aber im Ganzen der Geschichte ein Fortschritt der Verwirklichung von Freiheit unverkennbar sei. Manche Naturverhältnisse blieben, fügten sich zu einem menschlichen Gemeinwesen zusammen und vertieften, was in der Neuzeit endgültig den Namen Freiheit erhalten sollte. Die Menschheit ist in ihrer von Hegel begriffenen (modernen) Form Resultat einer langwierigen und fortlaufenden Selbstschöpfung: »*Das Reich des Geistes ist das, was vom Menschen hervorgebracht ist.*« (Ebd.: 470f., Ke) Trotz der metaphysischen Prämissen des hegelschen Systems stellt die Realhistorie der Menschheit den selbst bewerkstelligten Ausgang aus dem sogenannten Naturzustand dar – die Menschheit (im Doppelsinne des Wortes) hat sich von der Natur mittels ihrer natürlichen, ihrer von Natur gegebenen Fähigkeiten emanzipiert. Sie erwirkt ihren Ausgang aus dem Naturzustand und ihre zunehmende Befreiung von der ihr eigenen Naturbestimmtheit nur als die Natur verzehrend, instrumentalisierend und bearbeitend; sie bewährt sich in tätiger Auseinandersetzung mit ihr, demonstriert die eigene Selbstwirksamkeit und bewahrt sich die jeweilige zivilisatorische Höhe nur durch ununterbrochene Reproduktion aller Momente ihrer Sittlichkeit. Rhetorisch zugespitzt lässt sich die hegelsche Philosophie menschlicher Freiheit auch so paraphrasieren: *Die Freiheit ist eine Funktion der Menschheit in der Natur, mit der Natur und durch die Natur.* Hatte Hegel im *System der Sittlichkeit* noch »die Liebe, das Kind, die Bildung[,] das Werkzeug, die Rede« (GW 05: 296) als fixierte Naturverhältnisse zum Ausgangspunkt einer idealtypischen, somit nicht historischen Rekonstruktion der (absoluten) Sittlichkeit erklärt, setzt die Berliner Rechtsphilosophie die Genese fixierter Naturverhältnisse in der Möglichkeit gewisser historischer Abfolgen voraus – die Geschichte kollektiver Naturverhältnisse muss realhistorisch möglich sein. Das *System der Sittlichkeit* erhob keinen solchen Anspruch. Die Freiheit hat ihre Voraussetzungen sowohl in der Sittlichkeit – der von Menschen errichteten kulturellen Sphäre – als der Natürlichkeit des Menschen (die sich u. a. in der starken Verwandtschaft zur tierlichen Subjektivität zeigt).<sup>4</sup> Die ›geistige Natur‹ des Menschen bedeutet die natürliche Veranlagung der Menschheit zur Geschichte des Geistes (als Geschichte der Freiheit) – die Prädisposition zur Freiheit durch sukzessive zu entdeckende Kardinalbedürfnisse, denen die korrekten sittlichen Strukturen gegeben/beigesellt werden müssen, um die Freiheit des Menschen und mit ihr den Objektiven Geist zu verwirklichen:

»Diese geistige Natur ist die Natur aller Menschen.« (GW 27,2: 777, Pi)

4 Für Hegel ist diese Verwandtschaft Geist-ontologisch, für uns ist sie biologisch-evolutionär.

### C) Die Wirklichkeit der Freiheit

Kurz und knapp: Die Wirklichkeit der Freiheit ist die Sittlichkeit. Der Begriff (nicht der Ausdruck) Sittlichkeit ist ein Proprium der hegelschen Philosophie. Als sozialanthropologische Kategorie bildet er den Terminus *technicus* für menschliche Gemeinschaftlichkeit als solcher und daher auch für all ihre Ausprägungen – die »Gesamtheit der menschlichen Lebensverhältnisse« (Puzić 2017: 203) als das Ganze aller »Beziehungen, Verhältnisse, Strukturen, die für das Individuum [...] immer schon vorgängig und bestimmend sind, wie ein natürlich Gegebenes.« (Grotsch: XIVf.)<sup>5</sup> Zwei theoretische Intuitionen des Alltags vermögen den im Weiteren zu entwickelnden, konkreten Gehalt des Sittlichkeitsparadigmas schon einmal anzudeuten:

Einerseits steht hinter negativen, ugs. Schlagworten wie einer ›Verrohung der Sitten‹ oder einer ›Vergiftung des gesellschaftlichen Klimas‹ das (vage) Bild eines übergeordneten sozialen Gesamtgefüges, dem verschiedene Sphären oder Subsysteme untergeordnet sind, die zwar nach eigenen Dynamiken und Regeln funktionieren, aber auch Eigenschaften mit den anderen Sphären und dem sittlichen Ganzen teilen. Hegel unterscheidet diesbezüglich die drei Hauptphasen der »Legalität« oder des »Abstrakten Rechts«, der »Moralität« und der »Sittlichkeit«,<sup>6</sup> wobei letztere den (auch realphilosophischen) Grund bildet, auf dem die beiden ersteren aufruhon:

»Das abstrakte recht ist das Dasein der abstrakten freiheit – der moralische standpunkt ist erst das subjektive, ihre identität ist das Wahre[,] das ist das[,] was das sittliche heißt. Das sittliche ist nur das Wahre und [...] erst auf diesem boden muß sich das abstrakte und das subjektive sich entwikeln – sie für sich können nicht existiren[,] sie müssen eine solche grundlage haben. [...] Wenn der eine oder der andere standpunkt vorherrschte[,] so war es nur ein übergewicht eines dieser beiden auf der grundlage [...] In der Wißenschaft müssen die abstrakten momente vorher betrachtet werden.[] Dieses 3te[,] was erst das Wahre ist[,] ist also die sittlichkeit. es ist das gute[,] das sich in die subjektivität integriert. es ist das allgemeine im subjektiven – die integration des einen in dem andern...« (GW 26,1: 423, Ri)

- 
- 5 Dass die Theorie der Sittlichkeit Erbe und Amalgam mehrerer Traditionslinien ist, kann hier nur erwähnt, nicht aber vertieft werden: »...knüpft Hegel mit der Kategorie der Sittlichkeit, in der die Entdeckung der ›*mœurs*‹ durch die französischen Schriftsteller des 18. Jahrhunderts (Montesquieu), die Rekonstruktion der Platonisch-Aristotelischen Polistheorie und die frühromantische Lehre von der ›organischen‹ Einheit des ›Volksgeistes‹ miteinander verschränkt sind, wieder an den Standpunkt der *Tradition der Sitten* an. [...] Sie repräsentiert so denselben Zusammenhang von Moral und Politik, der für die traditionelle Lehre von der sittlich-rechtlichen Verfassung des Staats und seiner Einheit mit der ›bürgerlichen Gesellschaft‹ (*civitas sive societas civilis*) wesentlich war.« (Riedel 1982: 53)
- 6 Ausgehend von dieser Unterscheidung lassen sich mit Hegel Begriffspaare für den normativen Status von Handlungen in den jeweiligen Sphären vergeben, die von ihm aber nur zum Teil so im Text gebraucht werden: Im positiven Recht handeln Menschen richtig (rechtens, legal) oder falsch (illegal), in der Moralität gut oder böse, in der Sittlichkeit sittlich oder unsittlich. Die Verhältnisse dieser drei Begriffspaare zueinander korrelieren jenen der drei Hauptphasen.

Wenn sich die Verfassung des Ganzen (zum Besseren oder Schlechteren) verändert, sich also z. B. »der allgemeine Umgangston« in einem Gemeinwesen ändert, ist dies nach Hegel sozialphilosophisch nur durch Rekurs auf den Begriff des übergeordneten Ganzen, der sämtliche Momente enthält, nicht durch alleinige Bezugnahme auf untergeordnete Momente (wie das gesetzte Recht oder die individuelle Moral) analytisch angemessen fassbar.

Andererseits (und diese Intuition ist mit der ersten verwandt) agiert die sog. »Sittlichkeit« stets als primäre, formgebende und historischem Wandel unterliegende Macht für all ihre Bestandteile oder Momente. Was für einzelne Menschen gilt, trifft ebenso auf alle Bestandteile einer Sittlichkeit zu:

»Jedes Individuum ist der Sohn seines Volkes auf einer bestimmten Stufe der Entwicklung des Volks. Er kann den Geist seines Volks nicht überspringen: ebensowenig, als er die Erde überspringen kann.« (GW 27,2: 476, Ke)

Die Bausteine, Momente oder Sphären einer menschlichen Gemeinschaft sind in abhängiger Relation zu den Strukturen eines Gemeinwesens oder den Sitten einer Zeit zu betrachten. Daher bilden Kunst und Religion in ihrer Eigenschaft als Institutionen keine absoluten, überzeitlichen oder gar ewigen Größen, sondern nehmen das Gepräge, die Sittlichkeit oder Unsittlichkeit einer Zeit, nehmen denselben Charakter wie das übergeordnete Gemeinwesen an.

Es ist nun dieses Paradigma genannt Sittlichkeit, das laut Hegel Antwort auf die Frage geben kann, wie aus nicht-menschlichen Lebewesen »Menschen« werden, die zugleich eine Geschichte wachsender, i. e. sich vertiefender Freiheit durchlaufen. Mensch zu sein, ist in Hegels Analyse ein sozial strukturiertes handlungsleitendes Regulativ, das über allen Einzelhandlungen der Menschen schwebt – eine *Idee* der Freiheit, die mit keiner Handlung jemals zu ihrer vollumfänglichen Anwesenheit kommen könnte, nicht in einem einzelnen Resultat münden kann, sondern ihre Wirklichkeit in der (unendlich) fortgesetzten Reihe freier bzw. sittlicher Handlungen hat. Der Alltag selbst verweist auf diesen Befund, er sieht i. d. R. keine abrupte Unterbrechung gesellschaftlich akzeptablen Verhaltens vor, auch dann nicht, wenn sich der Leidensdruck eines Bedürfnisses vermeldet. Ein aufkommendes Hungergefühl reißt den erwachsenen und sozialisierten Menschen nicht gewaltsam aus aller momentanen Tätigkeit (und allen sozialen Normensystemen) wie aus einem Traum; je nach Prioritätenlage wird für die Mahlzeit schlicht irgendein (späterer) Zeitpunkt anberaumt oder auf sie verzichtet. Sittlichkeit ist, als menschliche Gemeinschaftlichkeit überhaupt, ein historisch wandelbarer Komplex subjektiver Verhaltensformen und ihnen korrespondierender objektiver Strukturen, durch den die Menschheit sich (im doppelten Sinne des Wortes) sukzessive hervor gebracht hat, stets aufrechterhält und noch weiterentwickeln wird.

## D) Die Institutionalität der Freiheit

Sittliche Institutionen sind Voraussetzung und Wirklichkeit menschlicher Freiheit – diese Aussage ist ambig, trifft aber gerade in ihrer Mehrdeutigkeit eine der Hauptthesen

der Berliner Rechtsphilosophie (siehe hierzu auch Kap. 10, A). Hegel belegt in seinen Ausführungen die Bedeutung von »Institutionen« für Sittlichkeit/Freiheit mit Emphase, beschreibt jedoch auch eine systematische Abfolge der drei sittlichen Strukturmomente Sitte, Gesetz und Institution, die sich zueinander analog verhalten und in einem nach-hegelschen, modernen Sinne alle drei unter einen Begriff von »Institution« subsumiert werden können. Diese Mehrdeutigkeit ist im Folgenden zu klären.

## a) Sitten

Die Sitte ist *das* Element der Sittlichkeit.<sup>7</sup> Eine Sittlichkeit (ein Kollektiv/ein Gemeinwesen) besteht in einer Unzahl von Sitten. Die Sitten einer Gemeinschaft zu kennen, heißt diese Gemeinschaft oder Kultur von anderen unterscheiden zu können: »...unter volk versteht man eine einheit hinsichtlich der sitte[,] der Cultur etc...« (GW 26,1: § 127, 153, Wan)<sup>8</sup> Hegel nennt die Sitte eine »allgemeine Handlungsweise« (TWA 07: § 151, 301) – ein in wechselnden Situationen identisch aktualisiertes Verhalten, das mehreren Individuen zugleich zu eigen ist:

»Wohl ereignet sich alles Handeln hier und jetzt, doch legen Konventionen durch die Fülle menschlichen Verhaltens eine Schneise der Einheit; sie machen, dass das konkrete Tun und Lassen über sich hinausreicht, indem sie es flexibel, aber stetig vereinheitlichen.« (Zimmermann 2021: 82)

In deskriptiver Hinsicht geben Sitten darüber Auskunft, was unter welchen Umständen in welcher Weise als Nahrung, Kleidung, Gebrauchsgegenstand, Werkstoff, Werkzeug, Wohnstätte, Siedlung oder Wildnis, als natürlich oder artifiziell, als wertbesetzt oder wertlos, was als hohe oder niedere Kunst, welche Natur als schön und welches Phänomen als erhaben gilt, welche Feste wie gefeiert und welche Traditionen in welcher Weise gelebt werden. Auch jenes Wissen und seine Begriffe, jene Vorstellungen, Narrative und Mythen, die den Menschen einer Sittlichkeit zur Ausbildung ihrer Identität und Deutung ihrer Welt zur Verfügung stehen, geben die Sitten vor. Im selben Moment machen Sitten in normativer Hinsicht aber auch den ganzen ethischen Kosmos einer Gemeinschaft aus. Sie umfassen sämtliche Rollenskripte, welchen die sittlichen Subjekte in verschiedenen Kontexten folgen (können oder sollen), enthalten sämtliche partikulare oder allgemeine Normativität – in den drei erwähnten Formen rechtlich, moralisch und sittlich. Normatives und praktisches Moment der Sitte sind nicht zu trennen, sondern konstitutiv aufeinander bezogen. Die Soziologie beschreibt Sitten als »soziale Verhaltensregeln, deren Einhaltung durch Sanktionen kontrolliert wird, die gleichsam von »jedermann« verhängt werden können.« (Treiber 2024: 1146, re) Als »Allgemeinheit des Betragens« (GW 26,1: § 163, 216, Wan) der sittlichen Subjekte liegt eine vergemeinschaftende Wirkung von Sitten auch maßgeblich in der Abschwächung, Untersagung oder Tilgung bestimmter Seiten

7 Der Begriff der Sitte geht philosophiegeschichtlich auf das Begriffspaar ἔθος – ἥθος zurück, wie Hegel wusste, denn seine eigenhändigen Bemerkungen erwähnen sie an entsprechender Stelle (TWA 07: § 151, EB, 302). Zu den Begrifflichkeiten von Hexis, Ethos und Habitus in der Antike siehe (Funke 1961: 32–99, insb. 78–99).

8 Der Ausdruck »Kultur« stellt in der Berliner Rechtsphilosophie keinen Terminus technicus dar.

menschlicher Individualität und Formen von Willkür. Die Einheit einer Gemeinschaft konstituiert sich über eine Identität, welche sich die Individualität der Teile subordinieren muss, um tatsächlich einheitsstiftend zu sein. Dementsprechend gibt es keine im strengen Wortsinne ›individuelle‹ Weise, sich den Normen der Sittlichkeit gemäß zu verhalten. So ist z. B. sittlich geboten, in all den verschiedenen Situationen, in denen sich eine (vermeinte) Gelegenheit böte oder eine opportune Neigung aufdränge, einen Diebstahl zu unterlassen. Die Individuen verhalten sich sittlich, indem sie das identische Resultat einer solchen Unterlassung in nicht-identischen Situationen zeitigen. Ebenso verhalten sie sich sittlich, indem sie gegenüber fremden Menschen im Alltag unter variierenden Umständen ein bestimmtes Niveau an Höflichkeit aufrechterhalten. Das Gebot der Höflichkeit ist Sitte, die konkrete Umsetzung Sache individueller Urteilskraft und Kommunikationsfähigkeit unter wechselnden situativen Voraussetzungen: »Eine genuine Sitte besitzt eine offene Flanke; sie ist damit vereinbar, dass Menschen sich, obwohl sie diese einhalten, doch unterschiedlich verhalten.« (Zimmermann 2021: 88) Die verschiedenen (alltäglichen) Handlungskontexte des Individuums werden unter Vorgaben der Sitten verallgemeinert – d. i. einander im Resultat angeglichen, gleichgemacht, identisch gesetzt. Die Sitten und ihre Umsetzung, Verwirklichung sind allen Menschen desselben Kollektivs gemein, in derselben Weise zu eigen. Durch ihre (gebotene) Allgemeinheit werden die Sitten aktualisiert und damit die Sittlichkeit gestiftet.<sup>9</sup> Ein ›sittliches Individuum‹ wäre ein Oxymoron, da es sich gerade durch seine Sittlichkeit nicht von anderen sittlichen Individuen unterscheidet:

»Hingegen in gesitteten Staaten ist es nicht eine eigene Weise des Individuums[,] gesittetes zu sein.« (GW 26,2: § 150, 922, Ho)

Wohlgermerkt ist nicht jede Sitte oder jedes Moment einer Sitte mit einem für die *Philosophie des Rechts* relevanten pragmatischen oder normativen Gehalt imprägniert: »...man hat es zu übersehen, was das ganz Äußerliche der Sitten ist, in Ansehung der Kleidung etc[.]: rechnet man auch dahin [...], ist jedoch gleichgültig.« (Ebd.: § 151, 697, Ak) Einen Begriff des Brauchs (ältere Wortform ist Gebrauch) unterscheidet Hegel nicht vom Begriff der Sitte, nutzt sie synonym: »Bei den Gebräuchen spielt aber der Zufall oft große Rollen; die Bedeutung ist also nicht in allen einzelnen Theilen zu suchen...« (GW 27,1: 75, Ho) Es ist aber hilfreich und problemlos möglich, die zufälligen und nicht von Hegel als allgemeine Handlungsweise beschriebenen, überindividuellen Momente der Sittlichkeit soziologisch vom Begriff der Sitte zu trennen und ihnen den Ausdruck Brauch vorzubehalten:

9 Im *Contract Social* nennt Rousseau die Sitten treffend die vierte Art von Gesetzen nach Grundgesetzen, bürgerlichen Gesetzen und Strafgesetzen: »Zu diesen drei Arten von Gesetzen fügt sich noch eine vierte, die wichtigste von allen, die weder auf Marmor noch auf Erz, sondern in die Herzen aller Bürger geschrieben wird; in ihr liegt die eigentliche Verfaßtheit des Staates; sie kommt täglich zu neuer Kraft; sie belebt oder ersetzt die anderen Gesetze, wenn sie altern oder verblasen, erhält ein Volk im Geist seiner Einrichtung und setzt unmerklich die Macht der Gewohnheit an die Stelle der Staatsgewalt.« (Rousseau 2003 [1762]: 60).

»Brauch ist eine soziale Gewohnheit, deren Einhaltung freigestellt ist. Bei Verletzung der Sitte und der Sittlichkeit [hingegen] erfolgt eine Reaktion der Umwelt, weil die Einhaltung dieser Normen als Pflicht empfunden wird.« (Rehbinder 2007: 37)

Die Erkenntnisabsicht und das ›Theoriedesign‹ der Berliner Rechtsphilosophie bestimmen darüber, welche Strukturmomente der Sittlichkeit, welche ›Sitten‹ für die Untersuchung relevant werden. Jeder Brauch kann »einen guten oder schlechten Inhalt haben« (GW 26,3: § 151, 1266, Gr), ist jedoch als zufälliges Moment von Sitte und Sittlichkeit nicht freiheitsnotwendig. Ob hingegen eine konkrete Sitte mit Notwendigkeit zu bejahen oder zu verneinen, ob sie durch ihre Existenz freiheitsermöglichend, -begrenzend oder -indifferent agiert, kann nur im Ausgang von weiteren, zu entwickelnden rechtsphilosophischen Kriterien entschieden werden. Die Berliner Rechtsphilosophie erfasst zunächst einmal über den Begriff der Sitte als solcher in deskriptiver Weise das faktisch existierende Fundament der Sittlichkeit, das »Feld interaktiver und vorinstitutioneller Basisprozesse, die das Gerüst der positiv-materiellen Rechtsnormen darstellen.« (Bogdandy 1989: 77)

## β) Gesetze

Ab einem gewissen Punkt der Realhistorie »trennt sich Gesetz und Sitte, die lebendige Einheit« beider auf (GW 04: 482), »scheidet das Recht sich von den Sitten« (GW 27,1: 123, Ho) und aus der Menge der Sitten & Bräuche bleibt eine bestimmte Gruppe von Normen dauerhaft hervorgehoben, die dann den sittlichen Subjekten gerade aufgrund des neuartigen Status vollständig bekannt zu machen ist.<sup>10</sup> Diese Gruppe von Normen zeichnet sich ihrer Idee nach durch flächendeckende und lückenlose »Verbindlichkeit« aus (TWA 07: § 212, 364), die in ihrer Verwirklichung nicht mehr situativer Evaluation sowie individueller Motivation und Sanktion überlassen bleibt, sondern unter allen Umständen identisch zu realisieren und deshalb auch mit offizieller Gewalt zu erzwingen sind. Dabei trifft der hegelsche Gesetzesbegriff auch dort zu, wo die Gesetze noch nicht verschriftlicht vorliegen (Müller 2021: 38), sie können ihren besonderen Status auch durch allein mündliche Tradition erhalten.<sup>11</sup> Dass die Gesetze historisch aus den Sitten erwachsen, ist für Hegel unbestreitbare Annahme, da die Sitten ursprünglich schon vorgaben oder bedeuteten, was in einem Gemeinwesen die korrekte Handlungsweise sei, die Gesetze als »für alle gültige Regel des Benehmens« (TWA 07: § 211, 362) daher schlicht wie Sitten fungieren: »Gesez heißt nichts andres als [ein] sich Allgemein gleich bleibendes...« (GW 24,1: 35, Ri). Ihre inhaltliche Nähe und sittliche Funktionsanalogie lassen Sitten wie Gesetze entsprechend großen Einfluss auf das Gemeinwesen und auch aufeinander aus-

10 Dass die Gesetze der Sittlichkeit allen Personen ohne unzumutbaren Aufwand zur Kenntnis gelangen können, erachtet Hegel als Voraussetzung eines gerechten Systems positiven Rechts (TWA 07: § 215, 368).

11 Hegels Gedanken zu Gesetzen und Gesetzeswerken sind nur im Kontext der Rezeption des Römischen Rechts in Deutschland sowie des damaligen Kodifikationsstreits angemessen verstehbar zu machen. Zu Hegels Theorie des Gesetzes siehe (Bogdandy 1989), zu seiner Theorie der Kodifikation (Müller 2021).

üben – aus Gesetzen erwachsen neue Sitten, während aus neuen Sitten (deren Ursachen vielfältiger Art sind) wiederum neue Gesetze hervorgehen:

»sitten machen gesetze und gesetze sitten.« (GW 26,1: § 80, 89, Wan)

»Das System der Gesetze liegt in den Sitten und umgekehrt.« (GW 26,2: § 151, 697, AK)

Gesetze und Sitten stehen zwar in Wechselwirkung, bleiben aber selbstständig voneinander, sodass sie sich mit unterschiedlicher Geschwindigkeit in unterschiedliche Richtungen entwickeln und auch in krisenstiftender Weise divergieren können: »...aber die Gesetze können auch von den Sitten verschieden werden, die Auflösung des bestimmten sittlichen Lebens bereitet sich dann vor (Revolution).« (Ebd.) Im Unterschied zu den Sitten werden die Gesetze jedoch durch einen höheren Grad an bewusster menschlicher Schöpfung, durch eine reflektierte menschliche Setzung oder Übereinkunft in die Welt gebracht:

»...in der Form der Allgemeinheit und der Erkenntniß, als *System der Gesetzgebung* [...]; so daß dieses System vollkommen die Realität oder die lebendigen vorhandenen Sitten ausdrückt; damit es nicht geschieht, wie oft der Fall ist, daß dasjenige, was in einem Volke recht und in der Wirklichkeit ist, aus seinen Gesetzen nicht erkannt werden kann...« (GW 04: 470)

Sollen Gesetze nicht einfach Sitten sein, die bloß stärker als andere Sitten im Bewusstsein der sittlichen Subjekte präsent sind, müssen sie untereinander in einen ausgeprägteren (systematischen) Zusammenhang gebracht und »befreit von der Unreinheit und Zufälligkeit« (GW 20: § 485) ihrer faktischen historischen Entstehung sein. Durch diese Genese erst erfüllen sie ihren Zweck, werden ein

»von der jeweiligen Totalität abhängiges Moment [...]; es wird als Gesetz ausgesprochen, was in Wirklichkeit das Leben der Sache selbst ist.« (Bogdandy 1989: 31)

Das Gesetz realisiert in Form der Rechtspflege eine sittliche Allgemeinheit, die den Subjekten als nicht-subjektiv (= objektiv) erscheint, da sie sich dem wechselnden Belieben des Subjekts als »alternativlos« gegenüberstellt und identische Resultate hervorbringt:

»In einem Gesetzbuch[,] das das Ganze der Gesetze eines Volks enthält, darin sind seine Sitten, wenn nämlich das[,] was geschehen soll[,] nicht unterschieden ist von dem, was geschieht.« (GW 26,2: § 151, 697, AK)

»Again, the law proves its existence only when, upon being violated, it affirms its consequences against infringements and thus verifies its validity.« (Kobe 2019: 104f.)

In dieser »Unbeweglichkeit« der *Sitten als Gesetz* sieht Hegel eine nachhaltige Garantie der Geltung bestimmter allgemeiner Normen und damit eine notwendige Bedingung der Freiheit verwirklicht: »Die *Gesetze* sprechen die Inhaltsbestimmungen der objectiven Freiheit aus.« (GW 20: § 538) Um die Allgemeinheit eines Kollektivs zu stiften, müs-

sen die Regeln und Strukturen der Sittlichkeit über Zeit eine Kontinuität und Stabilität aufweisen, welche die normativen Spannkräfte der individuellen Subjekte übersteigen. Deren Belieben und Neigung zur Einsicht in Sinn und Unsinn von (allgemeinen) Handlungsregeln variiert – und zwar wiederholt und aus ganz unterschiedlichem Anlass. Das sittliche und versittlichende Zusammenleben in einer Gemeinschaft von Subjekten kann für Hegel nur dann bewerkstelligt werden, wenn bestimmte Normen nicht auf das situative Belieben oder eine möglicherweise mit der Tagesform wechselnde Zustimmung angewiesen sind. Sie müssen sich auch dann Geltung verschaffen können, wenn sie von Personen nicht anerkannt oder eingefordert werden.<sup>12</sup> Das Gesetz ist eine allgemeine Handlungsweise, deren Verwirklichung (deren verallgemeinernde und damit vergemeinschaftliche Kraft) garantiert wird und die zugleich ein komplementäres Element der sozialen Wirklichkeit bildet: »Die wahren Gesetze sind Sitten, den Sitten gemäß...« (GW 26,2: § 151, 697, AK)

## y) Institutionen

Hegel hatte den Begriff der Institution »nicht terminologisch normiert, sondern dem faktischen Sprachgebrauch entnommen« (Riedel 1982: 42) und gebraucht ihn recht synonym zum Terminus der Einrichtung. In der retrospektiven Erschließung birgt dies ein gewisses Frustrationspotenzial und gibt zu Missverständnissen leichten Anlass:

»Legt man die soziologische Differenzierung in *Organisationen* (zweckgerichtete soziale Systeme), *Strukturen* (sich durchhaltende Gliederungen, Muster, Rahmenbedingungen von Prozeßabläufen) und *Institutionen* (Prozeß- oder Verfahrensweisen) zugrunde und sieht, daß Hegel [...] auch Zweckverbände (z. B. Korporationen) und Sozialstrukturen (z. B. Stände bzw. Klassen) untersucht, wird man unter seinen »Gesetzen und Einrichtungen« alle drei Aspekte verstehen müssen. [...] Die konkreten Bestimmungen der sittlichen Substanz sind Institutionen in diesem weiten Sinn und [somit auch] die ihnen entsprechenden und sie reproduzierenden *Prozeßregeln*, *Normen*, *Personengruppen* und deren *Verhaltensweisen*.« (Reusswig 1993: 176)

Die hegelsche These von der Institutionalität der Freiheit ist nicht zu begreifen, und ihre Begründung nicht zur vollen Geltung gebracht, wenn die hegelsche »Institution« nicht innerhalb der Reihe analog verfasster Konstituenten der Sittlichkeit gesehen wird. Als Bedingung der Institutionalität, d. i. des Status einer Struktur *als* Institution, ist bei ihm zunächst die positiv-rechtliche Fundierung erkennbar,

»denn ohne eine derartige staatliche Zugriffsmöglichkeit würden die entsprechenden Sphären gar nicht den Grund an Dauerhaftigkeit, Verlässlichkeit und Herstellbarkeit

12 Als Beispiel sei hier für die Gegenwart der Begriff des Offizialdelikts angeführt: Bei Kenntnisnahme von bestimmten mutmaßlichen Delikten hat die zuständige Behörde von Amts wegen auch ohne vorgehenden Strafantrag oder -anzeige zu ermitteln. Das Recht setzt sich in Bewegung, ohne von den Mitgliedern der Sittlichkeit angerufen zu werden – seine Persistenz ist gegenüber den Bedürfnissen der sittlichen Subjekte verselbstständigt, es reproduziert sich aus eigener Macht.

besitzen, der nötig ist, um von einer uns verfügbaren Bedingung von Freiheit zu sprechen.« (Honneth 2001: 111)

Ohne grundlegende und gleichsam formgebende gesetzliche Bestimmungen kann eine sittliche Struktur oder Instanz nicht als Institution wirken. Sitten liegen Gesetzen historisch, systematisch und alltagspragmatisch voraus, bleiben ihre permanente Voraussetzung – und die Gesetze stehen im selben Verhältnis zu den Institutionen. Das sozialphilosophische Element der »Sitte« durchläuft Metamorphosen, wird zunächst als Gesetz, dann als Institution herausgeboren, hat sich so endgültig verwirklicht und bleibt sich selbst doch ›synonym‹. So ist es z. B. in dem von Hegel analysierten Gemeinwesen Sitte (aber nicht gesetzliches Gebot), in den Stand der Ehe zu treten – die von Hegel besprochene Institution der Ehe ist ihm die bestmögliche, die ›wahre‹ Form, in welcher die Sitte des Ehelichens (i. e. der langfristigen, monogamen, heteronormativen, sexuellen Beziehung) zu einem Fundament des Gebäudes der Sittlichkeit werden kann.

Alle Menschen einer Sittlichkeit sehen sich stets von Sitten, Gesetzen und Institutionen umfassen, da alle drei ›Wesensformen‹ der Sitte zugleich erforderlich sind, um die Freiheit zu verwirklichen. Da aber nur die Gesetze und ihre Institutionen als jene Normstrukturen der Sittlichkeit fungieren, über deren Allgemeinheit, Geltung und situative Verwirklichung das handelnde Individuum nicht nach Belieben verfügen bzw. sie am wenigsten spontan suspendieren kann, ist die Phrase »Gesetze und Einrichtungen« die hegelsche Kurzformel für die objektive Seite ›wahrer‹ Sittlichkeit und findet sich wiederholt (in nur geringfügiger Variation) in den *Grundlinien*.<sup>13</sup>

»Das objektive Sittliche [...] wodurch das Sittliche einen festen *Inhalt* hat, der für sich notwendig und ein über das subjektive Meinen und Belieben erhabenes Bestehen ist, die *an und für sich seienden Gesetze und Einrichtungen*.« (TWA 07: § 144, 293f.)

Die Geschichte der Menschheit demonstriert daher den weltgeschichtlichen Rang der Idee einer Institutionalität der Freiheit:

»Das Wahre aber [...] ist der ungeheure Überschritt des Innern in das Äußere, der Einbildung der Vernunft in die Realität, woran die ganze Weltgeschichte gearbeitet und durch welche Arbeit die gebildete Menschheit die Wirklichkeit und das Bewußtsein des vernünftigen Daseins, der Staatseinrichtungen und der Gesetze gewonnen hat.« (Ebd.: § 270, 419)

Da die Institutionen als Schlüsselkomponente wahrer Sittlichkeit reüssieren sollen, kommen ihnen im Rahmen der Berliner Rechtsphilosophie eine enorme Begründungslast, aber auch ein hoher explikatorischer Gehalt zu, sofern sie im Zusammenhang mit

13 Manche Einrichtungen nennt Hegel dann noch »Anstalten« (TWA 07: § 287, 457), wobei ihm offenbar konkrete Räumlichkeiten zur »öffentlichen Veranstaltung eines gemeinsamen Zwecks« (ebd.: § 232) vorschweben, da er u. a. von staatlich unterhaltenen »Armenanstalten« (ebd.: § 242, 388) oder von Bildungseinrichtungen als »Lehranstalten« spricht, vgl. (ebd.: § 270, 427) sowie (TWA 11: 31). Kurzum: Die Ausdrücke Institution, Einrichtung und Anstalt stehen in nicht vollends geklärten synonymischen Verhältnissen.

Gesetz und Sitte begriffen werden. Eine Institution ist ein Nexus von Gesetzen und Sitten, geschaffen, um deren Effektivität zu potenzieren – und alle drei wirken analog, da sie auf denselben realphilosophischen Grund rückführbar sind.

## δ) Gewohnheit(en)

Die Einheit hinter Sitte, Gesetz und Institution ist der realphilosophische Begriff der Gewohnheit, er gibt ihre ›Seinsart‹ an. Subjekt-Sein ist für Hegel nur als stete Subjekt-Werdung, als Subjekt-Produktion denkbar und das Subjekt-Sein versittlichter Menschen ereignet sich (zum größten Teil, aber nicht ausschließlich) durch Ausbildung und Reproduktion von dem, was Hegel Gewohnheit nennt:

»Meine Gewohnheit ist nicht ein Momentanes, Einzelnes sondern ist meine Weise, meine allgemeine Art zu sein. Was ich als Individuum im concreten Sinn bin, das ist die Totalität meiner Gewohnheit...« (GW 25,2: 726, Sg)

Die menschliche Befähigung zur Ausbildung von Gewohnheit(en) birgt überhaupt die Möglichkeit zur Reproduktion identischer geistiger, leiblicher und praktischer Vollzüge und ipso facto auch der Weitergabe dieser Muster an Andere. Als sozialisiertes hat das Subjekt mit den Normen seiner Gemeinschaft jene allgemeinen Handlungsweisen internalisiert, welche in wechselnden Situation identisch zu aktualisieren sind, um die objektiven Momente der Sittlichkeit zu stiften:

»Die Sitte ist Sittlichkeit als Gewohnheit, insofern hier nemlich [...] die Handlungsweise eine allgemeine, und in unmittelbarer Einheit mit den Individuen ist.« (GW 26,2: § 151, 922, Ho)

Die Macht der Gesetze ebenso wie die Stabilität der übrigen Sitten entspringt prävalent der Gewohnheit (wodurch ihre Geltung aber noch nicht begründet, nicht gerechtfertigt ist). Das menschliche Subjekt wird im Zuge seiner Sozialisation von den bestehenden Sitten, Gesetzen und Institutionen geformt (Hegel: »formiert«), seine Subjektivierung ereignet sich entlang jener konkreten Allgemeinheiten, welche für die jeweilige Gemeinschaft bestimmend sind. Da die Verhaltenskodizes einer Sittlichkeit an diverse Rollen geknüpft sind, die im Laufe der Sozialisation erworben werden, internalisiert ein Mensch die Normen der Gemeinschaft vorwiegend durch den lebendigen Vollzug des institutionell verfassten sittlichen Alltags:

»...das zur Gewohnheit gewordene Wollen ist nur Resultat der im Staate bestehenden Institutionen.« (TWA 07: § 268, 413)

Dabei erlebt jeder Mensch die Gewohnheit als nicht unmittelbar voluntativ suspendabel – sie agiert in Bezug auf den (freien) Geist wie ein selbstständiger, in Teilen bewusstloser, sich blind wieder abspulender Mechanismus, der dem autonomen Willen gegenüber als widerständig aufzutreten vermag. Über die Reproduktion der Gewohnheiten bzw. der lange angewöhnten Handlungsvollzüge kann ein Mensch nicht in derselben Weise

(frei) verfügen wie über jene bewussten inneren und äußeren kognitiven und leiblichen Vollzüge, welche durch die Gewohnheit erst ermöglicht werden. Menschliche Subjekt-Werdung ist die beständige Reproduktion jener sittlichen Allgemeinheit(en), jener allen Menschen gemeinsamen Resultate, welche aus Gewohnheiten hervorgehen, die im Subjekt gesetzt und gleichsam ›naturalisiert‹ sind.<sup>14</sup> Deshalb stellt die »Gewohnheit« der Sitten, Gesetze und Institutionen ein notwendiges mächtiges Moment der Existenz des Objektiven Geistes in der Welt dar:

»Die sitten eines volks stellen den geist dar, als eine gewohnheit, als ein dem volk zur natur gewordenes.« (GW 26,1: 513, AB)

»Es gehört zu einer Verfassung, daß Gesetze sind, so daß diese auch in die geistige Substanz übergegangen, zu sittlicher Gewohnheit geworden sind.« (GW 27,3: 1016, Wal)

## E) Kollektive Naturverhältnisse

Um das bisher Ausgeführte noch einmal zu rephrasieren: In der Berliner Rechtsphilosophie ist die überindividuell verallgemeinerte Handlungsweise das Element der Sittlichkeit. Sich in vergleichbaren Situationen routiniert und unwillkürlich auf identische Weise zu verhalten bzw. dieselben Resultate des Handelns gemäß den normativen Erwartungen der Sittlichkeit hervorzubringen, ist zwingende Voraussetzung dafür, dass eine sog. Sittlichkeit existiert – und nur innerhalb einer solchen kann Freiheit existieren, zur Anwesenheit in der Welt gelangen. Sich routiniert und unwillkürlich auf dieselbe Weise zu verhalten, ist die Gewohnheit der Menschen, ist angewöhnt, und geht deshalb ohne weiteres Nachdenken vonstatten. Ist die menschliche Subjektivität versittlicht, »so vollbringt sie ohne die wählende Reflexion ihre Pflicht...« (GW 20: § 514) Sich aus und in Gewohnheit zu verhalten, ist aber nichts anderes, als wiederholt dieselben Verhältnisse zur inneren und äußeren Natur – zu sich selbst und zur Welt – einzunehmen, wie das vorige Kapitel bereits anklingen ließ.<sup>15</sup> Denn die Gewohnheit ist ein ›Verhaltensprogramm‹, ein ›Skript‹, das gerade für die stetige Wiederholung internalisiert wurde, einem Menschen in ›Fleisch und Blut‹ übergegangen ist. Geist, Bewusstsein und Kognition sind anwesend und notwendig, um das Gewohnte auszuführen, sie tun aber, ebenso wie der Leib, einfach immer dasselbe, wenn sie eine gewisse Gewohnheit leben. Das

14 Die Ambiguität des Institutionenbegriffs in der Berliner Rechtsphilosophie wird also auch dadurch erklärbar, dass aus unserer zeitgenössischen Sicht dieselbe (und einzige) Institutionalität qua Gewohnheit auch solchen Normen und Verhaltensweisen zukommt, denen Hegel keine rechtliche Kodifikation zuordnet und die er deshalb auch nicht als »Institution« benennt. Ein instruktives Beispiel bieten hier die Moralität und das Gewissen: Hegel will Formen der Gewissensfreiheit – als notwendige Momente subjektiver Freiheit – gesetzlich garantiert wissen (TWA 07: §§ 137f.), setzt also die (lernende) Aneignung der Rolle und Selbstverhältnisse eines *moralischen Subjekts* voraus, nennt aber weder Moralität noch Gewissen eine Institution, obwohl sie die ›Seinsart‹ der Gewohnheit haben (müssen).

15 Dass menschliches Verhalten und Menschsein nicht vollständig im Begriff der Gewohnheit aufgehen, wird in späteren Kapiteln deutlich werden.

Element der Sittlichkeit besteht letztlich in überindividuell identischen Vermittlungsmustern mit der inneren und äußeren Natur – die Gewohnheit ist das Atom der Sitte. Das »fixierte Naturverhältnis« – diese Bezeichnung aus dem *System der Sittlichkeit* ist ein treffendes, von Hegel leider nicht gebrauchtes Synonym für die Gewohnheit – ist die realphilosophische Einheit hinter allen Begriffen, die durch Handeln hervorgebrachte bleibende Welt- und Selbstverhältnisse der Menschen bezeichnen. Die wiederholt identisch aktualisierten kollektiven Verhältnisse zur inneren und äußeren Natur bilden den Grund, aus dem der Menschheit Vergemeinschaftung als Sittlichkeit erwächst. Dabei besagt die These der Institutionalität der Freiheit, dass sie nur in Form eines Institutionenkomplexes verwirklicht werden kann, welcher in der Moderne die Form eines Staates annimmt, in den die Gesellschaft mit ihren eigenen Institutionen eingebettet wird. Ein rein individuelles Verhalten (wenn ein solches denn möglich wäre) wird von Hegel in der Rechtsphilosophie nicht untersucht; menschliches Verhalten wird stets als verallgemeinertes, als vergemeinschaftetes und vergemeinschaftendes begriffen und erhält nur so eine Aussicht auf Geschichtlichkeit. Sofern das verallgemeinerte Verhalten (dem in letzter Instanz stets kollektive Naturverhältnisse zugrunde liegen) für eine Gemeinschaft identitätsstiftend ist, darf es als Sitte erachtet werden. Erhalten Sitten eine verallgemeinerte, flächendeckende, anhaltende und allgemein bewusste Durchsetzung, werden sie zu Gesetzen; verquicken sich Sitten und Gesetze, entstehen Institutionen. Jene Strukturmomente der Sittlichkeit, auf welche der Institutionenbegriff – in einem weiten Sinne – anwendbar ist,<sup>16</sup> sind bei Hegel dadurch ausgezeichnet, menschliche Subjekte dauerhaft als freie Wesen zu sozialisieren und konstituieren, da sie erworbene psychophysische Gewohnheiten sind. Die Geschichte der Freiheit ist eine Geschichte der Institution mannigfaltiger, einander auch vielfach voraussetzender kollektiver Naturverhältnisse – *die vorliegende Untersuchung interpretiert demnach die Berliner Rechtsphilosophie im Hinblick auf das Wesen der Institutionalität der Freiheit als fixierter Naturverhältnisse*. Die *Philosophie des Rechts* führt laut Hegel das Resultat eines Jahrtausende währenden Prozesses vor, der realiter abgeschlossen, philosophisch aber noch einzuholen sei. Die Natürlichkeit oder unmittelbare Naturbezogenheit selbst der einfachsten, frühesten Begriffe – der einfachsten menschlichen Welt- und Selbstverhältnisse – ist demnach von Jahrhunderten an »Kultürlichkeit« verschüttet (sie haben sich darauf abgelagert, haben sich wie Schichten sedimentiert), denn »die Gewohnheit macht das unsichtbar, worauf unsere ganze Existenz beruht« (TWA 07: § 268, 414). Die Verfasstheit der hegelschen Philosophie ermöglicht jedoch, diesen Prozess der Sedimentation – der zugleich eine Vertiefung der Freiheit ist – in gewisser Weise mit- und nachzuvollziehen, da er sich in jedem Subjekt und jeder Sittlichkeit wiederholt bzw. aktualisiert. In Kap. 1 ist das fixierte Naturverhältnis als Ursprungsmoment der Kultur bzw. Zivilisation als solcher bezeichnet worden. Menschliche Subjekte bilden in der hegelschen Realphilosophie Koinzidenzpunkte der beiden Verhaltensrichtungen nach innen und außen, sie verhalten sich gleichzeitig zu sich selbst (als reellem Leib und ideellem Bewusstsein/Geist) und zu ihrer Welt, d. i. ihrer natürlichen Umwelt und anderen Menschen (die ihnen ebenfalls als reeller Leib

16 Sitten, Gesetze und Institutionen bilden für Hegel die Reihe der »Sitten im weiteren Sinne«, aber in unserem zeitgenössischen Sprachgebrauch ist diese Reihe eher als »Institutionen im weiteren Sinne« zu bezeichnen.

mit ideellem Bewusstsein/Geist gelten können). Die moderne, staatlich verfasste Gesellschaft, der Hegel als begreifend gegenübersteht, ist ein Kosmos vergesellschafteter Natur, ihre fixierten Naturverhältnisse sind aber stets als soziogen zu analysieren. Denn die Menschen haben sich bereits in grauer Vorzeit von ihrer bloßen Naturhaftigkeit emanzipiert:

»Das Werden dieser Staaten liegt vor der Weltgeschichte und fällt in eine Sagen- und Mythenzeit. Jenen früheren Zustand der noch nicht sich wissenden und setzenden Sittlichkeit, haben die Völker als einen paradiesischen aufgefaßt [...] Jener erste Zustand ist indeß nur noch ein Zustand des unmittelbaren Naturlebens...« (GW 26,1: 582 AB)

Was im *System der Sittlichkeit* der erste Teil der ersten Potenz war, ein noch vollständig auf Naturanlagen basierendes Welt- und Selbstverhältnis des Menschen, ist der *Philosophie des Rechts* die ›Vorzeit‹ der Weltgeschichte. Die Idee der institutionalisierten Freiheit stiftet jene Kontinuität, welche der Geschichte der Freiheit ihren roten Faden verleiht, denn sie ist die Geschichte des *Bleibenden*, die Geschichte soziogener, die endlichen Zwecksetzungen jedes Individuums transzendierenden Phänomene – wie z. B. des Werkzeugs, das als Mitte zwischen beständig wechselnde Individuen und eine sich beständig reproduzierende Natur tritt, oder der Ehe, welche als Mitte zwischen zwei Individuen tritt und in ihrer Eigenschaft als Institution jede konkrete Ehe überdauert. Im *System der Sittlichkeit* stand die »Mitte« als Vermittlungsmedium zweier Pole oder Relata »höher« als diese, denn indem sie beide Pole überdauern wird und soll, demonstriert sie ihre Geschichtlichkeit und Geist-philosophische Dignität, genauer: ist sie selbst Medium menschlicher Geschichtlichkeit. Auch die Institutionen i. w. S. treten als eine Mitte auf – sie vermitteln zwischen innerer und äußerer Natur, transformieren auf Dauer beide und erhalten sich, während ihre Subjekt- und Objektpole wechseln. Es sind kollektive Naturverhältnisse, welche in einer Gemeinschaft bzw. durch eine Sittlichkeit *instituiert* werden. Im Folgenden wird die Interpretation der Berliner Rechtsphilosophie also der Leitfrage unterworfen sein, was über die Freiheit des Menschen zu lernen sei, wenn sie mit Hegel in ihrem Wesen als kollektives Naturverhältnis begriffen wird.

### Exemplarisch: Die Institution der Rechtsperson

Um den Interpretationsschlüssel dieser Studie noch fasslicher zu machen, sei einmal eine Institution herausgehoben und als kollektives (fixiertes) Naturverhältnis erläutert. Der im systematischen Bau erste Begriff, in welchem Hegel eine prototypische Institution moderner Staatlichkeit – und in seiner spezifischen Form als wahren und notwendigen Bestandteil der Freiheit – erblickt, ist die abstrakte Rechtsperson. Dass ein Mensch im Sinne des positiven Rechts »Person« ist, macht ihn zum Träger von Rechten und Pflichten qua Menschsein (Hegel schreibt keinen natürlichen Entitäten außer Menschen Rechte zu). Der Status der Person wird allein aufgrund des Menschseins zuerkannt und ist *ideell*, was in diesem Kontext bedeutet, dass er nicht an eine bestimmte Verfassung des individuellen menschlichen Leibes gebunden ist:

»Die menschen sind sich von natur ungleich. Die gleichheit aller menschen liegt in der Persönlichkeit.« (Ebd.: 354, AB)

Das Person-Sein eines Menschen ist wahr, auch wenn es am Leib des Individuums nicht als eine *leibliche Eigenschaft* wahrgenommen, sondern dem Menschen nur durch Begriffe gegeben werden kann und durch Anerkennung als soziale Tatsache zu bewahrheiten ist. Dem Begriff der Person ist ein ideelles, ein zu denkendes Verhältnis zum materiellen Leib wesentlich, er ist »gegen seine Realität negative, nur sich abstrakt auf sich beziehende Wirklichkeit...« (TWA 07: § 34, 92) Diese Negation vollzieht sich im Ausgang vom ganzen Menschen, der gegenübersteht oder ich selber bin – die leibliche und biografische Verfassung wird als »irrelevant« für den Status dieser Institution gesetzt, das Mensch-Sein allein begründet die Existenz als Rechtsperson. Da jede Rechtsperson zwangsläufig ein verleblichtes Individuum ist, verweist der Begriff der »Persönlichkeit« in diesem Kontext auf jedes menschliche Individuum, betrachtet *in Hinsicht auf* den Status als Rechtsperson (ebd.: § 35, 93), d. h. die

»Persönlichkeit bei Hegel bezieht sich hier nur *ausblendend* auf die Eigenarten der Subjekte.« (Mohseni 2020: 204).

Jede Person hat als Persönlichkeit »wesentlich [...] eine natürliche Existenz, teils an ihr selbst, teils als eine solche, zu der sie als einer Außenwelt sich verhält.« (TWA 07: § 43, 104) Hegels Deduktion von Person und Persönlichkeit ist unzweifelhaft als die Beschreibung eines kollektiven (genauer: eines allgemeinen) Naturverhältnisses zu erkennen. Die Institution der Personalität, des Status der Rechtsperson, stellt die Anleitung dar, sowohl im Verhältnis zu mir selbst als auch zur Welt außer mir von der leiblichen Natürlichkeit als solcher abzusehen und den Personenstatus rein aufgrund des zugeschriebenen Mensch-Seins anzuerkennen. Das Rechtsgebot: »*Sei eine Person und respektiere die anderen als Personen!*« (vgl. ebd.: § 36) ist die Aufforderung, in anderen Menschen stets auch jenen ideellen, von der Leiblichkeit bewusst absehenden Status zu adressieren – mich und sie als ein sich selbst von der eigenen Leiblichkeit unterscheidendes geistiges Verhältnis zu sich selbst aufzufassen. Welch enorme zivilisatorische Errungenschaft in einer derartigen Institution zu erblicken ist, wird deutlich, wenn Hegel im nächsten Schritt den Begriff des Eigentums aus dem Status der Rechtsperson ableitet: Wenn ein Mensch qua Mensch stets Person ist und die Person qua Person (autonom) über Eigentum verfügen darf, dann ist jede Person qua Person Eigentümer des eigenen Leibes, da jede Person nur als (in irgendeiner Form) verleblicht existiert – dieser Leib also unabdingbare Voraussetzung der Verwirklichung personaler Freiheit ist:

»Ich bin lebendig in diesem organischen Körper, welcher mein dem Inhalte nach allgemeines ungeteiltes äußeres Dasein, die reale Möglichkeit alles weiter bestimmten Daseins ist.« (Ebd.: § 47, 110)

Um als Rechtsperson gelten zu können, muss eine Entität »nur« Mensch sein – ist eine Entität aber Mensch, ist sie Eigentümer ihrer selbst. Damit stellt das Rechtsinstituts der

Personalität – und mit ihm in letzter Konsequenz das bloße Mensch-Sein – die Widerlegung aller Formen von Leibeigenschaft und Sklaverei dar:<sup>17</sup>

»Meine Freiheit muß eine äußerliche Sphäre haben [...] und dies ist das eigentlich Vernünftige, daß das bloß Subjective der Persönlichkeit sich [objektives] Dasein gebe. Es ist [noch] nicht die Befriedigung der Bedürfnisse[,] die im Eigenthum liegt, sondern das Eigenthum [selbst] ist das Vernünftige, daher[,] weil darin die bloße Subjectivität der Persönlichkeit sich aufhebt.« (GW 26,2: § 41, 814, Ho)

Die Institution des Eigentums bezieht ihre Dignität oder Wahrheit nicht aus nutzenorientierten Erwägungen oder bloßer Konvention, sondern aus vernünftigen *Begriffen* und den ihnen zugehörigen Gründen. Der Begriff der Personalität ist Teil des vollumfänglichen Begriffes der »Freiheit [...] einer einzelnen, sich nur zu sich verhaltenden Person« als Eigentümer\*in ihrer selbst (TWA 07: § 40, 98).

### Anmerkungen zur Terminologie

Um drohende Homonymität zu vermeiden, wird die vorliegende Untersuchung nicht von gesellschaftlichen, sondern von *kollektiven Naturverhältnissen* sprechen, wenn wiederholt identisch aktualisierte, nicht auf ein einziges Subjekt beschränkte Verhältnisse zur inneren und äußeren Natur bezeichnet werden sollen.<sup>18</sup> Darüber hinaus wird Hegels Gebrauch des Ausdrucks »Sphäre« übernommen. Die »Sphäre« bildet in der Rechtsphilosophie einen halbmetaphorischen Terminus, sie verbildlicht durch die Konnotation der Räumlichkeit einen umgrenzten Horizont oder »Wirkungskreis«. Hegel spricht z. B. von einer Sphäre des *Abstrakten Rechts* (ebd.: § 33, 87), der *Moralität* (ebd.), der Familie (ebd.: vgl. § 262), der bürgerlichen Gesellschaft (ebd.: § 170, 323) oder der Korporation (ebd.: § 308, 477), aber auch von einer Sphäre des Strafrechts (ebd.: § 95, 182) oder der Gnade als eines Rechtsinstituts (ebd.: § 132, 248). Es ist leicht zu ersehen, dass der Ausdruck der Sphäre wiederum an den Begriff der Institution rührt und dessen Mehrdeutigkeit nicht unbedingt verringert. Da es in soziologischer Hinsicht keinen Sonderfall darstellt, »daß die Leistung, die eine Institution erbringt, möglich wird, weil sie selber auf einer analogen (aber inhaltlich verschiedenen) Leistung basiert« (Schüle 1987: 131) oder das, »was auf einer Ebene eine Institution ist, [...] auf der nächsten zum Material der Institutionalisierung« wird (ebd.: 144), sind jene sozialen Tatsachen/Gebilde, über welche ein Begriff von Institution korrekt ausgesagt werden kann, häufig Verschachtelungen von Institutionen in anderen Institutionen oder organisierte Komplexe einer Vielzahl ineinandergreifender Institutionen. Hegels »Begriff« ist für die Darstellung solcher Phänomene prädestiniert, da er (aufgrund seiner Dialektik) eine Unzahl aufeinanderfolgender Einbettungsschritte beschreibt. Begriffe wie die »bürgerliche Gesellschaft« implizieren daher immer schon eine mehrstufige Verschachtelung verschiedener Institutionen auf verschiedenen Ebenen (der Analyse ebenso wie der Realität). Der Ausdruck »Sphäre«

17 Für eine ausführliche Darlegung von Person, Eigentum und Leib im *Abstrakten Recht* siehe (Mohseni 2015).

18 Der Ausdruck »gesellschaftliche Naturverhältnisse« würde Hegel-immanent nur solche Verhältnisse bezeichnen, die der Sphäre der Bürgerlichen Gesellschaft unterfallen.

wird deshalb im Folgenden, in Anlehnung an Hegel, gerade dann verwendet, wenn eine Institution in ihrer Eigenschaft als Komplex eingebetteter Institutionen ausgesprochen wird. Dies ermöglicht es, über die Sphäre z. B. des *Abstrakten Rechts* oder der Familie zu sprechen, ohne das *Abstrakte Recht* als Ganzes wiederum mit dem Begriff Institution belegen zu müssen. Es würde der Mehrdeutigkeit des Institutionenbegriffs unnötig Vorschub leisten, würde die Familie oder die Ehe nicht ›kategorial‹ von der Gesamtheit des positiven Rechts oder des Staats abgegrenzt werden können.

### Anmerkungen zur Systematik

Dass Hegel die Sphäre des *Abstrakten Rechts* mit Begrifflichkeiten beginnt, denen noch an der Textoberfläche ihr Status als kollektives Naturverhältnis zu entnehmen ist, und dass der Beginn des *Abstrakten Rechts* ›am weitesten‹ von der wahren Freiheit in Form voll ausgeprägter Staatlichkeit entfernt ist, sollte aufmerken lassen. Denn der dialektisch-systematische Fortschritt der Rechtsphilosophie besteht u. a. in der Konkretion oder Komplexion der sittlichen Freiheit durch i. w. S. institutionelle Anreicherung des menschlichen Willens, der dadurch befähigt wird, freiheitliche Sittlichkeit zu stiften:

»So läßt sich nach Hegel auch erst die Struktur des vernünftigen Willens verstehen: [...] als Konkretisierung der Freiheit [...] in Entschlüssen und Regeln, die sich korrigieren und ergänzen – sowohl auf der Ebene eines individuellen Charakters wie der eines sozialen Systems garantierter Freiheiten und einander ergänzender Funktionen.« (Siep 1988: 269)

Nimmt er nun zwar zu Beginn ein ausschließlich negatives Verhältnis zur eigenen Natürlichkeit ein, so muss der Wille sich doch gerade in die Gegenrichtung dieser initialen Abstraktion entwickeln, da seine eigene Natürlichkeit bzw. Leiblichkeit für seine Freiheit das wesentliche Medium der Verwirklichung darstellt. Die hegelsche Rechtsphilosophie ist in ihrem ›Marsch durch die Institutionen‹ nicht zufällig eine Darstellung vielfältiger Formen zivilisatorisch spät auftretender (›moderner‹) fixierter Naturverhältnisse – aber *weder* eine Systematik aller in der freiheitlichen Sittlichkeit vorhandenen fixierten Naturverhältnisse *noch* eine Rekonstruktion der geschichtlichen Abfolge kollektiver Naturverhältnisse, die zu Institutionen geronnen sind. Hegels Selektion und dialektisch-systematische Anordnung speist sich aus dem schon vorausgesetzten Horizont einer als Resultat begriffenen und den Blick des Philosophen leitenden »Freiheit«. Zur Darstellung bzw. Deduktion kommen solche kollektiven Naturverhältnisse, deren Internalisation den menschlichen Willen soweit versittlichen bzw. verallgemeinern, dass er diese (als Ziel vorausgesetzte) Freiheit selbst zur Anwesenheit in der Welt bringt und aufrechterhält. Dabei ist es gerade eine notwendige Folge der Emanzipation von der eigenen Naturbestimmtheit, dass die Naturverhältnisse in alltäglichen sittlichen Handlungen nicht mehr *als Naturverhältnisse* erkannt werden – erst die wissenschaftliche und darin besonders die philosophische Arbeit ruft dies wieder zu Bewusstsein. Auch ist die Natur in den – der Sittlichkeit entstammenden und dem Individuum als Sozialisationsdruck auferlegten – Naturverhältnissen nur noch selten als ›natürliche Natur‹ adressiert, sie begegnet in den meisten Fällen als schon in irgendeiner Form ›versittlichte‹ Natur, wird

gerade in dieser Form von den Menschen vorausgesetzt und befindet sich je schon im Gebrauch. Ab einem bestimmten Punkt der Systematik ist die Natur so weit versittlicht, dass ihre Natürlichkeit dauerhaft zum Akzidenz der Handlungen wird. Das Mitglied der Korporation z. B. ist ein versittlichter Leib, wird aber in politischen Beratungen u. a. als gebildeter Geist und nicht als natürlich-bedürftiger Organismus angesprochen.<sup>19</sup> Über die (synchrone wie diachrone) Verallgemeinerungs-, die Formierungs- und Bildungsbeziehung des menschlichen Willens in der Rechtsphilosophie wird sein bewusster Bezug auf Natur *als* Natur immer weiter in den Hintergrund gedrängt – die *Grundlinien* stellen eine Systematik zunehmender ›Naturdistanz‹ des sich befreienden Menschen dar.

Diese Demonstration einer Depotenziation menschlicher Naturbestimmtheit auf dem Wege kollektiver Naturverhältnisse ist dem Text schon in Rücksicht auf seine äußerliche Anordnung bzw. Systematik zu entnehmen, denn sie zerfällt dem systematischen Umfang nach in zwei Teile von vergleichbarer Größe:

- Die §§ 5–195 bauen sukzessive die Begrifflichkeit einer konkreten individuierten menschlichen Subjektivität auf und bringen so das bedürftige, noch naturbestimmte, aber bereits versittlichte Subjekt – »das Konkretum *der Vorstellung*, das man *Mensch* nennt« (TWA 07: § 190, 348) – als Absprungpunkt der vollumfänglichen Befreiung des Menschen in Stellung. Erst durch Berücksichtigung des gesamten Umfangs der Bedürfnisse wird der Mensch in seiner vollen Natürlichkeit eingeholt – und dieser Punkt wird erst im sogenannten »System der Bedürfnisse« erreicht: »...es ist also erst hier und auch eigentlich nur hier vom *Menschen* in diesem Sinne die Rede.« (Ebd.)<sup>20</sup> Der Text geht am Leitfaden der menschlichen Bedürfnisnatur bis zum Extrem der subjektiven als individuellen Freiheit fort und erreicht so den Punkt höchster sittlicher Natürlichkeit des menschlichen Subjekts.
- Zugleich widmet sich der *gesamte* Text solchen Begrifflichkeiten und Strukturmomenten der Sittlichkeit, die in Wahrheit schon der »Befriedigung und Vorsorge der geistigen Bedürfnisse« dienen, die nicht eine bloße Verlängerung oder Verfeinerung leiblicher oder gesellschaftlicher Bedürfnisse darstellen und durch deren Anwesenheit die Konstitution (»Formierung«) des freien Subjekts ermöglicht und vollendet wird. In der zweiten Hälfte (§§ 196–340) sind dann nur noch jene Strukturmomente relevant, deren Bedürfnisse nicht mehr individualisiert, sondern stets kollektiviert sind.

Die Bedürftigkeit des Menschen ist eine Mitgift der Natur und zugleich eine zwingende Voraussetzung seiner Befreiung – kann und soll nicht getilgt werden, ist aber nur in

19 Die Normen der Sittlichkeit gebieten, die natürliche Seite eines Individuums nicht zu schädigen, und trotz der Einhaltung solcher Normen gelangt die bloße Natürlichkeit anderer Individuen im Vollzug des alltäglichen Lebens *in vielerlei Hinsicht* kaum mehr zu Bewusstsein, sie ist ein untergeordnetes Moment der psychophysischen Ganzheit des herausgebildeten Menschen.

20 »Mensch und Bürger stehen nicht mehr, wie im 18. Jahrhundert, einander gegenüber, sondern in der modernen bürgerlichen Gesellschaft enthält der bourgeois den »Menschen« in sich.« (Riedel 1975b: 257).

de-individuierter Form eine Befreiung, weshalb der Argumentationsgang systematisch zu immer allgemeineren (d. h. auch ideelleren) Momenten fortgeht.



### 3. Bedürftige Freiheit

---

Die Bedürfnisse und ihre Geschichte sind selbst eine der prägenden (geistigen) Mächte in der Geschichte der Sittlichkeit, stehen mit ihr in wechselseitiger Verschränkung. Hegels Insistenz, dass alles menschliche Handeln von einer subjektiven und eigennützigen Motivation ausgeht, wird sich in diesem Kapitel als eine der wichtigsten Voraussetzungen der Stiftung und Reproduktion freiheitlicher Sittlichkeit erweisen. Indem Momente der Sittlichkeit ein internalisiertes Bedürfnis handelnder Subjekte werden, greifen Objektiver Geist und Natur ineinander, ist die psychophysische Existenz der Menschen gerade durch ihre wesentliche Bedürftigkeit der Boden, in dem die Sittlichkeit respektive der Objektive Geist Wurzeln schlagen.

#### A) Ein Trieb zur Freiheit

Bestünde die Neigung, Hegel dualistisch zu lesen, wäre der (reduktive) Befund trivial, dass die Menschheit eine ›übernatürliche‹ Freiheit in kultureller Sphäre kollektiv verwirklichte und dabei stets dem Übergriff durch ihre natürliche Innerlichkeit ausgesetzt bliebe. Nach dieser Ansicht lebe der Mensch vorzugsweise in »der Welt seiner Freiheit, er hat daneben noch eine natürliche Welt, eine Welt der Leidenschaften, der Willkühr, des Gefühls[,] der Empfindung, er ist Bürger beider Welten...« (GW 25,1: 205, Gr) Hegel unterläuft solcherart Dualismen auf vielfache Weise. Bereits in seiner Frankfurter Zeit operationalisiert er den Begriff des »Triebs«,<sup>1</sup> der ihm dort noch die »Ausrichtung des Subjekts zur Vereinigung von Subjekt und Objekt im Leben bedeutet« (Közu 1988: 69) und bald zu einem mehrdimensionalen, spekulativen Begriff weiterentwickelt wird.<sup>2</sup> Die verschiedenen Triebe des Menschen gleichen sich in ihrer »grundlegenden Struktur, einen Widerspruch überwinden zu wollen« (ebd.: 24) und evozieren verschiedenartige Bedürfnisse im Subjekt, das seinerseits durch den an das Bedürfnis gekoppelten Leidensdruck (»Gefühl eines Mangels«) oder, moderner gesprochen, durch ein psychisches

---

1 Hierin gingen ihm Fichte und Schelling voraus.

2 Für eine Rekonstruktion der begrifflichen Entwicklung von Trieb, Bedürfnis, Begierde und Streben beim jungen Hegel siehe (Közu 1988).

Spannungsverhältnis zu zweckgerichteter, bedürfnisorientierter Handlung getrieben wird. Als Bedürfnis- und Triebwesen zu existieren, entspricht der Natur des Menschen (im gedoppelten, also metaphysischen und physischen Sinne):

»Der Mensch findet diesen Inhalt in sich, Diese Triebe von der Natur eingepflanzt.« (GW 26,2: § 14, 609 AK)

Ein Trieb ist *primum movens* aller menschlichen Handlung. Menschen werden nicht ohne die Motivation respektive das Drängen einer innerlich fühlbaren ›Macht‹ tätig, deren Ansprache mit Triebspannung verbunden ist. Jedes freie und vernünftige Handeln bleibt daher stets an die Natürlichkeit solcher ›Motivationsenergie‹ rückgebunden: »Diese Triebe sind deßwegen die Mächte[,] welche unser Leben regieren...« (GW 26,1: 347, AB) In Form höherstufiger realphilosophischer und geistiger Phänomene tritt diese Energie z. B. als Interesse<sup>3</sup> oder Leidenschaft<sup>4</sup> ganz alltäglich in Erscheinung:

»...daß der Mensch zu dem Vernünftigen[,] was er will[,] Trieb haben muß, der Mensch kann nichts thun[,] ohne selbst dabei zu sein, ist er nicht dabei[,] so thut er es nicht. Und dieß ist das Moment, daß in dem Besondern noch die Bestimmung seiner Natürlichkeit dabei ist.« (GW 26,3: § 11, 1086, Gr)

»...in diesem Schauspiel von Handlungen erscheinen jene Bedürfnisse und Leidenschaften als die Triebfedern der Menschen und als die einzigen Triebfedern.« (GW 27,4: 1167, He)

Triebe sind von höherer Allgemeinheit als Bedürfnisse, übersetzen sich aber stets in solche. Ihre treibende Kraft kann sich – je nach individueller oder kollektiver Geistesstufe, je nach Charakter und Kultur – in verschiedenen Bedürfnissen zugleich kanalisieren:

»Es giebt eine Menge und Mannigfaltigkeit von Trieben, jeder ist etwas Allgemeines in sich, der Trieb der Geselligkeit hat z. B. wieder sehr viele Modifikationen, Formen, als Bekanntschaft, Freundschaft, Liebe, die wieder selbst von verschiedener Art ist.« (GW 26,3: § 11, 1086, Gr)

Am Beginn der Menschheitsgeschichte steht somit eine nach Anzahl, Inhalt und Begriff unerkannte Reihe von universellen Trieben,<sup>5</sup> die Hegel allen Menschen in identischer Weise beilegt und über die das Handeln der Menschen tagtäglich eine mehrdeutige und beschränkte Auskunft gewährt: »Der Trieb ist unwillkürlich, hat die Form der Ungebändigkeit, das Licht der Vernunft hat noch nicht hereingeschienen.« (GW 26,2: § 123,

3 Zu Hegels Begriff des Interesses im Kontext seiner Sozialphilosophie siehe (Reusswig 1993: 182–190).

4 »Leidenschaft ist es, wenn ein Wunsch, ein Zweck, eine Neigung sich des ganzen Individuums bemächtigt hat, so daß alle anderen Zwecke ihr Interesse verloren haben, es so einer Richtung ganz hingegeben ist.« (GW 26,3: § 162, 1282, Gr).

5 Solche Universalität bzw. Identität eines Triebkomplexes in allen Menschen ist integrales Moment eines anthropologischen Essentialismus, der wissenschaftlich überholt und sozial- wie politphilosophisch gefährlich ist.

883, Ho) So findet der Nahrungstrieb leicht hunderte essbare/verdauliche Pflanzen und Tiere auf dem Planeten verstreut und verschafft sich Sättigung – doch weder das Sättigungsgefühl noch das ihm vorausgehende Hungergefühl lassen an sich selbst schon erkenntlich werden, welche spezifischen Nährstoffe in welcher Häufigkeit und Quantität das menschliche Tier braucht, um die eigene Gesundheit zu erhalten. Die tradierten, z. T. leidvollen Erfahrungen einer Gemeinschaft helfen den neu in sie eintretenden Menschen, gute von schlechter oder gar giftiger Nahrung zu unterscheiden – ermöglichen somit erst später in der Geschichte die Aneignung einer Ernährungsweise, die der Gesamtheit des Ernährungsbedürfnisses nachkommt. Analoges gilt für alle anderen Triebe. Der »Geschlechtstrieb« ist als solcher nicht auf eine spezifische Person als *diese* angewiesen, um sich zu befriedigen, und das religiöse Bedürfnis hat in der Geschichte zu unzähligen Formen von religiösen Praktiken, der Kunsttrieb zu einer Mannigfaltigkeit geistig-ästhetischer Ausdrucksweisen geführt. Dies impliziert zwei entscheidende Einsichten:

Erstens besteht zwischen den vorausgesetzten universellen Trieben und den Objekten oder Weisen ihrer Befriedigung eine relative, keine absolute Koppelung oder Wesensverbindung, denn sonst wäre es historisch nicht möglich gewesen, Triebe zu befriedigen, bevor das eine korrekte Nahrungsmittel, der eine passende Mensch, die eine »wahre« Religion usw. in die Welt kam.

Zweitens ist die Befriedigung der Triebe als *relative* auf einem Spektrum von Befriedigungserfahrungen abzutragen, das Auskunft über eine mehr oder weniger gelingende, d. h. vollumfängliche Befriedigung gibt. Bestimmte Triebe scheinen in sich selbst eine »korrekte«, einen ihnen exakt angemessene oder entsprechende Weise der Befriedigung vorzusehen, die aber durch den Vollzug einer Befriedigungshandlung nicht ohne Weiteres getroffen wird. Es ist dem Wesen namens Mensch möglich, Befriedigungshandlungen zu vollziehen, die Triebspannung abbauen und Formen von Befriedigung (»Genuss«) herbeiführen, aber zugleich auch defizitär bleiben – also erfahrbar machen, dass die dem Trieb angemessene oder entsprechende Weise (vollumfänglicher) Befriedigung noch nicht gegeben war, dass ein bestimmtes Bedürfnis »eine wesentliche Seite im Geist ist, die sich aber auf eine verkehrte [...] Weise befriedigt hat...« (GW 27,2: 495, Ke)

Die Reihe der universellen Triebe wird, mit anderen Worten, durch das (ihnen bewusstes Dasein verleihende) Medium Mensch in mehrfacher Hinsicht entborgen und verstellt zugleich. So kann sich z. B. ihre treibende Kraft in die verschiedensten Interessen, Leidenschaften, Verschrobenheiten etc. legen, wodurch die Erkenntnis der zugrundeliegenden Trieb- und Bedürfnisstruktur im selben Moment angedeutet und erschwert, die Reihe der in Frage stehenden Triebe diffuser, die situative Selbsterfahrung weniger verallgemeinerbar wird:

»Der Mensch hat z. B. einen Trieb zur Jagd, das Allgemeine darin ist das Verhältniß des Menschen zu den wilden Thieren, wird dieß zur Leidenschaft, so ist diese partikuläre Seite zu einem wichtigen[,] festen Interesse geworden, was das Individuum ausschließend beschäftigt, dieß ist dann eine zufällige Seite...« (GW 26,3: § 11, 1085, Gr)

Auch sind die Triebe von solcher Allgemeinheit, dass ihre Energie auf dieselbe Weise nicht nur in den Drang zu einer allgemeinen, sittlichen Handlung oder die Verfolgung

eines »exzentrischen«, eines duldbaren weil nicht unsittlichen Interesses eingehen kann, sondern ebenso in selbstsüchtige Zwecke und normwidrige Handlungen:

»Unvernünftige Triebe, Triebe des Neides, boshafte Triebe haben keinen substantiellen, keinen durch den Begriff bestimmten Inhalt, sie sind zufällig, unvernünftig...« (Ebd.)

Ihre Natürlichkeit, ihre geistige Natur stößt die Menschen überall auf eine mögliche Anreicherung von Selbsterfahrung im Zuge ihrer stetigen Befriedigungshandlungen. Hegels Triebbegriff verweist in onto- wie phylogenetischer (= gattungsgeschichtlicher) Perspektive auf die wiederholt erlebte Andeutung einer menschlichen Selbsterkenntnis, der jede »wahre« (als freiheitsstiftende) Selbstermächtigung gegenüber der Welt erst nachfolgen kann, bezeichnet

»...eine ursprüngliche und rudimentäre Form des Selbstbezugs, die ein Selbstgefühl ermöglicht und damit auch den Willen, sich selbst als eine selbstständige Einheit zu konstituieren.« (Campello 2015: 74)<sup>6</sup>

Das Gefühl einer Befriedigung ist das Aufglimmen oder sogar Aufblitzen eines Selbstgefühls und dadurch die stete Ahnung einer (ihrer selbst bewussten) integralen geistigen Einheit, die zu verallgemeinernder Erkenntnis all ihrer Bedürfnis- und somit auch Triebstrukturen befähigt ist, durch ebendiese Bedürfnisse aber auch regelmäßig in ihrer Integrität unterbrochen, durch das Gefühl eines Mangels in der Festigkeit ihres Selbstbezugs gestört wird. Anhaltende Triebbefriedigung – Befriedigung, die sich tagtäglich unzählige Male ereignen muss – wird in gedoppelter Hinsicht eine unabdingbare Zutat der Selbsterkenntnis und Befreiung der Menschheit, denn sie vermehrt Erkenntnismomente und verringert Disruptionen in der geistig-autonomen Einheit des seiner selbst bewussten Menschen. Wenn jedoch eine triebhafte Motivation in jede Form von Handlung eingeht und diese erst hervortreibt, wenn der (sittliche) Alltag des Menschen von Befriedigungshandlungen und -erfahrungen durchzogen ist, können Natürlichkeit, Trieb, Bedürfnis, Interesse etc. nicht als dualistisches Kriterium zur Unterscheidung sittlicher und unsittlicher Handlungen fungieren.

---

6 Die klar abgefasste Dissertation von Filipe Campello zeichnet nach, wie Hegel »seit seinen Frankfurter Schriften als Alternative zu dem entfremdenden Charakter des positiven Gesetzes und der Moralität einen Bildungsprozess des freien Willens auf der Ebene der menschlichen Triebe und Neigungen« konzipiert (Campello 2015: 129). Während dort der »affektive Gehalt sozialer Praktiken« (ebd.: 153) und die ihnen zugrundeliegende Theorie einer »sittlich-institutionellen Willensbildung« (ebd.: 203) im Rahmen einer durch Honneth geprägten Sozialphilosophie analysiert werden, rekonstruiert die vorliegende Untersuchung die Freiheitstheorie der Berliner Rechtsphilosophie als psychophysischen Komplex kollektiver Naturverhältnisse im Ausgang von Hegels Begriff der Gewohnheit. Beiden Studien gemein ist der Analyseschwerpunkt der Ontogenese des freien Individuums respektive Subjekts in der (Rechts-)Philosophie Hegels.

## Bedürfnis und Sittlichkeit

Menschliches Leben ist das ›Abenteuer‹, vermittels der (im Einzelfall geringen) Quanta an Selbsterfahrung, die durch Handeln und Befriedigung gewonnen werden, Erkenntnis über die genaue Natur der eigenen Bedürfnisse und die Reihe der universellen Triebe zu gewinnen. Zugleich ist das Wesen ›Mensch‹ nur als kollektives zu denken, ist eine der zwingenden Voraussetzungen der hegelschen Philosophie, dass es je schon mehrere Menschen gibt, die in wie auch immer rudimentärer Form ihre Daseinsbewältigung gemeinsam statt allein vollbringen und sich hierdurch wechselseitig als freie Wesen konstituieren: »Der Mensch ist nur insofern frei[,] als noch andre neben mir frei sind.« (GW 24,1: 8, Ri) Menschen sind von Natur aus Wesen der Gemeinschaft und können ihre anhaltende und vollumfängliche Befriedigung nicht ohne andere Menschen realisieren (hier klingt wiederum der politische Aristotelismus an). In der sich etablierenden Wirtschaftsphilosophie der Neuzeit (aus der auch Hegel schöpfen wird) findet dieser Topos neuartige, vertiefende Iteration – in den sich historisch bahnbrechenden Formen und Institutionen von Arbeit, Markt, Konsum, Handel etc. wird besagte Wesenseigenschaft des Menschen auf nunmehr höherer geistesgeschichtlicher Stufe erblickt. So schreibt bspw. Adam Smith:

»In almost every other race of animals each individual, when it is grown up to maturity, is entirely independent, and in its natural state has occasion for the assistance of no other living creature. But man has almost constant occasion for the help of his brethren...« (Smith 1999a [1776]: 118)

In der Berliner Rechtsphilosophie wird die wesentliche Kollektivität menschlicher Wirklichkeit und Freiheit nicht eigens abgeleitet, sondern bereits vorausgesetzt.<sup>7</sup> Wird sie mit der geistigen Triebnatur der Menschen bzw. der Möglichkeit eines Fortschritts menschlicher Selbsterkenntnis in Bezug auf seine (universellen) Triebe und mannigfaltigen Bedürfnisse zusammengedacht, kommt endlich der ›eigentliche‹ Untersuchungsgegenstand einer *Philosophie des Rechts* in Sicht. Was die Triebe in ihrer allgemeinen und natürlichen Motivationsform nicht unmittelbar leisten können, müssen die Selbsterfahrungen der Menschen in gemeinschaftlicher Daseinsbewältigung unter der Ägide institutierter Regeln sukzessive nachreichen: die Selbsterkenntnis des Menschen bezüglich der Triebe seines Geistes – und zwar durch Anschauung seiner Sittlichkeit, denn deren Regeln präntendieren, für Alle auszusprechen, wozu das Individuum viel schwerer eigene Worte findet:

»Die geistige Natur hat im Ganzen immer dieselben Naturbestimmungen. Im Trieb sind sie am trübsten [...]. Der Trieb später erscheint in der Form der Tugend als gebildeter Trieb [...] Dasselbe ist[,] was als Inhalt des Sittlichen[,] als Pflicht erscheint. Der

7 In der *Phänomenologie des Geistes* hatte Hegel dafür argumentiert, dass das Selbstbewusstsein sich verdoppeln müsse, um den Prozess der Selbsterkenntnis weiterzuführen (TWA 03: 137–145). Da dieses Selbstbewusstsein als menschliches Proto-Subjekt aufzufassen ist, ward in eins damit die Behauptung ausgesprochen, dass es Menschen nur in der Mehrzahl geben könne.

Unterschied ist nur der der Form, aber auf diese kommt alles an.« (GW 26,2: § 150, 922, Ho)

Trieb, Bedürfnis und Befriedigung sind schon von sich aus schwer auf Begriffe zu bringen – und ein Mensch könnte allen menschlichen Bedürfnissen niemals allein nachkommen, da ihm von Natur aus versagt ist, vollumfängliche Befriedigung allein durch sich selbst zu bewerkstelligen. Die ganzjährige Bereitstellung von Nahrung, das Anlernen und Ausüben der Gesundheitspflege, die Erziehung der Kinder, das Ahnden von Straftaten, Distribuieren von Steuermitteln, die Weitergabe gesammelten Wissens in Form eines Unterrichts usw. werden die Verantwortung und Berufung mehrerer Personen – darin liegt die wechselseitige Verwiesenheit und Komplementarität der Menschen als kollektiver Wesen. Sitten, Gesetze und Institutionen insinuierten deshalb für Hegel, allen Bedürfnissen zur Existenz und Reproduktion von Mensch und Gemeinwesen gerecht werden zu wollen und zu diesem Zwecke angemessen verfasst zu sein. Die vielfachen Rollenanforderungen, Pflichten und Normen, die während der Versittlichung auf das menschliche Subjekt herniedergehen, erheischen ihre Berechtigung vorgeblich durch ihren Bezug auf (universelle und partikulare) Bedürfnisse und die ihnen notwendig zuwachsende Regulation – sind also gerade durch ihren Bezug auf die Befriedigung zu rechtfertigen:

»Die Geschichte wohl der meisten Staatseinrichtungen fängt damit an, daß für ein allgemeiner gefühltes Bedürfnis zuerst durch Privat-Personen und Privatunternehmungen und zufällige Gaben gesorgt wurde, wie dieß bei der Armenpflege, medicinischen Hülfe, ja selbst von manchen Seiten in Ansehung des Gottesdienstes, und der Gerechtigkeitspflege der Fall war, und hin und wieder zum Theil noch ist. Wenn aber das Gemeinleben der Menschen überhaupt mannigfaltiger und die Verwickelungen der Civilisation größer werden, so zeigt sich das Unzusammenhängende und Ungenügende solcher vereinzelter Veranstaltungen immer mehr [...] Es tritt ein Zeitpunkt ein, wo dergleichen durch die Privat-Bemühung und den übrigen Zusammenhang der Verhältnisse so weit heraufgereift sind, daß sie sich einer Seits als allgemeines Bedürfnis kund geben, anderer Seits aber in sich so kunstreich geworden sind, daß der betheiligte Einzelne die Untersuchung über das, was ihm und wie es ihm geleistet wird, nicht mehr übernehmen kann, noch auch die Mittel mehr in Händen hat, nach seiner Einsicht die Veranstaltung dazu für sich allein zu treffen...« (GW 10,1: 503f.)

Die Sittlichkeit des Menschen fungiert als (tentative) Übersetzungsinstanz, welche die Reihe universeller Triebe des Geistes bzw. die Bedürfnisse der Menschen illustriert, da sie als Antwort auf die Notwendigkeiten der Daseinsfürsorge, als Versuch der instituierten Befriedigungserfahrung und -ermöglichung gelesen werden kann – eine analytische Perspektive, die auf seine Weise schon Aristoteles in der *Politik* einnahm:

»Man muß vielleicht annehmen, daß [...] die [...] Einrichtungen in dem langen Ablauf der Zeit oft – oder besser: unzählige Male – erfunden wurden; denn Bedürfnisse allein haben naturgemäß die lebensnotwendigen Dinge gelehrt...« (Aristoteles 2012: 1329b)

Und vor ihm hatte Platon in der *Politeia* die Methodik einer philosophischen Erkenntnis individuellen ›Seelenlebens‹ durch Betrachtung des sozialen Ganzen vorgeführt:

»Vielleicht ist in einem größeren Gebilde auch eine größere Gerechtigkeit, die leichter zu erkennen ist. Wenn es euch recht ist, wollen wir zuerst ihr Wesen in den Staaten untersuchen, später wollen wir sie dann in den einzelnen Menschen betrachten, indem wir die Ähnlichkeit mit dem Größeren in der Gestalt des Kleineren herausfinden wollen.« (Platon 2017: 368e–369a)

Die lange Reihe der Kollektive in der Geschichte der Menschheit repräsentiert m. a. W. eine kontinuierliche Abfolge von Erfahrungsräumen, in denen Individuen sich die Sitten und Normen ihrer Gemeinschaft zu eigen machen, ein (in unterschiedlichen Spielräumen befasstes) eigenes Leben führen und hierdurch die Strukturen der Sittlichkeit mit ihren Bedürfnissen abzugleichen vermögen. Die Genese oder Destruktion von Sitten, Gesetzen und Institutionen ist als Reaktion auf diesen Abgleich zu lesen – der positive wie negative Abgleich ist ein Erkenntnismoment in Bezug auf die Triebe des Geistes. Aufgrund der inhärenten Schwierigkeiten, α) dem eigenen Selbstgefühl in der Befriedigungserfahrung verallgemeinerbare Erkenntnisse über die universellen Triebstrukturen der Menschheit zu entnehmen und β) überhaupt ausreichende Befriedigung durch die eigene Arbeit zu erreichen, erweist sich die Geschichte der Menschheit mit ihrer fortgesetzten Reihe an Sittlichkeiten als ein tauglicheres Medium der Erkenntnis als das Leben des Individuums. Der über Jahrtausende fortgesetzte Versuch, menschliche Gemeinwesen zu strukturieren und regulieren, erteilt augenfällige Auskünfte über vermeinte Bedürfnisse Aller oder mindestens die Bedürfnisse Vieler. Nicht selten haben sich hierbei konfliktorische Erfahrungswerte in die institutionellen Strukturen der Sittlichkeit eingeschrieben. Der Berliner Rechtsphilosophie zeigen sich die gewordenen Institutionen und Sitten der ›wahren‹ Freiheit als Ausdruck und Bedürfnis menschlicher Triebnatur:

»Der Inhalt selbst, die Triebe [...] haben Gründe [in] der Natur des Menschen, haben aber noch nicht die Form der Vernünftigkeit, Freiheit [...], das wahrhafte des Inhalts der Triebe ist das System der Pflichten, aufgefaßt in seiner wahren Stellung im System des Vernünftigen.« (GW 26,2: § 11, 784, Ho)

### Instituierte Befriedigung

Die *Philosophie des Objektiven Geistes* sucht und findet im Kosmos die Geschichte des (absoluten) Geistes als Geschichte der Freiheit, d. i. der Menschheit und der ihr wesentlichen Freiheit. Menschheit ist ambig, ihre Natürlichkeit und Geistigkeit sind untrennbar ineinander verschlungen. In seinem von Natur aus auf Natur als *Mittel zu Allem* ausgerichteten Verhalten sucht das menschliche Tier am Beginn der Weltgeschichte seine Subsistenz in der Welt, die durch Erleben und Zufall sein Verhältnis zur inneren und äußeren Natur unsicheren Schrittes verändert, zumindest hier und da einmal von jenem der Vergangenheit abweichen lässt. Was die Menschen antreibt, sind Bedürfnisse, sind schmerzhaft Mängel, deren Diktat jedoch auch zur Befriedigung, zu einem harmonischen Selbstgefühl führen kann. Für die bedürftige Subjektivität bleibt die Befrie-

digung ihrer Bedürfnisse aber prekär, solange noch keine sozialen Strukturen oder Übereinkünfte bestehen, die unmittelbar zu ihrer Befriedigung *ingerichtet* sind. Hegel führt wiederholt ein Beispiel an, das *den* Prototyp der Institutionalität menschlicher Freiheit darstellt:

»Mit Recht ist der eigentliche Anfang und die erste Stiftung der Staaten in die Einführung des *Ackerbaues*, nebst der Einführung der *Ehe*, gesetzt worden, indem jenes Prinzip das [...] schweifende Leben des Wilden zur Ruhe des Privatrechts und zur Sicherheit der Befriedigung des Bedürfnisses zurückführt, womit sich die Beschränkung der Geschlechterliebe zur Ehe [...] verknüpft.« (TWA 07: § 203, 355f.)

Für den noch nicht sesshaft gewordenen Menschen fällt die Ernährung dem ›Zufall‹ anheim, ist zum allergrößten Teil von solchen Naturgegebenheiten und -faktoren abhängig, auf welche der Mensch (noch) keinen Einfluss genommen hat. Ein alternativloses Bedürfnis treibt den Menschen unter Leidensdruck zur Suche nach den Früchten der Natur und es bleibt (metaphorisch gesprochen) ihrer Gnade überlassen, ob die Ernährung kontinuierlich und ausreichend gelingt, damit Schaden vom Organismus abgewendet werden kann. Das vielleicht auf dieser zivilisatorischen Stufe schon vorhandene Werkzeug kann die Schwankungen in der Ausbeute nicht vollständig kompensieren (auch wenn Geschicklichkeit und Waffeneinsatz Einfluss auf den Erfolg der Unternehmung haben dürften). Für Hegel zeichnet sich die Ernährungssituation des vor der neolithischen Transformation lebenden »Jägers« durch die anhaltende Ungewissheit der zukünftigen Ernährung aus, denn er erlebt »das Eine mal Überfluß[,] das andere mal bitteren Mangel« (GW 26,1: 249, Ri als Variante zu 469, AB) und kann dieser Unstetigkeit nichts entgegensetzen. Es bedarf vielfältiger (gruppenbezogener) Verhaltens- und Normenänderung, um die Ernährung mittels des Ackerbaus permanent zu gewährleisten – also die Ungewissheit zukünftiger Befriedigung in ein *antizipierbares Resultat* zu transformieren. Ungewissheit und Unvorhersehbarkeit der organischen Bedürfnisbefriedigung sind die limitierenden Faktoren menschlicher Freiheit als natürlicher und damit auch als geistiger. Jahrtausende nach Abschluss der neolithischen Transformation kann Hegel resümieren:

»Sicherung, Befestigung, Dauer der Befriedigung der Bedürfnisse usf. – Charaktere, wodurch sich diese Institutionen zunächst empfehlen – sind nichts anderes als Formen der Allgemeinheit und Gestaltungen, wie die Vernünftigkeit, der absolute Endzweck, sich in diesen Gegenständen geltend macht.« (TWA 07: § 203, 355f.)

Die (Welt-)Geschichte der Freiheit entstammt kollektiven Naturverhältnissen, die *planbare* und *hinreichende* organische Bedürfnisbefriedigung bewerkstellig(t)en. Solange Menschen existieren, eignet ihnen aufgrund ihrer Trieb- und Bedürfnisnatur die Notwendigkeit zu solcherart instituierten Naturverhältnissen. Da die Geschichte der Menschheit jedoch nichts anderes als die Geschichte der Freiheit (des Geistes) ist, kann und will diese sich also in Form kollektiver Verhältnisse zur inneren und äußeren Natur selbst *auf Dauer stellen*, sich selbst beständig hervorbringen. Aus mancherlei Gründen, primär aufgrund des Subsistenzerfolgs, der die Bedürfnisse stillt und das Selbstgefühl

bewahrheitet, überdauern bestimmte fixierte Verhältnisse zur inneren und äußeren Natur, bestimmte erprobte oder zufällig aufgefundene Handlungen und Haltungen jedes konkrete Individuum, bleiben Gewohnheiten als Sitten, Normen, Institutionen und Bedürfnisse im Wechsel der Generationen beständig, werden tradiert und bilden das Bezugssystem der Enkulturation neuer Menschen.<sup>8</sup>

### Bedürfnis und Vernunft

Praktische Konflikte oder ein (wie auch immer motiviertes) Erkenntnisinteresse initiieren die Reflexion und/oder Veränderung sittlicher Strukturen und Normen und holen auf diesem Wege die Erkenntnis der Vernünftigkeit einer (zumeist schon länger bestehenden) Institution nach, sodass fortan ein Begriff und sein diskursiver Gehalt den argumentativ unterfütterten Grund für den Fortbestand der Sitte oder Norm darstellen. Hegel bescheinigt daher den Gesetzen und den ihnen zugehörigen Einrichtungen, dass sie sich für gewöhnlich durch ihren Nutzen instituierten und erst im Nachhinein als vernünftig *begriffen* wurden:

»Es gehören Jahrtausende dazu, solche einfache Bestimmungen, wie Eigentum, Privateigentum zu fassen, und daß der Mensch weiß, er ist nur[,] insofern diese Bestimmungen anerkannt und befriedigt [!] sind.« (GW 26,2: § 46, 620, AK)

Nachdem sich ein Prinzip wie das Eigentum aus pragmatischen Beweggründen etabliert und als sittliches Element von hoher historischer Kontinuität erwiesen hat, kann eine philosophische Bemühung den begrifflichen Kern dieser Institution bestimmen und konstatieren, dass die Institution des Eigentums per se notwendiger Bestandteil der Verwirklichung menschlicher Freiheit sei. Das Begreifen (der Vernünftigkeit) einer Institution gründet dann nicht mehr in den konkreten historischen Umständen ihrer Entstehung – gegenüber nachfolgenden Generationen werden solch reflexiv eingeholte Normen nicht mehr aufgrund der bloßen Konventionalität oder Nützlichkeit, sondern durch ihren begrifflichen Gehalt legitimiert:

»Es ist in der Philosophie das Wesentliche zu erkennen, daß diese Formen[,] die durch äussere Bedürfnisse entstanden zu sein scheinen, es sind[,] bei denen die Vernunft thätig ist und bei denen das Interesse der Vernunft befriedigt wird.« (GW 26,3: § 71, 1161, Gr)

8 Hegel setzt realgeschichtlich voraus, was *Die deutsche Ideologie* in vermeintem Gegensatz polemisch proklamierte, nämlich »die wirklichen Individuen, ihre Aktion & ihre materiellen Lebensbedingungen [...]. Diese Voraussetzungen sind also auf rein empirischem Wege konstatierbar. Die erste Voraussetzung aller Menschengeschichte ist natürlich die Existenz lebendiger menschlicher Individuen. Der erste zu konstatierende Thatbestand ist also die körperliche Organisation dieser Individuen & ihr dadurch gegebenes Verhältniß zur übrigen Natur. [...] Alle Geschichtsschreibung muß von diesen natürlichen Grundlagen & ihrer Modifikation im Lauf der Geschichte durch die Aktion der Menschen ausgehen.« (MEGA 1/5: 8)

Hegels Ansicht des Fortschreitens geschichtlicher Entwicklung der Sittlichkeit und ihrer institutionellen Strukturen i. w. S. von Sitten, Gesetzen und Institutionen schließt nicht aus, dass Begriffe bzw. Ideen, die zu (sozialen, politischen usw.) Veränderungen führen, durch Deliberation und mit einer gewissen Novität geschöpft werden können, statt nur retrospektiv die Summe oder das Substrat aus den herrschenden Verhältnissen zu geben. Der menschliche Geist ist befähigt, Vorstellungen und Begriffe hervorzubringen, die mehr als bloße Reproduktion sind, die mehr leisten als vorhandene Bausteine nur verändert zusammensetzen. In diesem Sinne können Begriffe/Ideen realhistorischen Veränderungen vorausgehen. Wie Benedict Anderson in seiner prominenten Studie zur Idee der Nation betont, wurde z. B. das Konzept einer »national independence« geradezu demonstrativ als historischer Rechtfertigung unbedürftig proklamiert:

»It is difficult today to recreate in the imagination a condition of life in which the nation was felt to be something utterly new. But so it was in that epoch. The Declaration of Independence of 1776 makes absolutely no reference to Christopher Columbus, Roanoke, or the Pilgrim Fathers, nor are the grounds put forward to justify independence in any way ›historical‹, in the sense of highlighting the antiquity of the American people.« (Anderson 2016: 193)

Ein solches Beispiel plausibilisiert Hegels Auffassung, dass neue Institutionen etc. ihre Legitimität aus einer Idee gewinnen können, somit begrifflich und nicht historisch/genealogisch zu begründen sind – dass ihre Legitimation in einer bestimmten Sittlichkeit *in Wahrheit* nicht aus den konkreten historischen Verhältnissen entspringt, dass sie im Ausgang von diesen niemals *begrifflich* gewonnen und wissenschaftlich (= philosophisch) begründet werden könnte. Die ›Institutionen der Freiheit‹ (deren historischer Bezug zur menschlichen Bedürfnisbefriedigung schon lange unsichtbar geworden ist) erwachsen also einerseits aus pragmatischer Erfahrung und Anpassung an äußere Umstände, andererseits aus neuen Vorstellungen, Begriffen und Ideen, mit denen der menschliche Geist in gewissem Maße den Verhältnissen vorauszuweichen vermag. Sie bilden einen Komplex, den die Menschen einer jeweiligen Gegenwart in hegelianisch-geistiger Erkenntnis als Verwirklichung der Freiheit (an)erkennen können – wodurch diese Freiheit in der ihr angemessenen ideellen Form (und mittels nicht aus der Natur abzuleitendem normativen Gehalt) zum wahren Prinzip avanciert, das alle Momente des sittlichen Ganzen wie ein roter Faden durchzieht. Dieser Komplex von Institutionen vermag daher auch die organische in eins mit der geistigen Freiheit zu verwirklichen:

»Ebenso wie die Institutionalisierung gesellschaftlicher Arbeit zunächst die physiologische Existenz der Individuen sichert und so auch die Freiheitsmöglichkeit in der Kategorie der Natur, ergibt sich mit der rechtlichen und politischen Institutionalisierung der darüber hinausgehende Anspruch, die Freiheit in ihrer selbstreflexiven, transzendentalen Realität des sozialen Umgangs zu sichern.« (Rhemann 1976: 157)

Die Freiheit bildet die Begründung für das *gesamte* Normengefüge und die sozialen Strukturen der Gemeinschaft und wird auch nur durch die Aktualisierung (d. h. situative Reproduktion) *des Ganzen* hervorgebracht. Freier Mensch zu werden, ist das

Versprechen des gesamten Projektes namens Sittlichkeit, und kann durch eine nur partikuläre Umsetzung sittlicher Normen *nicht* bewerkstelligt werden. Die eigene Naturbestimmtheit, so Hegels Diagnose, bietet dem Menschen jedoch häufig genug einen konkreten Motivator, um die bereits bekannten sittlichen Normen in nur unzureichender Weise aktualisieren zu wollen. Der Mensch erhält häufig zwei Motivatoren gleichzeitig, den (vermeintlich) naturbestimmten und den sittlich-allgemeinen, und muss sich darin üben, verlässlich den zweiten zu wählen. Weil jedoch der (vermeintlich) naturbestimmte auf seine eigene Weise *auch* die Freiheit des Menschen verwirklicht, ist er ein Bestandteil des persönlichen Wohls und so prinzipiell der Idee des Guten; weil er aber im selben Moment »vom sittlichen Pfad« abführen kann, ist er – als dem Wohl zuarbeitend – trotzdem der Idee des Guten entgegengesetzt. Daher rührt auch die Ambivalenz der Triebe, die im selben Moment als gut und böse zu beurteilen sind (TWA 07: § 18). Der Mensch ist bei regelloser Spontaneität seiner Subjektivität (»Willkür«) oder bei ausschließlicher Priorisierung individueller Bedürfnisse (»Selbstsucht«) der Verwirklichung seiner eigenen Freiheit unangemessen, entspricht ihrer *Idee* nicht. Die Sozialisation durch das sittliche Ganze soll dem Individuum sukzessive und auch über dessen Frustrationserfahrungen hinweg mehr Kontinuität widerfahren lassen, als der einzelne Mensch sich aus eigener Kraft stiften würde oder könnte. Das Subjekt ist qua Subjektivität zu volatil, um wahrhaft frei zu sein. Freiheit erweist sich (bekanntermaßen) als zweiseitiges Schwert, denn sie kann genutzt werden, um Sittlichkeit zu bejahen und bewahren oder verneinen und zerstören. Die Stabilität der Institutionen gründet paradoxerweise in der Volatilität des Subjekts – die vollumfängliche, begrifflich und charakterlich durchdrungene Freiheit in der atrophierten, unbeherrschten. Diesen Sachverhalt kann ein Mensch aber erst nach vollzogener Sozialisation auffassen – und Hegels Postulat ist, dass (die Freiheit in Form der) Willkür und Selbstsucht bei wahrer Kenntnis der sittlichen Freiheit nicht mehr als Idee der eigenen Freiheit gelten können. Nur wer die Freiheit nicht begriffen hat, fordert sie in ihrer unsittlichen (bzw. unvernünftigen) Form. Freilich kann Kritik aber auch dadurch berechtigt sein, dass die Verfasstheit des Gemeinwesens dem Stand der (philosophischen oder politischen) Erkenntnis noch nicht angemessen ist:

»Es kann also durchaus sein, daß die wirklichen Verhältnisse dem Stand der Vernunft noch hinterherhinken. Vernünftige Ansätze müssen dann erst zu ihrer vollen Entfaltung gebracht werden, bevor man sagen kann, was wirklich ist, das ist vernünftig.« (Gessmann 1999: 116)

## Der Trieb des Geistes

In der Einleitung der *Grundlinien* erinnert Hegel an seinen spekulativen Triebbegriff, an den die realhistorische Entfaltung der Sittlichkeit als eines Geflechtes von Sitten und Normen geistphilosophisch zurückzubinden ist:

»...daß der Mensch von Natur den *Trieb* zum Recht, *auch* den Trieb zum Eigentum, zur Moralität, *auch* den Trieb der Geschlechterliebe, den Trieb zur Geselligkeit usf. *habe*.« (TWA 07: § 19, 70)

Die Berliner Rechtsphilosophie will begreifen (d. i. begrifflich artikulieren und damit begründen), dass z. B. die (reflexive) Freiheit des Gewissens und des moralischen Subjekts ebenso auf ein freiheitssenzielles Bedürfnis antwortet wie das Rechtsinstitut des Eigentums (an Sachen) oder die Gründung einer eigenen Familie – und hinter jedem dieser Bedürfnisse ein universeller Trieb waltet: »Die Kräfte des Geistes sind Triebe oder Bedürfnisse, insofern der Mensch an sich in seinem Begriffe Geist ist...« (GW 26,1: § 58, 61, Wan) Triebe können sich nur in Form von Bedürfnissen bekunden, können sich den Menschen nicht anders als in dieser Form eingeben. Die übergreifende, überzeitliche Einheit hinter *allen* Trieben als einzelner, durch Reflexion innerlich unterscheidbarer Äußerung der eigenen Natur ist der Trieb als spekulativer Begriff: »Was mit dem Terminus Trieb ausgedrückt wird, ist der tätige Charakter der absoluten Idee.« (Közu 1988: 216) Verschafft sich also die Idee in Form der realphilosophisch zu erfassenden Mannigfaltigkeit von Bedürfnissen Ausdruck im menschlichen Handeln, das in kollektiver Existenz ihre Befriedigung zu bewerkstelligen sucht, ist die Antwort auf die Frage gefunden, worin die Wirklichkeit des »Objektiven Geistes« bestehe – in der Existenz, dem Wechsel, der Geschichte und Philosophie menschlicher Kollektive und ihrer institutionellen Strukturen i. w. S. Wozu die Menschen »getrieben« werden, indem sie Daseinsfürsorge betreiben, ist die langsame Hervorbringung des Geistes, von dem Hegel daher sagt, dass er sich selbst hervorbringe, da die Triebe seinem eigenen Wesen angehören, sie je schon nichts anderes sind als der die Menschen in Richtung auf sich hinstoßende Geist:

»Die Abhandlung der Triebe, Neigungen und Leidenschaften nach ihrem wahrhaften Gehalte ist daher wesentlich die *Lehre* von den rechtlichen, moralischen und sittlichen *Pflichten*.« (GW 20: § 475, 472)

Unmissverständlich tritt hierbei auch ein eigener »Trieb der Freiheit« (GW 26,3: 1053, Gr) in Erscheinung, ist gerade die Selbst- und Widerständigkeit des menschlichen Willens eine nicht weiter auf andere (realphilosophische) Triebe rückführbare Motivation, die sich in verschiedene Bedürfnisse zerstreuen kann, aber das Leben der Gemeinwesen nachhaltig beeinflussen wird:

»Die höhere Natur des Menschen ist seine Freyheit [...]. Diesen Begriff zu erkennen, zu wissen was die Freyheit ist, und was daraus folgt, ist Bedürfnis, so gut als man die Natur zu begreifen sucht.« (Ebd.: 1494, Str)

Der Wille als solcher ist stets und wesentlich der phänomenale Beleg für einen universellen Trieb zur Freiheit, denn die Selbsterfahrung des Menschen verschafft ihm (Selbst-)Gefühl und Bewährung der eigenen Freiheit immer dann, wenn er seinen Willen verwirklicht: »...dann erst habe er freien Willen, wenn er etwas wolle und erhalte.« (GW 26,2: § 6, 604, AK) Da alle menschliche Handlung bzw. alle Zwecksetzung von gegebenen Interessen, also Bedürfnissen und Trieben ausgeht, ist der Trieb zur Freiheit geistphilosophisch in jeder Praxis der Bedürfnisbefriedigung zu erkennen – und der aller Handlung vorstehende Wille ist das Exekutivorgan des allgemeinen Freiheitstriebes überhaupt. Da der individuelle Wille aber stets im vielfältigen Zusammenhang mit der Gemeinschaft steht – stehen muss, da die Freiheit niemals allein zu verwirklichen ist

– und von ihr z. B. Regeln und Normen empfängt, ist der Freiheitstrieb des Menschen in Wahrheit nur durch das richtige Verhältnis seines Willens zur Gemeinschaft zu befriedigen:

»Dieß Eigene des Menschlichen Willens soll seine Befriedigung erlangen durch die Ge-  
setze und Rechte. Dieses Eigene hat die Gestalt von Trieben.« (GW 26,3: 1494, Str)

Berichtet der Wille also von einem menschlichen Trieb zur Freiheit und weist sich jeder Akt menschlicher Bedürfnisbefriedigung zugleich als Befriedigung des Freiheitstriebes aus, so ist der Mensch dazu berufen, die Bedürfnisbefriedigung und mit ihr die Freiheit *auf Dauer zu stellen*, sie in umfassender und zuverlässiger Weise, sie anhaltend und vollumfänglich zu gewährleisten. Da solche nachhaltige Subsistenz aber schlicht sozial instituiert werden muss, um der Reihe universeller Triebe qualitativ und der Länge des bedürftigen Lebens quantitativ zu entsprechen, sind die Strukturen des Gemeinwesens und sogar die dem Willen mit voller objektiver Härte entgegenstehenden Gesetze laut Hegel eine notwendige und den Willen befördernde Folge des Freiheitstriebes: »Die Gesetze sind nur Entwicklungen des Freiheitsbegriffs.« (GW 26,2: § 29, 798, Ho) Dass der Wille aber die ihm scheinbar entgegenstehenden Normen- und Institutionsgefüge der Sittlichkeit selbst wollen kann, ist nicht unmittelbar einzusehen. Hier kommt die *Philosophie des Rechts* zum Tragen. Sie führt instituierte Resultate kollektiver Handlungen vor, in denen sich die Vernunft des menschlichen Geistes dann erfolgreich zum Ausdruck brachte, wenn die institutionellen Strukturen der Sittlichkeit den allgemeinen, überzeitlichen Trieben der Menschheit (zur Freiheit) korrespondieren und ihre Befriedigung organisieren bzw. verwalten:

»Allerdings haben die Triebe den Inhalt aller Staatsbestimmungen; aber diese müssen in ihrer Objectivität erfaßt werden.« (GW 26,1: 406, Wan als Variante zu § 3, 240, Ho)

»Not just any set of institutions count as Sittlichkeit for Hegel; rather, they need to be ›reasonable‹, embedding the most advanced conception of human freedom present in a historical period.« (Herzog 2013: 48)

Wird also jener Normen- und Institutionenapparat angeschaut, den Hegel als gegenwärtige Moderne erachtet, so besagt die leitende geschichts- und rechtsphilosophische These, dass ihre Zahl und Hierarchie sich aus verschiedenen Hauptbedürfnissen erklärt, welche die Menschheit sukzessive in sich entdeckt hat. Die entscheidende Herausforderung ist daher nicht, ›echte‹ von ›unechten‹ oder ›natürliche‹ von ›unnatürlichen‹ Bedürfnissen zu sondern, sondern alle vorfindlichen Bedürfnisse erst einmal begrifflich er-

fassen und artikulieren zu können,<sup>9</sup> da die Triebe nicht in unmittelbar intelligibler Form und Ordnung gegeben sind:

»Diese Triebe nun sind nicht Momente Eines Systems[,] sondern verschiedene nebeneinander[.] Der Mensch ist also die Sammlung dieser Triebe[,] ein bloßes Aggregat.« (GW 26,1: 347 Ri)

Erst wenn auf der einen Seite eine lange Reihe bekannter und unterscheidbarer Bedürfnisse – ins Sein gestoßen durch die Triebe, aber repräsentiert durch die Verfasstheit der Sittlichkeit – und auf der anderen Seite ein Begriff der Freiheit (bzw. des Geistes) zur Verfügung stehen, können alle Bedürfnisse nach ihrer Dignität und Funktion geordnet, können überhaupt jene Hauptbedürfnisse identifiziert werden, die der Wirklichkeit menschlicher Freiheit weil Verwirklichung des Objektiven Geistes zuzuordnen sind. In der Berliner Rechtsphilosophie unternimmt Hegel genau dies. Primärer Untersuchungsgegenstand sind die Institutionen der Sittlichkeit i. w. S. (wie das Inhaltsverzeichnis der *Grundlinien* vor Augen legt), aber sowohl die faktische Existenz als auch vernünftige Legitimation von Sitte, Gesetz oder Institution lässt sich durch nichts anderes als ihr direktes oder indirektes Verhältnis zu den Bedürfnissen der Freiheit erklären, die nur ein kollektiver und langwieriger Lernprozess zu bestimmen vermag:

»...es ist die *Erziehung des Menschengeschlechts*, wie es Lessing genannt hat. Die Erziehung fängt an mit dem bewußtlosen Menschen; doch hat auch dieser schon eine bestimmte Möglichkeit in sich, die Bestimmung zum Bewußtseyn zu gelangen; so fängt auch die Geschichte nur mit der Freiheit als einer möglichen an: das Resultat der Weltgeschichte ist, daß der Mensch substantiell frei ist...« (GW 27,4: 1166, He)

## B) Die geistige Natur des Menschen

Dass die Freiheit (ebenso wie die Menschheit) nur als geschichtlich existiert, impliziert nach dem Gesagten, dass auch die Bedürfnisse der Geschichtlichkeit unterworfen sind. Sind die Triebe für Hegel noch universell in dem Sinne, dass sie in diffuser oder vager Form während der gesamten Existenz der Menschheit auf gleiche Weise wirk(t)en, dass ihre Motivationsenergie, ihre Triebspannung immer da war (ihnen aber nur langsam die entsprechenden Befriedigungshandlungen zuwachsen), so sind hingegen die Bedürfnisse sukzessive zutage getreten, indem ihr geistiger Gehalt an Komplexion gewann,

9 Dies stellt bekanntlich auch eine lebenslange Herausforderung jedes Individuums dar. An Babys und Kleinkindern wird diese Mühe augenfälliger – sie müssen dabei unterstützt werden, selbst Grundbedürfnisse in sich korrekt zu deuten (dabei auch zu unterscheiden) und dann zielführend in Richtung nach außen zu kommunizieren. Das prototypische Beispiel vom bereits sprachvermögenden Kind, das Hunger oder diverse Unlust-Gefühle nicht sprachlich artikuliert, sondern durch (z. B. unwirsches) Verhalten unbewusst andeutet, scheint eine Vorform des erwachsenen Schicksals, die Befriedigung eines Bedürfnisses zu verfehlen, weil dieses nicht luzide genug fassbar war und damit noch nicht auf das ihm entsprechende Handeln verwies.

indem sie deutlicher auseinandertraten, unterscheidbarer wurden. Schon in der Befähigung zur (unendlichen) Modifikation seiner Bedürfnisse zeigt sich der Mensch als der Natur ›entrückt‹. Er teilt mit dem Tier eine Reihe organischer Bedürfnisse, diesem eignet aber eine wesentliche Koppelung zwischen Organismus und Umwelt, in deren Horizont sich das Sein des Tieres beschließt: »Das Thier ist auf einen beschränkten Kreis angewiesen, je dumpfer das Thier desto kleiner der Kreis, der Mensch hat den weitesten, einige Thiere sind auf einzelne Pflanzen angewiesen...« (GW 24,1: 163, Ri) Die Bedürfnisse des Tieres sind durch seinen Organismus, dessen Verfasstheit und Fähigkeit der Reproduktion exakt vorgegeben, seine Umwelt wird ausschließlich durch die Vermittlung dieser Bedürfnisstrukturen erfahren: »Das Tier hat einen beschränkten Kreis von Mitteln und Weisen der Befriedigung seiner gleichfalls beschränkten Bedürfnisse.« (TWA 07: § 190, 347f.) Im Falle des Menschen ist diese Koppelung nicht gegeben:

»Der Mensch als nicht bloß natürlicher erweitert durch seine Vorstellung, seine Unbeschränktheit, seine Reflexion seine Begierden ins Maaßlose [...] Bedürfnisse, Mittel der Befriedigung sind hier kein beschlossener Kreis, wie der Instinct des Thiers, sondern der Mensch erweitert diesen Kreis, und das abstracte Hinausgehen hat sich selbst zu bestimmen.« (GW 26,2: § 185, 949f., Ho)

Die Umwelt des Menschen (die Natur) ist in ihrer Erfahrbarkeit nicht wie diejenige des Tieres durch die genaue Art seiner (organischen) Bedürfnisse begrenzt und bestimmt. Dieser Unterschied lässt sich mit den Worten Schelers aus der *Stellung des Menschen im Kosmos* (1928) treffend fassen:

»Ein ›geistiges‹ Wesen ist also nicht mehr trieb- und umweltgebunden, sondern ›umweltfrei‹ und, wie wir es nennen wollen, ›weltoffen‹: Ein solches Wesen hat ›Welt‹.« (Scheler 2010 [1928]: 28)

Der »Kreis« des Menschen ist die Welt. Bedürfnis und (Um-)Welt des Menschen führen insoweit eine selbstständige Existenz voneinander, als sie nicht auf jene Weise verschränkt sind und komplementär agieren, wie dies beim Tier der Fall ist. Menschliche Bedürfnisse können sich jederzeit ohne Beschränkung durch die Eigenheiten oder Gesetzmäßigkeiten einer etwaigen Umwelt seines Organismus konstituieren – es wird daher für die Menschen der ›Normalfall‹, dass ihnen im zivilisatorischen Zustand neue, zusätzliche Bedürfnisse gegeben werden, die ihnen außerhalb des zivilisatorischen Zustandes nicht zu eigen wären. Nur aufgrund dieser (seelischen und geistigen) Offenheit für neue Bedürfnisse, nur durch die wesenhafte Entrückung des Menschen aus *jeder* konkreten Umwelt in den unabschließbaren Horizont einer Welt, ist die Befreiung der Menschheit möglich. An ihrem Beginn stand der vom Tier (nahezu) ununterscheidbare Mensch, an ihrem Ende steht das lebendige Denkmal der Geschichte der Freiheit. Ersterem korrespondieren die Bedürfnisse des organischen Lebewesens, letzterem die Bedürfnisse der Freiheit, die eben jene der Hervorbringung des Objektiven Geistes sind. Zu ihnen gesellt sich eine weitere Kategorie von Bedürfnissen, die historisch auf den organischen aufsetzt, nur durch die geistige Natur des Menschen erklärbar ist, aber nicht mit den geistigen Bedürfnissen identisch ist, vielmehr eine Art hybrider Mittelstellung ein-

nimmt und die Entfaltung der eigenen Partikularität und Individualität bedeutet. Die Befriedigung eines gesellschaftlichen oder geistigen Bedürfnisses, genauer: das ihnen zugeordnete Handeln lässt diese Bedürfnisse zu einer Gewohnheit (s. Kap. 4) der versittlichten Subjekte werden, die als solche für Hegel stets ihr eigenes Bedürfnis ist:

»Die Wiederholung des Genusses [= der Befriedigungserfahrung] macht ihn zu etwas subjectiv allgemeinem, zu einer Gewohnheit und Bedürfniß.« (GW 26,1: § 95, 105, Wan)

In diesem Sinne werden Bedürfnisse *erlernt*, da das ihnen zugeordnete Mangelempfinden (bzw. der in ihnen aufkeimende Widerspruch) im Zuge der Sozialisation, Erziehung etc. durch Nachahmung nach ihrer soziogenen und geistigen Seite erst im Menschen hervorgebracht, vertieft, intensiviert werden. Lediglich die naturwüchsige Seite des Mangelempfindens ist kulturinvariant, ahistorisch.

### α) Organische Bedürfnisse

Der Mensch ist qua Animalität aller Mittel zur Reproduktion eines animalischen Organismus bedürftig. Diese der Natur-Kategorie der Freiheit, der tierlichen Subjektivität zugehörigen Bedürfnisse sind »those basic desires we have for survival, reproduction, and increasing pleasure and minimizing pain... (Church 2012: 88) Für die »natürlichen Bedürfnisse« (TWA 07: § 45) oder »Naturbedürfnisse« (ebd.: § 187, 344) gebraucht Hegel gelegentlich auch den Ausdruck »allgemeine Bedürfnisse« (GW 26,3: § 189, 1315, Gr), da sie allen Menschen zugleich gemein sind, oder »physische Bedürfnisse« (TWA 07: § 11, EB, 62). Als Beispiele werden »Essen, Trinken, Kleidung« (GW 26,3: § 189, 1315, Gr) und »Wohnung« (GW 26,1: 234, Ri als Variante zu 458, AB),<sup>10</sup> das Ausleben des Geschlechtstriebs (vgl. TWA 07: § 161ff.) und Luft zum Atmen genannt (vgl. GW 26,2: § 196, 958, Ho). Diese allgemeinen Bedürfnisse sind zwar von Natur aus gegeben, doch die Mittel zu ihrer Befriedigung sind (mit Ausnahme des Wassers) nicht in ihrer natürlich-vorfindlichen Form unmittelbar oder am besten zu gebrauchen: »Des unmittelbaren Materials ist Weniges; selbst die Luft hat man sich zu erwerben, man muß sie warm machen; nur das Wasser kann man so trinken, wie man es vorfindet.« (GW 26,2: § 196, Ho).<sup>11</sup> Das Bedürfnis nach Wohnung und Kleidung scheint rein physiologisch begründet, kann jedoch ohne zivilisatorische Errungenschaften nicht hinreichend befriedigt werden. Es läuft Hegels Denken keineswegs zuwider, den Menschen in seinem naturhaften, vor der Weltgeschichte liegenden Zustand mit Bedürfnissen geschlagen zu sehen, die gar nicht oder nicht ausreichend bedient werden können, weil zu ihnen (Kultur-)Techniken erforderlich wären, die noch nicht erfunden sind. Dieses unglückliche Schicksal wäre in der Retrospektive wiederum als Beleg für das Wesen des Geistes (und die List der Vernunft) anzusehen, da schon die natürlichen Bedürfnisse des Menschen in Wahrheit auf kulturelle

10 Dieses Beispiel ist zusätzlich durch Hothos Randnotizen belegt (GW 26,2: Marginalie zu § 190/1, 954, Ho).

11 Hegel scheint sich eines (organologischen?) Vorteils durch das Kochen von Nahrung bewusst zu sein, nimmt darauf jedoch nur spekulativen Bezug und spricht davon, sich die Nahrung »adaequat zu machen, ihre natürliche Unmittelbarkeit [zu] zerstören...« (GW 26,2: § 190, 954, Ho).

Produkte verwiesen und deren Erfindung ›erwarteten‹. So bekundet z. B. der Organismus des Menschen in Frieren wie Sonnenbrand immer wieder seinen Unmut über mannigfache Umwelteinflüsse. Der eigene Leib führt die Menschen über den Leidensdruck zu immer neuen Strategien der Problemlösung und treibt so die Entwicklung der Bekleidung voran. Ist jener Punkt in der Geschichte erreicht, an dem die Bekleidung dem Leib und seiner (variablen) Umwelt vollkommen angemessen wird, verbleiben sie und das Bewusstsein ihres Nutzens in der Menschheit, die Kleidung wird selbst eine ›Institution‹, ein kollektives Naturverhältnis. Das natürliche Bedürfnis führte also die sie übersteigende kulturelle Leistung durch natürlichen Leidensdruck herbei und dieses Beispiel fügt sich leicht in den theoretischen Rahmen der hegelschen Rechtsphilosophie.

## β) Geistige Bedürfnisse

Die (hier) wichtigste der drei Bedürfniskategorien bezeichnet Bedürfnisse zu stiftender Freiheit und ist im hegelschen Text mit einem erwartbaren Terminus versehen:

»Zu dem geistlichen Bedürfnisse gehört alles[,] was zur Entwicklung des Geistes gehört. Die verschiedenen Bedürfnisse des Geistes sind das Werden des Geistes zu sich selbst.«  
(GW 26,1: § 58, 61, Wan)

Im Begriff des geistigen Bedürfnisses verquicken sich mehrere Topoi, wird der Vor- und Rückbezug, das Überblendungsverhältnis von Natürlichkeit, Sittlichkeit und Geschichtlichkeit des Menschen in konziser Weise ausgesprochen. Freiheit und freiheitliche Sittlichkeit werden gestiftet und reproduziert, indem der Geist verwirklicht wird, indem der Objektive Geist seine wirkliche Anwesenheit in der Welt erhält. Werden die geistigen Bedürfnisse nicht anhaltend und vollumfänglich befriedigt, wird die Freiheitlichkeit der Sittlichkeit vermindert (wodurch auch die Intensität der Hervorbringung ihrer geistigen Natur in den Subjekten abnimmt). Da der Mensch (als nicht bloß tierliches Lebewesen) nur durch die Verwirklichungsgeschichte des Geistes in der Welt erscheint, gehören geistige Bedürfnisse eo ipso zum Wesen des Menschen *als* Menschen und müssen durch die Strukturen der Sittlichkeit abgebildet/aufgefangen werden. Hegel gibt aber in der Berliner Rechtsphilosophie keine geschlossene oder totale Auflistung dieser Bedürfnisse an die Hand; sie müssen aus vielfältigen Äußerungen sowie dem Bau der hegelschen Philosophie als Ganzer erschlossen werden und umfassen u. a. die folgenden Momente:

1. Anerkennung,
2. Bildung,
3. Sitten,
4. Gesetze,
5. Institutionen,
6. die formellen Funktionen der gesellschaftlichen Bedürfnisse,
7. Kunst,
8. Religion,
9. Wissenschaft (systematisch mündend in Philosophie).

Diese Items sind kurz zu kontextualisieren:

Das Theorem der Anerkennung hatte Hegel bereits in der *Phänomenologie des Geistes* entwickelt. Aus der Systematik der *Enzyklopädie* und dem Gedankengang der Berliner Rechtsphilosophie wird ersichtlich, dass der rechtsphilosophischen »Bestimmung von Sittlichkeit und Freiheit ein in sich konsequenter, symmetrischer Anerkennungsbegriff zugrunde liegt.« (Siep 2014 [1979]: 276f.) Anerkennung wird dort allenthalben vorausgesetzt:

»By describing this need as »spiritual«, I mean to denote that it is a need we experience as free beings or creatures with wills. Realizing our nature as free beings requires for Hegel that we be recognized (α) as equal to our fellow human beings (and thus bearers of the same rights as them) but (β) also as particular wills (and therefore not just as abstract bearers of right).« (García Mills 2024: 762f.)

Anerkennung ist die reziproke Zuschreibung menschlichen Subjektstatus. Wird ein Wesen als Mensch (als geistige Natur) anerkannt, folgt hieraus unmittelbar die Zuschreibung von allgemeinen, partikularen und individuellen Bedürfnissen, Rechten und Pflichten sowie dessen konkretes Verhältnis zu den Normen und Institutionen der Sittlichkeit (auf dem jeweiligen historisch-sittlichen Stand). Existiert bereits das moderne Rechtsinstitut des Eigentums in einer Sittlichkeit, so bedeutet die Zuschreibung des menschlichen (erwachsenen) Subjektstatus, dass die anerkannte Person über Eigentum exklusiv verfügt und verfügen darf (und aus dieser Tatsache schreiben sich im selben Moment die Ge- und Verbote der anderen Rechtspersonen in Bezug auf dieses Eigentum her).

Bildung ist der übergeordnete Begriff für den gesamten Prozess, aus einem tierlichen Organismus ein menschliches Wesen zu formieren.<sup>12</sup>

»The German word *Bildung* has no direct equivalent in English. In literature, it is usually translated as education or maturation. I argue that neither of these variations fully captures specific meanings given to the term in Hegel's philosophical discourse. Perhaps more appropriate in many contexts would be to render *Bildung* as enculturation.« (Bykova 2020: 425)

Bildung ist in der hegelschen Philosophie von so eminenter Bedeutung und für die Architektonik dieser Studie so integral, dass ihr ein eigenes Kapitel (5) gewidmet wird und ihre Darstellung hier nicht vorweggenommen werden soll.

Nummer 3–5 sind Momente einer Sittlichkeit, ohne die Freiheit nicht verwirklicht werden kann (s. Kap. 2), deren inhaltliche Erfüllung aber nicht beliebig ist, sondern zum übergreifenden Zweck der Freiheit verfasst sein muss, wodurch zugleich das Bedürfnis einer *Philosophie des Rechts* entsteht (siehe auch Kap. 10, A).

Neben den Institutionen i. w. S. ist die Existenz von gesellschaftlichen Bedürfnissen *als solchen* ein notwendiges Moment der Freiheit, aber im Gegensatz zu Sitten, Gesetzen

12 »Formierung« ist ein anderer Begriff für die Bildung, der diesen Vorgang unter einem spezifischen Betrachtungswinkel aussagt. Er wird in Kap. 6, B erläutert.

und Institutionen besteht für ihre freiheitsstiftende Wirkung keine Koppelung zwischen Form und Inhalt der Bedürfniskategorie (s. Abschnitt C, α).

Nummer 7–9 erinnern nicht zufällig an die Dritte Abteilung der *Philosophie des Geistes* in der *Enzyklopädie*. Hegel attestiert der Menschheit (neben vielen anderen) auch drei nicht aufeinander reduzierbare, realphilosophische Triebe zur Kunst, Religion und Erkenntnis. Schon deshalb sind Kunst und Religion ein genuiner geistphilosophischer Untersuchungsgegenstand, dem Hegel ausführliche Vorlesungen gewidmet hat, denn der (absolute) Geist hat sich darin sukzessive hervorgebracht, indem die Menschen in sich Bedürfnisse nach Kunst und Religion verspürten und diesen nachzukommen suchten. Eine Vorlesung zur Wissenschaftsgeschichte existiert jedoch nicht, da Hegel *erstens* Philosophie als ›die Wissenschaft der Wissenschaften‹ erachtet, sie *zweitens* nur durch Integration allen wissenschaftlichen Wissens in ein singuläres *philosophisches* System wahrhaft sein kann, *drittens* die Erkenntnis des Geistes *als* Geist ausschließlich in den Arbeitsbereich der Philosophie fällt und Hegel deshalb *viertens* eine umfangreiche Vorlesung zur Geschichte der Philosophie statt der Wissenschaft überhaupt ausgearbeitet hat.<sup>13</sup>

In der Abfolge der menschheitsgeschichtlich entdeckten geistigen Bedürfnisse und ihrer korrespondierenden Institutionen offenbart sich eine zunehmende Geistigkeit (und damit Selbsterkenntnis) des Menschen. Fallen der absolute und der endliche (der Geist des Einzelmenschen) auch zu Beginn der Geschichte im größtmöglichen Maße auseinander, so eignet ihnen doch dasselbe Ziel, laufen sie auf denselben Punkt zu, ohne dass dies wiederum der Menschheit sonderlich zu Bewusstsein gelangen muss. Tritt aber einmal der Begriff der Freiheit in die Welt, macht er sich umgehend zu einem Bedürfnis. In der Verwirklichung der Freiheit (des absoluten Geistes) ist der wahre Sinn aller absoluten und endlichen Bedürfnisstrukturen, das »totale Bedürfnis des Geistes« (Jeziorowski 1988: 268) als Einheit aller geistigen Bedürfnisse zu erblicken. Als ›Mosaik‹ der Freiheit werden sie zu internalisierten Bedürfnissen von sittlichen Subjekte gerade dadurch, dass diese ihr eigenes Wohl als Verwirklichung der Freiheit durch Stiftung freiheitsermöglichender Sittlichkeit begreifen. Sittliche Strukturen treten in die Existenz, indem sie gelebt werden – im hegelschen Vokabular: indem das geistige Bedürfnis durch ein entsprechendes Handeln befriedigt wird. Wurde also die Institution des Eigentums bereits zum (geistigen) Bedürfnis einer Gemeinschaft, dann wird diese Institution durch wechselseitige Anerkennung gegenseitigen Eigentums im Alltag (tausendfach) verwirklicht. Dass Eigentum existieren solle, ist das faktische (geistige) Bedürfnis der vernünftigen Gemeinschaft, und die in unbewusster Unzahl habitualisiert vollzogenen Anerkennungsakte, in welchen wir fremdes Eigentum – seien es Kleidungsstücke an Anderen, Waren im Supermarkt, Autos am Straßenrand etc. –

13 Für Hegel können Bedürfnisse von allen Entitäten ausgesagt werden, denen in seiner Philosophie Subjektstatus zukommt, also z. B. von Pflanzen, Tieren, Menschen, Institutionen, Berufsgruppen, Staaten oder auch vom Weltgeist. Es kann deshalb nicht von einem ›Bedürfnis nach Geschichte‹ gesprochen werden, denn die Geschichte ist die tätige Verwirklichung des (absoluten) Geistes, der ein ›Bedürfnis nach Wirklichkeit‹ hat. Weil die Erkenntnis des absoluten Geistes zu seiner Verwirklichung gehört, ist die Philosophie der Geschichte zwar ein notwendiges Moment der Philosophie, die Geschichte selbst jedoch nicht als ›geistiges Bedürfnis‹ zu bezeichnen. Nicht die Geschichte bringt den Geist hervor, sondern die Hervorbringung des Geistes *ist* die Geschichte.

als ein solches belassen, verschaffen diesem Moment der Freiheit seine wahrhafte Anwesenheit innerhalb der freiheitlichen Sittlichkeit. Durch die Sozialisation vermittelt, wird dieses geistige Bedürfnis in beständiger Repetition befriedigt, d. h. aktualisiert. Zugleich haben viele geistige Bedürfnisse aus der Perspektive des Individuums längst den Bezug zu einem unmittelbaren und situativen Genuss bzw. einer Belohnungserfahrung verloren. Sie sind Bedürfnisse der Reproduktion der Freiheit als Ganzer, somit des ganzen Komplexes der Sittlichkeit:

»Viele Bedürfnisse liegen nun in einer höheren Weise der Cultur. Gewöhnlich haben solche Bedürfnisse einen weiteren, allgemeinen Grund, nicht bloß die persönliche Annehmlichkeit.« (GW 26,1: 458f., AB)

Wird den Menschen nicht die Möglichkeit gegeben, den Bezug ihrer Handlungen zur Reproduktion der Freiheit in Form der Sittlichkeit zu begreifen, stellt sich kein »Genuss« ein, weil kein Bedürfnis vorausging. Der Akt bleibt bestenfalls bedeutungslos und das Subjekt indifferent. Eine Sitte oder Norm werden nicht internalisiert (nicht zur Gewohnheit), wenn kein Bedürfnis zu ihnen gegeben ist. Die Institution der Freiheit als einer Sittlichkeit muss ohne eine Bildung, die dem Subjekt seinen (im Alltag kaum ersichtlichen) Bezug zu allen Momenten der Freiheit zu Bewusstsein bringt und begründet, marginal bleiben, wie Hegel z. B. in Bezug auf das Recht erläutert:

»Damit das Recht zur Existenz komme, in der Existenz gewußt werde, muß das subjektive Bewußtsein, das Bewußtsein des Bedürfnisses dazu gebildet sein, und erst dann kann das Recht an sich, das wahrhafte Recht zur Existenz kommen.« (GW 26,3: § 210, 1343, Gr)

Die in einem Kollektiv vorfindlichen geistigen Bedürfnisse sind vielfach (aber nicht ausschließlich) solche des Gemeinwesens, der objektiven Seite der Sittlichkeit, und sie zu aktualisieren,<sup>14</sup> erschafft in der Welt jene Sphäre namens Sittlichkeit, die Autogenese und Reproduktion der Freiheit zu bewerkstelligen vermag.

## γ) Gesellschaftliche Bedürfnisse

Hegel unterscheidet zwischen dem offenbar fest umgrenzten Katalog organischer Bedürfnisse und einer beliebig erweiterbaren Menge an gesellschaftlich induzierten Bedürfnissen, die auf den organischen aufsetzen, erst innerhalb des gesellschaftlichen (als des zivilisatorischen, des nicht mehr naturwüchsigen) Zustandes hervorgebracht werden und sich auf Praktiken und Produktionen des Menschen richten. Zwar zeigt er mit dieser Bedürfniskategorie, dass Rousseaus Werke (bekanntermaßen) einen großen Ein-

14 Dieser Terminus ist das modernere Äquivalent zur »Befriedigung«. Institutionen i. w. S. treten erst durch ihren zugeordneten Handlungsvollzug, durch einen Akt in die Welt, und werden zugleich von den Handelnden unter spezifischen situativen, kulturellen usw. Umständen in einer bestimmten Form realisiert, die sich historisch wandelt.

fluss auf ihn ausgeübt haben, kehrt jedoch so manches Vorzeichen um.<sup>15</sup> Existenz und Befriedigung gesellschaftlicher Bedürfnisse erfüllen nicht weniger als sieben freiheitsrelevante Funktionen für eine Sittlichkeit. Die wiederholten ökonomischen Ausführungen legen zunächst Konsumhandlungen (und damit den Bezug zu einer Ware) als prototypisches Beispiel dieser Bedürfniskategorie nahe, doch richten sich manche gesellschaftlichen Bedürfnisse ausschließlich auf Verhalten. Zusätzlich erhellt wird dieser Gedanke durch einen Blick in den Essay *Über die Moden* (1792) des Philosophen Christian Garve.<sup>16</sup> Alles, was laut Garve einer Mode unterworfen sein kann, ist bei Hegel ein mögliches Objekt gesellschaftlicher Bedürfnisse:

»Die Mode regulirt entweder die Sachen, die zur Befriedigung unsrer körperlichen Bedürfnisse dienen, oder die gesellschaftlichen Gebräuche. Jene sind Kleider, Wohnung, Hausgeräthe, Equipage, und alle Arten von Schmuck: diese sind von zweyerlei Art, entweder Uebereinkommungen über Zeit, Ort und Form aller der, im geselligen Umgange gemeinschaftlich vorzunehmenden, Verrichtungen und zu genießenden Vergnügen; oder es sind die verabredeten Zeichen unsrer Gesinnungen gegen andre.« (Garve 1985 [1792]: 143)

Im Folgenden wird aber kein Abgleich von Garve und Hegel gegeben. Von Bedeutung ist hier, die freiheitsstiftenden Funktionen der gesellschaftlichen Bedürfnisse einsichtig zu machen.

### I – Zivilisatorische Funktion (und Luxusbildung)

Zwischen fast allen natürlichen Bedürfnissen und den Mitteln (oder Weisen) ihrer Befriedigung besteht für Hegel keine notwendige Koppelung, kein festgefügt unveränderlicher Befriedigungszusammenhang – nur das Atmen kann und muss von Allen auf identische Weise vollzogen werden –, weshalb eben die historische Entwicklung einer Sittlichkeit und insbesondere der arbeitsteiligen Gesellschaft langfristig eine Tendenz zur »unbestimmten Vervielfältigung und Spezifizierung der Bedürfnisse, Mittel und Genüsse« (TWA 07: § 195, 350f.) mit sich führen. Ist also z. B. der Flüssigkeitsbedarf allen Menschen gemein, so sind die hunderte von bekömmlichen (nicht-alkoholischen) Getränken am Markt in gleicher Weise geeignet, dieses Bedürfnis zu befriedigen. Die Masse der individuellen Geschmäcker billigt durch ihre wiederholte Wahl eine bestimmte Menge von Getränken, die sich über Zeit als Marktangebot stabilisieren – der allgemeine Flüssigkeitsbedarf des Organismus hat sich zu einer Vielzahl von gesellschaftlichen Getränkebedürfnissen *partikularisiert*, ist zu einer Vielzahl von persönlichen Getränkepräferenzen formiert. Da die menschliche Bedürfnisnatur »unendlich« ist, die Bedürfnisse also nach Zahl und Art beliebig vermehrbar sind, entwickeln sich Moden und Warenwelt entlang der Vektoren von »Zerlegung und Unterscheidung des konkreten Bedürfnisses in einzelne Teile und Seiten, welche verschiedene *partikularisierte*, damit *abstraktere* Be-

15 »...daß alle Bedürfnisse, an die das Volk sich gewöhnt, Ketten sind, mit denen es sich belädt.« (Rousseau 1995 [1750/55]: 9, Fn a).

16 Den Hinweis auf Garve gibt Viewegs Monografie zu den *Grundlinien*, der seinerseits auf Reinhart Koselleck als Impulsgeber verweist (vgl. Vieweg 2012: 290, Fn 53).

dürfnisse werden.« (Ebd.: § 190, 348) Ein Beispiel, das Hegel anbringt, ist die historisch zunehmende funktionale Differenziation der Kleidung:

»Herkules hatte eine Löwenhaut zur Kleidung, dies ist eine einfache Weise der Befriedigung. Die Reflection zersprengt dieses einfache Bedürfnis, und zerlegt es in viele Theile, jeder einzelne Theil des Körpers bekommt nach seiner Besonderheit eine besondere Kleidung, der Kopf, der Hals, der Fuß, und so wird ein concretes Bedürfnis in viele Bedürfnisse zerlegt, und diese wieder in viele andere...« (GW 26,1: § 93, 104, Wan)

Was im Ursprung, in ›grauer Vorzeit‹ einen direkten Bezug auf die organischen Bedürfnisse aufwies, zerstiebt in eine Vielzahl von Waren, von partikularisierten Möglichkeiten der Befriedigung eines ehemals als ungeteilt vorgestellten/empfundenen Bedürfnisses:

»An die Stelle relativ einfacher, summarischer Bedürfnisse treten Gattungs- und Art-Systeme, in denen Bedürfnisse, ihre Gegenstände und Weisen ihrer Befriedigung zerlegt und verfeinert werden.« (Schick 2013: 178)

Die Begierde und die Mittel ihrer Befriedigung stehen in Rückkoppelung, treiben sich stets gegenseitig zur weiteren Differenziation an: »Die Sucht[,] die Mittel der Bedürfnisse zu erfinden, wird durch jedes neue Mittel neu gereizt.« (GW 26,1: § 93, 104, Wan) Innovation kann von sich formierenden Bedürfnissen ihren Ausgang nehmen, kann Antwort auf eine existente oder vermeintliche Nachfrage sein: »Das Technische findet sich ein, wenn das Bedürfnis vorhanden ist.« (GW 27,4: 1530, He) Das Wirtschaftsgeschehen wird durch das zahnradgleiche Ineinandergreifen zweier Mächte in Rotation gehalten, deren eine die (quasi) unendliche Reaktivierbarkeit menschlicher »Begierde«, die andere der Innovationsdrang zu Profitzwecken ist:

»Man kann nicht sagen, daß die Bedürfnisse von der Weichlichkeit der Bedürftigen ausgehen, sondern von der Gewinnbegierde Jener, die aufmerksam auf Unbequemlichkeiten machen, die Jenen entgingen.« (GW 26,2: § 191, 955, Ho)

Diese Dynamik der Partikularisierung von Bedürfnissen als Partikularisierung der begehrten Konsumgüter gilt auch für solche, deren Zweck nicht mehr die Befriedigung organischer Bedürfnisse ist. Waren können im Zuge der Produktion anderer Waren konsumiert werden oder funktional in sie eingehen. So traten z. B. die Bestandteile des Computers auseinander und Bauteile mit eigener Spezialisierung (wie die ugs. sogenannte ›Grafikkarte‹) wurden neu hervorgebracht; ein eigener Markt entstand für jede der möglichen Komponenten eines PC. In Bezug auf die Länge oder Komplexität von Produktions- respektive Wertschöpfungsketten existiert keine sachlogische, »keine immanente Grenze...« (GW 27,2: 496, Ke) Irgendwann führt aber jeder noch so ›überbordende‹ Produktionszusammenhang zu einer Konsumtion durch Menschen – so Hegels Annahme – und der gewaltige wirtschaftliche ›Überbau‹, das komplexe Netz aus Produktionsketten mündet schließlich in Momenten der Befriedigung, die ja prinzipieller und berechtigter Bestandteil subjektiver Freiheit sind. Dabei bleibt an allen gesellsch. Bedürfnissen ihre ursprüngliche Herkunft aus den physischen Bedürfnissen sichtbar: »Im Aeußerli-

chen kommt z. B. bei allem Luxus nicht mehr heraus, als daß der Mensch müsse gekleidet sein, Wohnungen haben.« (GW 27,1: Ha als Variante zu 45, Ho)<sup>17</sup> Den ganzen Phänomenkomplex »unbestimmter Vervielfältigung und Spezifizierung der Bedürfnisse, Mittel und Genüsse« (TWA 07: § 195, 35of.) bezeichnet Hegel deskriptiv mit dem übergeordneten Terminus »Luxus« (ebd.). Jene Form des Luxus, die »unbedingt zu tadeln ist« (GW 26,1: 465, AB), läuft im Gegensatz zu den anderen Formen gesellsch. Bedürfnisse nicht wieder in den gesamtgesellschaftlichen (Re-)Produktionszusammenhang zurück. Wird eine Wertschöpfungskette durch unproduktiven Konsum terminiert, könnte es sich bei den konsumierten Waren um Luxusgüter handeln:

»...eine solche Consumption nun, die nicht selbst wieder productiv ist, nennt man nun Luxus in diesem Sinne. Der Arbeiter bringt irgend ein Product hervor, er consumirt auch[,] z. B. Werkzeuge[,] aber es dient dies zu seinem Produciren. Seine Consumption ist also productiv. Der Luxus consumirt nur ohne zu produciren. Der Luxus veranlaßt [...] Producte zu liefern. Aber der Arbeitsmann braucht sie auch, aber bei ihm sind diese Dinge nur Mittel zum Producte. Das blos Consumirte trägt nicht bei zur Masse der Producte.« (GW 26,2: § 195, 723, AK)

Ob Luxus zu tadeln ist, kann nur in Relation zu den Sitten, der Stellung von Gütern im gesamtwirtschaftlichen Produktionszusammenhang und den Lebensformen der jeweiligen Klassen und Stände (s. Kap. 6) beurteilt werden. Die *produktive* Teilnahme an diesen Lebensformen, denen unterschiedliche Arbeiten und gesellschaftliche Bedürfnisse zugeordnet sind, ist vernünftig, denn sie reproduziert das sittliche Ganze, ermöglicht also weitere Produktion:

»Eine Uhr kann man einen Luxus Artikel nennen, und in einfachen Verhältnissen kann solche sehr wohl entbehrt werden; nicht aber im verwickeltern Verhältnisse. [...] Es macht sich für die unterschiedenen Stände eine gewisse Weise des äußern Lebens, eine gewisse Weise des Aufwandes, und diese Weise richtet sich nach der Einnahme und nach der Stellung des Individui in der bürgerlichen Gesellschaft.« (GW 26,1: 458–65, AB)

Hegels wirtschaftsphilosophisches Resümee lautet, dass sich Luxus (im deskriptiven Sinne des Terminus) als notwendige Zutat der Freiheit erweist: »Die Menge von Bedürfnissen ist nicht ein Uebel, nicht ein Unglück, sondern sie kommt nur aus der Vernünftigkeit her.« (Ebd.: 457 AB) Denn die Macht der Partikularisierung im *System der Bedürfnisse* (wie Hegel die Sphäre der Wirtschaft nennt) überwindet die entwicklungslose (statische) Allgemeinheit der organischen Bedürfnisse, treibt sie über den vorsittlichen

17 Spätestens an diesem Punkt wird ersichtlich, dass die Kategorie der gesellsch. Bedürfnisse zu grob gefasst ist, um 200 Jahre später das Verhältnis von privatwirtschaftlichen Produkten, sozialer und subjektiver Freiheit angemessen abzubilden. Wo wären z. B. medizinische Technologien einzuordnen, deren gesundheitlicher Nutzen längst in das nicht zu unterschreitende Niveau menschenrechtlicher Freiheit eingeschmolzen sind? Der Begriff des »Werkzeugs« erscheint hierfür ebenfalls ungeeignet.

Zustand hinaus und verleiht ihr soziogene Form. Sie wird integraler Teil des Zivilisationsprozesses (der Vergeistigung der Menschheit), weil sie die Bedürfnisstruktur der Menschen vom Naturzustand entfernt:

»Der Mensch soll nicht stehen bleiben bei dem Bedürfnis der Natur, er soll von dem Seinigen selbst etwas hineinlegen...« (GW 26,2: § 194, 723, AK)

Dabei ist der Umgang mit der Begierde soziogener Bedürfnisgegenstände im Gegensatz zu den Bedürfnissen des vorzivilisatorischen Zustandes »eine nur selbstgemachte Notwendigkeit« (TWA 07: § 194) – und darin liegt ihr Clou. In der unabschließbaren »*Vervielfältigung* der Bedürfnisse und Mittel« (ebd.: § 190, 348) erblickt Hegel eine durch mehrere Facetten ausgezeichnete »Befreiung« (ebd.: § 194), d. i. Erhebung des Menschen über die eigene Natürlichkeit: »Eine Menge Bedürfnisse entstehen dadurch, daß man sich von den physikalischen Verhältnissen unabhängig macht.« (GW 26,1: 458, AB) Dies ist die zivilisatorische Funktion des Luxus bzw. der gesellschaftlichen Bedürfnisse. Die Masse der Mittel, der menschlich hergestellten Dinge und Umwelten, umfasst den Menschen vollständig, sodass er »in seiner Konsumtion sich vornehmlich zu *menschlichen* Produktionen verhält und solche Bemühungen es sind, die er verbraucht.« (TWA 07: § 196, 351) Ware und Zivilisation sind nicht zu trennen.<sup>18</sup> Alle Bedürfnisse des Subjekts sind aus der Gesellschaft hervorgegangen, keines von ihnen hat seine naturwüchsige Form bewahrt. Nur eine die gesamte Gesellschaft fortreisende Dynamik explosionsartiger Vermehrung der Warenwelt und der ihr korrespondierenden Sozial- und Wirtschaftsstrukturen bildet sukzessive jeden Zentimeter der Welt in ein Produkt um – und nur ein Produkt kann menschliche (als nicht mehr tierliche) Bedürfnisse befriedigen. Ohne Katastrophenfall oder Krieg wird das versittlichte Subjekt den Kreis der etablierten Bedürfnisse niemals wieder in Richtung auf ein weniger differenziertes (oder gar naturwüchsiges) Bedürfnisniveau verlassen müssen. Werden Waren und Moden von anderen, neuartigen abgelöst, wird der Mensch nicht auf unmittelbare Bedürfnisse zurückgeworfen. Seine jeweiligen gesellschaftlichen Bedürfnisse werden durch neue (und initialiter reizvollere) ersetzt – dies ist die tiefgründige Implikation der Unendlichkeit bzw. Unabschließbarkeit seiner Begierdenatur. Die Gesellschaft verbleibt in der bereits zivilisatorisch gefestigten Distanz zur eigenen Naturbestimmtheit. Ein neues Bedürfnis vermag prinzipaliter auf vorhandenen Gewohnheiten aufzusetzen, ohne sie zu stören. Die Freiheit hat sich als Sittlichkeit erfolgreich zivilisatorisch eingekapselt und wechselt ihre Warenströme, ohne ihre Distanz zur Naturbestimmtheit der Bedürfnisse zu verringern. Die Menschheit lebt umfängen von Menschengemachtem und bestreitet, getragen von durchgehender Subsistenz, ihre eigene Geschichte.

18 Die These einer weltgeschichtlichen Vernünftigkeit dynamischer Warenwelt scheint den Beginn von Marx' *Kapital* als kritischer Gegenstimme geradezu heraufzubeschwören: »Der Reichtum der Gesellschaften, in welchen die kapitalistische Produktionsweise herrscht, erscheint als eine „ungeheure Warensammlung“...« (MEGA II/6: 69)

## II – Sublimativ-dissipative Funktion

Der appetitive Bezug auf die soziogene Produktwelt verdrängt die naturwüchsige Form des Mangelempfindens aus Bewusstsein und Alltag: »Das Vervielfältigen ist schon ein Brechen der Rohheit des Bedürfnisses.« (GW 26,1: § 93, Hom) Auch dieser Gedanke findet sich schon bei Garve:

»Vielleicht verhält sich die Sache so: daß die Begierde nach Eigenthum einer der ältesten und der natürlichsten Triebe des menschlichen Herzens ist, der sich zuerst bloß auf die Liebe zum Leben und die Furcht vor dem Mangel gründet. Dieser Habsucht des rohen, uncultivierten Menschen, macht die Entdeckung neuer Bedürfnisse gleichsam eine Diversion. Die Begierde wird auf mehrerley Gegenstände gerichtet, und verliert also etwas von ihrer ersten Heftigkeit, die ihr eigen war, da sie nur noch einen einzigen hatte.« (Garve 1985 [1792]: 246)

Der gesamte ›Apparat‹ der gesellschaftlichen Bedürfnisse schiebt sich über die Motivationsstruktur der naturwüchsigen, wodurch sich zugleich und in eins eine subjektive Minderung der Härte und Alternativlosigkeit der organischen Bedürfnisse einstellt:

»Die natürliche Begierde ist als concrete dringender, das abstracte Bedürfnis ist schwächer, und wenn die Menschen vielfache Bedürfnisse haben, ist es ein Zeichen, daß die Noth für sie der Sache nach nicht mehr so dringend ist.« (GW 26,2: § 190, 955, Ho)

Für das gesellschaftliche Bedürfnis als subjektiver Mangelempfindung ist das »Wie?« der Befriedigung definitorisch, somit der Leidensdruck der ihm zugehörigen Mangelempfindung ›sublimiert‹, wenn dieser Ausdruck hier verstattet wird, denn das gesellschaftliche Bedürfnis ergreift nicht die erstbeste Möglichkeit zur Befriedigung – es lehrt, Triebspannung zu ertragen, bis die begehrte spezifische Weise der Befriedigung erreicht werden kann. Das naturwüchsige Bedürfnis wird vom gesellschaftlichen als Schicksalsmacht deklassiert; die Naturbestimmtheit des eigenen Leibes vermag sich in der Gesellschaft selten noch volles ›Gehör‹ zu verschaffen – sie ist gedämpft, in den Hintergrund gedrängt, anderen Erwägungen untergeordnet. Mit dem relativ hohen westlichen Subsistenzniveau, das Hegel in der *Philosophie des Rechts* vorschwebt, geht die Möglichkeit echter Wahl aus mehreren Optionen statt instinktgeleiteter Notwendigkeit einher. Der (unbewusste) enorme Autonomiegewinn der vergesellschafteten Menschen gegenüber ihren organischen Bedürfnissen besteht in der Substitution des Primats der unmittelbaren Bedürfnisse durch die Eigengesetzlichkeiten der (Bürgerlichen) Gesellschaft.

## III – Egalitär-ästimative Funktion

Wenn das »Wie?« der Befriedigung erst einmal zu einer handlungsleitenden Macht wird, weil Subsistenz gewährleistet ist, Bedürfnisse multipliziert wurden und Optionen bestehen, kann jene im Menschen angelegte soziale Dynamik zutage treten, die Rousseau so brillant pointierte:

»...der Wilde lebt in sich selbst, der zivilisierte Mensch ist immer sich selbst fern und kann nur im Spiegel der Meinung der Anderen leben. Er entnimmt das Gefühl seiner eigenen Existenz sozusagen aus deren Urteil allein.« (Rousseau 1995 [1750/55]: 266f.)

Menschliche Subjekte sind als geistige Wesen untrennbar ineinander ›verhakt‹, doch wähnt Hegel in dieser Verschränkung keine Selbstentfremdung, keinen Bruch einer vermeintlich vorgängigen Authentizität, sondern die ursprüngliche Konstitution des menschlichen Subjekts als eines solchen. Das geistige Bedürfnis der Anerkennung, die Begierde nach der Adskription menschlichen Subjektstatus kann nur durch ein Wesen befriedigt werden, dem seinerseits die Mensch genannte geistige Natur eignet: »Das Selbstbewußtsein erreicht seine Befriedigung nur in einem anderen Selbstbewußtsein.« (TWA 03: 144) Folgerichtig können Menschen sich ihre Menschheit nur reziprok, nur vermittels Anderer, niemals allein und geradeheraus zuschreiben. Meine Anerkennung setzt voraus, dass mir ein Anerkennung verleihendes Wesen gegenübersteht – dem ich also meinerseits und im selben Moment jenen Subjektstatus zuschreiben muss, den ich im selben Moment empfangen will: »Sie *anerkennen* sich als *gegenseitig sich anerkennend*.« (Ebd.: 147) Zur Verwirklichung menschlicher Freiheit entschließt sich ein mit Willen begabtes Wesen, die anderen als mit Willen begabte Wesen zu ehren – ein in Sittlichkeit statt Naturzustand lebendes Wesen, die anderen als sittlich anzuerkennen. Nur freie Gleichheit ist gleiche Freiheit. Ein Wesen, das durch sein Verhalten eine Versittlichung, einen Sozialisations-, Zivilisations- oder Bildungsprozess bezeugt, ist eine geistige Natur, kein Tier mehr, und daher mir gleich, kann mit mir in den wechselseitigen Prozess der Anerkennung eintreten. Meine Freiheit oder Menschheit ist fortlaufende Zuschreibung ebensolcher durch andere Menschen. Dies ist das basale Moment aller (wahren) Sitten, Gesetze und Institutionen, die Universalität der reziproken Zuschreibung von Menschheit qua Geistigkeit qua Sittlichkeit. Für Hegel setzt daher der Begriff der gesellschaftlichen Bedürfnisse die Anerkennung voraus: »...diese Allgemeinheit als *Anerkanntheit* ist das Moment, welches sie [...] zu *konkreten*, als *gesellschaftlichen*, Bedürfnissen, Mitteln und Weisen der Befriedigung macht.« (TWA 07: § 192)<sup>19</sup> Allen sittlichen Subjekten ist die Anerkennung und damit auch die wechselseitige Zuschreibung menschlicher als gesellsch. Bedürfnisse sowie das Recht auf ihre Befriedigung gemeinsam. In den gesellschaftlichen Bedürfnissen ist schon ein konstitutiver Bezug auf die Anerkennung zu erblicken, denn solche Bedürfnisse eignen nur Menschen. Durch ihre bloße Existenz wird bereits eine geistige und wechselseitige Subjektconstitution offenbart, da schon ein zivilisatorischer, kein sogenannter Naturzustand gegeben sein muss:

»Der Mensch bekommt nun so allerdings eine Menge von Bedürfnissen, die ein Moment der Meinung in sich haben, damit ist eben dies vorhanden, daß der Mensch nicht mehr von der Naturnothwendigkeit als solcher abhängt, sondern er hat ein Verhältniß zu einer selbst gemachten Nothwendigkeit und hierin liegt ein Fortgang zur Befreyung.« (GW 26,1: 460 AB)

Gesellschaftliche Bedürfnisse setzten bereits (aber nicht bei allen Subjekten zugleich) jene Form der Gleichheit voraus, die sich durch den Vollzug der Anerkennung etabliert,

19 Ich rephrasiere die (sittliche) Allgemeinheit häufig als »Universalität« und die (sittliche) Besonderheit als »Partikularität«, um zu verdeutlichen, dass nicht Hegels logisch-spekulativer, sondern realphilosophischer Argumentationsgang im Vordergrund dieser Rekonstruktion steht.

der wiederum meinen Bezug zu den Anderen als Anerkennung spendender oder entziehender Wesen impliziert. Bin ich anerkannt, so bin ich dies ›in den Augen‹ der Anderen, weshalb ihr ›Blick‹ auf mich, ihr Selbstbewusstsein für mein Selbstbewusstsein (im hegelschen Sinne des Ausdrucks) konstitutiv ist, und vice versa. Aus diesem allgemeinen Moment der gesellschaftlichen Bedürfnisse bzw. dem ihm innewohnenden »Bedürfnis der Gleichheit« leitet Hegel auch das sozialphilosophische und -psychologische Phänomen des »Sichgleichmachens, die Nachahmung...« ab (TWA 07: § 193, 350), dem folgerichtig ein eigener Trieb zugrunde liegt, da die Anerkennung per se geistiges Bedürfnis ist:

Erstens passen sich, so die Erfahrung, miteinander lebende Menschen unwillkürlich und unbemerkt einander an. Dies sieht Hegel zwar durch seine spekulativ-realphilosophische Argumentationsweise schon anhand des Triebs zur Gleichheit/Nachahmung begründet, verweist jedoch zusätzlich auf den pragmatischen Beweggrund, dass durch Anpassung der Individuen an die Sitten sowie aneinander die Reibung im gesellschaftlichen Verkehr bei gleichzeitiger Wahrung des Ansehens effektiv verringert wird:

»Alles Particulare wird zugleich ein Gesellschaftliches; die Art der Kleidung, die Zeit des Essens, in allen diesem liegt ein[e] Gemeinschaftlichkeit und das Klügste ist[,] im Ganzen darin zu verfahren, wie die Anderen darin verfahren, und in diesen Einzelheiten ist es nicht der Mühe werth, eine Selbstbestimmung [...] zeigen zu wollen.« (GW 26,2: § 192, 956, Ho)

Auch dieser Gedanke findet sich schon bei Garve ausgesprochen:

»Wenn Menschen einander einmal so nahe sind, daß sie mit einander gemeinschaftlich handeln, oder sich in Gesellschaft miteinander vergnügen: so ist es eben so wohl eine natürliche Folge ihrer Gesinnung gegeneinander, als eine unwillkürliche Wirkung ihres Beysammenseyns, daß sie einander ähnlich zu werden streben. Und diese Gleichförmigkeit, wenn sie in einer Gesellschaft einmal erreicht ist, wird für jedes neue Glied [...] eine Regel.« (Garve 1985 [1792]: 122f.)

Zweitens impliziert Anerkennung, dass einem Subjekt durch Partizipation an der Sittlichkeit ein Recht auf dasselbe Maß an Befriedigung zukommt – verweisen also gesellschaftliche Bedürfnisse stets auf die geistige Natur und allgemeine Gleichheit von Subjekten, die sich aber untereinander als ungleich in Bezug auf die Befriedigung wahrnehmen:

»Diese Wahrnehmung enthält den Widerspruch der Ungleichheit mit dem anderen im Bewustseyn der Gleichheit, und begründet den Trieb, seine Gleichheit mit anderen hervorzubringen und sich vorzustellen, den Trieb der Nachahmung, in welchem der Reitz ist, sich denselben unbekanntem Genuß zu verschaffen, oder überhaupt das auch zu haben, was der andere hat.« (GW 26,1: § 95, 105, Wan)

Eine Gleichheit der Befriedigung ist daher ebenso sehr ein Auftrag, den der menschliche Geist sich selbst auferlegt. Aus dem Trieb zur Gleichheit entspringt der Drang, zu den Anderen Aufzuschließen (›keeping up with the Joneses‹).

#### IV – Distinguierende Funktion

Im zivilisatorischen Zustand wird die Meinung (der Anderen) eine formgebende Macht. Ansehen, Distinktion, Prestige sind, ganz im Sinne Rousseaus, keine von Natur gegebene, sondern »selbstgemachte Notwendigkeit« (TWA 07: § 194) – der Mensch wird erst im zivilisatorischen Zustand von den Anderen in Hinsicht auf die Ausgestaltung seiner Bedürfnisbefriedigung und seine Teilnahme am sittlichen Ganzen beurteilt. Dieser komplexe Vorgang ist zum Verständnis der Berliner Rechtsphilosophie zwingend erforderlich. Eine individualisierte Innerlichkeit zu kultivieren, ist in der Moderne ein unbedingt Recht des freien Subjekts (und wird in der Berliner Rechtsphilosophie über Begriffe wie Gesinnung und Zutrauen sowie als Sphäre der *Moralität* in vielfacher Weise thematisiert): »Unter die Bedürfnisse, Triebe, Interessen gehört auch die eigene Meinung; die Sache, für die die Menschen thätig sein sollen, soll auch ihrer Meinung, Ueberzeugung entsprechen, dass sie recht, gut, nützlich sey.« (GW 27,4: Ak als Variante zu 1170, He) Ein freies Subjekt darf und soll in Bezug auf gesellsch. wie geistige Bedürfnisse beständigen Abgleich zwischen Erwartung und Erfüllung vornehmen.

Es fühlt, mit anderen Worten, alltäglich Gleichheit und Ungleichheit mit den Anderen, da es für und bei sich beständig vergleicht. Vermittels seiner äußerlich wahrnehmbaren Handlungen kommuniziert dabei jedes Subjekt für die (von ihm internalisierte) Perspektive der Anderen sein eigenes Verhältnis zur Sittlichkeit und zu anderen Subjekten, kommuniziert die Resultate solchen Abgleichs. Nun befinden Sitten, Gesetze und Institutionen ebenso wie die Bräuche und Moden darüber, wie der Alltag und die Bedürfnisbefriedigung (vorzugsweise) zu gestalten seien. In der nach außen sichtbaren Gesittetheit (Hegel: »Rechtschaffenheit«) drückt sich das subjektive Verhältnis zum Bild jenes Menschen aus, den die Gesellschaft (genauer: die Sittlichkeit) als zu verwirklichendes Ideal implizit wie explizit vorgibt respektive -lebt. Indem sich alle Subjekte zugleich an diesem internalisierten Ideal wie auch aneinander »messen«, entstehen im Bereich der (sich stets vermehrenden) gesellsch. Bedürfnisse vielfache asymmetrische Zuschreibungen. Denn die Interessen, Neigungen und Leidenschaften von Individuen können sich qua Individuation gar nicht in identische Richtungen entwickeln, weshalb auch ihre gegenseitigen Wertzuschreibungen verschieden ausfallen. Blicken zwei gesellsch. Subjekte einander Lebensweise und Alltagsvollzug an, empfinden sie – im Abgleich mit der eigenen »Meinung« – ganz verschiedene Momente als erstrebenswert, irrelevant oder unerwünscht:

»Hier hat die Meinung ihren Platz, und legt in irgend eine Weise der Befriedigung einen Vorzug durch irgend eine beliebige Bestimmung. Dieß ist ZB. dieß, eine Nahrung zu sich zu nehmen, die einer gewissen Jahreszeit nicht angehört; sich in seltene Stoffe zu kleiden, Seltenes zu essen. Diese Meinungen also sind zu befriedigen.« (GW 26,2: § 190, 955, Ho)

Dieser Abgleich und die aus ihm entspringenden Präferenzen sind Bestandteil subjektiver Freiheit, aber zufällig, da von einer Unzahl kontingenter Faktoren und gesellsch. Bedürfnisse abhängig, sind nicht verallgemeinerbar. Diese Form der Meinungsbildung und das ihr entsprechende Handeln ist – obwohl berechtigtes Moment der eigenen Freiheit – keine tragende Säule der allgemeinen Freiheit aller:

»Was wir hier Meinung und belieben nennen[,] können wir auch wohl Freiheit nennen, (zb. solchen Schnitt an meinem Rock zu tragen)[,] aber diese Freiheit ist nur etwas besonderes, darum Willkühr, und nicht Freiheit an und für sich.« (GW 27,4: Hei als Variante zu 1183, He)

Dabei haben alle Subjekte ein unbedingtes Recht auf jene Ästimation, die Anerkennung überhaupt bedeutet. Sie wollen also nicht weniger geachtet sein als die Anderen. Da alle Subjekte aber nur als individuiert existieren, somit Anerkennung auch in Hinsicht auf jene bestimmten, jene nicht verallgemeinerbaren (durchaus inkommensurablen) Seiten begehren, die sie für sich als zentral oder wichtig erachten, zerfällt das Anerkennungs-geschehen in eine universelle und eine partikulare Seite, die nicht zur Deckung gebracht werden können. Für das Subjekt bedeutet die Anerkennung seiner durch die Anderen eine egalitäre Ästimation, in die es notwendig seine partikularen und individuellen Seiten eingemeindet sehen will – für die es aber höchstens die zufällige und partikuläre Anerkennung finden kann, die sich aus dem Abgleich der Anderen mit ihrer eigenen Meinung ergibt. Verhält sich also jedes versittlichte Subjekt je schon zu einer »allgemeinen Meinung« (TWA 07: § 194) als festem Bestandteil seiner Subjektconstitution, dann muss ihm das Ansehen, das positive Urteil der Anderen eine begehrte Währung sein, durch die es getrieben wird, die universelle Gleichheit in Richtung auf seine eigene Distinktion aufzuheben, d. h. nicht als bloß universelles, sondern als partikularisiertes anerkannt sein zu wollen.<sup>20</sup>

»...nämlich diese Gleichheit aufzuheben, sich als besonderes einen Werth zu geben, der Wetteifer[,] sich auszuzeichnen, zugleich aber auch auf eine allgemeingültige Weise, wenn es auch nur eine angenehme ist.« (GW 26,1: § 96, Wan)

Jene Egalität, die als Versprechen über der ganzen Sittlichkeit schwebt, ist im selben Moment behauptet und gefühlt, in welchem sie auch verletzt scheint. Dieser Widerspruch verteilt sich in spekulativer Perspektive auf die (in absoluto identische) allgemeine und die besondere Ebene der Subjektconstitution, manifestiert sich realphilosophisch aber als unabschließbarer Prozess fühlbarer, mithin das Subjekt zum Handeln treibender Bedürfnisgenese. Denn die versittlichten Subjekte, ihre jeweiligen Lebensformen, Mittel und Weisen der Befriedigung sind so zahlreich und divers, dass hier quantitativ wie qualitativ gar keine Gleichheit zu verwirklichen ist – ja für die gesellschaftliche Bedürfnisse nicht einmal ein eindeutiger Maßstab zur Hervorbringung dieser Gleichheit auffindbar wäre, da alle Mittel und Wege der Befriedigung zu mir doch niemals in exakt demselben Verhältnis stehen könnten wie zu den anderen Subjekten. Meine Partikularität und Individualität brauchen ihre spezifischen Weisen der Befriedigung. Ich will also den anderen nicht nachstehen, weil dies mein Recht als versittlichtes Subjekt ist, kann ihnen aber in

20 Wer aus freiem Willen eine Gesellschaft ablehnt, sich gegen die (internalisierte) allgemeine Meinung stemmt, bestätigt hierdurch gerade ihre Existenz: »Diogenes in seiner ganzen Gestalt ist wesentlich nur ein Product des atheniensischen, gesellschaftlichen Lebens, dadurch bedingt, und was ihn determinirte, war die Meinung, gegen welche seine Weise des Lebens agirte.« (GW 26,2: § 195, 957, Ho).

Bezug auf die gesellschaftlichen Bedürfnisse niemals wirklich gleichwerden. Universalität (= Allgemeinheit) kommt in der Tat nur den geistigen Bedürfnissen zu, Partikularität und Individualität (= Besonderheit) dagegen den gesellschaftlichen. Jedes sittliche Subjekt stellt durch seine faktische Lebensführung zunehmend größere Unterschiede zu den anderen Subjekten her, gerade weil und indem es das eigene Wohl in einer Weise verwirklicht, die nur seiner eigenen subjektiven Freiheit entspricht, da »eben die hohe Entwicklung und Ausbildung der modernen Staaten die höchste concrete Ungleichheit der Individuen in der Wirklichkeit hervorbringt...« (GW 20: § 539, 511) Die erhaltene Anerkennung stipuliert die Gleichheit mit den Anderen und stattet das Subjekt mit dem Recht aus, das eigene Wohl zu verfolgen – und durch exakt diesen Verfolg ist, wird und bleibt es den Anderen wiederum ungleich. Diese Dialektik ist für Hegel der Ursprung des Phänomens der Mode:

»Man ahmt nach, dies ist der Ursprung der Moden, man will es haben wie es die Anderen haben, hat man dies erreicht, so ist man damit nicht zufrieden, man will etwas Besonderes haben, dann ahmen die Anderen wieder nach und so geht es ins Unendliche fort.« (GW 26,3: § 193, 1318, Gr)

Ob diese Dialektik von der Seite der Allgemeinheit oder der Besonderheit gefasst wird, ist gleichgültig, da beide einander wechselseitig voraussetzen. Faktische Gleichheit bewirkt Ungleichheit, weil sie den Wunsch nach zusätzlicher Distinktion in Übereinstimmung mit der eigenen Meinung evoziert – und gegebene Distinktion erwirkt Gleichheit, mithin Distinktionsverlust, da alle zueinander aufschließen, da alle einander bewusst und unbewusst nachahmen (wollen).<sup>21</sup> So erklärt auch sich die soziale und wirtschaftliche Relevanz sowie ewige Neugeburt der Moden und der ihnen zugehörigen Formen des Luxus:

»Die Nachahmung einerseits und andererseits wieder die Besonderheit[,] die sich als solche geltend macht, wird die weitere Quelle der Vielfältigkeit von Bedürfnissen und ihrer Verbreitung.« (GW 26,1: § 95, Hom)

## V – Individuierende Funktion

In der »Besonderheit« des sittlichen Subjekts spricht Hegel aufgrund seiner Methodologie je schon dessen Partikularität und Individualität zugleich aus – und in beiden Hinsichten strebt der Mensch nach Befriedigung, machen sich die Unterschiede zu allen anderen Menschen in Form eines unikaligen Geflechts partikularer und individueller Bedürfnisse geltend. Organische und geistige Bedürfnisse sind allen Menschen in identischer Weise gemein, aber in der Form gesellschaftlicher Bedürfnisse ist die Befriedigung auf

21 Distinktion, Ansehen, Prestige o. ä. können auch eine kompensatorische Funktion erfüllen, wenn höhere Formen der Anerkennung (z. B. in ständischer oder politischer Partizipation), der allgemeinen Gleichheit versagt sind oder fehlen: »Schlechthin Privatperson kann der mensch nicht seyn [...] Wenn die Individuen darauf reducirt sind, als besondre zu leben, so müssen sie nothwendig das streben haben, in ihrer besondern bethätigung auch anerkannt zu werden von andern. zunächst verfallen sie auf den genuß und dann zweitens müssen sie sich nach außen zeigen...« (GW 26,1: AB, 510)

eine (sich stets vergrößernde) Mehrzahl von Optionen verteilt, aus denen das Subjekt eine (willkürliche) Wahl treffen möge, die mithin nur vor dem Hintergrund seiner Individualität nachvollziehbar, herleitbar ist. Mit der sich selbstständig vollziehenden Partikularisierung der Mittel und der ihnen zugeordneten, von ihnen erweckten Bedürfnisse sind individuelle Bedürfnisse in die Welt getreten. Diese Kombination aus gesellschaftlichen Bedürfnissen eignet nur *diesem* Menschen und niemand anderem. Sowohl die »Triebe, Begierden, Neigungen« (TWA 07: § 11, 62) als auch »Leidenschaften, Meinungen, Einfälle« (ebd.: § 123, 230) als auch der individuelle »Geschmack« (GW 26,2: § 190, 954, Ho) gehen realphilosophisch auf die Individuation des menschlichen Subjekts zurück, das zwingend als raumzeitlich vereinzelt in materiell-organischer Form existiert. Die Natürlichkeit des Menschen schlägt an keiner Stelle der *Grundlinien* vollständig durch als im *System der Bedürfnisse*:

»Auf dem Standpunct der Bedürfnisse ist der Mensch Das, was wir einen Menschen nennen. Der Mensch ist ein Vernünftiges, dann hat er auch Bedürfnisse. Hier ist dann so dies Ganze. Das Menschliche ist hier so das Ueberwiegende. Alle Thiere haben eingeschränkte Bedürfnisse.« (Ebd.: § 190, 721, AK)

Menschliche Freiheit bedeutet für Hegel wesentlich auch, *individuelle* Bedürfnisse und Vorstellungen hegen, kultivieren und befriedigen zu können. Indem die Bürgerliche Gesellschaft (BG) das objektivierte Befriedigungsversprechen ist, hat sie sich selbst die Garantie auf freie Befriedigungsentfaltung in die Charta geschrieben: »...die Subjecte als in sich frei, können alle Formen der Freiheit in sich entwickeln, also auch die Form der Willkühr und ihrer Einsicht und anders als der Staat es will.« (GW 27,4: Wi als Variante zu 1435, He) Individualität verfügt in der Bürgerlichen Gesellschaft Hegels über einen sakrosankten – rechtlich, moralisch und sittlich statthaften – Freiraum, innerhalb dessen sie sich ohne Rechtfertigungsdruck oder Repression kaprizieren und zerstreuen darf, da die Freiheit des Menschen ohne einen solchen unvollständig und unbefriedigend, also unvernünftig wäre:

»...so gehört diß der preisgegebenen Particularität an, der es überlassen bleibt, sich in ihrer Sphäre alle möglichen Verwicklungen zu erzeugen und sich mit ihnen abzufinden.« (GW 20: § 539, 512)<sup>22</sup>

Für die BG sind Freiheiten der Lebensentwürfe und -formen definitorisch, ist eine Abwesenheit von obrigkeitlicher Befriedigungsvorschrift und -kontrolle kennzeichnend – »die Particularitäten haben für ihre vielfachen Seiten vielfache Befriedigung« (GW 27,1: 121, Ho) – da sonst der faktisch gegebenen, durch die BG gerade herbeigeführten Vervielfältigung, Partikularisierung und Individualisierung der Bedürfnisse gar keine Räume der Befriedigungserprobung und -entfaltung gegenüberstünden, sie mithin ein faktisch

22 Obgleich Hegel in seiner gesellschaftlichen Gegenwart weniger Pluralismus und Diversität vor Augen hat als wir, ist seine Argumentation von solch überzeitlicher (und konkreter) Allgemeinheit, dass sein Paradigma der Sittlichkeit in die philosophischen Erfordernisse der Gegenwart übersetzt werden kann. Der Topos der subjektiven Freiheit als partikularisierter Universalität ist von höchster Modernität und Aktualität.

unerfüllbares Versprechen wäre, das aber durchweg vom Gemeinwesen an alle Subjekte erginge. Da der Mensch nur als Individuum existiert und bestimmte Dimensionen seiner Existenz ihn stets als individualisiert, als mit keinem anderen Menschen komensurabel halten, hat die (im weiteren Sinne institutionelle) Struktur menschlicher Gemeinschaft die Individuation des Menschen zu reflektieren und affirmieren, hat sie »das Recht, sich nach allen Seiten zu entwickeln und zu ergehen« (TWA 07: § 184, 340) mit Notwendigkeit, d. i. als Gebot vernünftiger Freiheit zu gewährleisten. Nur dort, wo jene Wesen, die niemals völlig ohne individuelle Interessen, Neigungen und Willkür existieren, Gelegenheiten und Räume finden, sich als ebendiese Individuen zum Ausdruck zu bringen, können sie jemals frei sein. Der Verfasstheit der Sittlichkeit als eines modernen Staates kommt die paradoxal anmutende Bürde zu, über Sitten, Normen und Institutionen ein Gemeinwesen zu stiften, das ebensolche Freiräume eröffnet, ohne sich dabei selbst misszuverstehen oder zu gefährden:

»Das Prinzip der modernen Staaten hat diese ungeheure Stärke und Tiefe, das Prinzip der Subjektivität sich zum *selbstständigen Extreme* der persönlichen Besonderheit vollenden zu lassen und zugleich es in die *substantielle Einheit zurückzuführen* und so in ihm selbst diese zu erhalten.« (Ebd.: § 260, 407)

Die individuierende Funktion der gesellschaftlichen Bedürfnisse ist nicht mit ihrer Distinktionsfunktion identisch, denn Distinktionsbemühungen zeitigen eigene Resultate und werden dabei gerade Teil der Individualität, Bestandteil individueller Biografie. Die BG eröffnet dem Individuum Gelegenheit und Raum (affektbegleiteter oder -geleiteter) Konsumwahl und Gestaltung von Lebensformen. Ohne über seine rechtlich, moralisch und sittlich unproblematischen Entscheidungen irgendeine Rechenschaft ablegen zu müssen, bringt das Individuum darin nur sich selbst zum Ausdruck und wird durch die Gesellschaftsstruktur in seinem Sein als (menschliches) Individuum affirmiert. In seiner Individualität komplettiert sich die Freiheit des sittlichen Subjekts – es hegt eine Mannigfaltigkeit universeller, partikularer und individueller Bedürfnisse, die als diese dreigliedrige Gesamtheit freiheitsnotwendig sind. Alle drei Kategorien subjektiver Bedürfnisse sind zur Befriedigung berechtigt, sofern sie nicht gegen vernünftige rechtliche, moralische und sittliche Normen verstoßen. In die Gruppe der allgemeinen gehören zugleich sämtliche geistigen Bedürfnisse – auf ihre Befriedigung haben alle Menschen ein unbedingtes Recht, denn sie umfassen u. a. die institutionelle Seite der Sittlichkeit, sind *conditio sine qua non* aller Freiheit.

## VI – Konsumtive Funktion

Die verschiedenen Bedürfnisse und Mittel ihrer Befriedigung stehen dem Individuum als mögliche Aspekte seiner Identität gegenüber, und es ergreift sie, eignet sie sich an, wodurch die Bedürfnisse zwar vermehrt, die Mittel aber verzehrt werden. Der Begriff der gesellschaftlichen Bedürfnisse ist ohne jenen des Konsums nicht zu denken, obgleich Hegel diesen nicht zu einem eigenständigen »Begriff« erhebt: »Hegelian individuals also have a sphere for ›atomistic‹ behaviour: in the sphere of *consumption* they are free to live out their individualistic preferences, without being constitutively determined by anything...« (Herzog 2013: 78) Die Wahl eines Produktes erfolgt vor dem Hintergrund

diverser biografisch-partikularisierender oder inkommensurabel-individualisierender Faktoren (Stand und Klasse, Befriedigungserfahrungen, Kosten, Moden, Verfügbarkeit, Gesundheit usw.) und maßgeblich auch im Ausgang vom eigenen Geschmack, den ich mit niemandem teile und der für Hegel in einem gewissen Ausmaß stets natürliche Zutat meiner bleibt, aber ebenso durch das Leben in der Sittlichkeit formiert, geprägt ist.<sup>23</sup> Konsum und Konsumbiografie bilden die abschließende Dimension frei sich hervorbringender Individualität in der Bürgerlichen Gesellschaft, denn jede Lebensform setzt zu ihrer Hervorbringung eine Unzahl von Konsumhandlungen voraus, wodurch die in der Bürgerlichen Gesellschaft geehrte Individualität positiv in die Sphäre der Wirtschaft zurückwirkt und dem *System der Bedürfnisse* gewaltigen Antrieb verleiht. Konsum ist die notwendige Befriedigungshandlung des Subjekts, um sich das Selbstgefühl zu verleihen, d. i. die Wirklichkeit seiner Existenz und Selbstwirksamkeit zu bewahrheiten. Denn das Gefühl konstituiert in der hegelschen Systematik die innerste, die basale, die leiblich-affektive Schicht des individuellen Seelenlebens:

»Das Gefühl ist aber nichts anderes, als die Form der unmittelbaren eigenthümlichen Einzelheit des Subjects, in die jener Inhalt, wie jeder andere objective Inhalt [...] gesetzt werden kann.« (GW 20: § 471, 468)

Hegel denkt Konsum zugleich in einem klassischen und einem moderneren Sinne. Bei jeglichem menschlichen Eingriff in die Welt wird diese nach ihrer materiellen Seite modifiziert, wird das natürliche Seiende nicht in seiner vorfindlichen Form belassen und häufig auch substantiell verändert (so wie in der Arbeit, s. Kap. 1, C). Ist der Eingriff in die Welt auf die Befriedigung eines Bedürfnisses ausgerichtet, so wird i. d. R. eine Substanz oder Ressource verbraucht, also konsumiert, aufgezehrt, steht hinterher nicht mehr in derselben Form für dieselbe menschliche Arbeit oder Befriedigung zur Verfügung. In der Bürgerlichen Gesellschaft tritt zu diesem Sachverhalt ein neues Moment hinzu – die überwältigende Mehrzahl der in Arbeit oder Befriedigung herangezogenen Mittel sind selbst schon Produkte fremder Arbeit und müssen für eigene Arbeit oder Befriedigung erst erworben werden. Menschliches Leben als natürliches erhält sich nur durch den Verbrauch von Naturseiendem, individuelle Lebensgestaltung – d. i. subjektive Freiheit – nur durch den Verbrauch von Produkten menschlicher Arbeit.

## VII – Mit einem Wort: Bildende Funktion

In der Berufung des sittlichen Subjekts, autonome Konsum- und Lebensentscheidungen zu treffen, liegt jene letztgültige, sich stets weiter aufspreizende Ausprägung der Individualität, deren Freiheit gerade darin besteht, sich von ihrer Natürlichkeit im Medium von (u. a.) Interessen, Neigungen, Geschmack und Willkür an- und verleiten zu

23 Hegel hat in der Berliner Rechtsphilosophie nichts Geringeres als die Soziogenität des individuellen Geschmacks behauptet. Wie viel sozialwissenschaftliches und empirisches Potenzial eine solche Hypothese birgt – erst recht vor dem weiteren Hintergrund der maßgeblichen Konstitution des Subjekts durch die Klassen- bzw. Standeszugehörigkeit (s. Kap. 6) –, zeigt Bourdieus Theorie der »feinen Unterschiede« (Bourdieu 1992).

lassen. Im Zyklus der Bedürfnisnatur, in der Abfolge vom Gefühl des Mangels, zweckgerichteter Arbeit/Tätigkeit und gelingender Befriedigung findet das Individuum seine Selbstwirksamkeit bestätigt und sein Wohl begründet. Die Vorstellung einer bestimmten Bedürfnisbefriedigung (oder auch eines interessenbezogenen Nutzens) steht am Beginn der kausalen Bedürfnis-Befriedigungs-Kette – »es ist kein menschliches Begehren oder Wollen ohne Vorstellen« (GW 21: 12) –, dient als aktivierende Vorwegnahme und vermag auf diese Weise zu *wirken*. Hegel bestimmt das gesellschaftliche Bedürfnis über das geistige Medium der »Vorstellung« (TWA 07: § 194), und eine solche muss gegeben oder erregt, evoziert werden. Vermutungen oder Antizipationen bezüglich einer Ware (respektive ihres Mittelcharakters zur Befriedigung) werden durch das soziale Umfeld in alltäglichen Kontexten unablässig vermittelt und sind die Wurzel neuer oder veränderter Bedürfnisse in mir. Werbung, »Mundpropaganda« o. ä. sind ein äußerliches und häufig genug ungefragt ergehendes Bedürfnisangebot, das vom Menschen instantan verinnerlicht und mit Leidensdruck, mit Mangelempfinden besetzt werden kann. Die *Bedürfnissozialisation* sittlicher Subjekte lässt sich mithin schematisch rekonstruieren:

Das Gewahren einer gesellschaftlichen oder geistigen Befriedigungshandlung (1) gibt im epistemischen Abgleich mit den eigenen Zwecken, Interessen und Erfahrungen (2) die Vorstellung einer Bedürfnisbefriedigung oder eines Nutzens ein (3), sodass die Abwesenheit des entsprechenden Produktes oder dieser Befriedigung nun als Mangel gefühlt wird (4). Dies Gefühl treibt zu Konsum respektive Befriedigungshandlung (8), vermittelt – im Falle gesellschaftlicher Bedürfnisse – über gegenwärtig zu leistende Lohnarbeit (5) und erst zukünftig erhaltene Vergütung (6), welche schließlich den Bezug des Produktes als käuflicher Ware (7) ermöglicht.<sup>24</sup> Wenn sich die Schritte 1–4 ab Geburt oft genug wiederholen, sind irgendwann alle relevanten gesellschaftlichen Bedürfnisse internalisiert, d. h. trotz wechselnder Befriedigungserfolge und auch -misserfolge ist das Subjekt ein vergesellschaftetes Bedürfniswesen auf der geschichtlichen Höhe seiner Sittlichkeit geworden. Präziser gefasst: Das *System der Bedürfnisse* vermittelt den Menschen die Gesamtheit jener Bedürfnisse, Lebensformen und wirtschaftlichen Zwänge, die zu ihrer sittlich-adäquaten Internalisation keine zusätzliche institutionelle Bildung oder Erziehung, keine Begriffe oder Normenkenntnisse voraussetzen: »Die Gewohnheit dieser Abstraction im Genusse, Kenntniß, Wissen und Benehmen macht die *Bildung* in dieser Sphäre [...] aus.« (GW 20: § 525)

Auf der einen Seite steht demnach die Gewissheit der sittlichen Subjekte, dass Bedürfnisbefriedigung ihnen Selbstgefühl, -wirksamkeit und Wohl sind respektive verschaffen, auf der anderen ihre vollzogene Bedürfnissozialisation (inkl. unabschließbarer Genese neuer gesellschaftlichen Bedürfnisse), die selbst schon einen Bildungsvorgang darstellt. Will ein Mensch nun diese beiden Seiten zur Deckung bringen, also den schon

24 Jene Zeitspanne zwischen Arbeit und Vergütung verweist wiederum auf die in Kap. 1 ausgeführte Befähigung des Menschen, verzögerte Formen der Befriedigung überhaupt psychisch bewältigen zu können. Zugleich ergibt sich hier ein Spielraum – ein höheres Zivilisations- oder Subsistenzniveau ermöglicht eine ausgeprägtere Ausdehnung bestimmter (aber nicht aller) Zeiträume zwischen Bedürfnis und Befriedigung. Dass historisch Tages-, Wochen- und Monatslohn auftraten und gegenwärtig der Monatslohn in unserer Kultur Sitte ist, passt insofern zu dieser (im modernen Sinne) anthropologischen Voraussetzung Hegels.

existenten Bedürfnis- und Warenkosmos zur Verwirklichung des Wohls instrumentalisieren, bleibt als einziger Durchgangspunkt, mit der eigenen Arbeit in das *System der Bedürfnisse* einzutreten, um Entlohnung oder Vergütung zu erhalten. Zu diesem Zwecke unterwirft das Subjekt sich (wiederholt bis lebenslang) gewissen (wechselnden) sozialen und professionellen Zugangsvoraussetzungen, die ihm nicht von selbst Interesse und Motivation wären:

»Die Individuen sind [...] *Privatpersonen*, welche ihr eigenes Interesse zu ihrem Zwecke haben. Da dieser durch das Allgemeine [= die Bürgerliche Gesellschaft] vermittelt ist, das ihnen somit als *Mittel* erscheint, so kann er [= der Zweck] von ihnen nur erreicht werden, insofern sie selbst ihr Wissen, Wollen und Tun auf allgemeine Weise bestimmen und sich zu einem *Gliede* der Kette dieses *Zusammenhangs* machen.« (TWA 07: § 187, 343)

Die Inkaufnahme von Bildung ist der vom arbeitenden Subjekt zu entrichtende Eintrittspreis zur wirtschaftlichen Sphäre – und doch der (sittlich insinuierten) autonomen Entfaltung eigener Individualität schroff entgegengesetzt. Denn dem sittlichen Subjekt eignen partikulare und individuelle Anlagen, Interessen, Willkür usw., die in jeder Situation als bestimmende Faktoren seines Verhalten zur Ausprägung kommen:

»...diese besondere Individualität[,] die entscheidet[,] wie ich mich in den Umständen benehme, was aus mir wird [...] Es ist diß ein Zweifaches in mir: einmal[,] wie ich mich weiß, nach meinem äußerlichen Leben, meine Verhältnisse[,] wie sie gelten nach der allgemeinen Vorstellung überhaupt. Das zweite ist mein determinirtes Inneres. Dieses Innere findet man den Umständen entsprechend oder widerstreitend.« (GW 25,1: § 320, 66, Ho)

Alle den Zielen und Inhalten der Bildung entgegenstehenden Momente des Individuums sind deshalb zu Zwecken der befriedigenden Teilnahme an der BG zu formen, harmonisieren, anzugleichen oder sogar abzuschleifen – dies ist nach Hegel der ausdrückliche Zweck der Bildungspraxis. Eine menschliche Gemeinschaft, in der alle Individuen ihre veranlagten Eigenheiten vollends ausprägen und entfalten würden, ist undenkbar, ein Unding. Kollektivierung und Befreiung des Menschen beginnen, wie in Kap. 1 ausgeführt, mit allgemeinen Momenten, mit überindividuell-identischen Naturverhältnissen, an denen sich meine Individualität nur noch in jenen Hinsichten ausdrücken kann, die für das jeweilige Verhalten unwesentlich bzw. akzidentiell sind. Aus Belieben oder Willkür kann ich den Faustkeil so umgreifen oder herumwenden, dass er immer weniger und schließlich gar keine Kraft mehr durch die Spitze überträgt. Mein Verhalten kann das Werkzeug sukzessive seines Zweckes berauben – um es aber zu meiner Bedürfnisbefriedigung einzusetzen, hatte ich seinen regelgerechten Gebrauch doch erst erlernt. Meine Bedürfnisnatur und das von der Allgemeinheit (im mehrfachen Sinne des Wortes) ausgehende Befriedigungsversprechen werden meine Motivation, mir die Akquise und den Gebrauch von Arbeitsweisen und -mitteln beibringen zu lassen und mein Verhalten dem Erlernten anzumessen, den uneingeschränkten Ausdruck meiner Individualität zu suspendieren und fürderhin anderen Bereichen oder Teilen meines alltäglichen Lebens

zuzuweisen. Da alle Bildung (s. Kap. 5) per se die Freiheit des Menschen erweitert, vergrößert, vertieft, spricht Hegel in ihrem Zusammenhang auch von einer sich vollziehenden »Befreiung«, die sich durch das Medium meiner Individualität verwirklicht, indem sie im benannten Sinne negativ in diese zurückwirkt:

»Diese Befreiung ist im Subjekt die *harte Arbeit* gegen die bloße Subjektivität des Behnehmens, gegen die Unmittelbarkeit der Begierde sowie gegen die subjektive Eitelkeit der Empfindung und die Willkür des Beliebens. Daß sie diese harte Arbeit ist, macht einen Teil der Ungunst aus, die auf sie fällt.« (TWA 07: § 187, 345)

Gesellschaftliche Bedürfnisse verfügen demnach über jene Macht, von der alle Schulen träumen – sie erschaffen die persistente Motivation, das harte Brot der Bildung zu ertragen. Indem sie eine alle Subjekte zugleich umgreifende und fortreisende Dynamik entfalten – eine vielfache Befreiung durch Bedürfnissozialisation in Form der erläuterten Funktionen I–VI –, treiben sie diese Subjekte zusätzlich zum Erwerb einer größeren Allgemeinheit des Wissens, Wollens und Handelns – eine zusätzliche Befreiung durch Kompetenzgewinn und höhere soziale Integration –, die von den Menschen zum Behuf eigener Zwecksetzungen sogar selbst affirmiert wird. Darin zeigt sich wiederum eine für die Verwirklichung der Freiheit essentielle Funktion der Bürgerlichen Gesellschaft:

»Die *Bildung* ist daher in ihrer absoluten Bestimmung die *Befreiung* und die *Arbeit* der höheren Befreiung, nämlich der absolute Durchgangspunkt zu der nicht mehr unmittelbaren, natürlichen, sondern geistigen [...] subjektiven Substantialität der Sittlichkeit. [...] Dies ist der Standpunkt, der die *Bildung* als immanentes Moment des Absoluten [Geistes] und ihren unendlichen Wert erweist.« (Ebd.: § 187, 344f.)

### C) Bürgerliche Gesellschaft und Geist

Jede Sittlichkeit ist eine Bedürfnisbefriedigungsgemeinschaft. In der *Philosophie des Rechts* nennt Hegel den historischen erreichten Stand jener Sphäre, in der die gesellschaftlichen Bedürfnisse ihre Herrschaft feiern, die »Bürgerliche Gesellschaft«. Sie ist an der Zeit, ihr »Begriff« ist eines der zentralen philosophischen Desiderata seiner Untersuchung. Ihre Strukturen sieht er bereits seit dem Mittelalter langsam heraufkommen, volle Realität gewinnt sie in der Neuzeit. In und durch die Bürgerliche Gesellschaft wird die Natürlichkeit respektive Naturbestimmtheit des Menschen geehrt, wird in welthistorischer Weise be-rechtigt. Nicht die Existenz bestimmter sozialer Phänomene (des Luxus, der Moden etc.), sondern die affirmative Verfassung der Sittlichkeit (in Form des Staates) ist das Novum. Sitten, Gesetze und Institutionen reflektieren und befördern den Zweck ihrer Existenz. Ohne geistphilosophische Kontextualisierung in der Geschichte der Freiheit muss ihr wahres und freiheitsstiftendes Wesen verborgen bleiben – aber durch ebendiese Kontextualisierung offenbart sie auch ihren »Geburtsdefekt«, entbirgt sie sich als Meilenstein, nicht Schlussstein der Freiheit.

## Heimliche als unvollständige Freiheit

Mit der Überführung physischer in gesellschaftliche Bedürfnisse ereignete sich ein epochaler Emanzipationsschritt des Menschen gegenüber der eigenen Naturbestimmtheit:

»Die Bedürfnisse müssen die Form der Allgemeinheit erhalten, und ihre Einzelheit im Naturzustande verlieren.« (GW 26,1: § 91, 102, Wan)

Im gesellschaftlichen Bedürfnis ist eine anthropogene Distanz zur Natur gesetzt, sie erhebt diese Kategorie zu einem integralen Moment der Freiheit. Die Berliner Rechtsphilosophie kennt (nicht wenige) notwendige Momente freiheitlicher Sittlichkeit, die keine Institutionen, aber Bedürfnisse der Freiheit sind. Die Existenz gesellschaftlicher Bedürfnisse als solcher ist daselbst ein geistiges Bedürfnis, denn ihr kommen im Ganzen sieben freiheitsbegründende Funktionen zu:

»Das System der Bedürfnisse ist die Möglichkeit der Freiheit und zugleich ihr Recht. In diesem System treffen die Grundmomente der hegelschen Konzeption der Weltgeschichte zusammen.« (Jeziorowski 1988: 268)

Die rechtsphilosophische Bedeutsamkeit der Bürgerlichen Gesellschaft und ihres *Systems der Bedürfnisse* liegt in der ungeheuren systemischen Attraktion, mit der ein Subjekt beständig auf den Kosmos der Bedürfnisse gestoßen und durch diese gezeichnet wird. Die Sphäre gesellschaftlicher Bedürfnisse instrumentalisiert die Subjekte, um sich selbst in der Welt hervorzubringen – erregt die Bedürfnisnatur des Menschen tausendfach, erwirkt mächtige Bedürfnisdiffusion und treibt in jenen gesellschaftlichen Verkehr, der die Individuen zwecks Partizipation und Befriedigung zur Bildung motiviert oder nötigt:

»Durch die bürgerliche Gesellschaft kommt im Allgemeinen die Bildung zu Stande. Bildung heißt eine allgemeine Weise, in Rücksicht auf das Individuum, sich nach allgemeinen Maximen, Formen zu bestimmen, sich nach allgemeiner Weise zu benehmen, zu handeln.« (GW 26,3: § 187, 1313, Gr)

In der Antizipation von Befriedigung und Entfaltung der eigenen »Besonderheit« tritt das sittliche Subjekt vielfache Wege der Bildung an, verallgemeinert sich mithin selbst. Individualität wird Motivation zur De-Individuation – und De-Individuation bedeutet in diesem Kontext nichts Geringeres als Befreiung. Die freiheitsstiftende Dialektik der Bürgerlichen Gesellschaft reißt eine Pluralität von Subjekten zu einem kollektiven Bildungs- als Befreiungsniveau fort, das sich – trotz Hegels Annahme eines genuinen menschlichen Triebs zur Erkenntnis – niemals ohne diesen (geradezu manipulativ anmutenden) Bezug zur Begierdenatur des Menschen ergäbe. Dabei geht diese Befreiung gleichsam hinter dem Rücken der sittlichen Subjekte vonstatten, ist eine menschheitsgeschichtliche Errungenschaft, die »nicht im Bewußtsein dieser Mitglieder der Bürgerlichen Gesellschaft als solcher liegt...« (TWA 07: § 187, 343), denn die Subjekte sind »von Hause aus« nur dem gewaltigen Befriedigungszusammenhang und ihrer Teilhabe daran zugewandt. So reklamiert Hegel durch das Beweisstück der Bürgerlichen

Gesellschaft für sich wiederum die Bestätigung der List der Vernunft bzw. des absoluten Geistes, der sich auf diesem Wege in der Welt hervorbringt:

»...die Idee ist die substantielle Macht, aber für sich betrachtet[,] ist sie nur das Allgemeine. der Arm[,] wodurch sie sich verwirklicht[,] sind die Leidenschaften der Menschen.« (GW 27,1: 23, Ho)

Menschliche Bedürfnisse ermöglichen durch ihre gesicherte Befriedigung den Bestand einer sozialen (und geschichtlichen) Sphäre, deren Verfassung und Entwicklung nicht mehr durch Naturgesetze erklärt und auch nicht aus ihnen abgeleitet werden kann: »Es gibt keine Teleologie der Natur, die die Trieb- und Bedürfnisnatur der Einzelnen mit dem sittlich-geschichtlichen Dasein vermitteln könnte...« (Riedel 1975a: 122). Aus der Retrospektive, die der Berliner Rechtsphilosophie und ihren Begrifflichkeiten möglich ist, brachten Trieb, Bedürfnis und Befriedigung sukzessive die Freiheit ans Licht, wuchsen über den organischen die gesellschaftlichen Bedürfnisse und entsprangen aus dem Trieb zur Befriedigung beider Typen die institutionellen Strukturen der Sittlichkeit:

»Erst nachdem die Menschen sich vielfache Bedürfnisse erfunden haben, und die Erwerbung der Bedürfnisse sich verschlingt in die Befriedigung der Bedürfnisse Anderer, erst in solchen Zustand scheint die Bildung herein, und Gesetze vermögen sich zu bilden.« (GW 26,2: § 209, 972, Ho)

Die Notwendigkeit sittlich-normativer Strukturen trat dabei umso schärfer hervor, je mehr sich die gesellschaftlichen Bedürfnisse und die Pluralität möglicher Lebensformen vermehrten. In der Bürgerlichen Gesellschaft nun hat sich der »Begriff« der gesellschaftlichen Bedürfnisse vollendet und tritt endgültig in seinem Unterschied zu organischen und geistigen Bedürfnissen hervor. Sowohl gesellschaftliche als auch geistige Bedürfnisse werden sozial bzw. gesellschaftlich induziert, aber nur das geistige Bedürfnis ist ein wahres, integrales Moment der Freiheit, das gesellschaftliche dagegen defizient. Wiederum lassen sich bei Hegel realphilosophische von spekulativ-systematischen Beschreibungen dieser Defizienz unterscheiden, doch beide Zugriffe können durch eine übergeordnete, gut hegelianische Diagnose zusammengefasst werden: der Defekt der Bürgerlichen Gesellschaft ist der Mittelcharakter ihrer Freiheit. Letztere ist dort kein Selbstzweck – Freiheit soll nicht Freiheit hervorbringen –, sondern nur probates Mittel, um Befriedigung zu erreichen.<sup>25</sup> In den gesellschaftlichen Bedürfnissen und ihrem *System* bleibt die Freiheit noch unvollständig, noch unzulänglich verwirklicht. Dieser Gedanke lässt sich unter verschiedenen Aspekten beleuchten.

### a) Optionale Befriedigung

Für die gesellschaftlichen Bedürfnisse ist ihre historisch-sittliche Kontingenz definitorisch. Um ein Hegel-konformes Beispiel zu geben: Dass die Menschheit das Kochen

25 Hier sei wiederum daran erinnert, dass ebenso, wie der Organismus bereits eine Form der Freiheit darstellte, die Befriedigung auch eine Form der Freiheit ist. Freiheit in einer Form gerät mit sich selbst in anderer Form in Gegensatz, das ist der Clou dieses welthistorischen Konflikts.

entdeckte und seither nicht mehr alle Lebensmittel roh verzehrt, war ein Freiheitsgewinn.<sup>26</sup> Welche Nahrungsmittel sich jedoch in einem Land historisch zum Kochen vorfanden oder gegenwärtig am häufigsten gekocht verzehrt werden, ist für jene Freiheit, die Hegel untersucht, ein bloßer Zufall, sie ist demgegenüber indifferent. Ließe sich Freiheit quantitativ aufrechnen, so würde sich ihre ›Summe‹ nicht dadurch vergrößern oder verkleinern, dass in der Gegenwart mehr Reis als Kartoffeln (oder umgekehrt) verzehrt würde. Entscheidend ist, dass jemand das Kochen erfinden müsste, wenn es noch nicht existierte – durch diese Kulturtechnik wurde die ›Summe‹ der Freiheit vergrößert. Obgleich also gesellschaftliche Bedürfnisse (wie Kartoffel- oder Reisgerichte) von Menschen im freien Handeln als Optionen verfolgt werden – Bestandteil ihrer gelebten Freiheit *als* Befriedigung gesellschaftlicher Bedürfnisse sind –, bedeuten die kontingenten Gegenstände gesellschaftlicher Bedürfnisse für die Geschichte der Freiheit weder Fort- noch Rückschritt. Die von Hegel philosophisch zu begreifende Freiheit als Gestaltqualität der Sittlichkeit ist offensichtlich nicht von derselben Gattung wie die Befriedigungsoptionen der gesellsch. Bedürfnisse – es konstituiert im Gegenteil einen ›Gedankenmangel [...], die wesentlichen und allgemeinen Bestimmungen mit dem besondern Detail in Eine Classe zu setzen.« (GW 20: § 529, 502) Hierin liegt ein entschiedener Vorzug seiner Theorie beschlossen. Da die freiheitsbegründenden Funktionen der gesellschaftlichen Bedürfnisse nicht an das historische Aufkommen (oder die durchgehende Verfügbarkeit) einer ganz bestimmten Ware oder Mode gebunden sind, bleiben sie allen menschlichen Gemeinschaften in ihren jeweiligen historisch-kontingenten Voraussetzungen möglich und nehmen in unterschiedlichen Ländern oder Kulturen verschiedentliche äußere Gestalt an, ohne ihre freiheitsstiftende Wirkung hierdurch einzubüßen. Andernfalls müsste gedacht werden, dass Menschen (irgendwann und irgendwo in der Weltgeschichte) geboren werden und ein gesellschaftliches Bedürfnis verspüren, das nicht befriedigt werden kann, weil das jeweilige Mittel zu seiner Befriedigung nicht mehr oder noch nicht oder nur in einer anderen Sittlichkeit existiert – eine absurde Annahme. Für Hegel sind nur organische und geistige Bedürfnisse allen Menschen gemein, denn erstere sichern das Überleben seines Organismus (entsprechend seiner Animalität), zweitere bringen seine Freiheit hervor bzw. lassen ihn zu einem freien Menschen werden, indem sie seine geistige Natur hervorbringen. Gesellschaftliche Bedürfnisse dagegen müssen den Menschen gegeben werden – sonst werden sie nicht verspürt –, und dies setzt ihre Entstehung in einer konkreten Form voraus, die für Hegel zufälligen Charakter aufweist – sich in dieser oder jener Form, *so oder anders oder auch gar nicht* ereignen kann. Was jedoch so zufällig oder kontingent oder bloß möglich ist, kann nur Akzidenz, nicht Substanz der Freiheit sein. Alternativ ließe sich der akzidentelle Charakter gesellschaftlicher Bedürfnisse (und ihrer Mittel) auch daran ablesen, dass nur in dieser Bedürfniskategorie das widersinnige Phänomen einer begrenzten, einer scheinbar verknappten Freiheit unter Konkurrenzverhältnissen auftritt.

26 Hegelsche Beispiele wie das Kochen oder die Buchstabenschrift (vgl. GW 20: § 459) lassen vermuten, dass die Liste geistiger Bedürfnisse lang ist – sofern auch bestimmte Kulturtechniken und Erfindungen dazugehören – und sich 200 Jahre nach Hegel um viele Einträge erweitern ließe.

## β) Interessengeleiter Antagonismus

Hegel nennt die Bürgerliche Gesellschaft den »Kampfplatz des individuellen Privatinteresses aller gegen alle« (TWA 07: § 289, 458), lässt ihr sozialkonflikitorisches Moment unzweideutig hervortreten. Alle Individuen sind zu ihrer Bedürfnisbefriedigung auf die Gesellschaft angewiesen – denn ein »Außerhalb« steht nicht (mehr) zur Verfügung –, wie Hegel betont, wenn er über das in die Gesellschaft eintretende (männliche) Subjekt sagt:

»Der Sohn also ist Sohn hier der bürgerlichen Gesellschaft, diese ist die ungeheure Macht, die ihn an sich reißt, von ihm fordert[,] für sie zu arbeiten, alles [!] durch sie zu sein, vermittelst ihrer zu thun.« (GW 26,2: § 238, 993, Ho)

Gemäß ihres Charakters als wirtschaftlicher Sphäre operieren alle Menschen in der Bürgerlichen Gesellschaft unter Voraussetzungen der Knappheit, ist der Vorteil eines oft genug der Nachteil eines anderen Menschen, agieren sie sowohl als Konsumenten als auch Produzenten prinzipiell agonal. Dennoch sind sie alle zugleich (zwecks Bedürfnisbefriedigung) zur Partizipation an diesem »Spiel« gezwungen, müssen einander daher als potentielle Hemmnisse oder Gefährdungen eigener Befriedigung anschauen, sehen sich also in ihrer Anerkennung, ihrem unbedingten Anspruch auf Gleichheit verletzt:

»Individuals find themselves competing with a faceless crowd of selfish individuals who will never offer recognition but will only defeat every effort of the individual to find completeness.« (Church 2012: 94)

Mit ihrer allgemeinen, geistigen Freiheit verhält es sich jedoch genau umgekehrt – diese kann nur gemeinsam gestiftet, bewahrt und vermehrt werden. Zwar liegt die subjektive Freiheit ebenfalls im Interesse der Individuen, sie wird aber entweder α) als bloßes Mittel zur Befriedigung gesellschaftlicher Bedürfnisse oder β) unter der Warte des gesellschaftlichen Antagonismus und dem Paradigma der Knappheit oder γ) in beiden Weisen zugleich missverstanden. Selbst wenn also Freiheit das authentische Interesse zweier Individuen bildet, können diese dem Fehlverständnis unterliegen, dass die Freiheit eines Subjekts – wie ein knappes Gut – nur auf Kosten der Freiheit eines anderen Subjekts realisiert werden kann (diesem also entweder etwas vorenthalten oder sogar entzogen werden muss). Diese Anschauung trifft aber nur auf die Mittel der gesellschaftlichen, nicht auf die »wahrhaften Bedürfnisse« der Freiheit zu (TWA 07: § 317, 484) und verrät einen systemischen Mangel an Bildung.

## γ) Selektive (Un-)Bildung

Aus seiner Zivilisation oder Enkulturation auf dem historischen Stand der jeweiligen Sittlichkeit zieht ein menschliches Subjekt Bedürfnisse, die sich seiner Innerlichkeit wie ein Siegel aller in der Gemeinschaft vorfindlichen Begriffe, Vorstellungen, Mythologien, Normen, Institutionen, Traditionen etc. aufprägen. Dem historischen Ort des Menschen entspricht das Profil seiner Bedürfnisse, seiner durch Sozialisation vermittelten und nicht von der Natur eingegebenen Wünsche, Dränge, Verlangen, mit denen er

jedem sittlichen Alltag aufs Neue begegnet und deren handlungsleitende Macht zum Schicksal seiner Sittlichkeit wird. Nichts in dieser Dynamik garantiert jedoch, dass ein versittlichtes Subjekt sämtliche Bedürfnisse verspürt, die für die Reproduktion freiheitlicher Sittlichkeit erforderlich sind.<sup>27</sup> Im Gegenteil – es vertieft sich gemäß autonomer Wahl durch freie Lebensgestaltung in bestimmte Bereiche von Bildung (z. B. durch Schulabschluss und Berufswahl) und vergrößert hierdurch auch seine epistemische Ungleichheit gegenüber allen anderen versittlichten Subjekten. Grundsätzlich können alle »Bedürfnisse des allgemeinen Selbstbewußtseins« (GW 26,2: § 205, 968, Ho) von allen Menschen einer Sittlichkeit gewusst werden, aber das Versprechen und Prinzip der Bürgerlichen Gesellschaft ist das Einleben in einen selbstgewählten, in sich möglichst vollständig abgeschlossenen Kosmos, dessen Gestaltungsprinzip die Befriedigung ist. Inwieweit und auf welche Weise also das Subjekt faktisch an der Hervorbringung und Bewahrung freiheitlicher Sittlichkeit partizipiert, bestimmt sich durch deine spezifische partikuläre Perspektive auf das Ganze – somit auch durch das Maß seiner Bildung in Bezug auf die freiheitlichen Strukturen der BG. Diese ist *by design* auf die Reproduktion sittlicher Strukturen in dem Umfang ausgerichtet, der dem Mittelcharakter der Freiheit zum Erhalt der Befriedigung entspricht, nicht der Freiheit *als* Freiheit. In der Bürgerlichen Gesellschaft dürfen Menschen die Freiheit als Mittel zur Befriedigung instrumentalisieren und zugleich die Bewahrung dieses Mittels nicht *begreifen* – worin sich in philosophischer Perspektive eine problematische Unvollständigkeit ihrer Freiheit zeigt.

### 5) Schlechte Unendlichkeit

Gesellschaftliche Bedürfnisse kehren selbstständig wieder, vermelden ihren Mangel mit unverbrüchlicher Regelmäßigkeit. In der Bürgerlichen Gesellschaft soll ihre Befriedigung auf Dauer gestellt werden, ermöglicht also subjektive Freiheit diese Wiederholung. Dieses Schema bürgerlicher Freiheit lässt sich vereinfacht so darstellen:

B – F – B

In der Befriedigung (B) reproduziert sich das psychophysische Subjekt durch das Mittel der Freiheit (F) – durch die in der Sittlichkeit gegebenen Handlungsmöglichkeiten und seine durch alle Formen der Bildung erworbenen Kompetenzen – und ermöglicht so die Wiederholung der Befriedigung (B) in der Zukunft. Solch ein instrumentelles Verhältnis von Befriedigung und Freiheit nennt Hegel auch eine »schlechte Unendlichkeit« (GW 21: 129), da sich die Abfolge unendlich oft wiederholt – die Bedürfnisse entstehen stets von Neuem und das Subjekt geht stets von Neuem auf Befriedigungshandlungen

27 Dass die Bürgerliche Gesellschaft demnach der Ort ist, an dem jedes Subjekt mit jeder Art von Lebensführung und jeder Form von Vernunft und Unvernunft zufällig in Berührung kommen kann, drückt sich auch in der notwendigen Ambivalenz aus, die Hegel der öffentlichen Meinung zuschreibt: »Die öffentliche Meinung verdient daher ebenso *geachtet* als *verachtet* zu werden...« (TWA 07: § 318, 485)

aus – aber die Voraussetzungen ebendieser Wiederholung kein integraler Bestandteil des zu wiederholenden Prozesses sind.<sup>28</sup> Für das bürgerliche Subjekt endet der Prozess in und mit der Befriedigung, wird also »bey jener perennirenden Wiederholung eines und desselben Abwechselns« (ebd.: 130) von B und F die Freiheit vorausgesetzt, ohne zugleich durch die Befriedigung in dem Maße wieder hervorgebracht zu werden, in welchem sie von ihr vorausgesetzt wurde. Dies ist der Sinn bürgerlicher Freiheit in Hegels Analyse. Bürgerliche ist *unselbstständige Freiheit* – und eine solche ist schon von weitem als Oxymoron bzw. Widerspruch zu erkennen –, denn sie ist abhängig von äußeren Voraussetzungen, die nicht von ihr selbst geschaffen wurden. Jene Freiheit, welche dem bürgerlichen Subjekt Mittel zur Befriedigung wird, ist die übergeordnete Freiheit der Sittlichkeit als solcher, aus deren holistischer Sicht aber die Befriedigung der Subjekte ein Mittel zur eigenen Reproduktion, zur Stiftung und Bewahrung der Freiheit in Form der Sittlichkeit ist:

F – B – F

Die »wahre« Freiheit ist mit Hegel als eine solche zu denken, die in ihren verschiedenen Formen ihre eigenen Voraussetzungen erschafft, indem ihre Reproduktion eben die eigenen Voraussetzungen in den Prozess der Reproduktion integriert, wodurch die Freiheit zyklisch in sich zurückläuft: »...als wahrhafte Unendlichkeit, in sich zurückgebogen, wird deren Bild der *Kreis*...« (ebd.: 136) Freiheit kann unendlich reproduziert werden, wenn die Voraussetzungen ebendieser Reproduktion im und durch den Moment der Reproduktion wieder bereitgestellt werden. In Hegels Diktion ist sie dann noch in einem zweiten Sinne des Wortes »unendlich«, da ihr keine fremden Elemente oder Voraussetzungen (Sitten, Gesetze, Institutionen, Befriedigung usw.) mehr gegenüberstehen, die sie nicht selbst in einer anderen, bestimmten Form wäre, an denen die Freiheit also nicht »endet«. Sie kontinuiert sich gerade durch solche hindurch, wodurch sich ihr Kreis schließt.

## Reproduktion und Bedürfnis

Der Topos der Unendlichkeit führt auf den entscheidenden Unterschied zwischen gesellschaftlichen und geistigen Bedürfnissen: Nur geistige Bedürfnisse sind auf die Reproduktion des Ganzen der Sittlichkeit als einer Freiheitsermöglichungssphäre ausgerichtet, verwirklichen die Freiheit im Moment ihrer Befriedigung bzw. Aktualisierung. Im gewaltigen und dynamischen Zusammenhang der BG ist mit der bürgerlichen Freiheit bereits eine ihrer wichtigsten Formen hervorgetreten und zugleich als defizient weil unselbstständig offenbart worden. Freiheitlicher Sittlichkeit fällt die Aufgabe zu, die *ganze* Freiheit des Menschen zu begründen und aufrechtzuerhalten. Ihr obliegt die Reproduktion einer Sphäre, die sich selbst nicht vollumfänglich reproduziert, nur auf Fundamenten errichtet werden kann, die sie immer schon vorfinden muss. Hegel legt in der

28 Ein Referat zu Hegels logischen Entwicklungen des Verhältnisses von Endlichkeit und Unendlichkeit (CW 21: 124–143) kann hier nicht gegeben werden. Für eine »Re-Aktualisierung« der hegelischen Rechtsphilosophie »unter dem Blickwinkel ihrer logischen Tiefenstruktur« (Vieweg 2012: 36) siehe *Das Denken der Freiheit* (Vieweg 2012).

Berliner Rechtsphilosophie eine *Reproduktionskrise der bürgerlichen Freiheit* vor Augen – und begreift deshalb die BG als im Staat begründet, als von dessen sittlichen Strukturen und Rahmenbedingungen ummantelt und getragen (dieser Gedanke wird in Kap. 10 wieder aufzugreifen sein). Das Reproduktionsdefizit der BG ist die dialektische Herausforderung des Staates, der ihre Freiheit *und* das Ganze der Sittlichkeit erhalten soll. Seine wichtigsten Werkzeuge sind die geistigen Bedürfnisse, die Bedürfnisse der Freiheit:

»Die Bedürfnisse des Menschen müssen dem Begriff angemessen sein, dies sind sie nur in der Form der Allgemeinheit, des Denkens, so im Denken ist erst der Geist bei sich selbst.« (GW 26,3: § 187, 1313, Gr)

Alle subjektiven und objektiven Momente der Freiheit müssen den sittlichen Subjekten in der Form eines Bedürfnisses vermittelt, müssen habitualisiert werden. Ohne ein wiederholt empfundenes und erfolgreich befriedigtes Bedürfnis, ohne fortlaufende Aktualisierung der Freiheit wird diese weder gestiftet noch aufrechterhalten. Die Bedürfnisdiffusion der Bürgerlichen Gesellschaft garantiert aber niemals die Vermittlung des *notwendigen* Umfangs geistiger Bedürfnisse – zu deren Gesamtheit muss ein Subjekt *gebildet* werden. Sittlichkeit ist qua Reproduktion der Freiheit ein fortlaufender Bildungsprozess, ein fortwährendes Hervorbringen der geistigen Natur des Menschen – und kann zur Reproduktion der Freiheit nur auf jene Inhalte und Formen der Bildung rechnen, welche sie allen Subjekten *unter Garantie* zukommen lässt. Wie dieser Bildungsprozess, diese Versittlichung und Verallgemeinerung des Subjekts, die Ontogenese des individuellen Menschen von Hegel dargestellt wird, ist daher in den folgenden Kapiteln (4–7) eingehender zu betrachten, bevor anschließend Subjekt und Sittlichkeit zusammengedacht werden können (Kap. 8), wodurch endlich die Reproduktion der Sittlichkeit als Ganzer in den Blick kommen kann (Kap. 9–10).



## 4. Die Macht der Gewohnheit

---

Das menschliche Subjekt zeichnet sich im hegelschen System durch die zu Bewusstsein gelangte Ineinanderfügung von Verhältnissen zur äußeren wie inneren Natur aus. Es *existiert* zudem nur als versittlichtes – der Mensch ist nur als bereits durch eine Gemeinschaft sozialisiert (als zum Menschen gebildet) in der Welt anzutreffen. Mensch-Sein zu denken, heißt den versittlichten Menschen zu reflektieren. Im Systemteil der *Philosophie des Rechts* ist der Mensch autochthon – obwohl die *Philosophie des Subjektiven Geistes* ihr vorausgeht und die Konstitution menschlicher Subjektivität philosophisch grundlegt –, da der Vollzug des menschlichen (als des vergemeinschafteten und geschichtlichen) Lebens allein durch die Beschreibung seiner ›kontextlosen‹ psychophysischen Ganzheit nicht erahnbar wird:

»Was wir in Hegels *Anthropologie* über den Menschen erfahren, ist so spärlich, dass gar nicht begreiflich wird, wie das dort beschriebene Wesen zu überleben vermag. Die Auskünfte fügen sich nicht zu der Beschreibung eines Zyklus von Selbsterhaltung und Reproduktion zusammen. [...] Das in der *Anthropologie* beschriebene Lebewesen wird so innerhalb der *Anthropologie* nicht als Lebewesen verständlich.« (Haase 2017: 426)

Die Subjektivität der *Anthropologie* ist selbstformierend, aber noch ohne hinreichende Form – stellt einen epochalen Mechanismus namens Gewohnheit vor, dem aber keine natürlichen Anlagen zu konkreten Verhaltensweisen inhärieren. Die Gewohnheit komplettiert, erhellt und verwirklicht sich im gemeinschaftlichen Dasein der Menschen, verweist jedoch das philosophische Denken durch ihren Mangel an Konkretion an spätere Teile des enzyklopädischen Systems. Sofern die lebendige Sittlichkeit nicht über die Gewohnheitsbildung begriffen wird, bleibt ihr Begriff verschlossen – wie umgekehrt die *Philosophie des Objektiven Geistes* ohne die Voraussetzung der Gewohnheit unerklärt erscheinen muss.

## A) Die *Anthropologie* als systematischer Ort der Gewohnheit

Seit die Nachschriften zu den *Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes* erstmals 2008 und 2011 erschienen sind, ist die Gewohnheit durch die Hegel-Forschung endgültig als Begriff herausgestellt worden, dessen Bedeutung im Kontext der enzyklopädischen Systematik unmöglich zu überschätzen ist, da sie das Wunder der Verwandlung eines unfreien (natürlichen) in ein freies (geistiges) Wesen bewerkstelligt:

»Die Gewohnheit ist die Praxis einer ontologischen Transformation: Durch Gewöhnung wird der Körper von einem (vor)gegebenen Sein, das festlegt, wer ich bin und was ich tue, zu einem Ort von Möglichkeiten – zu einem Instrument, durch das ich etwas machen kann.« (Menke 2018: 130)

Mit dem Begriff Gewohnheit bezeichnet Hegel eine *durch natürliche Anlage gegebene Fähigkeit* des Menschen zur Ausbildung von ›Gewohnheiten‹ im durchaus alltäglichen und auch explizit affirmativen Sinne des Wortes.<sup>1</sup> Als seelischer Mechanismus geht ihre Explikation der Deduktion der ›Wirklichen Seele‹ in der *Enzyklopädie* unmittelbar voraus und ist als natürlicher, auf das psychophysische Ganze des Subjekts gerichteter *Vollzug* aufzufassen, der einer mehrseitigen Transformation des Menschen gleichkommt. Die außerordentliche Relevanz und Tragweite der Gewohnheit wird dabei von Hegel rundheraus proklamiert: »Die Form der Gewohnheit umfaßt alle Arten und Stufen der Tätigkeit des Geistes...« (GW 20: § 410, 418) – d. h. die ihr nachfolgenden Begriffe der *Enzyklopädie* bleiben stets durch die Gewohnheit vermittelt, können ohne sie keine bleibende Existenz erlangen: »Sie ist und bleibt die vorreflexive Voraussetzung und Bedingung der Möglichkeit für die Ausbildung und Ständigkeit aller weiteren Geistformationen.« (Puzić 2018: 232) Wie der Blick ins Inhaltsverzeichnis der *Enzyklopädie* zeigt, umfasst dies mindestens drei verschiedene Gruppen von Bestimmungen, denen somit die ›Seinsart‹ der Gewohnheit zukommt:

- Momente des subjektiven Geistes, welche die Konstitution des menschlichen Subjekts überhaupt ausmachen (*Anthropologie, Phänomenologie des Geistes, Psychologie*);
- Momente des objektiven Geistes, die nicht ohne kollektives menschliches Handeln Realität oder Wirklichkeit erlangen (*Philosophie des Rechts, Philosophie der Geschichte*);
- Momente des absoluten Geistes (*Kunst, Religion, Philosophie*).

Selbstredend sind alle der Gewohnheit nachfolgenden Begrifflichkeiten *philosophisch* komplexer als sie, werden also durch Rekurs auf ihren Begriff noch nicht inhaltlich erfasst, bleiben aber auf ihre unikale Vermittlungsleistung zwingend angewiesen. Sie ist ein Moment der Seele, diese wiederum ein Moment des endlichen Geistes, und

1 Für eine allgemeine europäische Begriffsgeschichte der Gewohnheit siehe (Funke 1961), für eine »genealogical map of the concept of habit« siehe (Barandiaran/Di Paolo 2014). Als rezente Studie der hegelschen »Gewohnheit« sei die Dissertation *Spiritus sive consuetudo* (Puzić 2017) angeführt; eine ausführliche (postmetaphysische) Diskussion des Zusammenhangs von Gewohnheit und Normativität bzw. Institutionalität findet sich im letzten Teil der Dissertation *Dimensionen der zweiten Natur* (Ranchio 2016: 189–287).

dem Bewusstsein vorgeordnet – ihr Wirken ist nach bestimmten Seiten der Autonomie des Subjekts ebenso entzogen wie ein großer Teil leiblicher Vorgänge, die nicht durch willentlichen Entschluss initiiert oder suspendiert werden können. Die menschliche Leiblichkeit als natürliche

»ist eine Reihe von Thätigkeiten organischer Äußerungen, die nicht den Zwecken der Seele zunächst angehören. Die Leiblichkeit ist wohl fähig[,] sich diesen Zwecken gemäß zu bewegen, aber als unmittelbar thut der Körper nur das zum Leben Nöthige.« (GW 25,1: § 324, 96, Ho)

Wie sich am Begriff der Gewohnheit offenbaren soll, wird die geistige Natur des Menschen sich selbst und auch der (philosophischen) Wissenschaft nur vermittels jener »natürlichen Autonomie« denkbar, welche das Subjekt im be- und widerständigen Medium des Leibes an und in sich selbst vorfindet und im Bewusstsein nicht hinreichend zu thematisieren vermag, um es der Ägide des Willens zu unterstellen:

»In diesem Sinne kann die Gewohnheit mit Hegel als eine vorreflexive Notwendigkeit bzw. Bedingung für das Funktionieren von Bewusstsein überhaupt bestimmt werden. [...] Sie bildet zudem die unabdingbare Grundlage für alle »höheren« und komplexeren mentalen (aber auch körperlichen) Tätigkeiten sowie den Hintergrund und das Fundament für jene Handlungen, die gemeinhin als »frei« oder »spontan« bezeichnet werden.« (Puzić 2017: 44)

## Leib und Seele

Die *Anthropologie* muss dem Menschen eine eigentümliche Zutat angedeihen lassen, um ihn dem Tierreich zu entheben. Die organologische Komplexität seines Leibes – laut Hegel die höchste in der Natur – gibt hierzu nicht das entscheidende Kriterium, da sie die »konstitutionelle« Distanz des menschlichen Wesens zur Natur nicht vergrößert. In ihr gewinnen Geistigkeit oder Subjektivität des Menschen nicht an zusätzlicher Vertiefung. Erst durch (Selbst-)Bewusstsein wird sich die Distanz zum Tier durch einen »unendlich großen« (weil nicht mehr quantitativ auszudrückenden) Unterschied bewahrheiten, der den Menschen epistemisch – und damit faktisch – der Natur entrückt, enthoben hat, weil er sich als ihr gegenübergestellt und *zugleich* als in ihr befindlich begreifen kann. Dieser Übergang zum Bewusstsein ist durch Strukturbahnungen, durch Komplexionen der Seele vorzubereiten, welche das Subjekt zunehmend in reflexive Distanz zu seinem eigenen Leib bringen. Kann die individuelle Konkretion und Materialität des eigenen Leibes in Form innerer Selbstgewahrung erfolgreich aufgefächert, durchdrungen und in einem »punktuellen« Selbst vereinheitlicht werden, ermöglicht dies im Nachgang ein (Selbst-)Bewusstsein, dessen (Grad an) Allgemeinheit für alle Menschen per definitionem identisch ist, somit nicht mehr die Allgemeinheit *dieser*, sondern *aller* Leiblichkeit darstellt. Mit der Allgemeinheit seines (Selbst-)Bewusstseins wird der Mensch endgültig »transanimalisch«. Deduktionsziel der *Anthropologie* ist eine dieses Bewusstsein vorbereitende psychophysische Ganzheit, die dem Menschen aus seiner Alltäglichkeit bereits

geläufig ist und vor deren Hintergrund noch in unserer Gegenwart Worte wie ›psychosomatisch‹ einen Sinn ergeben:

»Man muß das Physische nicht als die Grundlage ansehen[,] aus welcher als physischer sich die geistige Bestimmtheit erkennen lasse, das Geistige und Physische verhält sich hier nicht nach solchen Verhältnissen der Differenz, nach Ursache und Wirkung etc.; sondern es ist hier von vorn herein die höchste Einheit enthalten...« (GW 25,2: 620, Sg)

Leib und Seele sind bei Hegel »not two distinct entities but rather different descriptions of the same living individual...« (Testa 2010: 217) in hierarchisch-reziproker Einheit – eine Wechselwirkung in beide Richtungen ist ihnen möglich, bewahrt aber zugleich die Seele als übergeordnete Einheit, als *Form* der Ganzheit des psychophysischen Ganzen. Da die Seele zudem (an sich) immateriell, der Leib aber materiell ist, gewinnt sie erst vermittels seiner ein Eingriffsmedium in der Welt:

»Die Seele ist nämlich in ihrer durchgebildeten und sich zu eigen gemachten Leiblichkeit als einzelnes Subject für sich, und diese [...] Äußerlichkeit stellt so nicht sich vor, sondern die Seele und ist deren Zeichen.« (GW 25,2: 745, Sg)

Das ausgebildete Subordinationsverhältnis, in welchem die Seele alle Seiten des Leibes in Besitz genommen hat, sich als die Einheit all seiner Momente geltend macht und in allen zugleich auszudrücken vermag – aber auch von allen affiziert werden kann, ohne Souveränität einzubüßen –, nennt Hegel die »wirkliche Seele«. Sie markiert das Ende der *Anthropologie* als jenes Systemteils, in welchem der Mensch das Menschliche in Abgrenzung zur Selbstgewahrung des Tiers gewinnt:

»Die Seele ist nicht mehr in ihr Dasein versenkt und darin abhängig, sondern die Leiblichkeit bekennt[,] nur ein Schein zu sein, worin sich ein Andres manifestirt. Diß ist das Subject, das in sein Dasein als Idealität [dieses Leibes] gesetzt ist.« (GW 25,1: § 326, 98, Ho)

Als Einheit und Zentrum jener Subjektivität, welche das psychophysische Ganze des Menschen an diesem Punkt der *enzyklopädischen* Systematik bedeutet, ist die wirkliche Seele jenes stets in beide Richtungen fließende Übersetzungsgeschehen zwischen Innerlichkeit und Äußerlichkeit, dessen Bahnen noch den bewussten Willen leiten werden, wenn er seine Zwecke in der Welt verwirklicht. Wie sich erweisen wird, kann die Errichtung dieser psychophysischen Ganzheit als souveräner Einheit der wirklichen Seele nicht ohne jenen wundersamen Mechanismus der Seele vollzogen werden, den Hegel »Gewohnheit« nennt: »Die Gewohnheit erscheint mithin als ein Strukturmerkmal, das die spezifisch geistige Form des Lebens auszeichnet. Der Begriff der Gewohnheit bildet gewissermaßen das Scharnier der anthropologischen Differenz.« (Haase 2017: 389)

## Spekulation und Realphilosophie

Die Interpretation der *Anthropologie* ist, gerade in Hinsicht auf den Unterschied zwischen den spekulativen und realphilosophischen Bedeutungsschichten des Textes, nicht wenig herausfordernd:

»Die Komplexität und ›Dunkelheit‹ dieser Sektion, so muss hier aber deutlich gemacht werden, ist nicht primär Hegel selber anzulasten, sondern der Komplexität und ›Dunkelheit‹ des hier zu behandelnden Gegenstandsbereichs. In der *Anthropologie* nämlich sieht sich Hegel mit keinem geringeren Problem konfrontiert, als den Übergang von der Notwendigkeit zur Freiheit begrifflich zu fassen und zu vermitteln.« (Puzić 2017: 42, Fn 117)

In spekulativer Hinsicht belegt die Selbstermächtigung der Seele ihr Dasein als je schon vorgängiges ›Brückenglied‹ zwischen zwei Bereichen, die dem verständigen Denken als unvereinbar getrennt ›erscheinen‹. Wo Natur ist, soll Geist werden. Wenn die Seele sich als zugleich natürlich *und* geistig erweist – Hegel nennt sie auch als »Naturgeist« (GW 20: § 387, 386) –, entbirgt sich die vollständige Aufhebung von Natur und Geist in einer einzigen, übergeordneten Ontologie der (philosophischen) Wissenschaft als möglich und dem (seiner selbst bewussten) menschlichen Subjekt je schon gegeben. Die spekulative Deduktion der *Anthropologie* weist der Seele ihren ›Geistcharakter‹, ihren Ort in der enzyklopädischen Subjektivitätsleiter nach, und belässt sie im selben Moment auch als Prinzip des natürlichen Lebens des Menschen, mitsamt Triebkräften und Bedürfnissen, als »erwachenden Geist auf leiblicher Grundlage...« (Drüe 2000: 214) Der Mensch ist Lebewesen *und* zur Freiheit befähigt, denn sein Lebensprozess ist geistiger Natur – schon die Seele stellt die menschliche Natürlichkeit in den Dienst einer werdenden Geistigkeit. In realphilosophischer Hinsicht berichtet die *Anthropologie* von einer unikalen ›Plastizität‹ des Menschen, die jedes Individuum ein Leben lang an sich selbst demonstriert: »Habit, a process whereby the psychic and the somatic are translated into one another, is a genuine plasticity.« (Malabou 2005: 26) Die realphilosophische Bedeutungsschicht des Textes spricht über eine fortlaufende, sich auch empirisch bekundende Umwandlung der psychophysischen Ganzheit des menschlichen Individuums (respektive Subjekts) – jener Transformation, die den Menschen mit natürlichen Mitteln einer ›transnatürlichen‹ Freiheit zuführt, aber durchgehend auf ihre natürliche Grundlage, auf den Leib als bewiderständiges Medium angewiesen bleibt:

»Als Grundwesen des Geistes behaupteten wir die Freiheit, die Freiheit vom Natürlichen *und* im Natürlichen; [...] es ist das Reich der gesetzmäßigen Wunder.« (GW 25,2: 575, Sg)

Hierbei ist zunächst auf das systematische Resultat der Gewohnheitsbildung, auf die Einheit der »Wirklichen Seele« in der *Anthropologie* einzugehen, um die Gewohnheit vorbereitend zu kontextualisieren.

## Seelische Totalität

Die psychophysische Ganzheit der wirklichen Seele stellt die Aufhebung des lebendigen Organismus auf höherer realphilosophischer Ebene dar. Der vordem nur tierliche Lebensprozess gerät zum integralen Bestandteil eines neuen, komplexeren, in welchem sich die physiologischen Prozesse des menschlichen Leibes mit den Phänomenen der Seele zu einer neuartigen Wesenheit verschlingen:

»Wie sich nun der Organismus beständig reproduziert, indem er den Stoff organisiert, so produziert und reproduziert sich auf einer höheren Ebene die Seele, indem sie die körperlichen Bestimmungen und Empfindungen zu Empfindungen und Bestimmungen einer identischen *Einheit* organisiert.« (Hespe 1991: 496f.)

Die »wirkliche Seele« ist das durch die *Anthropologie* zu begreifende »Gravitationszentrum« menschlicher Innerlichkeit auf dieser Höhe der enzyklopädischen Systematik – der Herrschaftssitz aller geistigen Phänomene, die dem Bewusstsein noch vorgelagert sind, aber die menschliche Subjektivität ebenso wesentlich konstituieren. Gegenüber der Unzahl physiologischer und seelischer Bestimmungen, die im Vollzug des Lebens auf sie »einprasseln«, wird die Seele eine ihr ureigene Form der Autonomie gewinnen. War zu Beginn der *Anthropologie* »der Geist noch in Konflikt mit seiner Leiblichkeit« (GW 25,2: 555, Sg), so bildet sich im Verlaufe der hegelschen Deduktion sukzessive eine hierarchisch-reziproke Einheit aus φύσις und ψυχή heraus. Die Seele muss sich als »substantielle Totalität...« (GW 25,1: 305, Gr) ihrer eigenen Regungen behaupten, denn sie ist ununterbrochener Ansprache durch Innen- und Außenwahrnehmungen und vielmehr noch durch die verschiedenen Triebe und die ihnen zugeordneten Bedürfnisse ausgesetzt:

»...kurz sie ist eine unfreie, zufällige Erfüllung. Aber von dieser Erfüllung soll sie frei werden, d. h. so[,] daß sie erfüllt bleibt[,] aber daß das Ich die Herrschaft darüber hat.« (GW 25,2: 669f., Sg)

Diese Aufnahme aller noch so verschiedenartigen Empfindungen (Reize, Triebe etc.) ist gerade die Aufgabe der Seele, sie bildet den Ort ihrer Versammlung. Ist sie aber noch unentwickelt, noch ungeübt, wird sie durch jeden möglichen seelischen Inhalt gewaltsam ergriffen und vereinnahmt – identifiziert sich vollständig mit jedem spezifischen und temporären Inhalt, unterscheidet sich nicht von diesem, und ermangelt somit die reflexive Distanz bzw. subordinierende Einheit, die Autonomie bedeutet:

»Der Trieb ist die Beschränkung der Allgemeinheit der Seele [...] Der Trieb ist etwas Beschränktes, dessen Inhalt die Individualität der Seele festhält gegen das Ganze ihrer Natur.« (GW 25,1: § 323, 90, Ho)

»Das hier erwachende Selbst verliert sich gleichsam in eine indefinite Menge unbestimmt vieler Empfindungsinhalte, ohne dass einer derselben als das Selbst der Seele identifizierbar ist.« (Puzić 2017: 103)

Doch schon in dieser (noch) selbstverlorenen Hingabe an ihre eigenen Inhalte demonstriert die Seele, dass ihre scheinbare Passivität eine aktive Leistung ihrer selbst, eine tätige Vermittlung der verschiedenen Bestimmungen ihrer Innerlichkeit ist. Sie ist keineswegs die bloße Leinwand, auf welche sich der Film des Lebens wirft, sondern eine eigene Instanz, deren Aktivität, Tätigkeit, ἐνέργεια überhaupt darin besteht, angesprochen zu werden und in dieser Ansprache die verschiedenartigen Reize, Eindrücke usw. in ihr eigenes Medium, in die menschliche Innerlichkeit zu übersetzen. Wie Hegel in der *Anthropologie* zu bekräftigen sucht,

»...bringt das Affiziertsein von etwas Gegebenem oder Gefundenem, das den der Seele eigenen Passivitätscharakter ausmacht, ein Erleiden mit sich, das unmittelbar und unter derselben Rücksicht ein Tätigwerden des erleidenden Subjektes ist, d. h. die konkrete Realisierung einer Möglichkeit, die ihm immanent ist und nicht von außen kommt. Was der lebendigen Subjektivität eigen ist, ist gerade dieses Tätigsein in ihrer Passivität: wenn sie etwas erleidet, geschieht im Subjekt eine Veränderung, die nicht zu seiner Auflösung führt, wie bei der Qualität, die von der entgegengesetzten Qualität verändert und zerstört wird, [...] das Gefühl, das Sehrvermögen, das allgemeine Wahrnehmungsvermögen werden durch die Ausübung nicht verbraucht oder zerstört, sondern bleiben gleichmütig, d. h. immer bereit, sich zu verwirklichen, indem sie sich selbst von neuem betätigen.« (Chiereghin 1991: 17f.)<sup>2</sup>

Seelische Subjektivität muss ihren eigenen Inhalten als ›Medium mit besonderer Übersetzungsleistung‹ schon vorausgehen und eine durch eigene Tätigkeit erwirkte Offenheit für deren scheinbar passive Aufnahme bewirken.<sup>3</sup> Sie beweist so an ihr selbst, dass sie das ›gesuchte‹ wirkende Einheitszentrum ist, das seine Inhalte als subordinierte unter sich versammelt und abwechselt, zeigt sich selbst als jenes autonome Subjekt, das zur Beherrschung der inneren Regungen zwingend erforderlich ist. Freilich kann weder die Ansprache durch Innen- und Außenwahrnehmungen noch das Drängen der Triebe einfach suspendiert werden, denn der Reigen dieser Inhalte ist ihr Lebensprozess. Ihre Autonomie liegt in der richtigen, der wahrhaften Form ihres Selbstverhältnisses, in einer gelingenden Selbstunterscheidung beschlossen: »Diese totale Individualität ist also Inhalt in sich, und dieser [...] muß sich als bestimmt in Unterschiede[,] als Besonderes setzen...« (GW 25,1: § 321, 84, Ho) Die Seele muss sich – als einheitsstiftende Fakultät, die alle Inhalte aufnimmt und ordnet – von sich selbst als jener Inhalt unterscheiden, der von selbiger Fakultät aufgenommen und geordnet wird. Als diese, sich von sich selbst unterscheidende, einheitsstiftende Fakultät wird in jedem lebendigen Individuum das

- 
- 2 »Die anderen unlebendigen Dinge können sich nicht so verhalten, daß sie sich zurücknehmen, sondern da haben die anderen Dinge Gewalt in ihnen, die Ursach [sic] negirt in dem[,] worauf sie wirkt[,] eine Bestimmung, macht sich geltend im Anderen[,] worauf sie wirkt.« (GW 25,1: 188, Cr).
- 3 Bekanntlich benennt Hegel *De Anima* als »das vorzüglichste oder einzige Werk von speculativem Interesse« in Bezug auf die Seele (GW 20: § 378, 380) und vergleicht seine Bestimmung ihrer als »allgemeiner Immaterialität der Natur, deren einfaches ideelles Leben« (ebd.: § 389, 388) mit dem »passiven Nus des Aristoteles« (ebd.). Für eine Erörterung von Hegels Aufnahme griechischer und vor allem aristotelischer Philosophie in der *Anthropologie* siehe (Chiereghin 1991; Sanguinetti 2016).

Selbst als erster Punkt wahrhafter Individuation der psychophysischen Ganzheit etabliert, denn dieses

»befreit sich in seinem Inhalt zugleich vom Gefühl und kehrt zu sich selbst zurück. – und nur in dieser befreiung fühlt es sich; dies Selbst ist der abstracte Einheitspunkt der Individualität.« (GW 25,2: 702, Sg)

Mit dem hieraus resultierenden »Selbstgefühl« ist »die ursprünglichste Form der menschlichen Selbstunterscheidung« (Wiehl 1979: 136) gefunden. Die wirkliche Seele vermag sich zu erfüllen – und das heißt auch: sich mit ihren Inhalten zu identifizieren –, ohne ihr Selbst an diese erfüllenden Inhalte zu verlieren. Ihr ist das Angesprochenwerden durch Bestimmungen und erst recht durch Triebe möglich, ohne durch die Intensität dieser Ansprache zerrissen bzw. destabilisiert zu werden – sie ist »das Selbst, das zu sich, zu[r] Ruhe gekommen ist...« (GW 25,2: 739, Sg) Als Einheit der psychophysischen Ganzheit wird sie genau deshalb auch über die Leiblichkeit verfügen und sich fürderhin als Wegbereiter des selbstbewussten, autonomen Verhaltens des Menschen gegenüber seiner inneren wie äußeren Natur erweisen.

## Die Empfindung

Die wirkliche Seele und das durch sie errungene Selbstgefühl werden den gelungenen Umgang mit dem durch ihre Inhalte auferlegten Wesenskonflikt darstellen, dessen Auflösung aber nur dadurch möglich wird, dass sie alle potenziellen Inhalte in Empfindungen verwandelt:<sup>4</sup>

»Diesen Zusammenhang, der der von Ursach [sic] und Wirkung ist, habe ich auch als empfindend, aber ich negire meine Passivität[,] bestimmt zu werden von Anderem, und setze dieß Andere, den Inhalt als ein Innerliches, als das Meinige, dem Subjekt Angehörige, Subjektives, nehme mich zurück aus der Äusserlichkeit.« (GW 25,1: 188, Gr)

Empfindungen sind, metaphorisch gefasst, die Sprache der Seele. Alle inneren und äußeren Zustände, Reize, Triebe etc. werden in sie übersetzt. Hegel betont: »*Alles ist in der Empfindung...*« (GW 20: § 400, 397) Sowohl in ihrer Wirklichkeit als Organismus als auch in ihrer Dignität als seelisches Subjekt ist die Innerlichkeit des Menschen eine tätige Anverwandlung aller »Bestimmungen«, die auf ihn eindringen, gibt die Seele sich diese ihre Inhalte in einer von *ihr* oktroyierten (Hegel: »gesetzten«) Form Ihre wechselnden Inhalte vermögen Auskunft über Leib und Welt der Seele zu geben, ohne sie zum bloßen Sprachrohr dieser »externen« Instanzen herabsetzen zu können. Hegel unterscheidet denn auch, entsprechend ihrer »Quelle«, die Empfindung in zwei Typen:

4 Hegel erachtet die Ausdrücke »Empfindung« und »Gefühl« als so weit synonym, dass ihr Unterschied hier vernachlässigt werden kann: »...man kann daher dafür halten, daß die Empfindung mehr die Seite der Passivität, des *Findens*, d. i. der Unmittelbarkeit der Bestimmtheit im Fühlen, hervorhebt, das Gefühl zugleich mehr auf die Selbstischkeit, die darin ist, geht.« (GW 20: § 402, 400)

»Sogenannte ›äußere‹ [1] und ›innere‹ [2] Empfindungen unterscheiden sich als sinnesorgan-bedingt [1] und affektiv [2], sie haben jedoch gemeinsam, daß sie Wechselbeziehungen zwischen Körperlichem und Seelischem darstellen.« (Funke 1961: 498)

Dabei eignet den Empfindungen jedoch eine »im gesunden Zustand des Menschen gar nicht von den höheren Schichten des bewußten Lebens ablösbare Verfassung...« (Siep 1990: 210) Als geistige, also durch Bewusstsein, Verstand etc. vermittelte Reaktion auf Äußeres oder Inneres können sich Empfindungen als leibliche manifestieren, als Dimension des Gefühlslebens einstellen, die das (selbst-)bewusste Leben begleitet: »...was geistig ist, ist leiblich und wird auch gefühlt.« (GW 25,1: 305, Gr) Da Empfindungen der alleinige weil wesenhaft angemessene Inhalt der Seele sind und diese wiederum ein konstitutives Moment des Geistes bleibt, sind die Empfindungen nicht als bloßes ›Ephänomen‹ geistiger oder leiblicher Aktivität, sondern als integrales Moment menschlicher Subjektivität zu begreifen. Wahrnehmungen, Vorstellungen, Einsichten, Gesinnungen usw. werden nämlich von korrespondierenden Empfindungen, von sittlichen Gefühlen begleitet:

»Konkreterweise kann man sagen, alles[,] was man weiß, für wahr hält pp[,] muß in der Empfindung sein, und wenn man hoch spricht[,] so hat man recht, man muß diesen Glauben, diese theoretische, philosophische Einsicht fühlen, so kann man sagen, man muß es auch in seinem Herzen haben, dieß drückt aus[,] daß es das Meinige sein soll, das Meinige als dieses bestimmten Individuums.« (Ebd.: 282, Gr)

»Recht und Sittlichkeit, muß in der Weise des Gefühls im Menschen sein, und ist es zunächst; [...] aber es ist die schlechteste Form, die dem Menschen mit dem Tier gemein ist.« (GW 27,2: 486, Ke)

Viele (negative) Empfindungen können kein sittlich gebotenes Verhalten veranlassen, da die durch sie evozierten Handlungsimpulse illegal, schlecht oder unsittlich sind. Trotz der Korrespondenz von authentischen Empfindungen zu unterschiedlichen Punkten des ›ethischen Spektrums‹ können sie kein ethisches Kriterium für die Sittlichkeit oder Vernünftigkeit von Denken oder Handeln abgeben, denn ihre ureigene Form kann geistige, d. i. begriffliche Inhalte – und nur solche gehen in Begründungen ein – gar nicht akkommodieren:

»Der wirkliche Charakter des Geistigen kann deshalb nicht schon in der Empfindung, sondern erst im begreifenden Denken erscheinen. Ein geistiger Inhalt ist allgemein, notwendig und objektiv, eine Empfindung bleibt vereinzelt, zufällig und subjektiv.« (Drüe 2000: 224)

Empfindungen stellen die – für den Lebensprozess notwendige – Ansprache der Seele an sich selbst dar, richten sich mit eigenen (Auf-)Forderungen, Mandaten, Lust und Unlust an die Seele und schicken sich so beständig an, die Zwecke der Seele (bzw. des Willens) durch ihre eigenen zu substituieren, sind eo ipso eine Bedrohung für die Autonomie und Stabilität der Seele:

»Mächtig ist die Seele nur, wenn das Mannigfaltige der Erfüllung überwunden ist. Ist die Seele noch nicht geschehn, so ist die Seele ihrem Begriff noch nicht angemessen. Das Ziel also ist, daß die concrete Seele, die ihrer noch nicht mächtig ist, es werde. Ihr Ziel ist also[,] durch das concrete Sein hindurch zu dringen.« (GW 25,1: § 319, 63, Ho)

Bevor die Seele sich vermittels der Gewohnheit als »wirkliche« stabilisieren kann, ist es also das Auftreten der ihr ureigenen Empfindungen, das in besagten Wesenskonflikt führt. Dieser ist nicht dadurch aufzulösen, dass die Empfindungen aus der Seele verbannt werden, da die Seele u. a. nur im Medium der Empfindung die von den Trieben ausgehende und notwendige Ansprache erhält und auch nur aufgrund der Existenz von Empfindungen zu jener Selbstunterscheidung befähigt bleibt, in welcher sie sich als jene einheitsstiftende Fakultät bzw. souveräne Instanz begreift, die als selbstständiges Medium solche zufließenden Inhalte aufnimmt:

»Bei der Empfindung ist das Erste die [Selbst-]Vergewisserung des Individuums, dadurch ist es als Subjekt; das Zweite ist [...] die Empfindung; das Dritte ist der Inhalt der Empfindung.« (Ebd.: 281, Gr)

Da die Seele sich selbst nur durch die Empfindung (hindurch) gegeben ist, ist ihre wesentliche Fähigkeit, Inhalte (in Form der Empfindung) aufzunehmen, zugleich eine mögliche Destruktion ihrer Bedürfniskommunikation mit sich selbst, da die Fähigkeit zur Vereinheitlichung im Selbstgefühl (das Adressat aller Bedürfnisse ist) durch ebenjene Bedürfniskommunikation destabilisiert wird. Dieser Konflikt zwischen besonderem Gefühl und allgemeinem Selbstgefühl ist die Bürde der Begabung der Seele zur Empfindung:

»Das Subject als solches setzt dieselben als *seine* Gefühle *in sich*. Es ist in diese *Besonderheit* der Empfindungen versenkt, und zugleich schließt es [...] sich darin mit sich als subjectivem Eins zusammen. Es ist auf diese Weise *Selbstgefühl* – und ist dieß zugleich nur im *besonderen Gefühl*.« (GW 20: § 407, 411f.)

»...dieß ihr in der nur substantiellen Totalität erst formelle *Fürsichseyn* ist zu verselbstständigen und zu befreien.« (Ebd.: § 403, 401)

Eine der wesentlichen Errungenschaften der Gewohnheit wird darin bestehen, das Selbstgefühl als stabiles, kontinuierliches zu etablieren. Solange dieses sich in jedem einzelnen Inhalt erneut selbst sucht bzw. (emp-)finden muss, ist es temporär und schwankend (wie schnell oder langsam sich die besonderen Inhalte auch abwechseln mögen). In der wirklichen Seele, in der gelungenen seelischen Totalität hat sich das Selbstgefühl dauerhaft gegenüber den besonderen Inhalten der Seele als aus eigener Kraft »stehend«, als selbstständig bewährt, indem sich das Verhältnis der Seele zu ihren Inhalten grundlegend wandelte – sie wird in der Form stabilen Selbstgefühls nicht mehr durch diesen ihren Besitz bloß »mitgesetzt« und muss daher auch an den Inhalten keinen »verzweifelten« Anteil mehr nehmen, um überhaupt zu existieren:

»Die Seele hat den Inhalt auf diese Weise *in Besitz* und enthält ihn so an ihr, daß sie in solchen Bestimmungen nicht als empfindend ist [...], sondern sie empfindungs- und bewußtlos an ihr hat und in ihnen sich bewegt.« (Ebd.: § 410, 415)

## B) Der Begriff der Gewohnheit

Die Fähigkeit, sich an das Empfinden so weit zu gewöhnen, dass das Selbst (das Subjekt) nicht mehr destabilisiert wird, ist der realphilosophische Befund, den Hegel im Gang der *Anthropologie* dem Geist (und mit ihm dem Menschen) angedeihen lässt – dass es überhaupt möglich ist, gilt als Beleg für das stille Primat des Geistes über Seele und Natur. Ontogenetisch durchläuft aber jedes Individuum eine zeitlich zuhöchst ausge dehnte »Eingewöhnung«, an deren Anfang die geringste Kompetenz im subordinierenden Umgang mit den Empfindungen steht. Die Ontogenese der Gewohnheit(en) äußert sich dabei fortwährend in Form dreier Effekte:

### α) Abhärtung

Mit diesem Begriff bezeichnet Hegel die verringerte Sensibilität oder Empfänglichkeit des Individuums für alle Arten von Unlust- oder Schmerzempfindungen, da diese als zunehmend »gleichgültig gesetzt« werden, seien es nun »äußerliche Empfindungen« oder Regungen des »Gemüths« (ebd.: § 410, 417):

»Hieher gehört die Abhärtung gegen die bedürfnisse[,] die auch die Gewohnheit ist. Gegen die Negation in mir[,] nämlich in dem bedürfniß erhalte ich mich ganz unabhängig in meinem Selbstgefühl. Hart ist eben das feste Zusammenhalten in sich; z. b. die Negation[,] die Hunger ist, entzweit mich nicht in mir, sondern mein Selbstgefühl hält sich stark in seiner Einheit sicher. Man schließt die bedürfnisse aus seinem Selbstgefühl [aus], wenn man abgehärtet ist.« (GW 25,2: 732, Sg)

Die Empfänglichkeit der Seele für Lust- und Unlustempfindungen ist unabdingbares Moment des Lebensprozesses in natürlicher und des Emanzipationsprozesses von der Naturbestimmtheit in sittlicher Hinsicht. Die verschiedenartigen Unlustempfindungen – erst recht das Gefühl eines Bedürfnisses – drängen auf eine die Unlust bzw. den Schmerz beendende Handlungsweise, enthalten ihre eigenen Imperative und vermögen durch die Macht ihrer negativen Empfindungen die Autonomie der Seele zu unterminieren. Diese negativen Empfindungen aushalten zu lernen, wenn sie den eigenen Zwecken oder den Regeln sittlichen Lebens gerade entgegenstehen,

»...ist die Abhärtung der Seele, die nächste Versöhnung der Seele mit dem Uebel. Wie also das Positive der Befriedigung zur Gewohnheit wird, ebenso wird es die Negative Seite, das Ertragen des Schmerzes.« (GW 25,1: § 323, 92, Ho)

Was sich in psychischer Hinsicht als Schmerz und Unlust darstellt, ist in spekulativer Hinsicht das Vorhandensein eines Widerspruchs, dessen Form die Seele annimmt: »Etwas ertragen heißt überhaupt[,] eine Negation meiner aushalten, im Widerspruch sein.«

(Ebd.) Dass sie dazu befähigt ist, sich mit ihrem Inhalt zu identifizieren und zugleich von ihm zu unterscheiden, wird ihr Schicksal, denn sie ist als einheitsstiftende Fakultät (als Selbst) jener Punkt, der alle Lust und Unlust auf sich zieht – und ihre Unlust entsteht erst durch den Widerspruch zu sich selbst, wenn ihr selbstgesetzter Inhalt ein Bedürfnis ist:

»Die Seele setzt es in sich, hält es in sich aus, [...] und so ist die Seele darin bei sich, ist über den Schmerz hinaus. Die Seele ist so mit ihrem Negativen versöhnt, und diese Versöhnung eine Gewohnheit, indem der Schmerz als Gewohnheit gesetzt ist und das Ertragen des Widerspruchs in ihr in der Form des Allgemeinen ist.« (Ebd.)

Das Individuum übt sich durch wiederholte Unlust- und Schmerzempfindungen in dieser »Konfiguration« der Seele und erfährt im Zuge der »Abhärtung« eine Minderung ihrer negativen Intensität, übersetzt in ihrer Ansprache an sich selbst die Triebe, Umweltinflüsse etc. nicht mehr mit derselben Intensität. Indem das Selbstgefühl stabiler, undurchlässiger wird, weisen die Empfindungen geringere »Amplituden« auf. Mit einem der nachhegelschen Psychologie näherstehenden Vokabular ließe sich der Effekt der Abhärtung auch so erläutern: Jene Spannungszustände, die mit einer widersprüchlichen Konfiguration der Seele einhergehen, büßen zunehmend an Kraft ein, werden unter Aufwand von immer weniger Energie aufrechterhalten, da das Selbst sukzessive mehr seelische Energie aus den subordinierten Unlustempfindungen in den Punkt seiner Identität/ihrer Einheit verlagert. So wird der Mensch u. a. durch die Abhärtung befähigt, die Autonomie bewussten Handelns im Belohnungsaufschub (wie z. B. in der Arbeit) zu wahren:

»Befreit ist durch die Gewohnheit das Subjekt von dem Jetzt, von dem Momentanen, der Mensch kann die Befriedigung der Triebe aufschieben, er kann Essen und Trinken hinausschieben, kann sich den Schlaf abbrechen, wiewohl dieß eine Grenze hat.« (Ebd.: 366, Gr)

Die individuelle Biografie der Abhärtung beginnt, wie alle Gewohnheitsbildung, mit dem Tag der Geburt des Menschen. Sie erreicht bei gelingender Bildung/Versittlichung im Erwachsenenalter jenen Grad, der in allen Momenten alltäglichen Lebens die Befolgung der Normen und Sitten der Gemeinschaft sowie den Verfolg eigener Zwecke ermöglicht, also jede »gewöhnliche« Form von Unlust- und Frustrationserfahrung zumutbar werden lässt.

## β) Befriedigung

Kehrseite jener Münze, die für das Wunder der Abhärtung verausgabt wird, ist die Gewohnheit der Befriedigung. Wenn die Ansprache durch die Triebe und Bedürfnisse nicht mehr mit derselben Gewaltamkeit wie zuvor erfolgt, löst das Subjekt in der Befriedigung folgerichtig einen entsprechend verminderten Spannungszustand auf. Die Weite der Kluft, die sich als Mangel in der Seele auftut, scheint dem Maß ihrer Lust in der Beseitigung dieses Mangels zu korrespondieren; verringert sich ihr »Durchmesser«, verliert die Lust an Tiefe, Intensität. Mit dem Effekt der »Befriedigung« bezeichnet Hegel die Ge-

wohnheit einer zunehmenden »Gleichgültigkeit« (GW 20: § 410, 417) der Seele gegenüber dem Aufhebungserleben ihres inneren Widerspruchs:

»...die Befriedigung der begierden ist die Abstumpfung derselben, sie befreit von ihnen; sie ist ein satt werden; zur Gewohnheit geworden ist es eine Sättigung des Sattseins, und wir sind gleichgültig gegen die Befriedigung selbst.« (GW 25,2: 730, Sg)

Der zunächst irreführende Wortgebrauch ist der Tatsache geschuldet, dass der Begriff der Befriedigung die spekulative und die realphilosophische Perspektive in einem Ausdruck zusammenziehen soll. Wird das menschliche Individuum in Hinsicht auf seine gesamte Lebensspanne betrachtet, attestiert Hegel diesem eine langsam aber stetig zunehmende Indifferenz gegenüber der Befriedigung sämtlicher Bedürfnisse. Dieser Effekt sei damit gleichzusetzen, dass das Individuum sich zunehmend weniger intensiv in sich selbst entzweie. Die individuelle Bedürfnisbiografie verliere zunehmend ihren Stachel, weil sie an Widerspruch, Unterschied, Gegensätzlichkeit, Novität einbüße: »Der Trieb wird das erste Mal befriedigt, das zweite Mal ist es nur eine Wiederholung ohne Neues, eine Befriedigung[,] die schon etwas bekanntes ist.« (GW 25,1: 362, Gr) Dieses Phänomen ist in spekulativer Hinsicht als Beleg dafür zu werten, dass die Begierde *überhaupt* der Befriedigung fähig ist, genauer, dass sie keine *absolute* Wahrheit habe – der Geist des Menschen ist nicht dazu verdammt, als absolute Mangel Erfahrung sein Verhalten ausschließlich den Imperativen seiner Triebe zu unterstellen. Können Triebe überhaupt befriedigt werden, ist dies eine Demonstration ihrer wahren und ewigen Subordination unter den Geist – ist der Geist ein je schon der Befriedigung fähiger, der persistiert, während die Bedürfnisse einander abwechseln (wie das Selbst der Seele persistiert, während sich die Empfindungen abwechseln). Der Schmerz meiner Bedürfnisse »spricht« Unwahrheit, indem er von der Destruktion meines Selbst berichtet, denn alles »Negative in uns empfinden wir als Schmerz, es ist das Gefühl der Vernichtung unserer Welt, unserer Existenz.« (Ebd.: 301f., Gr) Werden die Bedürfnisse aber wiederholt und ausreichend befriedigt, gewinnt der Geist die Gewissheit seiner Überlegenheit, seiner Wahrheit und Kontinuität gegenüber nur temporären (Be-)Drohungen: »Die Befriedigung ist so eine Gewohnheit; der Genuß wohnt schon bei mir, ist bei mir zu Hause.« (GW 25,2: 730, Sg)

Dem Schmerz, der das Gefühl eines Mangels bedeutet, ist eine Verwechslung von »absolut« und »relativ« vorzuwerfen. Er behauptet die absolute Bedrohung des Individuums, die Gefahr einer psychophysischen Schädigung, und das Individuum muss ihm umso mehr Glauben schenken, je weniger Befriedigungserfahrungen und Abhärtung es schon durchlaufen hat. Die Gefahr aber ist in Wahrheit stets relativ – ist abhängig vom konkreten Zustand der psychophysischen Ganzheit und den äußeren Umständen – und eröffnet Spielräume, innerhalb derer auch eine verspätete oder sogar ausbleibende Bedürfnisbefriedigung gar keinen Schaden hervorrufen wird. Hat das Individuum wiederholt die Erfahrung seiner Befriedigung gemacht, wird es gleichgültiger gegenüber dem einzelnen Befriedigungserleben, denn es ist sich solcher Spielräume bewusst und hat erfahren, dass seine willentliche Autonomie durch das Gefühl eines Mangels i. d. R. nicht suspendiert wird. Das einzelne Bedürfnis macht sich als ein absolutes anheischig und ist doch relativ – die gelingende Befriedigung und spätere Wiederkehr desselben

Bedürfnisses ist schon an sich selbst Widerlegung seiner absoluten Präentionen und Bekräftigung des Primats der wirklichen Seele, denn die einzelne

»...Befriedigung hilft nicht viel; nach einiger Zeit fängt der Hunger wieder an. Die Gewohnheit aber ist dies[,] daß die Empfindung die Befriedigung ist, ein meinem Selbstgefühl angeeignetes ist, so daß ich die Befriedigung schon besitze. Ein neuer Genuß ist dann immer nur ein Genuß von einem solchen, was ich schon besitze, was mir schon bekannt ist.« (Ebd.)

Wie schon in der Abhärtung äußert sich auch der Effekt der Gewohnheit als Befriedigung durch wachsende Stabilität des menschlichen Selbst gegenüber der Volatilität seelischer Inhalte – doch dieses Mal geschieht es auf Kosten der Lust- statt Unlustseite der Gleichung.

### γ) Geschicklichkeit

An der wirklichen Seele stellt Hegel die wachsende Subordination der Leiblichkeit mit Nachdruck heraus, denn die Seele kann den Leib überhaupt als Werkzeug gebrauchen: »Die Seele muß sich erst setzen zum Herrn in ihrem Körper, durch Geschicklichkeit, Gewohnheit thut sie[,] was sie will, wird der Körper zum Instrument gebildet.« (GW 25,1: 315f., Gr) Jene hierarchische Wechselwirkung zwischen Seele und Leib, in welcher sie ihm gegenüber mehr ›Macht‹ besitzt als er ihr gegenüber (wiewohl seine Selbstständigkeit niemals null wird), ist aber durch das leibliche Individuum in seiner Ontogenese erst mühsam herzustellen:

»Das Kind in seinem Lernen übt sich in seinen Körper ein, und zu einem der Fortschritte [...] gehört seiner Leiblichkeit Meister zu werden, gehn, hören, greifen etc. zu können.« (Ebd.: § 325, 97, Ho)

Zwischen Seele und Leib besteht zwar eine Vielzahl möglicher Wechselwirkungen, doch ›Kommunikation‹ und Zusammenspiel beider sind schlicht Sache der ›Übung‹. Die Seele erwirkt – in ihrer Eigenschaft als ›Relaisstation‹ zwischen Geist und Leib – leibliche Bewegungsmuster und Betätigungsweisen zu den bewusst erwählten Handlungsverläufen des autonomen Menschen. Jede Form menschlichen Handelns erfordert jedoch die Aneignung einer Vielzahl von leiblichen eingeübten Vermögen:

»Der Körper muß bearbeitet werden, daß der Geist seinen freien Durchgang dadurch habe.« (GW 26,2: § 47/48, 621, Ak)

»Insofern der Körper ein Organ des Geistes sein soll, muß ich ihn in Besitz nehmen, muß ihn üben, muß hören, sehen lernen. Von der ersten Empfindung, bis zum gebildeten Sehen, Hören pp. ist ein weiter Schritt[,] der der Bildung angehört. Es ist ein Besitznehmen, nicht ein unmittelbares Verhalten, man ist nicht unmittelbar Herr seiner Finger.« (GW 26,3: § 48, 1128, Gr)

Demnach wird erst in der Geschicklichkeit »das abstracte Seyn der Seele [...] als ein subjectiver Zweck in der Leiblichkeit geltend gemacht« (GW 20: § 410, 417), werden »die Glieder [...] durchgängig [...] für den Willen, daß sie unmittelbar thun, was der Wille will, ein fertiges Organ für den Geist« (GW 27,2: 661, Ke), da die Seele durch wiederholte Ausführung kompetent darin wird, den Leib zu instruieren, ihn in allen Facetten zu kontrollieren und die gewünschten Resultate des Handelns möglichst direkt hervorzubringen: »Auf solche Weise ist dann in der Geschicklichkeit die Leiblichkeit durchgängig und zum Instrument gemacht...« (GW 20: § 410, 418) Der Mechanismus der Gewohnheit setzt zweckgerichtete Handlungsabläufe aufgrund häufiger Repetition als distinkte Fertigkeiten in der psychophysischen Ganzheit fest. Diese dem Subjekt »eingeschriebenen« Geschicklichkeiten gehören ihm als Repertoire, als (re-)aktivierbare äußere Handlungsweisen oder innere leibliche Abläufe, sogar als Gewohnheit abstrakten Denkens an:

»Ebenso *Sehen* und so fort ist die concrete Gewohnheit, welche *unmittelbar* die vielen Bestimmungen der Empfindung, des Bewußtseyns, der Anschauung, des Verstandes u. s. f. in Einem einfachen Act vereint. Das ganz freie, in dem reinen Elemente seiner selbst thätige *Denken* bedarf ebenfalls der Gewohnheit und Geläufigkeit, dieser Form der *Unmittelbarkeit*, wodurch es ungehindertes, durchdrungenes Eigenthum meines *einzelnen Selbst* ist.« (Ebd.)

Hegel nennt die Ausbildung von Geschicklichkeiten beim Menschen auch eine »Formierung«, denn sie erfolgt auf dem Wege einer gezielten Tätigkeit (der Einübung), die in der psychophysischen Ganzheit eine (neue oder veränderte) Kompetenz zur Ausführung bestimmter Verhaltensweisen zurücklässt, durch die also ein Subjekt seiner Objektivität zweckgerichtet eine veränderte, bleibende Form gegeben hat: »Auch das Erwerben von Geschicklichkeiten ist ein Besitzergreifen durch Formierung...« (GW 26,1: § 22, 24, Wan) Die Mannigfaltigkeit der dem menschlichen Leibe möglichen Handlungsweisen und auszubildenden Geschicklichkeiten stellt damit auch den fruchtbaren Boden für die zu erlernenden Arbeiten des Menschen dar. Je nach historischem Ort und Verfasstheit der Sittlichkeit werden andere Geschicklichkeiten erfordert und durch (Aus-)Bildung in den Subjekten hervorgebracht (hierzu zählen nicht nur berufliche Formen der Bildung, sondern auch militärische, wissenschaftliche, sportliche, künstlerische etc.):

»Die Weise, mein Wohl zu befördern, ist gebildete Geschicklichkeit. So muß ich mich hier nach den Bedürfnissen Anderer und ihrer Freiheit richten, d. h. ich muß eine gebildete Geschicklichkeit haben.« (GW 26,2: § 181, 715, AK)

Im Kontext der Bürgerlichen Gesellschaft meint Hegel mit »Geschicklichkeiten« vorrangig jene Fertigkeiten, welche durch Arbeitseinsatz geldwerte Produkte hervorbringen:

»Die Produkte meiner Talente kann ich verkaufen. Daß ich solche Geschicklichkeiten habe[,] ist Formiren und Besitznehmen meiner durch Formiren.« (GW 26,3: § 57, 1138, Gr)

Die Form des menschlichen Organismus bzw. der psychophysischen Ganzheit setzt hierbei aber der Ausbildung neuer Fertigkeiten durch natürliche Disposition und organologische Struktur distinkte Grenzen. Es ist also nicht so sehr die Widerständigkeit des Leibes als vielmehr die Gestalt des Menschen und seiner natürlichen, dem Tiere verwandten Seite, welche die Ausbildung von speziellen Fertigkeiten auf die ›Plastizität‹ bestimmter Körperteile beschränkt und so historisch in gewisse Bahnen lenkt:

»Meine Hand kann ich zu den und den Geschicklichkeiten bilden, [...] andre Organe[,] z. B. die der Reproduction[,] kann ich nicht bilden. Also nur eine Seite der Leiblichkeit kann ich bilden.« (GW 25,1: § 327, 100, Ho)

## Die Einheit der Gewohnheit

Hegel rubriziert die drei genannten Effekte (›Formen‹) unter einen einzigen Begriff der Gewohnheit, doch das Moment ihrer Einheit ist darin nicht sofort ersichtlich. Sie könnten schlicht als drei verschiedene Auswirkungen desselben seelischen Mechanismus verstanden werden, dann wäre ihre Einheit aber äußerlich, ein Gruppieren nach Kriterien, die nicht aus ihrer Wirkung selbst abgeleitet sind. Hiergegen spricht schon der eklatante Zusammenhang von Abhärtung und Befriedigung als Schwinden der Intensität von einerseits negativen und andererseits positiven Empfindungen. Ihr identisches Moment drängt die Interpretation dazu, sie als zwei Seiten desselben Grundgeschehens aufzufassen. Je häufiger Empfindungen also in der psychophysischen Ganzheit des Individuums auftreten, desto stärker prägt sich der Effekt einer ›Abstumpfung‹ der Seele ihnen gegenüber aus – und diese Form von Gewöhnung stellt Hegel seiner Erläuterung aller drei Effekte als Gemeinsamkeit voran:

»Die wesentliche Bestimmung ist die *Befreiung*, die der Mensch von den Empfindungen, indem er von ihnen affiziert ist, durch die Gewohnheit gewinnt.« (GW 20: § 410, 417)

Das Wirken der Gewohnheit zieht dauerhafte Veränderungen der psychophysischen Ganzheit nach sich, die Wiederholung sedimentiert neue seelisch-leibliche Routinen. Dem menschlichen Individuum ist eine Biografie sich ständig verändernden Empfindens zu eigen, sein ›Sensorium‹ selbst wird durch den Vorgang des Empfindens langfristig modifiziert, wird durch die tätige Aufnahme von Reizen, Bedürfnissen und Situationen geprägt und übersetzt in der Zukunft die Empfindungen nicht in dieselbe Ansprache (der Seele an sich selbst) wie in der Vergangenheit. Diese Bestimmung des Abstumpfens der Empfindung als Gemeinsamkeit aller drei Gewohnheitseffekte ist aber wiederum erklärungsbedürftig, da die drei von Hegel erläuterten Effekte in zwei verschiedene Wirkungsgruppen zu zerfallen scheinen – die Geschicklichkeit hebt sich in ihrer Andersartigkeit sichtbar vom Paar aus Abhärtung und Befriedigung ab, wie auch (Siep 1990: 212; Ranchio 2016: 221ff.) beobachten.

Mit Rekurs auf die spekulative Ebene des Textes ist die Gemeinsamkeit der drei Effekte für Hegel in ihrem Bezug zur Freiheit (des Seelen-Subjekts) als absoluter Identität ontologisch selbstständiger ›Anderer‹ zu sehen – also in der Mitwirkung von Abhärtung,

Befriedigung und Geschicklichkeit an der Durchbildung der Leiblichkeit zu erblicken, die als Natur dem Geist zunächst widerständig gegenübersteht:

»Freiheit heißt[,] daß ich nicht abhängig bin von Anderem, Anderes ist meine Grenze, wo ich aufhöre, da bin ich endlich, unfrei. Freiheit ist aber dieß[,] daß ich mich beziehe auf Anderes[,] aber es negiere, darin bin ich bei mir, bin frei.« (GW 25,1: 197, Gr)

Die wirkliche Seele und das ihr eigene Selbstgefühl markieren den ersten Punkt wahrer Individuation des Menschen (und des Geistes) – ein ideelles Gravitationszentrum, das alle (ideellen wie reellen) Teile der Welt auf sich bezieht, in dem »alle Fäden zusammenlaufen«. Jede weitere Differenziation der Welt durch Bewusstsein usf. setzt diese vorgängige Einheit schon voraus und demonstriert sie durch die uns vertraute objektbezogene Wahrnehmung:

»Zum objectiven Bewußtsein gehört, daß ich von einem Äusserlichen weiß; in dieser äusserlichen Welt steht alles untereinander in Beziehung und Zusammenhang. Alles darin hat seine bestimmte Stelle. Ich verhalte mich ebenso zu dieser Welt; mein Zusammenhang ist ein vermittelter. Meine Beziehung zu dieser Welt ist mannigfach und vermittelt durch Raum und Zeit[.] Es ist in diesem Zusammenhang jeder Zustand vermittelt und auf diese Weise begreiflich und verständig.« (Ebd.: § 320, 68, Ho)

Die *Freiheit* des Selbst besteht (auch) auf der systematischen Höhe der Gewohnheit darin, sich in seinem Anderen auf eine gewisse Weise zu kontinuierieren, ohne durch es vernichtet oder in es eingeschmolzen zu werden. Indem die Seele sich den Kosmos ihrer Empfindungen durch Unterscheidung ihrer allgemeinen von ihren besonderen Momenten erfolgreich unterwirft, ist sie aus den ihr eigenen Inhalten zu sich selbst zurückgekehrt. Das Verhältnis der allgemeinen Momente der Seele (des Selbstgefühls) zu den einzelnen seelischen Inhalten (den Empfindungen) ist die Tätigkeit einer Negation, in der Hegel bekanntlich die tätige Subordination erblickt, welche das Negierte nicht einfach von sich »weggedrückt«, sondern in der Tat durchdrungen und dadurch sich untergeordnet hat. Für solche (immaterielle) Einheit durch Negation gebraucht Hegel auch den Begriff der Idealität: »Etwas ideell setzen heißt überhaupt, daß irgend etwas gesetzt ist als ein Negirtes und doch darum nicht nicht ist, nicht verschwunden ist.« (Ebd.: 170, Gr) Die wirkliche Seele leistet eine Vielzahl von Negationen, geht also in z. B. Empfindungen oder den Leib ein und setzt sich erfolgreich als Einheit oder Idealität beider.

In realphilosophischer, dem Geschehen der Negation und Idealisation entsprechenden Hinsicht stellt der Leib in seiner Selbstständigkeit überhaupt ein widerständiges Medium gegenüber den Äußerungen und Zwecken der Seele dar: »Gegen solche innerliche Bestimmung der subjectiven Seele ist die Leiblichkeit als *unmittelbares äußerliches Seyn* und *Schranke* bestimmt...« (GW 20: § 410, 417) Die Einheit der Gewohnheit besteht darin, eine Befreiung als Kontinuation des Selbst in einem von ihr modifizierten und in diesem Sinne subordinierten Leib hervorzubringen. Deshalb verortet Hegel die Einheit der drei Effekte in der zunehmenden Gewöhnung an Empfindungen als solche. Bei der Bemächtigung des eigenen Leibes durch den Menschen treten nämlich Unlustempfindungen auf, wenn die Seele ihn zu neuen bzw. ungewohnten Handlungsabläufen instru-

iert. Das hierarchisch-reziproke Verhältnis von Leib und Seele in ihrer relativen Selbstständigkeit voneinander sieht Hegel dadurch bewährt, dass der Leib sich mit Regelmäßigkeit ›sträubt‹, dass die Motivation oder Intention des Handelns auf leiblich vermittelte Unlust trifft, wodurch der Seele die Unterlassung entsprechenden Verhaltens eindrücklich nahegelegt wird:

»...Ungewohnheit und lange Fortsetzung des Denkens macht Kopfweh [...]; die Gewohnheit vermindert diese Empfindung...« (Ebd.: § 410, 418)

»...der Geist ermüdet nicht[,] wenn man sagt: der Geist *wird* matt, der Kopf will einem springen: der Geist ermüdet nie, sondern der Leib ermüdet, die Gewohnheit hebt nun dies Kopfweh beim Denken auf.« (GW 25,2: 729, Sg)

Hegel begreift den Leib als mit einer der Materialität geschuldeten Trägheit versehen, welche sich den Zwecken des Subjektes ›entgegenstemmt‹. Insofern die Gewöhnung an Empfindungen als solche auch die Trägheit des Leibes in den Hintergrund treten lässt, ist die ›Abstumpfung‹ der Seele als Gewinn zu verbuchen, da sie zunehmend unbeirrter den Leib als Instrument gebraucht:

»Damit mir meine Finger, mein Arm gehorche, muß ich diese Kräfte erst bezähmen, so daß es ihre eigene Natur wird folgsam zu sein. [...] Dies ist eine Besitznahme von Bestimmungen[,] die mir, meinem Willen, meiner Freiheit zunächst äusserlich sind.« (GW 26,3: § 57, 1138, Gr)

Nur die ›wirkliche Seele‹ verfügt über die Fähigkeit, diese ›Störgeräusche‹ zunehmend auszublenden – die Art ihrer Ansprache an sich selbst anders als zuvor zu übersetzen – weshalb sie einerseits ihr Selbstgefühl zunehmend souveräner wahrt (Effekte der Abhärtung und Befriedigung) und andererseits den Leib zunehmend souveräner dirigiert (Effekt der Geschicklichkeit).

Die spekulative Einheit der Gewohnheit ist die zunehmende Befreiung des Menschen durch Idealisation, durch negative Einheit,<sup>5</sup> die realphilosophische das Abstumpfen der Empfindungen in Form zweier Effekte und der Hinzugewinn leiblicher Kompetenzen als Geschicklichkeiten. Solcher Kompetenzgewinn wird jedoch erst durch die zunehmende ›Unempfindlichkeit‹ der Seele gegenüber (widerständigen) Empfindungen ermöglicht, deshalb ist Abstumpfen als solches: »...die *Befreiung*, die der Mensch von den Empfindungen [...] durch die Gewohnheit gewinnt.« (GW 20: § 410, 417)

5 Wie M. Puzić anmerkt, könnte die Erkenntnis des Absoluten (bzw. Absoluten Geistes) keine Wahrheit beanspruchen, wenn das Absolute sich nicht der geistigen Natur des Menschen psychophysisch einschreibe: »Die der *Phänomenologie des Geistes* programmatisch vorangestellte Formel, der zufolge alles darauf ankomme, »das Wahre nicht als *Substanz*, sondern ebenso sehr als *Subjekt* aufzufassen und auszudrücken«, bliebe völlig abstrakt, reine Proklamation, wäre die Möglichkeit einer Übersetzung derselben in eine sinnlich-leibliche Form nicht gegeben.« (Puzić 2018: 231).

### C) Fixierte Naturverhältnisse

Mit der Gewohnheit hat Hegel eine der »schwersten Bestimmungen« (ebd.: § 410, 419) des gesamten *enzyklopädischen* Systems gegeben. Ihre monumentale Bedeutung vermag mit Leichtigkeit umrissen zu werden – »die Gewohnheit ist die größte Macht des Individuums; denn die Totalität seiner Gewohnheit ist der Mensch« (GW 25,2: 735, Sg) –, doch ihre Explikation erfordert kleinschrittige Rekonstruktion. Konnte der Gedanke der psychophysischen Ganzheit in der *Anthropologie* noch durch die eigene, alltägliche Erfahrung des »Selbstgefühls von der *lebendigen* Einheit des Geistes« (GW 20: § 379, 380) vergegenwärtigt oder plausibilisiert werden, ist das Wirken der Gewohnheit *als* Mechanismus für das Bewusstsein (wie so viele leiblich-autonome Vorgänge) nicht thematisierbar. Ihre Macht werde aber nach Hegel durch unzählige Resultate bewiesen – durch Gestalt und Ausdruck des Menschen, die Ökonomie seines Bewusstseins, die biografische Veränderung seelischer Empfindungsgehalte, die historisch-kontingente Bildung des Individuums und Rechtschaffenheit seiner Handlungen sowie die Autonomie des menschlichen Willens und seine De-Autonomisierung im Erstarren durch Habitus. Die Gewohnheit ist:

»...die primäre Gestalt, die zuerst auftretende Form und zugleich fortwirkend grundlegende Dimension des menschlichen Welt- und Selbstverhältnisses [...] Alle menschlichen Vollzüge waren zuerst und sind bis zuletzt Gewohnheiten. Der Geist beginnt im Menschen als Gewohnheit, und er bleibt wesentlich Gewohnheit.« (Menke 2018: 129)

Durch den Vollzug des Lebens werden neue Gewohnheiten aus- und bestehende umgebildet, da ihr Mechanismus aus der Flüssigkeit, Geschmeidigkeit und Komplexität menschlichen Daseinsvollzugs seine Summe zieht und im Leib veränderte materielle Zusammensetzungen sowie psychophysische Dispositionen zurückkläst:

»Auf diese Weise sorgen Gewohnheiten als zwar in der Verleiblichung von Fähigkeiten ›automatisierten‹ aber deshalb doch freiheitlich vermittelten Handlungsweisen für eine volle Verweltlichung des Geistes ohne reduktionistische Naturalisierung.« (Stekeler-Weithofer 2013: 17)

Der Mechanismus der Gewohnheit bringt das Fließende zur Gerinnung. Indem eine Gewohnheit »gesetzt« wird, sich in der psychophysischen Ganzheit »absetzt«, fixiert sich ein jeweils bestimmtes Verhältnis des Menschen zur inneren und äußeren Natur in der Form veränderter Konfigurationen und Dispositionen seiner geistigen Natur. Die Gewohnheit ist nicht Nebenfolge menschlichen Handels, sie ist Destillat – oder unentwegtes Protokoll des Lebens, das auf seine Weise die Geschichte des Individuums fortlaufend niederlegt. Der Mechanismus der Gewohnheit kann in seiner erstnatürlichen Autonomie nicht durch willentlichen Entschluss ausgesetzt oder in seiner zentralen Funktionsrichtung verändert werden; der Leib als be- und widerständiges Medium »werkelt vor sich hin« und scheint der Autonomie des Geistes hierdurch zu spotten. Aber jede Gewohnheit, die dem seelischen Automatismus entspringt, ist ein Teil der psychophysischen Ganzheit, dem keine opponente Empfindung mehr eignet, der keine ›Abarbeitung‹ mehr erfordert:

»Der Mensch ist in der Gewohnheit in der Weise von Natur-Existenz, und darum in ihr unfrei, aber in sofern frei, als die Naturbestimmtheit der Empfindung durch die Gewohnheit zu *seinem* bloßen Seyn herabgesetzt, er nicht mehr in Differenz und damit nicht mehr in Interesse, Beschäftigung und Abhängigkeit gegen dieselbe ist.« (GW 20: § 410, 416)

Indem sie zu einem Moment der psychophysischen Leiblichkeit und Materialität ›herabgesetzt‹ wird, ist die Gewohnheit keine jener Ansprachen der Seele mehr, welche sie beständig ›aus ihrer Mitte zu reißen drohen‹, ihre Aufmerksamkeit und Spannkraft so sehr zu binden vermögen wie vordem noch die beständige Abfolge intensiver Empfindungen. Die Gewohnheit ist der Kompromiss, das Selbst nicht mehr in seiner Wahrheit als einheitsstiftender Fakultät der psychophysischen Ganzheit zu bedrohen und sich dafür aber zu einem ›petrifizierten‹ Moment ebenjener Ganzheit zu machen: »...einerseits macht sie durch Bewältigung des Vorgegeben frei, andererseits kettet diese Bewältigung an das Bewältigte und mechanisiert.« (Funke 1961: 513) Eine Gewohnheit kann nicht nivelliert, nur modifiziert werden. Da Hegel behauptet, dass erst die Gewohnheit als ›kristallisiertes‹ Moment der Leiblichkeit die menschliche Subjektconstitution ermöglicht, befindet sich das Subjekt ihr gegenüber zwar nicht in einem Verhältnis genuiner Subordination, aber konstitutiver Abhängigkeit:

»Das Verhältniß[,] was durch die Gewohnheit gesetzt ist, ist eine Abhängigkeit meiner von der Gewohnheit, ich bin darin von mir selbst unterschieden, ich bin das Objekt der Gewohnheit selbst...« (GW 25,1: 367, Gr)

Die Gewohnheit als Mechanismus setzt mich – und mein Handeln setzt Gewohnheiten (z. B. als Abhärtung, Befriedigung und Geschicklichkeit). Eine direkte, gar mit Intention anzureichernde Verfügungsgewalt über ihren Mechanismus als solchen ist mir nicht gegeben, er bleibt ein Mittelglied mit untilgbarer erstnatürlicher Autonomie und immergleicher Verfahrensweise. Meine Art der Lebensführung wird sein Input und meine konkrete Subjektivität sein Output. Zwischen Input und Output verrichtet die Gewohnheit ihr Werk, in dieser Mittlerstellung ist sie situiert. All meine Subjektconstitution nimmt den Umweg über sie:

»Meine Gewohnheit ist nicht ein Momentanes, Einzelnes sondern ist meine Weise, meine allgemeine Art zu sein. Was ich als Individuum im concreten Sinn bin, das ist die Totalität meiner Gewohnheit, daß ich diese oder jene Heimat etc. habe, macht noch nicht mein Sein aus.« (GW 25,2: 726, Sg)

Diese Subjektconstitution ist im Folgenden weiter zu explizieren, da sie laut Hegel alle Seiten des menschlichen Daseins inkl. seiner geistigen Freiheit grundlegt.

## Trieleben und Freiheit

Mit der (wirklichen) Seele ist dem Menschen in der *Anthropologie* jene Fakultät gegeben, in der sich die allgemeinen Triebe in ihrer mannigfaltigen Form zum Ausdruck, zur An-

sprache bringen. Das Leben ist selbst ein Phänomen jener geistigen Subjektivität, die das ganze enzyklopädische System durchzieht, und »diese Triebe sind meinem Leben immanent...« (GW 25,1: § 323, 89f., Ho), sind konstitutiver Bestandteil des Lebensprozesses. Die Triebe erheben sich, evozieren Bedürfnisse, treiben über deren Leidensdruck zu befriedigenden Handlungen und ebbend durch und nach Befriedigung wieder ab. Die meisten von ihnen kehren nach kurzer Zeit wieder, gehören zum alltäglichen Inventar der Seele. Die angemessene Antwort des Menschen auf die Bedürfnisse ist die Selbstfürsorge:

»Das Weitere ist dann auf diese Weise die Gesundheit, sie betrifft einen Zustand[,] in dem die natürlichen Bedürfnisse gehörig befriedigt werden, die Lebendigkeit des Menschen ist fortdauernde Befriedigung von Bedürfnissen, sie werden befriedigt, erwachen wieder, werden wieder befriedigt und entstehen von Neuem, dieß macht die Gesundheit aus, daß sie im gehörigen Maaß und Verhältniß befriedigt werden...« (Ebd.: 370, Gr)

Da das Leben selbst ein geistiges Phänomen ist und seine Dignität u. a. darin besteht, aus eigener Kraft und ›Schmerzenstoleranz‹ den Hiat von Subjekt und Objekt als Widerspruch zu ertragen und überwinden, kann es für den Menschen nicht unvernünftig sein, seinem Lebensprozess Genüge zu tun: »Das Leben wirft sich zwischen den Gegensatz von Subjektivität und Objektivität, von Allgemeinheit und Einzelheit hinein, ist der Prozeß der Ausgleichung beider Seiten...« (Ebd.: 257, Gr) Das Lebendige existiert nur vermittels der zyklischen Wiederkehr aus Trieb und Befriedigung, daher ist das Wohl oder die Gesundheit der psychophysischen Ganzheit nicht von den Trieben zu trennen, darüber hinaus aber auch von geistigen Bedürfnissen durchzogen, die als solche nur dem Menschen gegeben sind:

»Man muß sich nicht vorstellen[,] daß der Geist gesund sein kann, in einem ungesunden Körper, sondern die physische Gesundheit des Körpers hängt mit der metaphysischen, sogenannten Gesundheit des Geistes eng zusammen.« (Ebd.: 387, Gr)

Da sich in den für das Leben konstitutiven Zyklen aus Trieb und Befriedigung die Subjektivität des Organismus bzw. psychophysische Ganzheit des beseelten Menschen stets aufs Neue gebiert respektive aktualisiert, demonstriert das Subjekt in ihnen gerade seine Souveränität gegenüber der Objektivität – der Geist seine Superiorität gegenüber der Natur, denn er fügt der ursprünglichen Natur durch den Mechanismus der Gewohnheit weitere hinzu.<sup>6</sup>

6 Das geflügelte Wort von der ›zweiten Natur‹ wird von Hegel weder zum »Begriff« noch Terminus *technicus* erhoben, es scheint für ihn nichts Wesentliches auszutragen (vgl. Emundts 2022) und findet sich auch nur selten in den Vorlesungsnachschriften. Die ›zweite Natur‹ kursiert in der Antike mindestens seit Demokrit – »Die Natur und die Erziehung sind etwas Ähnliches. Denn die Erziehung formt zwar den Menschen um, aber durch diese Umformung schafft sie Natur.« (Diels/Kranz 1959: 68 B 33) als Idee, *Topos* oder Redewendung, ohne zu einem Begriff zu gerinnen. Erst Cicero wird den »Begriff der Zweiten Natur (›altera natura‹) in die europäische Philosophie und Rhetorik« einführen (Rath 2011: 74) – und »der Ausdruck δευτέρα φύσις [...] findet sich tatsächlich im Griechentum zuerst bei Galen...« (Waszink 1980: 30) Da der Ausdruck ›zweite Natur‹ m. E. im

»Die Gewohnheit habe ich aber nicht von Hause aus, sondern ich habe sie mir erst durch mich angeeignet; sie ist durch mich gesetzt; eine Qualität meiner selbst; dadurch unterscheidet sie sich von den natürlichen Qualitäten« (GW 25,2: 726f., Sg)

Auch aus diesem Grund ist die Befriedigung aller Triebe eine

»vernünftige Befreiung von denselben; die mönchische Entsagung und Gewaltsamkeit befreit sich nicht von ihnen, noch ist sie dem Inhalte nach vernünftig...« (GW 20: § 410, 417)

Befriedigung ist einerseits vernünftig, weil sie das Leben als geistiges Phänomen »ehrt«, andererseits, weil sie der (gern zu entrichtende) Preis für die zunehmende »Freigabe« der Seele und des Geistes durch das Leben ist:

»Das sinnliche Bedürfnis knüpft den Menschen an das System seiner Existenz, er muß sich mit sich als diesem beschäftigen, muß sich dem Zusammenhange[,] wodurch er dieser ist[,] gemäß machen, muß diesen Zusammenhang ehren.« (GW 25,1: 389, Gr)

Je stärker die dem (individuellen) Leben innewohnende Triebökonomie deformiert wird, desto geringer wird langfristig die Autonomie des Subjekts. Das Individuum vermag seine Freiheit durch fortgesetzten Mangel mannigfaltiger Befriedigung sukzessive zu verlieren. Die vielfältigen, sittlich-erlernten Verhaltensweisen des alltäglichen Lebens setzen ein kontinuierliches Subsistenzniveau, setzen die Gewohnheit der Befriedigung voraus: »Der Mensch[,] der das Leben gewohnt ist, ist aus den Trieben heraus, und der ideelle Boden, der dadurch gesetzt ist, ist der Boden für die höhere Bestimmung.« (Ebd.: § 323, 90, Ho) Wird die allseitige Subsistenz instabil, wirkt sich dies negativ auf die Seele und ihre psychophysische Ganzheit aus. Je kontinuierlicher und intensiver das Individuum Mangel leidet, desto mehr verschließt sich der seelisch-geistige Horizont für autonome und komplexe Verhaltensweisen. Dieser Zusammenhang von sittlich-aktualisierter Freiheit und Bedürfnis war oben anhand des Selbstgefühls der Seele schon angedeutet worden:

»...bei befriedigung des Triebes wird nun diese Particularisation meiner überwunden und ich kehre zu meiner Totalität zurück aus der besondern bestimmtheit, in die ich mich versenkt habe. Durch die befriedigung mache ich mich leiblich gesund[,] insofern ich als Geist zu mir zurückgekehrt bin. Also ich selbst bin überwundenes in meiner Particularität und stelle das besondre in meine Totalität. das ist das Selbstgefühl überhaupt.« (GW 25,2: 705f, Sg)

Die gelingende Integration und Subordination aller seelischen Inhalte unter das Primat seelischer Einheit ist konstitutive Bedingung für die geistige Autonomie des Menschen und setzt ihrerseits die psychophysische Befriedigungsganzheit schon voraus. Stabiles

---

Kontext der hegelschen Philosophie zu fehlgeleiteten Interpretationen Anlass gibt, werde ich auf ihn verzichten.

Selbstgefühl und Autorität des Willens zeigen sich so als die »Gewohnheit der Befriedigung« – als wiederholt bewährte weil durch (veränderte) Empfindung belegte Gewissheit des Primats der seelisch-geistigen Fakultäten gegenüber den Trieben. Der absolute Geist ward Leben und dem Leben sind seine Triebe immanent. Für die spekulative Philosophie ist die Gewohnheit so überhaupt »als aufgehobener Trieb gesetzt« (GW 25,1: § 323, 89f., Ho), mithin eine Gewöhnung an die zur Geschichte der Freiheit treibenden seelischen Mächte demonstriert:

»...alle Triebe erfahren diese Umwandlung zur Gewohnheit, alle werden im fühlenden Subjekt[,] in so fern es an sich denkend ist[,] fixirt (!) als allgemeine Triebe, im Unterschiede gegen die Einzelheit der Befriedigung.« (Ebd.: 368, Gr)

In realphilosophischer Betrachtung sind die Vielzahl »gesetzter« Gewohnheiten und der eigene, zunehmend souveränere Umgang mit ihnen als nachhaltige Modifikation der eigenen Leiblichkeit zu interpretieren – und durch die Voraussetzung eines entsprechenden, gemeinschaftlich ermöglichten Subsistenzniveaus stets ein Produkt kollektiver Verhältnisse zur inneren und äußeren Natur, ein Produkt der Sittlichkeit.

### Das Allgemeine der Gewohnheit

Welches Kriterium gibt nun den Selektionsmechanismus für die festzusetzenden Erfahrungsinhalte der Gewohnheit vor? Hegel bestimmt es als »Reflexions-Allgemeinheit« (GW 20: § 410, 416) und nannte diese Form der Vereinheitlichung in der *Wissenschaft der Logik* (1816) näher eine

»...äussere Reflexions-Allgemeinheit, *Allheit* [...] Diese Allgemeinheit ist [...] eine *Gemeinschaftlichkeit*, welche ihnen nur in der *Vergleichung* zukommt.« (GW 12: 74)

Der Mechanismus der Gewohnheit durchläuft im Strome der Erfahrung die seelischen-leiblichen Inhalte, die sich während aller menschlicher Betätigung, während des Daseinsvollzugs einstellen, auf wiederkehrende situative Details und setzt jene, die in ähnlichen Situationen mit der größten Häufigkeit erneut auftreten, als das allgemeine, formgebende Moment, als den Inhalt einer Gewohnheit. Da diesem Mechanismus selbst kein qualitatives Selektionskriterium inhäriert, sind alle seelisch-geistigen Inhalte und ihre äußeren leiblichen Vollzüge in gleicher Weise ein bloß zufälliges Material, von dem ausgehend die Gewohnheit »blind« oder »heuristisch« abstrahiert. Die durch das Individuum herbeigeführte Repetition von inneren und äußeren Um- oder Zuständen markiert bestimmte Momente, Aspekte, Seiten als relevanter, weil diese häufiger als die restlichen auftreten – durch jede

»weitere Wiederholung wird die Seele immer bekannter damit: Das quantitative wird mehr zum Maaße dessen, was die Bestimmung der Seele haben soll.« (GW 25,1: § 324, 96, Ho)

Was in einer jeweiligen Gewohnheit als deren »Allgemeinheit« gesetzt wird, mithin zukünftiges Handeln und Denken strukturiert, ist im positiven wie negativen Sinne weniger detailreich oder komplex als der Handlungsvollzug oder die Situation, aus der diese Allgemeinheit hervorging, ist eine nur »abstracte Einheit« (GW 20: § 410, 416) Positiv zu bewerten ist an dieser abstrahierenden Vereinheitlichung die kognitive Entlastung zukünftiger psychophysischer Vollzüge:

»Da der Mensch kein bloß sinnliches Wesen ist, ist die Abstumpfung der Sinne zugleich die positive Seite, die Wirklichkeit des Geistigen zu sein. Nicht von dem Eindruck des Einzelnen vereinnahmt, kann er der Allgemeinheit der Situation gewahr werden.« (Haase 2017: 416)

Das endliche Wesen Mensch muss in einer jeweiligen Situation zum Zwecke einer Handlung Momente priorisieren, um seine psychophysischen Vollzüge in Ausrichtung auf diese zu dirigieren. Die Allgemeinheit einer gesetzten Gewohnheit eilt in einer jeweiligen Situation dem Handeln voraus und gibt ihm eine entsprechende Priorisierung bereits vor. Negativ zu bewerten ist, als Kehrseite dieser Entlastung, die »Verarmung« der kognitiven und rezeptiven Komplexität der jeweiligen Situation. Um handlungsfähig zu werden (und bleiben) nehmen Seele und Geist nicht sämtliche Informationen aus der situativen Wahrnehmung und auch nicht sämtliche leiblichen Vollzüge in das »Skript« einer Gewohnheit auf, sondern eben nur einen heuristischen Bruchteil. Und doch ist diese (Form der Vereinheitlichung als) Verallgemeinerung trotz ihres »verarmenden« Charakters als epochales Naturereignis zu begreifen, aus dem der Geist sich erheben und seine Anwesenheit in der Welt zeitigen wird. Hegel begreift eine bestimmte Reihe von solchem Allgemeinheiten als *Propria* des Menschen – als eine Vielzahl subjektkonstitutiver Momente, die sich u. a. dem Inhaltsverzeichnis der *Enzyklopädie* entnehmen lassen, denn Bewusstsein, Selbstbewusstsein, Gedächtnis, Verstand ebenso wie Recht, Moralität und Sittlichkeit sind als diese von der Gewohnheit des Vollzugs (fest-)gesetzten Allgemeinheiten, als gebahnte und langzeitstabile Strukturmomente der Subjektivität zu erkennen. Viele jener Begriffe, die im Bau der *Enzyklopädie* der Gewohnheit nachfolgen, sind eine durch das Subjekt im Zuge seiner Ontogenese erst innerlich zu konstituierende »Ordnung«. Die Fakultäten des eigenen Geistes werden erst solche, indem das Subjekt sich in seine psychophysischen Anlagen einübt, an und durch sie seine menschliche Form hervorbringt. Das geistig-natürliche Subjekt gewinnt die Form des Menschen, indem der Mechanismus der Gewohnheit dieses Subjekt »Stein um Stein«, Schicht um Schicht errichtet. Jedes Individuum muss seine menschliche Subjektivität erst mühsam in sich selbst hervorbringen – jeder neue Mensch wird zu seiner Subjektivität in Form biografisch erworbener, psychophysisch gesetzter Allgemeinheiten *gebildet*. Aber die bereits erwähnte inhaltliche Offenheit, ja »Blindheit« der Gewohnheit führt daneben immer auch zum Erwerb solcher Allgemeinheiten, welche in keiner notwendigen Beziehung zur geistigen Natur des Menschen stehen, für seine menschlichen Anlagen bestenfalls gleichgültig sind: »Jeder zufällige Inhalt als solcher ist der Form der Gewohnheit fähig, keiner bleibt grundsätzlich von dieser Form ausgeschlossen.« (Funke 1961: 500)

Jene Verallgemeinerungsbewegung, welche der Mechanismus der Gewohnheit darstellt, ist darüber hinaus weder mit dem Zweckkosmos des Willens noch mit den Impe-

rativen des Trieblebens kongruent. Bei Trieb, Gewohnheit und Willen handelt es sich um drei verschiedene realphilosophische Momente des menschlichen Subjekts, die auf drei verschiedenartige »Allgemeinheiten« ausgerichtet sind und gerade dadurch menschliche Freiheit ermöglichen, dass sie *von Natur aus* nicht untrennbar ineinandergeschoben sind, sondern dazu angelegt, sich in gewissem Umfang unabhängig voneinander zu entfalten, also in der ontogenetischen Entwicklung des Subjekts sukzessive weiter auseinanderzutreten werden. Einerseits wird der Mensch in seinem Verhalten nicht durch sein Triebleben absolut »vereindeutigt« und auf die lebenslange Repetition weniger belohnender Verhaltensweisen eingeschränkt, andererseits wird jener Geist, der einmal den (seiner selbst bewussten) Willen beherbergen soll, durch den Mechanismus der Gewohnheit zu immer größerer Stabilität und Souveränität gegenüber Triebleben und Umwelteinflüssen geführt. Hegel unterläuft mit dem Begriff der Gewohnheit die (nicht wohlgeformte) Frage, wie geistige bzw. willentliche Spontaneität aus einem Leib entspringt, der sich vorrangig als passives Medium darstellt:

»It is precisely because the integration of skills and bodily capacities is assigned to habit, i. e., to an operation not reducible to the conscious observing of any rules, that the embodiment process replaces the opposition between spontaneity and receptivity.« (Magri 2016: 81)

Auch setzen Versittlichung und Bildung den Mechanismus der Gewohnheit ins Spiel, ohne dabei die Individualität des menschlichen Subjekts zum Verschwinden zu bringen, da jeder Mensch sich Facetten des Denkens und Handelns aneignet, die in dieser spezifischen Form und Kombination nur ihm allein zukommen. Allerdings unterscheiden sich die psychophysischen Allgemeinheiten der Gewohnheit *kategorial* vom Wissen. Zum Vorgang der Bildung, als Hervorbringung von Wissen im Subjekt, wird daher begrifflich-konzeptuelles Denken erforderlich sein:

»Das Allgemeine der Gedanken entsteht nicht durch Wiederholung, im Geistigen tritt nicht das Allgemeine durch die Wiederholung in das Dasein...« (GW 25,1: 403, Gr)

## Die Ökonomie der Aufmerksamkeit

Langfristig reichen viele Gewohnheiten den Subjekten (auf welcher historischen Höhe sie auch stehen mögen) zu einem bemerkenswerten Vorteil. Denn das Festsetzen einer bestimmten Gewohnheit mündet, erst recht in der Form von Geschicklichkeiten, in einer Potenzialität, der schlussendlich nur ein minimales Maß an bewusster Aufmerksamkeit zukommen muss, um exerziert, um wirksam zu werden. Wird eine Gewohnheit noch angeeignet, sind viele seelisch-leibliche Steuerungsvorgänge nötig, übersetzt die Seele multiple leibliche Vollzüge in eine komplexe Nach- und Gleichzeitigkeit, um ein bestimmtes Resultat zu erreichen:

»Empirisch zeigt sich dieß[,] wenn wir z. B. sprechen, ein Musikstück exekutieren, so sind unendlich viele Vermittelungen vorhanden, Funktionen[,] die sich auf einander beziehen. Sehen, Willen, Muskelkraft, Hören, Verstand, Fertigkeit pp[,] eine Reihe von

einzelnen Tätigkeiten, beim Sprechen, dieser Ton, diese Bewegung der Lippen pp...«  
(Ebd.: 404, Gr)

Der Mensch setzt sich (durch die Vorstellung eines erwünschten Resultats) einen Zweck der Handlung vor und muss, sofern er hierzu noch keine Geschicklichkeit oder Fähigkeit besitzt, in eine ›Erprobung‹ neuer psychophysischer Abläufe übergehen. Durch wiederholte Ausführung der entsprechenden zielführenden Handlungsabläufe erlangt die Seele mit einer bestimmten Gewohnheit ein ›Skript‹, das sie nur abzurufen braucht, wobei dem Maß an Geschicklichkeit der Grad an Aussparung unnötiger oder umwegiger Zwischenschritte im leiblichen Vollzug entspricht: »Die Uebung hebt die Unbekanntschaft der leiblichen Mittel und der Zwecke der Seele auf.« (Ebd.: § 324, 96, Ho) Geschicklichkeit ist eine leibliche Routine, die durch Erprobung, Übung oder Lernen effizienter und somit direkter ausgebildet worden ist:

»Wer etwas lernt[,] muß erst eine Menge Betrachtungen und Tätigkeiten durchmachen, bis diese ihm zur Gewohnheit geworden sind, und er dieser Mittelglieder nicht mehr bedarf.« (Ebd.)

Solche Zusammenfassung komplexer Handlungsabläufe – »daß die Menge von Tätigkeiten nur als einfacher Aktus gesetzt sind« (ebd.: 404, Gr) – wird durch die Subordination leiblicher Vollzüge unter die im Kern wirksame abstrakte Einheit, unter die Allgemeinheit einer Gewohnheit bewerkstelligt. Eine gewohnte Handlung muss nicht mehr durch das Denken begleitet oder angeleitet werden: »Gewohnheit thue ich ohne Willen und Reflexion...« (Ebd.: § 323, 89, Ho) Die Allgemeinheit einer Gewohnheit vertritt im Bewusstsein den Komplex sämtlicher seelisch-leiblicher Vorgänge, die zur Ausführung eines jeweiligen Zwecks erforderlich werden: »Indem eine Geschicklichkeit statt findet[,] ist das vielfache Aussereinander in eine Bestimmung gesetzt, ist in einer Allgemeinheit vorhanden[,] die es auf einmal setzt.« (Ebd.: 404, Gr) Musste sich die Aufmerksamkeit des Bewusstseins (bzw. der Seele) zunächst auf alle relevanten psychophysischen Momente richten, um eine Gewohnheit in der Repetition zu setzen, beschränkt sich späterhin die Aufmerksamkeit auf nur noch wenige Aspekte: »Beim Schreiben z. B., wenn ich es kann, denke ich nicht an die einzelnen Buchstaben...« (Ebd.: § 324, 96, Ho) Die verschiedentlichen leiblichen Vollzüge werden rubriziert und die ›Widerspenstigkeit‹ des Leibes durch Abstumpfen der Empfindung geringer. Gewohnheiten sind psychophysische Vollzüge, in denen die Leiblichkeit nicht mehr als Widerstand oder eine Situation nicht mehr als herausfordernd komplex erfahren wird, da das Bewusstsein sich nur noch seine zu verwirklichenden Zwecke gegenwärtig halten muss und aus ihnen die abzurufenden psychophysischen Vollzüge (die ›Skripte‹) bestimmt – womit überhaupt die Existenz der Gewohnheit als solcher in den Hintergrund tritt, keine Aufmerksamkeit mehr auf die Tatsache fällt, dass überhaupt Vieles sukzessive der Aufmerksamkeit entzogen wird und bleibt.

Zugleich ist diese Gewöhnung, wie oben erläutert, ebenso eine nach außen gerichtete Abstumpfung von Empfindungen und heuristische Verarmung situativer Komplexität. In der psychophysischen Ganzheit sind Routinen, gewohnte Praxen oder Dispositionen auch solche der Wahrnehmung und Erkenntnis. Das Allgemeine der

Gewohnheit formt eine vorausseilende Bekanntschaft, erschafft eine Antizipation des Geistes in Bezug auf Situationen oder Handlungsabläufe, der stets Vorgänge inhärieren, die dem Bewusstsein nicht mehr mitgeteilt werden und so die Aufmerksamkeit des Menschen einfacher an die noch verbliebenen bewussten Momente zu binden vermögen. Der Mensch wird durch die Gewohnheitsbildung in (zunehmend höherem) Maße freigegeben für die Wahrnehmung der (zunehmend vertrauten aber heuristisch-deprivierten) Welt außerhalb seiner, da seine Aufmerksamkeit nicht beständig durch die jeweils neuen Empfindungen der Seele auf sich gezogen wird: »Wie er Freiheit, Festigkeit in sich gewonnen hat, gewinnen auch die Gegenstände Grenzen und Festigkeit.« (GW 27,1: 171, Ho) Eine Gewohnheit stellt demnach – gemäß der wesentlich reflexiv-geistigen Form des menschlichen Subjekts – eine heuristische Abstraktion von innerer *und* äußerer Natur dar, situiert sich auf der Schwelle zwischen beiden und bildet so das Mittelglied einer zusätzlichen, geistigen Natur zwischen ursprünglicher innerer wie äußerer Natur. Zugleich ist sie aufgrund ihres mechanischen Charakters identischer Reproduktion mit mehr Rigidität begabt als die geistig höherliegenden (und im *enzyklopädischen* System später auftretenden) Momente menschlicher Subjektivität. Der Vollzug menschlichen Lebens gestaltet sich zu einem wesentlichen Teil als situative Reproduktion unzähliger Gewohnheiten, als fast unbewusste Wiederholung des schon in die psychophysische Ganzheit Eingeschriebenen:

»...so daß bei einer neuen Thätigkeit diese auch nur ein reproducirtes, wiederholtes ist; wiederholen heißt[,] etwas noch einmal thun; aber näher heißt es[,] etwas holen, was man schon hat, es wieder holen, wieder hervorbringen.« (GW 25,2: 733, Sg)

Ist eine Gewohnheit »vollends« gesetzt, so z. B. in einer Geschicklichkeit das effizienteste Maß leiblicher Handlungen, der schnellste oder am wenigsten psychophysisch aufwendige Weg der Realisation erreicht, bleibt die erfolgreiche Abstraktion von der Gewahrung vieler innerer und äußerer Empfindungen *nicht* als Wissen, nicht als begrifflich durchdrungene und reflexiv nach allen Seiten/Momenten abrufbare Erinnerung zurück. Hegel fasst diese Tatsache in einem konzisen Satz zusammen, den er sogleich mit Bezug zur Alltäglichkeit erläutert:

»Was wir in diesem Sein besitzen, das können wir nicht wissen. Man sagt in diesem Sinn ganz richtig: man vergißt viel mehr von dem[,] was man lernt[,] als was man behält...« (Ebd.: 704, Sg)

Die Gewohnheit wird von Hegel als »Besitz« bestimmt, dem die verknöcherte Realität des Seins, nicht die flüssige Idealität des Wissens eignet. Solcher Besitz kann im Bewusstsein nicht (mehr) dergestalt thematisiert werden, dass er sich wieder in begrifflich-konzeptualisierte Inhalte auflöste – er ist zu einem vergessenen Moment der eigenen Psychophysis geworden. Folglich wird auch die Geschicklichkeit und Ontogenese der eigenen Gewohnheiten dem Bewusstsein entzogen:

»Weil die Gewohnheit ihre Ursprünge und ihr Gewordensein verdeckt, ist es auch so schwer, wenn nicht gar unmöglich, zu bestimmen, wann genau eine Gewohnheit be-

gonnen hat bzw. wann genau sich ein zunächst äußerlicher Vollzug (oder ein äußeres Geschehen) sich in einen inneren Vollzug verwandelt hat.« (Puzić 2018: 234)

Was den Mechanismus der Gewöhnung erfolgreich durchlaufen hat, bleibt in Zukunft dem (Selbst-)Bewusstsein zum größten Teil entzogen – aber dem Subjekt als Moment und Geschicklichkeit seiner selbst, als Bestandteil seiner Wirklichkeit und Autonomie verfügbar. Was erfolgreich als Gewohnheit gesetzt wurde, besitzt das Subjekt fortan als sein Repertoire, und gerade dadurch, dass die Seele in der Gewohnheit

»in diesen Formen als ihrem Besitze existiert, – ist sie zugleich für die weitere Tätigkeit und Beschäftigung, – der Empfindung so wie des Bewußtseyns des Geistes überhaupt, offen.« (GW 20: § 410, 416)

Sollen höherstufige, komplexere Allgemeinheiten – wie jene der durch die *Philosophie des Geistes* dargelegten »wahrhaften« Subjektconstitution – internalisiert werden, müssen diese eine Gewöhnung durchlaufen, in der eine abstrakte Einheit und die an sie geknüpften psychophysischen Vollzüge so weit gefestigt werden, dass die meisten ihrer subordinierten Momente dem Bewusstsein entgleiten, wodurch es wiederum für weitere Aufgaben freigegeben wird. Das Frühere bereitet das Spätere vor, die verschiedenen Begriffe oder geistigen Inhalte bleiben jeweils temporär die Allgemeinheit einer gewissen, im Entstehen befindlichen Gewohnheit und werden dann einer neuen, superioren Allgemeinheit untergeordnet. Die verschiedenen Fakultäten, Fertigkeiten und Geschicklichkeiten des Geistes, ja die Komplexität menschlicher Bildung kann laut Hegel nur durch die mechanisch ablaufende und sich gegenüber dem bewussten Willen verselbstständigende Ökonomie der Gewohnheit begriffen werden. Ein versittlichtes, erwachsenes Subjekt verfügt somit über eine Vielzahl ineinander verschachtelter allgemeiner Strukturen seines Geistes, ist mit seiner Aufmerksamkeit aber je schon an seine Umwelt und die wenigen bewussten Momente seiner Fertigkeiten und Geschicklichkeiten verwiesen, die zum zweckdienlichen (und Bedürfnisse befriedigenden) Handeln erforderlich bleiben. Dass der Gewohnheit in ihrer Ökonomie seelischer Energie »ein Moment der Entzweiung in ein Bewusstes und ein Unbewusstes immanent ist« (Puzić 2017: 29), ist nach dem Gesagten die zwingende Voraussetzung für alle geistige Anreicherung und Komplexität, für Subjektconstitution/-vertiefung und für die Bildung des menschlichen Individuums.<sup>7</sup>

## Gewohnheit, Formierung, Bildung

Mit dem Begriff der Gewohnheit hat Hegel auf der realphilosophischen Ebene des Textes eine natürliche Ursache menschlicher Subjektconstitution und eine psychophysische Voraussetzung der Depotenziation menschlicher Naturbestimmtheit dargelegt. Wird

7 Hegels Begriff der Gewohnheit verleitet stark zur Explikation in einem modernen, psychologischen Vokabular, das aber sparsame Anwendung finden sollte. Begriffe wie »bewusst« und »unbewusst« legen nahe, die Schwierigkeit der Interpretation durch Begrifflichkeiten der Psychologie zu umgehen, statt durch solche der Subjektivität anzustrengen. Dennoch setzt Hegel zweifelsohne voraus, dass viele geistige Vorgänge dem Bewusstsein entzogen sind und bleiben.

der Lebenskreis der Triebe, der Zyklus aus Bedürfnis und Befriedigung zwar das Geschick des Menschen und Quelle seiner »Glückseligkeit« (TWA 07: § 20), so öffnet sich doch dem in der Gewohnheit verstetigten menschlichen Selbst ein neuer Horizont: »Die Art und Weise der Befriedigung wird determinierbar nach höheren Bestimmungen...« (GW 25,1: 370, Gr) Das Individuum wird zunehmend geschickter darin, sich selbst zu bestimmen, seine Zwecksetzungen im Inneren luzider zu vergegenwärtigen, gegen spontane, momentane Neigungen oder Bedürfnisse der psychophysischen Triebstruktur und deren diverser Unlustbekundungen durchzusetzen und in seinen Handlungen den Leib kompetenter zu instrumentalisieren. Das menschliche Subjekt wird offen für neue, komplexere Allgemeinheiten, die ihm auch durch Instruktion von außen gegeben werden können. Statt das menschliche Denken und Handeln dem Primat einer durch Zufall und Inkohärenz gekennzeichneten Innerlichkeit zu überlassen,

»befreit uns die Gewohnheit von der überwältigenden und zum Wahnsinn reizenden Belastung durch Empfindungen, von der Ablenkung durch Begierde und von der geistigen Anstrengung bei Tätigkeiten wie Klavierspielen oder Schal stricken. [...] Indem sie uns von solcher Belastung, Ablenkung, und Anstrengung befreit, ermöglicht sie, dass wir unsere Aufmerksamkeit stattdessen auf die sittlichen Prinzipien richten, denen wir zu folgen haben.« (Novakovic 2015: 94f.)

Die Fähigkeit, Gewohnheiten bzw. seelisch-geistige Allgemeinheiten der Außenwelt zu »entlehnen«, ist die *conditio sine qua non* der Versittlichung des Menschen. Zwar existiert das menschliche Subjekt (obgleich mit seinem Bewusstsein auf der Schwelle zwischen innerer und äußerer Natur situiert) nur als je schon an die Äußerlichkeit verwiesen, betrachtet die äußere Natur als Kontext sämtlicher Mittel der Befriedigung, wird aber in seinem Denken und Handeln von seiner Innerlichkeit präfiguriert und bestimmt. Aufgrund des Hinzugewinns abstrakter Einheiten, die situatives Verhalten vorentlasten, kommt der Aufbau einer Reihe von Gewohnheiten einer zunehmenden Offenheit für die Außenwelt gleich – d. i. genauer einer zunehmenden Befähigung, sich in mehr und unterschiedlichen Situationen zweckdienlich zu verhalten sowie das eigene Verhalten stärker fokussieren und nuancieren zu können. Werden dem Subjekt dann durch Bildung Weltwissen und -kompetenzen gegeben, ist es prinzipiell in der Lage, deren Komplexität im Handeln zu entsprechen:

»Näher betrachtet finden wir[,] daß das denken, die formelle Allgemeinheit, das Besondere zu hemmen weiß, daß der Mensch also nicht nach der Begierde [...] handelt, sondern sich hemmt, und sich sammelt, und so den Gegenstand mehr sich gegenüber frei läßt, also mehr theoretisch sich verhält, dem Object sein Recht, seine Freiheit läßt. Mit diesem [Vorgang] ist die Vereinzelung [= Unterscheidung] der Seiten des Gegenstandes verbunden, die nähere Betrachtung des concreten, vor liegenden Falls, eine Analyse der Umstände, ein Isoliren der Seiten des Gegenstands...« (GW 27,1: 37, Ho)

Ist der Mensch also durch den naturwüchsigen Mechanismus der Gewohnheit in den Stand versetzt, Allgemeinheiten zu internalisieren, ist er *eo ipso* befähigt, durch Sitten konstituiert zu werden. Das Dasein in Gemeinschaft wird selbst Gewohnheit, ihre Regeln werden zur Substanz der eigenen Subjektivität, wenn sie wirklich verinnerlicht wurden,

deshalb gebraucht Hegel »Sitte« und »Gewohnheit« recht synonym: »...das Princip der Sitlichkeit, welches wesentlich als Sitte und Gewohnheit ist« (GW 27,2: 688, Ke) Wie er vielfach bekräftigt, ist diese von der Gemeinschaft ausgehende und vom Individuum internalisierte Formierung der wahre Schlüssel zur Befreiung von der Naturbestimmtheit oder Natürlichkeit des Menschen, deren faktische Ausprägung wie ein Gradmesser für die Tiefe der Bildung im Sinne emanzipatorischer Selbstformierung fungiert:

»...bei mehr geistig gebildeten Völkern ist der Zusammenhang mit diesen *physikalischen* Stimmungen nicht so bedeutend, wir *können* aus Tag Nacht machen und umgekehrt...« (GW 25,2: 604, Sg)

Menschliches Handeln (und Denken) zeitigt Veränderungen in der psychophysischen Ganzheit des Individuums. Der Vollzug des (sittlichen) Lebens sedimentiert ›Schichten‹ der eigenen Subjektivität, deren Qualität bzw. Beschaffenheit durch das konkrete, die Sedimentation auslösende und begleitende Handeln und Denken bestimmt wird: »Das[,] was der Mensch ist, ist seine That, die Reihe seiner Thaten, wozu er sich gemacht hat.« (GW 27,2: 490, Ke) Die psychophysische Ganzheit des Individuums reichert sich nachhaltig an und verändert so auch dessen Verhalten respektive Verhältnis zur inneren und äußeren Natur. Eine bestimmte Gewohnheit auszubilden, lässt sich daher für Hegel treffend mit dem Ausdruck ›Selbstformierung‹ beschreiben:

»Der Mensch muß seinen Körper wie seinen Geist formiren, sich frei wollen und wissen; dieß ist ein sich Machen zu dem, was der Mensch seinem Begriffe nach ist. Es ist also zu unterscheiden[,] was der Mensch an sich ist, und was durch das Formiren geworden ist. Der Mensch ist frei an sich, dieß muß aber formirt werden, damit der Mensch für sich frei sei, denn dann ist er erst[,] was er sein soll, und ist werth frei zu sein.« (GW 26,2: § 57, 822, Ho)

Hegels Begriff der Formierung findet seine systematische Explikation erst in der *Philosophie des Rechts* (siehe Kap. 6, B) und bezeichnet im Allgemeinen den von subjektiven Zwecken getragenen Einwirkungsvorgang auf eine Objektivität, welche diese verändert zurücklässt. Im Besonderen sind diese Veränderungen bei Lebewesen auch qualitativer Natur und werden – entsprechend der natürlichen Möglichkeiten/Anlagen des Lebewesens – internalisiert. Die Formierung des Menschen heißt *Bildung* und seine »Formierung zur Freiheit selbst [...] und zur Erhaltung derselben ist der Staat.« (TWA 07: § 57, EB, 122). Gewohnheit stellt den unmittelbar alltäglichen Mechanismus dar, durch dessen Wirken der Mensch sich selbst formiert, indem wiederholte Denk- und Handlungsweisen sich in das Individuum einschreiben:

»Hierin liegt die bestimmung, daß, was sich in uns zur Gewohnheit in uns [sic] macht, ein Wiederholtwerden der Empfindung, Thätigkeit werden muß. Die Gewohnheit zieht man sich durch häufiges Wiederholen zu, und ist es beabsichtigt, so heißt es Übung.« (GW 25,2: 727, Sg)

## Sittliches Handeln als Gewohnheit

Die Versittlichung des Subjekts als Gewöhnung an »seine *Pflichten*[,] wie sie als Gewohnheit und Sinnesart *Sitte* sind« (GW 20: § 486, 479), hebt die Konstitution respektive Komplexität des menschlichen Lebewesens auf ein neues Niveau. Ihr Transformationsprozess hat alle Momente der menschlichen Innerlichkeit zu umfassen und zwecks psychophysischer Gesundheit sowie Emanzipation von der Animalität in eine neue Form zu »gießen«, statt zu ignorieren oder verdrängen. Da die Seele all ihre Erlebnisse in die Sprache der Empfindung übersetzt, würde sich die Souveränität des menschlichen Subjekts aber nicht langfristig errichten und bewahren können, sollte das Selbst erneut (wie in der *Anthropologie* vorgeführt) in einen destabilisierenden Gegensatz zu seinen Empfindungen treten. Sie müssen zu konstitutiven Bestandteilen einer versittlichten Subjektivität werden, sonst agieren sie polemisch, destruktiv in Bezug auf die Stabilität und Souveränität des menschlichen Selbst. Wenn das menschliche Subjekt im Zuge seiner Sozialisation Normen, Konventionen, Rituale, Selbstbilder etc. übernimmt und zu gewohnten Allgemeinheiten verwandelt, werden Erlebnisse und deren konzeptuelle Inhalt mit gemeinschaftlich vorgelebten positiven und negativen Empfindungen besetzt. Die Empfindung begleitet den sittlichen Alltag und wird eine Melange von seelisch-affektiver Grundstimmung und geistig vermittelten Inhalten.<sup>8</sup>

»Die sogenannten innerlichen Empfindungen bedürfen heterogener Erlebnisse, die ihnen vorausgehen; sie entspringen keineswegs autonom aus der Seele. Sie sind keine Empfindungen, sondern Erlebniskategorien für Empfindungsverarbeitungen. Sie beziehen sich nicht auf dingliche Realität, sondern nur auf Psychisches. Ein primärer Bezug von Zorn, Rache, Neid, Scham, Reue auf Dinge findet nicht statt.« (Drüe 2000: 231)

Das individuelle Seelenleben verbindet sich – sofern ein stabiles Subsistenzniveau das Individuum für die Mühen der Sozialisation hinreichend freihält – in Erziehung und Bildung mit den Allgemeinheiten menschlicher Sozietät und kann so auf Erlebtes mit einer Reihe von Gefühlen antworten, deren Explikation schon eine sittliche oder kulturelle, ja eine emische Perspektive voraussetzt. Sittliche Empfindungen sind erlernte Antwortkategorien für komplexe und wertbesetzte soziale Sachverhalte, sind nicht kausal auf einzelne Objekte in der eigenen Umwelt rückführbar, fließen nicht aus diesen her, sondern vielmehr aus intersubjektiven und institutionellen Verhältnissen, die sich zwar in zweiter Instanz noch auf irgendeine Dinglichkeit beziehen mögen, deren normativer Gehalt aber stets aus der ideellen Ebene der Sitten, Normen und Institutionen herrührt. Die Geistigkeit des Menschen umfasst viele Bereiche, in denen Empfindungen (z. B. als familiäre, religiöse oder ästhetische) eine konstitutive Bedeutung zukommt, weshalb sie auch integraler Bestandteil der Befriedigung geistiger Bedürfnisse werden und sich im

8 Nach Hegel ist es unmöglich, die Empfindungen in toto der Form und inhaltlichen Bestimmung des Geistes zu unterwerfen, da sie eine individuelle ›Verarbeitung‹ individueller Erlebnisse in einem rein innerlichen Medium bedeuten. Jedem Individuum eignen daher Momente des Seelenlebens, die normativ nicht zu verallgemeinern (und sprachlich nicht restlos einholbar) sind, aber sittlich oder ›ethisch‹ auf eine die psychophysische Gesundheit der Subjekte nicht schädigende Weise berücksichtigt werden müssen.

Falle einer Unterschreitung oder Verletzung sittlicher Normen im Subjekt Unlust aufwallt. Mit dem Begriff der Gewohnheit ist demnach die Sittlichkeit des Menschen sowohl in ihren rationalen als auch emotionalen Momenten ausgesprochen – und Hegels Theorie der Gewohnheit postuliert, dass es möglich sei, vermittels ihrer den verschiedenen Seiten des menschlichen Daseins eine sowohl der Seele als auch dem Geist jeweils angemessene Form zu geben. Die Gewohnheit ist

»der *Existenz* aller Geistigkeit im individuellen Subjecte das Wesentlichste, [...] damit der Inhalt, religiöser, moralischer u. s. f., ihm als *diesem Selbst*, ihm als *dieser Seele angehöre*, weder in ihm bloß *an sich* (als Anlage), noch als vorübergehende Empfindung oder Vorstellung, noch als abstracte, von Thun und Wirklichkeit abgeschiedene Innerlichkeit, sondern in seinem Seyn sei.« (GW 20: § 410, 419)

Ein versittlichtes Subjekt ist mithin jederzeit Spiegelbild der Sitten, Gesetze, Institutionen, des Katalogs sittlicher Empfindungen sowie der Ästhetik und Religiosität – kurz: der gesellschaftlichen und geistigen Bedürfnisse seines Kollektivs, da sich seine Versittlichung auf keinem anderen Wege als durch Gewohnheitsbildung vollziehen kann. Wurde in Kap. 3 bereits angeführt, dass die gesellschaftlichen und geistigen Bedürfnisse vom Menschen erst erworben respektive erlernt werden müssen, so kann diese Aussage jetzt präzisiert werden: Durch den Mechanismus der Gewohnheit können jedes menschliche Verhalten und jede Erfahrung eines Genusses/Lustgewinns oder Mangels/Unlusteinschlags der Psychophysis als Besitz, als bleibendes und zu wiederholendes Moment eingeschrieben werden. Eine neue Gewohnheit verbleibt dem Subjekt als ein neues Bedürfnis (der Wiederholung), da sie dem zyklisch strukturierten Prozess seiner Psychophysis eingeschrieben wurde. Sie muss in einer entsprechenden Situation reproduziert werden – und notwendigerweise Empfindungen der Unlust hervorrufen, wenn ihr Skript in seiner Ausführung gestört, gehemmt oder gar vollständig unterbunden wird. Da die Gewohnheitsbildung stets ohne Ansehung respektive qualitative Selektion des möglichen Inhalts einer werdenden Gewohnheit abläuft, können sich Subjekte aber nicht nur sittliche, sondern auch in Bezug auf die Sittlichkeit gleichgültige oder gegensätzliche Gewohnheiten aneignen. Die Gewohnheit ist somit der realphilosophische Letztgrund menschlicher Versittlichung und zugleich eine nie versiegende Quelle individueller Frustrationserfahrungen, sozialer Konflikte und unsittlicher Verhaltensweisen (s. Kap. 8, D, V, a).

### Die Gewohnheit des Sittlichen als Geschichtlichkeit

Schlussendlich drängt sich in der Beschreibung der Gewohnheit und ihrer das Individuum für Bildung und Vergemeinschaftung freisetzenden Macht auch die gattungs- oder menscheitsgeschichtliche, die ›phylogenetische‹ Perspektive auf, da der Begriff der Bildung – als Formierung durch Gewohnheitsbildung – das Schlüsselement, das Mittelglied zwischen dem psychophysischen Leben des Individuums und der sich *nicht* in bloßer Identität reproduzierenden Abfolge verschiedener Sittlichkeiten darstellt. Menschliches Leben gebietet trotz seines Daseins als bedürftigen Wesens und seiner Notwendigkeit zur Selbstfürsorge über eine offene Zukunft, da es seine Vergangenheit nicht ein-

fach wiederholen muss und seine Möglichkeiten, sich denkend und handelnd in Bezug zur Welt zu setzen, im Laufe der Zeit tendenziell erweitert statt verengt werden. Beides ist das Werk der Gewohnheit, deren lebenslang wirkender Automatismus das Individuum in seiner Vergangenheit je schon veränderte, um es als gegenwärtiges zu konstituieren, und in jeder neuen Gegenwart einen wiederum neuen Horizont der Möglichkeiten als Zukunft des Individuums andeutet. Sowohl die aus der Allgemeinheit der Gewohnheit herfließenden Antizipationen als auch die subjektkonstitutiven geistigen Momente oder kognitiven Fakultäten verändern das Panorama der Zukunft beständig. Als Folge der Gewohnheit und ihrer mechanischen, intraindividuellen Transformation einer- und Offenheit für nicht-individuelle Allgemeinheiten andererseits reproduziert sich dieses Verhältnis von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft auch auf der Ebene menschlicher Gemeinschaften. Die Zukunft vergangener Gemeinschaften war eine andere als sie für gegenwärtige ist und für zukünftige sein wird. Denn jener Horizont, den die offene Zukunft darstellt, wandelt sich durch die der Gewohnheit inhärenten Allgemeinheiten, deren veränderte Beschaffenheit sich wiederum stets in veränderten Subjektkonstitutionen ausdrücken muss. In einer anderen Epoche oder Sittlichkeit geboren zu werden, verändert die in der und als Sozialisation zur Verfügung stehenden Momente der Subjektconstitution – und damit aus Sicht der hegelschen Philosophie auch das Maß, in welchem die Menschheit des Menschen bereits ›wahrhaft‹ in den zu versittlichenden Subjekten hervorgebracht wird. Insgesamt reichert sich deren Konstitution laut Hegel entlang geschichtlicher und geografisch-kultureller Vektoren an: je historisch später und je europäisch-westlicher, desto komplexer und ›wahrhafter‹ ist die durch Bildung zu erlangende Verfassung des Subjekts. Der historisch-kontingente Ort eines Individuums verändert das ihm in Form von Sozialisation und Bildung gegenüberstehende Selbstformierungsangebot – und dieses wiederum die zu setzenden Allgemeinheiten der Gewohnheit, aus welchen dann ein verändertes Subjekt hervorgeht. Dabei braucht das Individuum die Genese von Sitten, Wissen und Institutionen nicht in ihrer vollständigen Geschichte zu durchlaufen, um sie sich anzueignen. Norbert Elias hat diesen Sachverhalt – dass ein Mensch in der Sozialisation die Phylogenese der eigenen Gemeinschaft nicht in Gänze wiederholen muss, sondern verkürzend rekapituliert – in Anlehnung an Haeckel »soziogenetisches Grundgesetz« getauft:

»Die Geschichte einer Gesellschaft spiegelt sich in der Geschichte des einzelnen Individuums innerhalb ihrer: Den Zivilisationsprozeß, den die Gesellschaft als Ganzes während vieler Jahrhunderte durchlaufen hat, muß das einzelne Individuum, abgekürzt, von neuem durchlaufen; denn es kommt nicht ›zivilisiert‹ zur Welt.« (Elias 1997a: 422, En 119)

Das soziogenetische Grundgesetz, so zeigt sich, wird auch von Hegel in Bezug auf die menschliche Geschichte und die Ausbildung von Gewohnheiten vorausgesetzt. Die Befähigung zu verkürzter Rekapitulation ermöglicht der langen Abfolge von Subjekten eine zunehmende Komplexion ihrer (inneren und äußeren) Naturverhältnisse, die sich letztlich als Anreicherung und Verdichtung menschlicher Freiheit erweisen sollte. Über Zeit werden Subjekte allein durch den Mechanismus der Gewohnheit und seine Heuristik der Verallgemeinerung in gewissen Dimensionen komplexer – ist also der Menschheit eine

Geschichte der Subjektconstitution je schon gegeben, da eine vergangene sittlich veranlagte Subjektivität stets die ›baseline‹ einer gegenwärtigen und diese somit das ›Nullniveau‹ einer zukünftigen wird:

»...the human self is a historically embedded self, and hence one that requires human community to elevate it out of brute nature and shape it into an autonomous, self-determining, independent agent.« (Church 2012: 200)

Ob diese Geschichte der Subjektconstitutionen jedoch auch schon die wahre der Menschheit bzw. des (absoluten) Geistes ist, kann laut Hegel nur durch den Rekurs auf die Freiheit und ihre *Philosophie* entschieden werden – und diese nimmt ihr Material aus den konkreten und wirklichen Sittlichkeiten, um die Verfassung der historisch gewordenen Freiheit begreifen und evaluieren zu können.

## 5. Die Bildung

---

Das menschliche Tier zur Menschheit und den Menschen zur Freiheit zu formieren, ist ein und derselbe Vorgang, den Hegel zeitgemäß »Bildung« nennt: »Der Mensch ist nicht[,] wie er seyn soll – erst durch Bildung, Erziehung macht sich der Geist zu dem[,] was er ist.« (GW 27,3: 1114, Ga) Dieser Begriff hat entsprechend viel auszutragen, da die Menschwerdung des Menschen seine Eingliederung in *alle* Phänomenkreise bedeutet, die (ausschließlich) dem Menschen und der menschlichen Existenz zukommen:

»Bildung meint nicht nur das Sich-Hineinbilden des Individuums in die sozialen Strukturen eines Gemeinwesens im engeren Sinne, sondern das Einrücken des Menschen in den gesamten objektiv-geistigen, das heißt gesellschaftlichen, geschichtlichen und kulturellen Zusammenhang seiner Zeit.« (Hahne 2011: 42)

»Bei aller Aspektvielfalt [...] hat ›Bildung‹ bei Hegel einen präzisen und angebbaren Sinn, auch wenn sich der Begriff auf unterschiedliche Dimensionen bezieht: Hegel gebraucht ihn in der Regel sowohl zur Bezeichnung eines gattungsgeschichtlichen Prozesses der Bewusstseinsentwicklung insgesamt, als auch für eine bestimmte kulturelle Stufe dieser Entwicklung und schließlich für den Vorgang und das Ergebnis individueller Lernprozesse, wobei natürlich alle drei Bedeutungen ineinander verschränkt sind...« (Boenicke 2022: 197)

Eine vollständige Darlegung des Bildungs-Begriffes in Hegels Denkbiografie<sup>1</sup> hätte nach allen sozialen, gesellschaftlichen und staatlichen, kulturellen und historischen Wirkungskreisen in der hegelschen Philosophie zu fragen, die ein neu geborenes Individuum umschließen und gleichsam transformativ auf dieses einwirken. Diese Herkulesaufgabe liegt außerhalb der Zuständigkeit der hier angestrebten Untersuchung. Ein perspektivischer Zuschnitt kann und muss stattdessen die Analyse anleiten und zugleich beschränken. Wie verschiedentlich in den vorigen Kapiteln angemerkt, ist die ganze Dynamik der Bildung (als der Teilnahme am menschlichen Leben und der Konstitution eigener psychophysischer und freier Subjektivität) bei Hegel immer und überall

---

1 Für kurze Darstellungen der verschiedenen Phasen dieser begrifflichen Entwicklung siehe (Bykova 2020; Stojanov 2020).

mit einer Richtung auf oder einem Drang zur »Allgemeinheit«, d. i. Verallgemeinerung versehen. Hegels Sozialphilosophie richtig zu verstehen, heißt Form und Umfang dieser Verallgemeinerung aufzuzeigen. In der Formierung als Bildung ist nun durch das 4. Kap. der Anknüpfungspunkt des Gewohnheits-Begriffes gegeben, durch das 3. und 2. Kap. das sittliche Umfeld in seiner institutionellen Struktur, historischen Beweglichkeit und Bedürfnissozialisation. Das menschliche Subjekt bildet unentwegt neue Gewohnheiten im Sinne psychophysischer Inskriptionen aus. Wenn die Gemeinschaft diesem Prozess also eine gewisse Form verleiht, *wenn* im Zuge der Bildung diese De-Individuation in bestimmte Richtungen getrieben wird, *dann* konstituiert sich das menschliche Subjekt als *freies*, dann schließt es (gemäß des soziogenetischen Grundgesetzes) zur Höhe des historisch-jeweilig verfügbaren Menschenbildes und der darin implizierten Autonomie auf, reiht sich in die Gruppe anderer sittlicher Subjekte ein, die in derselben Hinsicht frei, d. h. auf eine ganz bestimmte Weise de-individuiert sind. Aus Sicht des Individuums ließe sich sagen: Individuen sind biografische Verallgemeinerungsinstanzen, Gesellschaften sind historische:

»Der vollkommenste Mensch ist der am meisten alle Particularitäten überwunden hat, und den Begriff des Menschen am reinsten darstellt; der sich zur Allgemeinheit des Characters erhoben hat.« (GW 25,1: 6, Ho)

»Die vernünftige Freiheit hat zu ihrer Existenz die Form der Bildung nötig.« (GW 26,2: § 188, 952, Ho)

Aber diese Verallgemeinerung ist stets nur im Medium der Individualität zu erreichen – und im Übrigen jedem Menschen *als Menschen* möglich, da Hegel es für einen Kategorienfehler erachtet, die wesenhaften Seiten oder Momente des menschlichen Daseins als zufällig verteilte natürlich Veranlagung oder charakterliche Eigentümlichkeit zu betrachten:

»...diese Absonderlichkeiten betreffen auch nie das Wesentliche in der Religion, in der Vernunft, in der vernünftigen Wissenschaft, Recht und Sittlichkeit. – Das alles steht über dem besondern Talent; es gibt nicht besondres Talent für Religion, kein besondres Genie für Sittlichkeit etc. – Man kann also der Natur keinen Vorwurf über die ungerechte Vertheilung der Talente machen; denn das Gerechte zeigt sich darin, daß der Mensch Mensch ist; an dem wesentlichsten im Menschen haben alle Menschen gleiches Recht.« (GW 25,2: 618f., Sg)

Der Mensch ist von Natur aus in solcher Weise zur Allgemeinheit begabt, dass er befreit werden, und als organischer Leib und transanimalisches Subjekt so individuiert, dass er niemals in irgendeiner Allgemeinheit restlos verschwinden kann. Was auch immer das sog. Wesen des Menschen sei, ist daher nur unter Berücksichtigung beider Dimensionen, unter Explikation seiner sozial-geschichtlichen wie auch seiner natürlich-leiblichen Seite zu erfassen.

Nach diesen Vorbemerkungen ist nun eingehender zu untersuchen, wie sich die ontogenetische Menschwerdung als Bildung darstellt. Die folgenden Momente machen bei Hegel die Bildung im engeren Sinne aus:

- Zucht,
- Erziehung,
- schulischer Unterricht,
- berufliche Ausbildung
- und/oder Studium (Wissenschaft).

Hierbei ist die Zucht als formelles Moment noch einmal von den restlichen vier zu unterscheiden; diese können mittels des (nicht von Hegel vergebenen) Terminus der ›Instruktion‹ zusammengefasst werden.

Die Bildung im weiteren Sinne (moderner gesprochen: Sozialisation) umfasst dagegen auch die restlichen Momente formierender Sittlichkeit und subjektiver Befreiung. Menschen derselben Klasse werden zu einer bestimmten Lebensform sozialisiert, deren Ausprägung sich erst mit der beruflichen Ausbildung oder dem Studium vervollständigt (hierüber wird das nächste Kapitel etwas mitteilen). Den Abschluss des sittlichen (nicht des wissenschaftlichen) Verallgemeinerungsprozesses, die höchste Form sittlicher Konstitution zur Freiheit stellt jedoch erst der sittlich-willkürliche Gebrauch des eigenen Willens dar, weshalb das Kap. 7 ihn thematisieren wird, um die Konstitution des freien Subjekts zu beschließen. Als passendes Synonym für diese Sozialisation als Ganze, die Bildung im weiteren Sinne – welche in der Sozialisationstheorie der Berliner Rechtsphilosophie jedem Subjekt als Teil der Bürgerlichen Gesellschaft zukommt – kann hier der Begriff der ›Versittlichung‹ geprägt werden. Ihr begrifflich-systematischer Beginn ist die Zucht, ihr ontogenetischer Abschluss der freie Wille. In diesem Kapitel werden die Momente der ›Bildung im engeren Sinne‹ vorgestellt und in Bezug zur Theorie menschlicher Freiheit gesetzt. Dabei weist das Kapitel (leider) einen stärker enumerativen Charakter als die vorherigen auf, da Hegel seine (Staats-)Pädagogik doch nie geschrieben hat, der »begriffliche« Zusammenhang aller Momente der Bildung uns leider nicht in der spekulativ-logischen Form vorliegt, die der *Enzyklopädie* oder den *Grundlinien* eignen.

## A) Formelle Selbstformierung: Zucht

### Die Bildbarkeit des Menschen

Bildung ist eine Formierung, die nur beim menschlichen Wesen die Früchte der Freiheit tragen kann. Bei Geburt findet sich der Mensch in maximalem Abstand zu diesem hehren Ziel. Sozialisation oder Erziehung sind der alltägliche (und einzige) Weg, die Menschwerdung des Menschen zu bewirken und zu begleiten, welche ihrerseits im Laufe der Menschheitsgeschichte notwendig eine reflektierte und wissenschaftliche Form annehmen musste:

»...wie die Individuen sittlich werden, oder das Sittliche einem Jeden zur Sitte wird, dieß gehört der Pädagogik an, diese betrachtet den Menschen als natürlich und zeigt den Weg ihn wiederzubegeben, seine erste Natur, zur zweiten[,] geistigen zu machen, so daß das Geistige in ihm zur Gewohnheit [!] wird, zur Weise einer Natur.« (GW 26,3: 1266, Gr)

Bereits in der subjektkonstitutiven Gewohnheitsbildung des Kleinkindes (das laut Hegel u. a. den Gebrauch der Sinne, den aufrechten Stand und Gang sowie Mimik und Gestik aus eigenem Antrieb zu erlernen strebt) zeigen sich die ersten Stadien der menschlichen Selbstformierung, deren Erfolg und Umfang aber zunehmend zur Verantwortung des gesellschaftlichen und institutionellen Umfeldes wird. Die Bildung beginnt (ontogenetisch) im und durch den Lebensprozess daselbst, erlangt jedoch nur ein spärliches Ausmaß, wenn sie nicht, in Inhalt und Struktur, durch die Gesellschaft und damit von außen ermöglicht und aufrechterhalten wird, das Subjekt also durch mehrere Lebensabschnitte begleitet. Der Wechsel der »Lebensalter« – ein klassischer Terminus für die psychophysisch unterscheidbaren Stadien oder Phasen des menschlichen Lebewesens – ist für Hegel ein natürlicher, also unabwendbarer und mechanisch-blinder Prozess, auf dem die Bildung direkt aufsetzt – sie muss sich mit Rücksicht auf das jeweilige Lebensalter (pädagogisch und didaktisch) den Strukturen der psychophysischen Subjektivität anmessen, um tatsächlich fruchtbringend zu sein. Natürlicher Lebensalter- und gesellschaftlicher Bildungsprozess greifen ineinander, die Praxis der Bildung geht unmittelbar vom menschlich veranlagten Bildungs*bedürfnis* aus und agiert komplementär zu den jeweiligen Momenten oder Strukturen der (ontogenetischen) Subjektkonstitution. Hierin gilt, mit unausgesprochener Selbstverständlichkeit, der Maßstab eines zivilisierten, eines versittlichten Erwachsenen als Telos. Dem jeweils neu geborenen Kind in seiner Naturbestimmtheit und mangelnden Sozialisation, seiner »kindlichen Unfertigkeit« (Maurer 1980: 145), steht als »Gegenentwurf«, als *Ideal* ein sich historisch wandelnder Begriff des »fertigen« Menschen gegenüber. Für Hegel ist gelungene Bildung in der von ihm beschriebenen Moderne u. a. an einem ausgeprägten Maß an volitiver Autonomie (bzw. Emanzipation von der eigenen triebhaften Natürlichkeit und willkürlichen Spontaneität), an weitreichender Normen- und Institutionenkenntnis, differenzierten sittlichen Empfindungen sowie einer Berufsausbildung (zweiter Stand) oder einem Studium (erster Stand) ablesbar. Diese Konfiguration der Menschwerdung stellt die zivilisatorische Höhe moderner Bildung dar. Die Befähigung, zu diesem Standard aufzuschließen, ist Anlage der menschlichen Natur als solcher, aber die Hervorbringung jedes zivilisatorischen Standards setzt dessen faktische Existenz in der das Kind bildenden Sittlichkeit schon voraus, ist mithin historisch relativ und wandelbar.

### Der systematische Ort der Zucht

Die Form der Bildung für Kinder und Jugendliche, für nicht volljährige und unmündige Personen, wird von Hegel oft schlicht »Erziehung« genannt und weist zwei konstitutive Seiten auf:

»Zucht also ist ein Hauptmoment der Erziehung. [...] Die andere Seite der Erziehung ist Unterricht, tritt in ein Verhältniß zum Gegenständlichen.« (GW 25,1: § 317, 48, Ho)

Beide Seiten können einander nicht substituieren, da sie sich auf unterschiedliche realphilosophische Bereiche beziehen und einander *nicht* in gleicher Weise voraussetzen. Der Zucht-Begriff scheint aber in der (rezenten) Sekundärliteratur anderen Begriffen (wie Erziehung) zugeschlagen oder höchstens en passant von diesen unterschieden zu

werden. »Zucht« wird kaum als Explanans, erst recht nicht als Explanandum identifiziert. Doch auch in der Primärliteratur ist der Begriff, verglichen mit vielen anderen, auf gewisse Weise unterbelichtet. Der Ausdruck findet sich nicht in den drei autorisierten Ausgaben der *Enzyklopädie*. In der autorisierten Fassung der *Grundlinien* wird er in den Kontexten der Sittlichkeit der Ehe (TWA 07: § 164, 316), des Rechtes der Kinder auf Erziehung (ebd.: § 174, 326) – das deren Recht auf Zucht notwendig einschließt – sowie praktischer (ebd.: § 197) und theoretischer Bildung (ebd.: § 270, 419) genau je einmal und in einer Weise gebraucht, die dessen begrifflichen Gehalt bereits voraussetzt, mithin suggeriert, dass seine spekulativ-systematische Klärung seitens Hegel bereits erfolgt sei.

Obwohl die Zucht sich bei näherer Betrachtung als erstes Moment der Bildung (als der Befreiung und Menschwerdung durch Depotenzenz menschlicher Naturbestimmtheit) erweist, wird sie in den autorisierten Fassungen der *Enzyklopädie* nicht zum »Begriff« erhoben. Ihre systematische Verortung ist jedoch eindeutig – ihr Begriff ist laut Hegel in der Abteilung zum *Subjektiven Geist* einzuführen. Dort findet sie in den (jeweiligen) Ausführungen zur Lebensalter-Philosophie ihren spekulativ-systematischen Kontext. In Paragrafenzählung und Diktion der *Enzyklopädie* von 1830 wird sie – in den nicht von Hegel eingefügten Zusätzen – dem § 396 zugeordnet, der den Subtitel »Natürliche Veränderungen« trägt und damit unter die noch »Natürliche Seele« zu subsumieren ist (§§ 391–402). Trotz aller textuellen oder systematischen Veränderungen aufseiten Hegels zeigt sich hier Kontinuität, denn die Lebensalter-Philosophie, vor allem aber die der »natürlichen Seele« angehörenden »natürlichen Veränderungen« – und eine solche ist die »Zucht« – besitzen einen festen systematischen Ort. Auch in der Nachschrift Hotho zu den *Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes*, die auf dem Kolleg von 1822 beruht, wird die Zucht bereits im Kontext der Lebensalter-Philosophie eingeführt (GW 25,1: § 317, 45–51) und der Naturbestimmtheit der Seele zugeordnet. Die Kontinuität dieser Systematik reicht bis in die erste Fassung der *Enzyklopädie* von 1817 zurück (GW 13: § 311–18), der Terminus selbst wird aber schon im *Naturrechts*-Aufsatz (1802/3) gebraucht und weist sich als verblüffend bedeutungsstabil in Hegels Denkbioografie aus:

»...denn das Kind ist als die Form der Möglichkeit eines sittlichen Individuums ein subjectives [...], dessen Mannbarwerden das Aufhören dieser Form und dessen Erziehung die Zucht oder das Bezwingen derselben ist; aber das positive und das Wesen ist, daß es an der Brust der allgemeinen Sittlichkeit getränkt, in ihrer absoluten Anschauung zuerst als eines fremden Wesens lebt, sie immer mehr begreift, und so in den allgemeinen Geist übergeht.« (GW 04: 469)

Die enzyklopädische Kontextualisierung der Zucht im natürlichen Wechsel der Lebensalter ist systematisch plausibel und instruktiv, denn sie gehört zum Topos der Bildung, die nun genau dort zum ersten Mal expliziert wird, wo sie durch ihre unmittelbare anthropologische Grundlage zugleich ermöglicht und »beschworen« wird, nämlich im Lebensprozess des menschlichen Subjektes und seiner »natürlichen« Metamorphose, die sich als Reihe seiner Lebensalter zum Vorschein bringt. Für Hegel ist der Mensch nicht bloß »befähigt«, gebildet zu werden, sondern das menschliche Subjekt »erwartet«, antizi-

piert per Veranlagung und natürlicher Disposition durch sein bloßes Mensch-Sein überhaupt den Bildungsprozess:

»...die erste und wesentliche Bestimmung der Erziehung muß die der *Zucht* sein, durch die der Pädagoge von außen das realisiert, was das Kind in seinem Innersten ›eigentlich‹ selbst will...« (Maurer 1980: 148)

Die *Zucht*, deren Terminus Hegel mal mit »Disziplin«, mal mit »Erziehung« synonym bzw. an deren Stelle gebraucht: »...die *Zucht* aber zum Recht und zur Moralität ist langwierig und schwer, und sie bedarf vieler Veranstaltungen und Voraussetzungen« (GW 27,4: 1168, He; vgl. auch GW 26,1: 427, AB),<sup>2</sup> ist direkt auf das Subjekt in seiner *Subjektivität* bezogen – Instruktion und Unterricht dagegen, die z. T. in den Nachschriften auch synonym zu »Bildung« und »Erziehung« fungieren, richten sich und das Subjekt auf die *Objektivität* aus, auf die ganze, vor dem Subjekt ausgebreitet liegende Welt und ihre Gegenstandsbereiche. *Zucht* stellt die subjektiv-individuelle Voraussetzung für jede Form der Instruktion, für die objektivierende (und damit ›bewahrheitende‹) Formierung des zu bildenden Menschen dar. Wie schon anlässlich des Gewohnheitsbegriffs verdeutlicht (Kap. 4, C), muss das Subjekt zu seiner Konstitution durch Bildung, zu seiner Befreiung eine zunehmende Offenheit und Aufmerksamkeit für das objektive Äußere gewinnen können – falten sich also die Pole der Subjektivität und Objektivität erst auf dem Wege einer das Subjekt verstetigenden Selbstformierung dauerhaft auseinander und ermöglichen so eine intensivere Verwirklichung des Subjekts in seinen Objekten:

»Es ist der Proceß[,] daß das Lebendige Subjekt sich auch verhält zu einem äußerlichen, aber sich objektiv macht – das ist der Bildungs Proceß.« (GW 24,1: 163, Ri)

Bildung als und durch Instruktion ist eine Verallgemeinerung und Objektivierung (›Bewahrheitung‹) des Menschen – diese Objektivierung ist jedoch eine *kontinuierliche Leistung* des sich zu seiner eigenen Subjektivität verhaltenden menschlichen Individuums und muss *erworben* werden, muss psychophysisch erprobt, geübt und ›gesetzt‹ werden. Solches Verhalten ist aber – erst recht in seiner langfristigen Stabilität und bleibenden Offenheit für neue Inhalte – selbst schon ein Resultat des mit der Geburt beginnenden Zivilisationsprozesses, der anhaltenden Einwirkung eines Zivilisationsdrucks auf das menschliche Tier: »...man bildet sich zum Geiste[,] indem man aufhört[,] ein bloß Natürliches zu sein.« (Ebd.: 131, Be als Variante zu 180, Ri)

2 Disziplin scheint schon länger ein Synonym zur *Zucht* als einer internalisierten Qualität, einer Gewohnheit zu sein. Bei Smith findet sich die (zu Hegel ganz analoge) Paraphrase: »In what is called discipline, or in the habit of ready obedience...« (Smith 1999b [1776]: 289) Spätestens im 20. Jh. schiebt sich die »Disziplin« in euphemisierender Funktion über die »*Zucht*«, deren Ausdruck in der Gegenwart altmodisch wirkt: »Die Vorstellung, Erziehung sei in erster Linie *Zucht*, wie sie von Hegel und Kant definiert wurde, ist also durchaus nicht veraltet. Auffällig aber ist, daß man heutzutage nicht mehr von ›*Zucht*‹ spricht, sondern von Disziplin bzw. ›Disziplinierung‹...« (Maurer 1980: 154)

## Die Disziplinierung der Subjektivität

Eine Entität, die ausschließlich Objekt, die zu keinem Anteil Subjekt wäre, könnte in der hegelschen Geist-Ontologie nicht befreit werden. Freiheit (als Kontinuation des Selbst im Anderen oder Zweckrealisation aus eigenem Willen) erfordert Subjektivität, und als solche tritt der Mensch in Form eines lebendigen Organismus je schon seine Existenz an:

»Es ist der Vorzug des Selbstbewußtseyns, daß es statt der Festigkeit des thierischen Instinkts einerseits willkürlich und zufällig in seinen Bestimmungen ist, und andererseits dieser Willkühr aus sich selbst durch seinen Willen Schranken setzt.« (GW 10,1: 482f.)

Es ist jedoch die eine und selbe Verfasstheit, das Wesen menschlicher Subjektivität überhaupt, zugleich Ausgangspunkt der Befreiung und ihr erstes Hindernis, ihr ›hausgemachtes‹ Vereitelungspotenzial. Zwar ist der Wille als solcher mit der Fähigkeit zur Autonomie begabt, seine Reise der Subjektkonstitution beginnt aber ontogenetisch mit subjektiver ›Inkohärenz‹ als maximaler Spontaneität, Willkür oder Zufälligkeit. Hegel sieht das menschliche Subjekt gerade in seiner ursprünglichen Natürlichkeit als affektiv und zerstreut, als sprunghaft und unzusammenhängend an:

»Die Religion nennt den ersten Zwang die Erbsünde, die philosophisch ausgedrückt das Natürliche im Menschen ist. Der Mensch hat Erbsünde[,] ohne nur etwas gethan zu haben; dieß hat einen tiefen Sinn. Denn wie der Mensch in seiner Unmittelbarkeit ist, so soll er nicht bleiben; dieß ist das höchste Gebot der Religion. Der Mensch ist von Natur sündig, d[.] h. er soll eben seine Naturseite aufheben und Geist werden. Bleibt aber der Mensch in der Natürlichkeit seines Willens, so ist dieß nicht Erbsünde mehr, sondern Willen des Menschen in der Sünde zu beharren...« (GW 26,2: § 95, 851, Ho)

»...das Kind steht auf der Stufe des sinnlich unmittelbaren Wollens.« (Ebd.: § 174, 941, Ho)

Am Menschen wird laut Hegel die lebendige, die naturwüchsige Subjektivität als nicht zusammenstimmendes, als sich durch Spontaneität, Leidenschaft, Neigung etc. oft selbst widersprechendes Aktionszentrum, sich in tausend Richtungen zerstreue und an momentane Eingebungen verlierende Energiequelle sichtbar, als unbedingter Trieb, sich zu (ver-)äußern, sich in der Welt zu betätigen und auszuagieren. Die Abwesenheit von Zucht ist daher u. a. an »Rohheit, Unbottmässigkeit, Unordentlichkeit« erkennbar (GW 10,1: 472), denn Zucht verfolgt den (für alles sittliche Verhalten und auch alle Instruktion) grundlegenden Zweck, »die Rohheit zu bändigen, die Zerstreusucht zu fixiren, und die Kinder mit dem Gefühle der Achtung und des Gehorsams zu erfüllen.« (Ebd.)

Von Natur besitzt das menschliche Subjekt so gut als keine volitive oder teleologische Kohärenz, keine nennenswerte Übereinstimmung mit sich selbst vom einen zum anderen Moment – ist sich der wahren, ihm möglichen Form von Autonomie auch gar nicht bewusst und nur in verschwindend geringem Maße zu anhaltend koordinierten,

zweckverfolgenden Handlungsreihen befähigt.<sup>3</sup> Ein hypothetisches menschliches Subjekt ohne alle Zucht (und Instruktion) wäre nur im denkbar kleinsten Maße frei, da zwei aufeinanderfolgende Handlungen oder Gedanken nur zufällig »zusammenpassen« würden, da sie nicht gemeinsam, komplementär oder zuverlässig die Vorstellungen, Wünsche und Zwecke (m. a. W. das *Wohl*) des jeweiligen Individuums verwirklichen würden. In diesem Sinne ist Bildung auch die bloße Befähigung, nicht verallgemeinerbare Bedürfnisse zuverlässig zu befriedigen:

»Individuals who have not learned to act in their own long-term interest cannot profit from the opportunities that a liberal market society offers them; they are likely to end up being exploited by others and cannot contribute to making the market a place where people's collective judgments lead to a socially useful allocation of goods and services.« (Herzog 2013: 80)

Ein »reines«, ein uninformiertes Subjekt verfügte weder über ein sicheres Handlungswissen, das die gewünschten Resultate zuverlässig in der Welt hervorzubringen wüsste, noch über innere Strukturen, die seiner Äußerung überhaupt die richtigen leiblichen Vollzüge beimessen würden. Des Weiteren wäre es einem solchen Subjekt kaum möglich, in den schnellen und chaotischen Wechsel seiner seelischen und geistigen Inhalte einzugreifen und bestimmte zu thematisieren, um sie (zutreffend) zu deuten, sie als tragende Momente zu erkennen und festzusetzen – wodurch doch sonst im Gewimmel und Farbenspiel der Innerlichkeit das Subjekt und seine Objekte Stück für Stück Kontur, sukzessive erst ihren begrifflichen Gehalt gewinnen. Die Zucht fungiert daher für Hegel als die durch jede Generation erneuerte Antwort der sich zunehmend befreienden Menschheit auf die überschießende, aller Festigkeit baren Subjektivität des noch zu natürlichen Menschen, der als Kind schon bald »nicht mehr die Freiheit und Erlaubniß hat[,] sich seinen Einfällen und Begierden hinzugeben« (GW 25,1: § 317, 48, Ho), also erzogen wird, denn nur »der ungezogene läßt die Begierden in sich gewähren.« (GW 26,2: § 174, AK) Im Subjekt wird Zucht als Gewohnheit der (Selbst-)Disziplin, als ein sich seiner selbst bemächtigendes »An-sich-Halten« instituiert:

»Der gebildete Mensch hat überhaupt weniger Gebärden als der ungebildete, und hält sich in einer gewissen Mitte und Gleichheit. Der Ungebildete kann die Empfindung und den äußern Ausdruck derselben nicht trennen. Der Gebildete zeigt, daß er auch Stärke hat[,] sein Innern zu bemeistern.« (GW 25,1: § 326, 99, Ho)

Zucht oder (Selbst-)Disziplin ist die basale Voraussetzung des Lernens über die Welt (ihre vom Subjekt unabhängigen Zusammenhänge und Gesetzmäßigkeiten) und auch sich selbst. Durch Bildung als Zucht und Instruktion kann der Mensch »lernen und gewöhnt werden, seine Einsicht für ein Zufälliges, das nicht gilt, nicht ausgeht, zu nehmen...« (TWA 07: § 132, EB, 249)

3 Hier drängt sich unweigerlich das aus der alltäglichen Anschauung bekannte Beispiel von sehr kleinen Kindern und ihrem sprunghaften Spielen in Kombination mit weitestgehender Unfähigkeit der Selbstfürsorge auf.

## Zucht als zweiter Zwang

Erziehung ist die Praxis einer fortgesetzten heteronomen Einwirkung, um das Kind »durch die Disziplin zur Selbstdisziplin überzuleiten.« (Hahne 2011: 172) Da die Subjektivität des absoluten Geistes sich realphilosophisch überhaupt als menschlicher Lebensprozess realisiert, ihr also der Reigen und die Affektivität der Trieb- und Bedürfnisnatur zu eigen ist, wird »einen Menschen in die Zucht nehmen« gleichbedeutend damit, die Äußerungen seiner lebendigen und bedürftigen Subjektivität dauerhaft in eine bestimmte, gesellschaftlich vorausgesetzte und das Individuum schließlich gegenüber seiner Naturbestimmtheit emanzipierende Form und Richtung zu überführen. Zucht ist »Ziehen nach etwas hin...« (GW 27,2: Do als Variante zu 730, Ke) Als Voraussetzung des Lernens, des zunehmend sachgemäßerem und freieren (d. i. geistigen) Umgangs mit der Welt, ist die Zucht des Menschen (des Kindes und darüber hinaus) zunächst und zumeist ein verstetigtes *negatives* Verhältnis gegenüber seiner eigenen subjektiv-lebendigen Natürlichkeit und deren *unmittelbarer* Äußerung. Wie Hegels Ausführungen zu Erziehung und Zucht deutlich werden lassen, ist ein in die Natürlichkeit »ausgegossenes«, ein in die Zufälligkeit zerstreutes Subjekt – und als solches beginnen alle Menschen ihre Menschwerdung – das Gegenteil der eigenen Freiheit. Die Praxis der Zucht ist negativ auf die anfängliche Unmittelbarkeit subjektiver Lebendigkeit, auf natürlich-spontane menschliche Verhaltensweisen und Äußerungen gerichtet:

»...die Zucht hat statt auf dem Boden des natürlichen Seins, auf dem Boden[,] wo der Mensch sich als abhängig zeigt, und sie besteht darin[,] den natürlichen Willen zu hemmen, zu brechen, ihn zu führen auf das Moralische, auf das[,] was seinem Inhalte nach allgemeiner Natur ist, auf das Sittliche.« (GW 26,3: 1297, Gr)

Die Stimme der eigenen Natürlichkeit zum Geleit zu nehmen, bedeutet aus Hegels Sicht, einem schlechten Lehrer zu folgen. Seine diversen Lust- und Unlustempfindungen ebenso wie Neigungen und Grillen erteilen dem Individuum keine zuverlässige Auskunft über sein eigenes langfristiges Wohl (können im Gegenteil sogar schädlich sein) und wirken noch viel weniger daran mit, es zum Gebrauch eines (versittlichten und autonomen) Willens zu bilden, der sich gerade dadurch auszeichnet, dass er sich gegen das sinnliche oder triebhafte Diktat der leiblichen Natürlichkeit zu stemmen vermag:

»Die Zucht hebt also einerseits die Trägheit auf, das dumpfe Versunkenseyn der Natur in sich selbst; sie erweckt ein Interesse und einen Gegensatz; alsdann besteht die Bildung des Individui darin[,] die Natürlichkeit abzuthun.« (GW 26,1: 348, AB als Variante zu 348, Ri)

Willkür, Spontaneität und Zufälligkeit bieten den ontogenetisch ersten Widerstand gegenüber der Befreiung des Menschen auf, können aufgrund ihrer leiblich-sinnlichen Verfasstheit aber nicht durch Argumente und Begriffe zur Kooperation bewegt werden. Das Mittel der Zucht ist *negativ*, ist eine aktive soziale »Repulsion« des (zu Beginn familiären) Umfeldes gegenüber bestimmten Formen des Ausgreifens der Natürlichkeit – »zur Erziehung gehört notwendig der *Zwang*« (Maurer 1980: 148) – und ein wiederholtes

Strafen von Transgressionen. Nur durch Lust und Unlust kann die (zu *Beginn* des Daseins für begrifflich verfasste Normen taube) Natur formiert werden:

»Die Zucht ist, daß für ein festes Princip, andres negirt werde...« (GW 27,2: 731, Ke)

»Auf die natürliche Seite kann die Abschreckung wükren, weil die Kinder noch mit ihrer Freyheit in der Natur befangen sind. Die Abschreckung ist also hier ein wesentliches Moment.« (GW 26,1: § 85, 95, Wan)

»strafen müssen die kinder verdienthaben[,] aber sie müssen dadurch gezogen werden. es giebt ein negatives gegen ihre Willkühr. strafen haben wesentlich den zwek der zucht. aus der negativität der Willkühr soll diese strafe hervorgehen.« (Ebd.: 449, AB)

Sittliche, d. i. sozialisierte Menschen stellen eine Totalität erlernter Verhaltensweisen und Regeln dar, die vom Leben der Gemeinschaft mit Normen gesättigt und vom Autonomieniveau ihrer Mitglieder geprägt sind. Von und für die Gemeinschaft erzogen zu werden, bedeutet die Aneignung mannigfaltiger Regeln und Vollzüge, die das Individuum an die Stelle seiner eigenen Einfälle, Neigungen usw. zu setzen hat. Die natürliche Seite des menschlichen Wesens ist schon deshalb zu überformen, weil weder ihre Bedürfnisse noch ihre Spontaneität aus der instituierten Sittlichkeit, aus dem Objektiven Geist herfließen, somit diesen und die Freiheit der Menschen nicht verwirklichen:

»Die Möglichkeit in den Kindern ist zur Wirklichkeit zu bringen; die sinnliche Natur soll zurückgedrängt werden, der vernünftige Wille soll durch die Zucht in den Kindern zur Macht kommen.« (GW 26,2: § 174, AK)

Ihre Legitimation erhalten die auf alle Kinder einwirkende Heteronomie, der Sozialisationsdruck und die Sanktionierbarkeit kindlichen Verhaltens durch das ›Theorem des zweiten Zwangs‹, das Hegel von Kant übernimmt. Sinn und Umfang dieser Ausübung von Zwang besteht darin, einen schon vorausgehenden Zwang – der eine Heteronomie stiftet – aufzuheben und Autonomie (wieder-)herzustellen:

»Das Recht ist also der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des anderen nach einem allgemeinen Gesetz der Freiheit zusammen vereinigt werden kann. [...] Wenn also meine Handlung oder überhaupt mein Zustand mit der Freiheit von jedermann nach allgemeinen Gesetzen zusammen bestehen kann, so tut mir der unrecht, der mich daran hindert; denn dieses Hindernis (dieser Widerstand) kann mit der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen nicht bestehen. [...] Nun ist alles, was unrecht ist, ein Hindernis der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen; der Zwang aber ist ein Hindernis oder Widerstand, der der Freiheit geschieht. Folglich: wenn ein gewisser Gebrauch der Freiheit selbst ein Hindernis der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen (d. i. unrecht) ist, so ist der Zwang, der diesem entgegengesetzt wird, als *Verhinderung* eines *Hindernisses der Freiheit* mit der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammenstimmend, d. i. recht; mithin ist mit dem Rechte zugleich eine Befugnis, den, der ihm Abbruch tut, zu zwingen, nach dem Satze des Widerspruchs verknüpft.« (Kant 2007 [1797]: 66–68)

Hegel führt das Theorem anlässlich des Unrechts-Begriffs bereits in der Sphäre des *Abstrakten Rechts* ein. In seiner Rechtsphilosophie kommt dem zweiten Zwang eine gegenüber Kant andere, eine extensivere Bedeutung zu (ebenso wie dem Rechts-Begriff).<sup>4</sup> Zwang ist ausschließlich dann gerechtfertigt, wenn er gegen einen schon existenten Zwang vorgeht. Da alle Menschen qua Menschen schon das Recht darauf haben, dass die Freiheit an ihnen herausgeboren werde, aber im größtmöglichen ontogenetischen Abstand zu dieser ihrer Freiheit das Licht der Welt erblicken, ist dem Subjekt mit seiner uneingeschränkten Naturbestimmtheit schon ein erster Zwang angetan:

»...das geborne Kind ist im Naturzustand und nichts weniger als frei, denn freie Geistigkeit ist noch nicht zum Bewußtseyn, noch nicht zum Wissen und Wollen der Freiheit gelangt...« (GW 27,4: 1189, He)

»Pädagogischer Zwang hingegen scheint ein erster Zwang zu sein. Aber in dem der Zustand der Kindheit[,] Rohheit, Gewalt ist, die die Natur gegen die an sich seiende Idee ausübt, so muß diese Gewalt als unrechtlich aufgehoben werden, durch einen zweiten Zwang. [...] Gegen die Gewalt also der Natürlichkeit übt die Idee ein Heroenrecht.« (GW 26,2: § 92/93, 849, Ho)

Dass die Mittel der Zucht negative sind, ist nach Hegels Auffassung dem puren Faktum geschuldet, dass Natürlichkeit und Lebensprozess des menschlichen Subjekts einen stets vorgängigen Widerstand gegenüber der Befreiung des Menschen darstellen, dass sie am Platze sind, *bevor* das familiäre und gesellschaftliche Umfeld überhaupt auf das (zu erziehende) Kind einwirken können: »Der erste Zwang ist der, daß die Idee im Naturzustande ist. Der Stand der Unschuld, in dem auch die Kinder sind[,] ist ein Stand des Unrechts, wo die Freiheit noch nicht Dasein hat.« (Ebd.: § 92/93, 850, Ho) Weil der Mensch auch ein Naturseiendes ist, hat der Geist die »erste Runde« im Kampf um den Menschen je schon verloren, kommt immer zu spät, selbst wenn er bei dessen Geburt »pünktlich« zugegen ist. Die Erziehung muss daher, vor allem in Form der Zucht, gegen diese Wirksamkeit einer widerständigen Natur des Menschen angehen, muss sich ein Feld erobern, das die Natur bereits vollständig besetzt hat:

»Aber der nur natürliche Wille ist *an sich* Gewalt gegen die an sich seiende Idee der Freiheit, welche gegen solchen ungebildeten Willen in Schutz zu nehmen und in ihm zur Geltung zu bringen ist.« (TWA 07: § 93, 181f.)

Hegel lehrt: Die Erziehung nimmt den zu erziehenden (kleinen) Menschen »gegen sich selbst« in Schutz, der, wenn er schon könnte, darum bitten würde, erzogen zu werden. Dieses in die Ontogenese des Individuums einbrechende Verhältnis der Zurückdrängung der einen und Herausbildung der anderen Seite des naturbefangenen Subjekts muss folgerichtig von außen beigebracht und (sittlich) angeleitet werden.

4 Zum Begriff von Unrecht und zweitem Zwang in der *Philosophie des Rechts* siehe (Vieweg 2012: 136–144).

Der (Selbst-)Schutz des ›jungen Geistes‹ vor seiner eigenen Natur ist daher durch eine instituierte Stellvertreterpartei zu bewerkstelligen.<sup>5</sup>

### Fremder Wille und Gehorsam

Da die Natürlichkeit (oder Naturbestimmtheit) des menschlichen Subjekts den ersten Zwang gegen seine Freiheit ausübt, kann ihre Zurückdrängung anfangs ausschließlich durch eine Stellvertreterpartei geleistet werden, noch nicht durch das Subjekt selbst. Dem Kind werden durch die sittlichen Subjekte Formen geistiger Hegemonie vorgelebt, die es internalisieren und irgendwann ohne äußeren Zwang gegenüber sich selbst aufrechterhalten wird. Das äußerliche (interpersonelle) Verhältnis von Geist und Naturbestimmtheit wird sich als innerliches (intrapersonelles) im Kind reproduzieren. Zucht und Erziehung können m. a. W. nur durch (die Einübung von) Gehorsam, nur durch Subordination unter den Geist gelingen:

»Die Zucht geschieht durch Autorität, das[,] was sich gehört[,] zu thun[,] ist noch im Willen anderer, und so kommt der Zweck zu ihnen [= den Kindern] als etwas ausser ihnen vorhandenes und so findet Unterwerfung unter den fremden Willen statt.« (GW 26,3: § 174, 1297, Gr)

Noch vor allem Sozialisationsdruck durch die ständischen Lebensformen und vor den verschiedenen, instituierten Arten der Instruktion ist für Hegel schon durch die Idee der Zucht die Notwendigkeit begründet, jedes zu erziehende Kind in ein fühlbares Verhältnis des Gehorsams einzubetten: »Die Zucht muß mit dem Gehorchen anfangen...« (GW 26,1: § 86, 95, Wan) Was in der Innerlichkeit als Subordination und Bezwingung der eigenen Naturbestimmtheit erscheint, ist im Äußeren ein Verhältnis der Autorität. Zucht kann nur von außen und nur durch eine autoritative, eine mit Macht begabte und zu ›sozialer Repulsion‹ und Strafe befugte Instanz im Individuum hervorgebracht, d. h.

5 Unfreiwillig beispielgebend für Schwierigkeiten der Hegel-Auslegung ist die Dissertation (Maurer 1980). Maurer strauchelt (wohl unbemerkt) bei dem Versuch, den von Hegel intendierten spekulativ-philosophischen Standpunkt einzunehmen, kann deshalb auch die realphilosophischen Aussagen nicht in ausreichender Deutlichkeit separieren und kontextualisieren – ist insgesamt gezwungen, Hegel in einem erhöhten Grade wörtlich zu lesen. Die negative Haltung des Versittlichungsdrucks gegenüber der naturwüchsigen Subjektivität rephrasiert er bissig als: »Anders formuliert: die Erziehung zeichnet sich mithin durch den *allgemeinen Widerspruch* aus, daß sie Subjekte heranbilden soll unter Eliminierung all dessen, was überhaupt subjekthaft an ihnen ist...« (Maurer 1980: 145) Eine solche Elimination kann nur der Tod sein (wäre nur in toto, nie partiell zu haben). Lebendige Subjektivität – der Organismus in Hinsicht auf sein Subjekt-Sein – kann bei Hegel nur transformiert, nicht amputiert werden; ihre zunehmende Objektivität ist nur eine bestimmte Form ihrer selbst. An anderer Stelle versteigt sich Maurer zu einer ridikulösen Übertragung der Herr-Knecht-Dialektik oder der phylogenetischen Perspektive auf die ontogenetische, auf das Verhältnis der Eltern zu ihren Kindern: »Es ist die Gewöhnung des Kindes an die ›elterliche Gewalt‹ notwendig, um in ihm das ›Erzittern der Einzelheit des Willens‹ und das ›Gefühl der Nichtigkeit der Selbstsucht‹ zu erzeugen, und hierzu reicht es keineswegs aus, daß es ›nur einige Angst ausgestanden‹ hat: es muß ›absolute Furcht‹ verspüren, damit es die hegelsche Absicht an sich realisiert.« (ebd.: 53) Dass diese Behauptung Hegels zentralen Bestimmungen der Institution Familie krachend zuwiderläuft, bedarf keiner Erwähnung.

begonnen werden – denn sie ist eine Hemmung und Zurücksetzung subjektiver Naturbestimmtheit, die das Subjekt kraft seiner eigenen Subjektivität erwerben kann. Die faktische (materielle, emotionale etc.) Abhängigkeit des Kindes von seinen Eltern ist zwar im selben Moment wie deren Autorität über das Kind gegeben, letztere fließt jedoch aus der *Pflicht* zur Zucht her, erstere begründet ein *Recht* des Kindes auf umfassende Versorgung und Erziehung. Beide Seiten des Eltern-Kind-Verhältnisses fügen sich in eins – die Eltern werden die erste Macht, der erste fremde/äußere Wille, anhand dessen der Gehorsam bzw. die Subordination geübt werden, und ihre Macht ist »zugleich durchdrungen von dem sittlichen Motiv« (TWA 07: § 174, EB, 326) der Erziehung und Bildung nach den Sitten der Zeit. Das Gehorchen als Übung ist mühsam aus demselben Grund, aus dem die Zucht des Menschen überhaupt notwendig ist:

»Der Mensch quält sich im Stande des Gehorsams nur deshalb, weil sein Wille natürlich ist, den Begierden, Trieben unterworfen, diese Abhängigkeit muß aber aufgehoben werden.« (GW 26,3: § 174, 1297, Gr)

In Zucht und Erziehung erwirkt Gehorsam schon durch die bloße Repetition, durch »Gewohnheitsbildung« die Konstitution eines zunehmend epistemisch stabilen und bewussten, nach außen gerichteten und sich an den objektiven Momenten der ausgebreiteten Welt orientierenden Subjekts mit: »Das Heraustreten seines Geistes besteht darin[,] daß er das Äußerliche in sich herein nimmt...« (GW 24,1: 116, Ri) Der Gehorsam ist aber nicht nur Einübung eines gewissen Selbstzwanges – als solcher muss dem Individuum die Zurücksetzung seiner momentanen Neigungen notwendig erscheinen –, sondern auch eine Praxis der Vermittlung von Normen und Verhaltensweisen, deren induktive Allgemeinheiten das Subjekt zunehmend auf die Äußerlichkeit ausrichten. Ein nach Begriffen und Normen fragendes Subjekt gewinnt die Maßstäbe, Normen und Ziele seines Handelns nicht aus der zufälligen und unbegrifflichen Seite seiner Individualität:

»...denn diß ist der Hauptzweck der Erziehung, daß diese eigenen Einfälle, Gedanken, Reflexionen, welche die Jugend haben und machen kann, und die Art, wie sie solche aus sich haben kann, ausgereutet werde; wie der Wille, so muß auch der Gedanke beim Gehorsam anfangen.« (GW 10,1: 471)

Mit der Disziplin/Zucht des Gehorsams als Funktion der Erziehung wird das Subjekt allererst sozial verkehrs- und funktionsfähig, da es sich im sittlichen Alltag in mannigfaltigen Unter- und Überordnungsverhältnissen befinden wird. Zudem erachtet Hegel die Unterordnung des Menschen unter die Autorität Anderer als vorbereitende Bildung für jene Situationen, in denen das Individuum selbst zu einer Autorität für andere wird:

»Wer nicht gehorchen gelernt hat, der folgt seinen Begierden, Meinungen, Trieben, der zufällige Wille hat an ihm die Kraft behalten, ist im Eigensinn groß geworden, und einem Solchen folgen die Andern auch nicht, denn nur dem Gehörigen folgen die Menschen überhaupt.« (GW 25,1: § 317, 48, Ho)

## Die Praxis der Strafe

Hegels Auffassungen bezüglich Zucht und Erziehung sind nicht zu relativieren. Die in Natürlichkeit befangene Subjektivität des Kindes muss einen spürbaren Widerstand respektive instrumentelle Unlust in Bezug auf Fehlverhalten erfahren, um sich (langsam) zu transformieren. Psychophysische Gewohnheitsbildung als Zucht hat auch bestimmte repulsive Erfahrungen im Subjekt festzusetzen, hat negative Allgemeinheiten in das Individuum einzuschreiben. In der Berliner Rechtsphilosophie spezifiziert Hegel die Mittel der Repulsion und Sanktion nur unzureichend und nicht kohärent. Das liest sich z. B. so:

»Dieser Wille muß gebrochen werden, entweder durch Vorstellung[,] durch Güte, oder durch unmittelbares Verbot ohne Erwähnung eines Grundes. Beides gehört zur Zucht, und man muß nicht meinen, bloß durch Güte auszukommen, denn gerade der unmittelbare Wille handelt nach unmittelbaren Einfällen und Gelüsten, nicht nach Gründen und Vorstellungen. Und das Gelüst, der Einfall verdienen nicht Achtung. Und Gründe vorlegend[,] legt man es in das Belieben der Kinder, ob sie sie wollen geltend lassen, so daß ihre Willkühr anerkannt bleibt. [...] Das Gegenteil der Zucht ist[,] den Kindern ihren Willen zu lassen, sie durch Raisonement leiten zu wollen[,] was dann aber ungezogene Kinder giebt...« (GW 26,2: § 174, 941, Ho)<sup>6</sup>

Das »unmittelbare Verbot« ist die direkte und mit Intention eingesetzte Repulsion gegen die fehlgehende kindliche Autonomie, deren natürlicher Wille stets mit Einfällen, Aktionspotenzial, Handlungswünschen »bei der Hand« ist. Indem Eltern oder Vormünder einer Äußerung des natürlichen Willens *ohne* Berufung auf Begründungen, Raisonement, Aushandlungsprozesse entgegenstehen, signalisiert dies dem Kind, dass naturwüchsig-uneingeschränkte Willkür im sozialen Raum nicht als tolerabler Ausdruck von Subjektivität aufgenommen wird. Der Widerwille der Eltern ist stumm, unintelligent, damit die Intelligenz des Kinders nicht den irreführenden Eindruck erhält, dass sie in der Zucht (Erziehung ist stets mehr als nur Zucht) angesprochen worden sei. Das unbegründete Verbot kann aber per se und gerade aufgrund seiner Uneindeutigkeit und Stummheit im Kind den »Eigensinn« erregen, also Erklärungsversuche, Kommunikationsbedürfnisse und Trotz herbeirufen. Die körperliche Züchtigung scheint Hegel eher abzulehnen, auch wenn Bestrafung einen integrativen Bestandteil der Zucht bildet. Kinder sollen »gewaltsam« weder zu etwas bewegt noch von etwas abgehalten werden. Eine andere Stelle legt daher eine indirekte Strategie nahe:

6 Die martialische Formulierung vom »Brechen des Willens« kann in keiner Weise wörtlich ausgelegt werden, da alle Zucht/Bildung nur graduelle Subjektveränderung bedeutet und es in Hegels Philosophie auch unmöglich ist, die voluntative Autonomie eines menschlichen Subjekts auf null zu reduzieren. Allerdings kann jeder Mensch zur Unfreiheit erzogen werden: »Wenn zb der Mensch weiss, dass er als Mensch frey ist, so ist dies ein ganz anderes Bewusstseyn, von seyнем Wesen[,] als wenn er es nicht weiss. Wenn der Geist dies nicht von sich weiss, so ist er mit der Slavery zufrieden, so weiss er sich nur als Sinnliches, so ist er damit zufrieden[,] wenn er zu essen und trinken hat. – Er weiss[,] dass es eine Gewalt gegen ihn gibt, und dieser unterwirft er sich, oder man kann sagen[,] er unterwirft sich nicht, sondern es ist seyнем Bewusstseyn gemäss, dass er der Gewalt gehorcht und mit Zufriedenheit gehorcht.« (GW 27,3: 806, Hu).

»Dieser Wille muß gebrochen werden, aber nicht gewaltsam, nicht direkter Gehorsam als solcher gefordert werden, sondern der Wille der Kinder muß durch äusserlich sinnliche Motiven abgezogen werden. Ein direktes Verboten ist grade eher eine Manier[,] die den Eigensinn in den Kindern aufregt, denn der Mensch hat einen Willen und dieser wird erst recht erweckt durch das Fremde eines direkten, formellen Gehorsams, was dann den Eigensinn herbeiführt, der freie Wille wird so nicht gebildet.« (GW 26,3: § 174, 1297, Gr)

Durch »Vorstellung«, »Güte« und »äusserlich sinnliche Motive« scheint es ebenfalls möglich zu sein, eine sanftere Form der Repulsion auszuüben. Als Erfolg versprechend kann in der Zucht wohl prinzipaliter alles agieren, das einen spontan gefassten Willen oder einen Wunsch des Kindes von sich selbst abbringt, d. h. durch die Plötzlichkeit oder Intensität anderer Reize, Neigungen oder Freude »überwältigt«, verstummen macht, vergessen lässt.

Der »tiefere«, der hintergründige Sinn jeder Repulsion als Moment der *Bildung* ist nicht die Erweckung bloßer Furcht vor Normübertretungen oder das empirisch aus Unlusterfahrungen hervorgegangene, nicht von Verstehen begleitete Unterlassen bestimmter Verhaltensweisen – die sich als Resultate ebenso einstellen können –, sondern die *Depotenziation menschlicher Naturbestimmtheit*, die Angewöhnung einer permanenten Hemmung und Herabsetzung aller natürlichen Impulse, die den Sitten (oder den eigenen Zwecken und Plänen) widerstreben. Hegels Konzept der Zucht ist nicht anders denn als Gewohnheitsbildung erklärbar. Die wiederholten, negativen Erfahrungen, welche der psychophysischen Ganzheit des Individuums absichtlich durch das gesellschaftliche Umfeld beigebracht werden, setzen in diesem einen internalisierten Widerstand gegen ungehemmte und unsittliche Äußerungen der natürlichen Subjektivität fest. Die wiederholte zeitliche Abfolge von Handlung und Repulsion (oder Handlung und Strafe) wird als induktive Allgemeinheit einer Gewohnheit verinnerlicht und erzeugt eine leiblich manifeste Vermeidungsintention oder -disposition. Diese zunehmend »erfolgreiche« Vermeidung unmittelbaren Ausdrucks der eigenen naturbefangenen Subjektivität sieht Hegel als den Beginn der Autonomie des Menschen an, da erst durch das erfolgreiche Zurückdrängen der Natürlichkeit die Intention und Fülle eines menschlichen Willens ihre Wahl treffen kann, statt einer spontanen Eingebung folgen zu müssen. Die Zucht ist sinnlich vermittelte und deshalb notwendig negative Bildung, da sie sich *nur* auf die Natürlichkeit des Menschen richtet, somit einem sinnlichen Medium gegenübersteht, das nur unter Anwendung von Widerstand und Zwang der Freiheit das Feld räumt:

»Der Zweck von Bestrafungen ist nicht die Gerechtigkeit als solche, sondern subjektiver, moralischer Natur, Abschreckung der noch in Natur befangenen Freiheit und Erhebung des Allgemeinen in ihr Bewußtsein und ihren Willen.« (TWA 07: § 174, 326)

## Natürlichkeit und Freiheit – Die epochale Bedeutung der Zucht

In formaler Hinsicht ist die Zucht das »Nadelöhr«, durch das alle Befreiung des Menschen als Depotenziation seiner eigenen Naturbestimmtheit hindurchmuss. Sie ist der Beginn dieser Befreiung und ihr Fundament. Da das menschliche Subjekt je schon

als Schnittfläche zwischen inneren und äußeren Naturverhältnissen existiert, bedeutet Freiheit auch die Form eines bestimmten Verhältnisses des Subjektes gegen sich selbst, gegen seine innere Natur – die Errichtung einer stabilen Vermittlungsinstanz, die eine ungehemmte Verwirklichung natürlicher Subjektivität unterbindet und den ›Blick‹ des Subjekts von sich weg, auf die Vorgaben der Sittlichkeit und die Gesetze der Objektwelt lenkt. In der Zucht treten die inneren und äußeren Naturverhältnisse des Menschen erst wirklich auseinander, da sich durch die Gewohnheit der Selbsthemmung das (mit Selbstbewusstsein begabte) Subjekt als eine dritte, höherstehende Einheit auf der Schwelle zwischen seiner inneren und äußeren Natur erst wirklich hervorbringt, herausgebiert. Die Zucht wird so zur Grundlage seiner ontogenetischen Geschichte der Freiheit, denn beide Richtungen an Naturverhältnissen *müssen* in ihrem Unterschied am/im Individuum gesetzt werden, um die Verwirklichung eigener Zwecke und das Erlernen der Regeln der Objektwelt erst zu ermöglichen. Auf dem langen Weg, in der großen Folge von Voraussetzungen und Momenten der Menschwerdung durch Selbstformierung auf Basis der Gewohnheit – der Bildung – ist die Zucht der erste Dominostein, der an den Anfang gesetzt werden muss, um die Befreiung des Menschen überhaupt anzustoßen:

»Die Weltgeschichte ist die Zucht von der Unbändigkeit des natürlichen Willens zum Allgemeinen, zur subjektiven Freiheit...« (GW 27,4: 1230, He)

Als erstes, als ›ältestes‹ Mittel der Befreiung bezieht sie sich unmittelbar und negativ auf die innere Natur.<sup>7</sup> Die eigene Natürlichkeit zu bändigen, ist identisch mit einem Gewinn an Autonomie und Geistigkeit. Zugleich gehört diese Möglichkeit, dieser Weg der Menschwerdung zur Natur des Menschen überhaupt, ist das menschliche Subjekt eo ipso dazu veranlagt, sich selbst in Zucht und Zwang zu nehmen: »Es ist überhaupt der Fall[,] daß der Mensch durch Gewalt über sich selbst viel vermag...« (GW 25,1: 394, Gr) Im Verlaufe der Zucht verdoppelt sich der äußere Zwang, denn er wird als innerer reproduziert. Ein angewohnter Selbstzwang, die kompetente Hemmung, Zurücksetzung, Unterbindung ungesteuerten Ausdrucks der eigenen Natürlichkeit, gibt das Subjekt als ein solches erst wirklich für die Welt frei:

»Das negative betrifft dann bloß die form seines verhältnißes[,] es hat sich nicht etwas positives abzuthun[,] sondern was es sich abzuthun hat[,] ist gleichsam die rinde, die oberfläche. Seine erziehung ist nur[,] daß man sich der Welt gemäß macht[,] doch so[,] daß man mit seinem Inern dies faßt. man gewöhnt sich an dies und jenes[,] man empfängt nur[,] Es ist damit seine umbildung zu den Sitten keine beschränkung des Individuums. Es ist eine befreiung seiner...« (GW 26,1: 427, AB)

7 Wie auch immer ›dumpf‹ sich Hegel Menschen im Naturzustand vorstellen mag, sie besitzen doch eine prinzipielle Veranlagung, sich selbst in Zucht zu nehmen, da sie (autonegative) Gewohnheiten ausbilden können und aufgrund negativer Erfahrungen mit der Objektwelt auch ausbilden *müssen*. Der Mechanismus der Gewohnheitsbildung kann nicht suspendiert werden. So ist dann auch vorstellbar, dass eine ›Zucht durch Objekte‹ die ersten Menschen hervorbrachte, die dann *andere Menschen* in Zucht nehmen und ihr Verhalten gegenüber der Objektwelt jenseits des Instinkts anleiten und ausweiten konnten.

Vermeintlicher Zwang schlägt hier für Hegel dialektisch in Freiheit um, denn das Subjekt ist für *all* seine Bedürfnisbefriedigung (ebenso wie für alle Normenkenntnis) an das Außen verwiesen und wird seine Kompetenz, Befriedigung, Macht und Vernunft nur dann vergrößern, wenn es sich auf die richtige Weise in das Außen »vertieft«. Der Terminus »Zucht« spricht ein Resultat aus, wie das Tempus des Perfekts, als ein in die Gegenwart hinüberreichender Endzustand langfristig eingeübter Stabilisation eines volitiven, intentionalen Selbstbewusstseins, dem die Selbstdisziplinierung und die Richtung nach außen zum Automatismus geworden ist. Zugleich gilt sie Hegel als natürlich, gilt ihm das als Zucht erreichbare (zivilisatorische) Niveau der Denaturalisation als eine natürliche Mitgift, die zwar durch die Geschichte der Menschheit entdeckt, erprobt und intensiviert, aber nicht originär erschaffen wurde. Vielleicht sieht er aus diesem Grund keine Notwendigkeit, die Begreifbarkeit respektive Begrifflichkeit der Zucht im Rahmen der *Enzyklopädie* eigens spekulativ auszuweisen. Ihr Charakter und ihre Wirksamkeit sind ihm scheinbar nicht anders zu ergründen als das Verhältnis von Innerlichkeit und Äußerlichkeit, das im Systemteil der *Anthropologie* überhaupt dargestellt wird. Dabei ist der Bezug zum (spekulativen) Begriff der Gewohnheit doch naheliegend, wäre die Explikation der Zucht als Angewöhnung oder Gewohnheitsbildung höchst plausibel, denn Hegel hatte die wachsende Autonomie des seelisch-geistigen Subjekts gegenüber den eigenen Empfindungen als einen zentralen Mechanismus der Ontogenese individueller Gewohnheiten gesetzt. Obwohl die Zucht mit system-internen Mitteln begründet werden könnte, widmet Hegel ihr geringere explikative Aufmerksamkeit als der Erziehung, der Institution der Schule, der Geistigkeit des Unterrichts und der Mehrdimensionalität menschlicher Bildung als Mensch- und Geistwerdung. Er naturalisiert den Begriff der Zucht gerade dadurch, dass er ihn *nicht* als fixiertes geistiges Naturverhältnis expliziert. Gerade weil sie unmittelbar kausal durch die Gewohnheit hervorgebracht werden kann, scheint die Zucht bloß ein Verhältnis der Natur zur Natur zu sein – was nicht korrekt ist, da sie nur durch die Mitwirkung des sozialen Umfelds und den Kontext der Gemeinschaft bewerkstelligt werden kann, somit Objektiven Geist voraussetzt. Hätte Hegel den Begriff der Zucht als ein fixiertes geistiges Naturverhältnis operationalisiert, wäre die Zucht vielleicht zu einem systembildenden Begriff der *Enzyklopädie* erhoben worden, denn Pädagogik als Kulturpraxis der Befreiung natürlicher Subjektivität müsste überhaupt als Säule (der Bildung im Sinne) der Menschwerdung dargestellt und nach den Erfordernissen der Freiheit institutionalisiert werden:

»Anders als sein zeitweiliger Kollege an der Berliner Universität[,] Schleiermacher[,] hält Hegel jedoch zu keinem Zeitpunkt Vorlesungen über Pädagogik und seine Vorlesungen zur Rechtsphilosophie finden keine Entsprechung in Reflexionen zur Rolle des Staats für die Organisation von Bildungsprozessen, obwohl dies Anfang des 19. Jahrhunderts ein Thema ist, das auf Lösung drängt.« (Boenicke 2022: 190)

Die Zucht ist integrales Moment der Geschichte aller menschlicher Subjektivität. Hegel erläutert sie daher bei verschiedener Gelegenheit auch phylogenetisch:

»Alle Völker mußten den Standpunkt der Knechtschaft durch gehn, und danken es der Zuchtruthe nur, daß in ihnen ein Selbstbewußtsein erwacht ist, das nicht das Selbst-

bewußtsein der bloßen Einzelheit ist. Daß der Mensch frei sei, dazu gehört, daß seine Einzelheit keine natürliche mehr sei, sondern daß er sie in die Allgemeinheit seines Lebens aufgehoben habe; und in diesem Verhältniß steht zunächst der Knecht; er unterwirft seine Selbstständigkeit.« (GW 25,1: § 357, 114f., Ho)

Die Zucht in phylogenetischer Perspektive zu explizieren, würde hier aber zu weit führen, da das Verhältnis der Herr-Knecht-Dialektik der *Phänomenologie des Geistes* zur *Enzyklopädie* und *Philosophie der Geschichte*, sowie überhaupt das Verhältnis letzterer zur *Philosophie des Rechts* geklärt werden müsste.

## Die implizite Einheit der Zucht

Als Beginn der Befreiung, als Fundament aller Erziehung (aller Menschwerdung) ist die Zucht als ›negative‹ Praxis zwar formal – da sie als Gewohnheit einer Selbsthemmung keinen begrifflich zu erlernenden Gehalt besitzt – spiegelt aber sämtliche anderen Momente der Bildung und deren ›positive‹ Einheit, ist der Abdruck ihres Siegels im Individuum. Hinter der Zucht ist immer die Erziehung zu erblicken, der ein konkretes ›Wo- hin‹ oder ›Wozu‹ eingeschrieben ist. Zwar ist die Zucht schon als selbstzweckhaftes Moment der Bildung zu erachten, da sie den Menschen sich selbst zu übereignen beginnt, doch sind ihre Zielsetzungen und Formen immer durch den Inhalt der Versittlichung, d. i. das konkrete Sozialisationserfordernis und die Sitten, Normen, Gesetze etc. einer jeweiligen Sittlichkeit vorgegeben. Jede Zucht ist nur das negative, formale Korrelat zu den konkreten Vorschriften und sittlichen Gegebenheiten einer menschlichen Gemeinschaft. Es ist gerade der negative Charakter der Zucht, der sie zum Ausdruck der Sitten einer Zeit werden lässt – wenn keine Norm/Sitte einen bestimmten Ausdruck des Subjekts, eine Äußerung seiner natürlichen Subjektivität untersagt, bleiben das negative Feedback und mit ihm die Angewöhnung einer diesbezüglichen Hemmung und Herabsetzung aus. Menschliche Subjektivität, so scheint Hegel zu postulieren, wird qua natürlicher Spontaneität alles Beliebige tun oder ausprobieren, was ihr nicht untersagt oder tabuisiert wurde. Die Äußerungen menschlicher Subjektivität weisen einen unerschöpflichen Reichtum des Zufalls oder der Beliebigkeit auf – die Erziehung hebt aus der potenziell unendlichen Menge menschlicher Äußerungen (inkl. all ihrer leiblichen Vollzüge) eine bestimmte Anzahl heraus und verstattet ihr in kultureller Überformung permanente Anwesenheit in der Sittlichkeit, ›bürgert sie ein‹, wodurch sie (kulturell) identitätsstiftend und (ontogenetisch) subjektkonstitutiv werden. Hinter jeder Zucht liegt eine (wie auch immer bewusste oder kohärente) Sozialisation und jede Sozialisation formt konkrete Subjekte, deren Verfassung, deren Habitus die Sitten und Strukturen der eigenen Gemeinschaft direkt widerspiegelt. Zucht und Sitte liegen in permanenter Wechselwirkung. Die Zucht wird durch die Erziehung und Bildung des Individuums stets ›mitge- setzt‹, wird durch jeden und jedes Moment aktualisiert, in denen die Subjektivität eine andere als die spontan-willkürliche Äußerungsrichtung verfolgt, da die konkrete, die faktisch geschehende Veräußerung und Verwirklichung der Subjektivität an dessen psychophysischer Biografie mitwirkt, sie dem Individuum ein- und fortschreibt. Denn der Mechanismus der Gewohnheit kann nicht suspendiert werden. Er stabilisiert die sittlichen Verhältnisse schon vermittels seiner bewirkten Angewöhnung einer Zucht, die als

negative Seite der Bildung mit dem Unterlassen bestimmter Äußerungen des Subjekts die Sittlichkeit substanziert, während zugleich die positive Seite der Bildung oder Sozialisation das bestimmt, was faktisch getan und gelehrt wird und so als Moment der Sittlichkeit seine Wirklichkeit erlangt.<sup>8</sup> So führt denn der Begriff der Zucht von selbst auf die Inhalte jener Instruktion, deren ›Negativ‹ sie ist.

## B) Materielle Selbstformierung: Instruktion

Bildung ist psychophysische Transformation des menschlichen Subjekts. Wird sie nicht in allgemein-*philosophischer* Perspektive betrachtet, ergibt sich der Übertritt zu Einzelwissenschaften, die bestimmte Momente dieses Prozesses beforschen und explizieren, ohne die geistige Natur des Menschen spekulativ ausdrücken zu müssen:

»...wie die Individuen sittlich werden, oder das Sittliche einem Jeden zur Sitte wird, dieß gehört der Pädagogik an...« (GW 26,3: § 151, 1266, Gr)

Darüber hinaus ist Bildung, im emphatischen Sinne des Wortes, nur im Rahmen einer Gemeinschaft möglich, ist sie wesentlich an die Sozialisation geknüpft, wenn auch sie nicht mit dem biografischen ›Abschluss‹ dieser endet. Jene Verallgemeinerungsbewegung, welche die Bildung bedeutet, führt im Gegenteil auch noch über die identitätsstiftenden kulturellen Eigen- und Verschiedenheiten von Gemeinschaften hinaus. Wahres Ziel der (Heraus-)Bildung eines *Menschen* im emphatisch-humanistischen Sinne des Wortes ist ein Niveau an geistiger Allgemeinheit bzw. dem Subjekt psychophysisch eingeschriebener Verallgemeinerung, dessen Höhenkamm auch die kontingenten Momente der Sittlichkeit überragt:

»In einer gebildeten Nation schwinden so die Besonderheiten zu unbedeutenden Eigenthümlichkeiten.« (GW 25,1: 244, Gr)

Was alle Menschen qua Menschheit erreichen können, ist ein historisch bewegliches Plateau der (epistemischen und zivilisatorischen) Allgemeinheit, auf welchem sie sich gegenseitig in genau dieser Allgemeinheit anschauen und anerkennen. Folgerichtig wissen sie wissen vor dieser – in der Moderne fundamentalen – Allgemeinheit nicht *wirklich*, was Menschen sind:

»Der Mensch ist vieles Besondere, daß ich aber Juden, Deutsche[,] Russen, als Person denke, und sie mir in dieser Allgemeinheit gilt, dazu gehört Bildung. Im Naturzustan-

8 Wenn Arbeit »gehemmte Begierde« ist (TWA 03: 153), dann ist sie immer auch durch Zucht bedingt, liegt die Zucht am Grunde der Arbeit und wird durch alle Formen der Arbeit ebenfalls eingeübt, mitgesetzt. Deshalb tritt bei Hegel ein Identitätsverhältnis der Begriffe »Arbeit« und »Bildung« auf, das den Bildungsbegriff prima facie (und metaphorisch) zu überdehnen scheint – denn Hegel will nicht einfach herausstellen, dass beides als psychophysischer Vollzug mühsam ist, sondern beides nur als fortgesetzter, i. e. habitualisierter Selbstzwang gegenüber der eigenen Naturbestimmtheit geschehen kann.

de wissen die Menschen nur von der Besonderheit der Menschen gegeneinander, sie haben dies[,] die Anderen das getan etc[.]: daß wir zu diesem Bewußtsein kommen, ich bin Person, und er ist Person, dazu gehört Bildung.« (GW 26,2: § 209, 734, AK)

Im Folgenden ist die positive Seite des Bildungsprozesses in seinen weiteren Stationen auf dem Weg zu diesem modernen Plateau der Allgemeinheit zu betrachten. Wie (Carpello 2015: 129) unterstreicht, bleibt der faktische Vollzug der Bildung stets auf die zwei unterschiedlichen Quellen Institution und Alltag angewiesen – denn viele der für die Versittlichung/Befreiung des Menschen notwendigen Momente (viele der »Sittlichkeitsressourcen«) werden allein durch den Vollzug des Lebens in menschlicher Gemeinschaft, nicht durch institutionalisierte Unterrichtsformen erworben (dies gilt erst recht für die Bedürfnissozialisation).

### a) Erziehung

Hegel ordnet die Erziehung den Eltern bzw. in der Sphäre der Bürgerlichen Gesellschaft der Institution Familie zu. Die Familie (aber auch andere Parteien, denen das Sorge-recht zufällt) stehen gegenüber dem Kleinkind in der tiefen Pflicht und Bürde einer Erziehung, einer »häuslichen Zucht und Aufsicht« (TWA 04: 402) als dem unbedingt notwendigen Beginn der Menschwerdung (der Vergeistigung des psychophysischen Subjekts). Die Verpflichtung der Eltern zur und das Recht der Kinder auf Grundlegung der Menschheit in der naturbestimmten Subjektivität sind normative Komplemente, sind durch das institutionelle Verhältnis von Eltern und Kind verschränkt. Aus dem Begriff der Erziehung (somit letztlich aus jenem der sittlich gebotenen Bildung) ergibt sich die Verantwortung der Eltern, Form und Umfang der Zucht des Kindes zu bemessen. Das autoritative Verhältnis der Eltern gegenüber ihren Kindern, das Machtgefälle in der Negativität gegen ihre unformierte Natürlichkeit bestimmt sich aus den Sozialisations-erfordernissen, darf weder beliebig vergrößert noch verkleinert werden und dem Zweck der Erziehung nicht zuwiderlaufen:

»Die Kinder haben das Recht, aus dem gemeinsamen Familienvermögen *ernährt* und *erzogen* zu werden. [...] Ebenso bestimmt sich das Recht der Eltern über die *Willkür* der Kinder durch den Zweck, sie in Zucht zu halten und zu erziehen.« (TWA 07: § 174, 326)

Jene Personen, denen im jeweiligen familiären oder institutionellen Umfeld die Pflicht der ursprünglichen Zucht obliegt, erweisen dem Kind einen doppelten Dienst. Sie ergreifen wiederholt Partei für die werdende, im Kind angelegte Geistigkeit und verschaffen dem Kind dabei die kognitiven und psychischen Fähigkeiten, sich im Weiteren überhaupt mit Welt und Gesellschaft aneignend, verstehend und selbstwirksam auseinanderzusetzen. Die Bürde der Zucht darf den Kindern aber nur vor dem (sozialen und affektiven) Hintergrund des privaten und familiären Lebens, also im Kontext einer die Individuen bedingungslos liebenden und auch als natürliche Subjektivität affirmierenden sittlichen Einheit auferlegt werden. Staat und Gesellschaft müssen Kindern ohne alle Bedingung eine Sphäre garantieren, innerhalb derer ihnen der geistig-affektive Grund al-

ler sittlichen Gesinnung – die unbedingte zwischenmenschliche Liebe in ihrer seelischen Bestimmung als sittliche Empfindung – direkt und zuverlässig zuteilwird:

»Ihre Erziehung hat die in Rücksicht auf das Familienverhältnis positive Bestimmung, daß die Sittlichkeit in ihnen zur unmittelbaren, noch gegensatzlosen Empfindung gebracht und das Gemüt darin, als dem Grunde des sittlichen Lebens, in Liebe, Zutrauen und Gehorsam sein erstes Leben gelebt habe...« (Ebd.: § 175, 327)

Hegel erachtet die familiäre Liebe – der nur das Medium der Empfindung angemessen sein kann – als ontogenetischen Ausgangspunkt der menschlichen Bildung zu einem freien, autonomen Wesen. Die ganze Härte der Zucht und die vielfachen gesellschaftlichen Vorschriften und Anforderungen, denen die natürliche situative Neigung eines Menschen bestenfalls gleichgültig ist, können und dürfen nur im Ausgang von diesem »ersten Leben« auf den Menschen herniedergehen:

»Diese Einheit mit Menschen so empfunden – d. i. in der Subjektivität als *dieser* gelebt, Gewohnheit – Empfindung der Liebe, – diese Einigkeit mit Menschen zur Natur gemacht...« (Ebd.: § 175, EB, 328)

Hat die natürliche Subjektivität des Menschen in der sittlichen Empfindung der unbedingten Liebe/Affirmation gelebt und eine Gewohnheit dieser Empfindung entwickelt, dann hat sich ihm psychophysisch eingeschrieben, dass ein Gefühl subjektiver Anerkennung als verleiblicht-bedürftiges menschliches (d. i. vergeistigtes) Subjekt die Grundbestimmung aller Gemeinschaftlichkeit überhaupt ist. Alle weitere Autonomie und Individuation des menschlichen Subjekts sowie alle Formgebung und Einschränkung durch Normen und Gesetze sollen von diesem Gefühl ausgehen und es kontextualisieren, ja zuweilen relativieren, ohne es zu negieren. Ohne diese basale sittliche Empfindung als permanent mitschwingender Hintergrund sittlichen Lebens existiert sowohl zwischen den zu Bourgeois besondern als auch den zu Citoyens verallgemeinerten Subjekten keine wahre Gemeinschaft (»Sittlichkeit«), sondern höchstens ein instrumentelles Verhältnis. Da jedoch alle Erziehung zur Freiheit der Moderne den Citoyen im Kind vorbereiten soll – »...auch jetzt gilt es als Hauptgrundsatz, daß die Individuen an allen Angelegenheiten des Staates Antheil nehmen müssen...« (GW 27,4: 1317, He) –, müssen die Kinder zu einem positiv-affektiven und späterhin zutraulichen Verhältnis (s. Kap. 8, C) mit Anderen befähigt werden. Das »erste Leben« im Medium positiv-sittlicher weil liebevoller Empfindung ist dessen unabdingbare Voraussetzung.

## β) Schule

Erziehung und Zucht lassen das Kind allererst beschulbar werden:

»Ein Studieninstitut hat bei seinen Schülern die Zucht nicht erst zu bewirken, sondern voraussetzen. Wir haben zu fodern [sic], daß die Kinder schon gezogen in unsere Schule kommen.« (GW 10,1: 472)

Zucht ist erste und letzte Voraussetzung von Erziehung, bringt somit im Kinde auch erst die Bedingung der Möglichkeit hervor, durch Instruktion gebildet zu werden:

»Zum Besuche unserer Schulen gehört ruhiges Verhalten, Gewöhnung an fortdauernde Aufmerksamkeit, ein Gefühl des Respects und Gehorsams gegen die Lehrer, ein gegen diese wie gegen die Mitschüler anständiges, sittsames Betragen.« (Ebd.)

Besuch und fruchtbringende Teilnahme der Schule führen ein hohes Sozialisationsanfordernis mit sich. Die (für Hegel nicht optionale) Institution Schule<sup>9</sup> erlegt der familiären Erziehung hohe zivilisatorische Standards als Voraussetzungen des Unterrichts auf:

»Schulzucht« bedeutet tiefgreifende Verhaltensmodifikationen in Form von Einschränkungen der Bewegungs- und Redefreiheit, sie bedeutet Totalisierung der Lenkung und Steuerung, denn die Schüler und Schülerinnen erfahren sich als Objekte im Voraus definierter pädagogischer und didaktischer Maßnahmen, die auf sie nur angewendet werden. Der Lehrplan, der ihnen auferlegt wird, berücksichtigt keine Interessen der Individuen und lässt Schwerpunktsetzungen nicht zu, wobei die Unterwerfungsforderung hier nicht durch familiäre Vertrautheit, Anteilnahme oder Liebe gemildert ist.« (Boenicke 2022: 193)

Schon in dieser Hinsicht befindet sich die Schule in einem latenten Dauerkonflikt mit der Institution Familie, da die Schule der Familie beständig den Stand der Erziehung in kritischer Absicht zurückspiegelt, indem sie darauf verweist, inwiefern eine ›volle‹ Beschulbarkeit durch die Zucht des Kinders gegeben ist (oder eben auch nicht). Bei einer solchen Schulkonzeption bleibt es stets möglich und geschieht nicht selten, dass Gehalt und Gestalt der Erziehung nicht zu Anforderungen der Institution passen, dass die zu Beschulenden

»...zu bequem, zu vornehm und verzärtelt erzogen worden sind, als daß ihnen ihre Eltern und nachher sie selbst sich zumuteten, das Lernen ernsthaft zu betreiben...« (TWA 04: 383)

Schule muss sich nach hegelschen Begrifflichkeiten (und trotz der Voraussetzung eines allgemeinen Triebs zur Erkenntnis) als mühsam, als per se herausfordernd darstellen, da sie arbeitende (Selbst-)Formierung der psychophysischen Subjekte ist. Lediglich eine lange vorausgehende Gewöhnung an diesen Vorgang kann die Mühe bis zu einem gewissen Grade unbewusst werden lassen und die negativen Empfindungen durch Abhärtung mitigieren.<sup>10</sup> Mit einer (modern gesprochen) intrinsischen Motivation ist diese Gewöhnung in keiner Weise zu verwechseln. Ein langfristiger Gewinn des Schulunterrichts

9 Zu Hegels Theorie der Schule siehe (Harant 2013: 121–181), (Gelhard 2020).

10 »Die von Hegel skizzierten Lernerfahrungen unbeschadet zu überstehen, braucht es Resilienz und/oder soziales Kapital in Gestalt familiärer Unterstützung; da über diese Ressourcen nicht alle verfügen, ist dieses stark auf Repression setzende Schullethos ein Ausgangspunkt von sozialer Ungleichheit.« (Boenicke 2022: 196, Fn 72)

liegt in der Vorbereitung weiterer Bildung, die in jedem Fall eine zunehmende ›Entsinnlichung‹ des Denkens, eine Zunahme an geistigen Abstraktionsleistungen umfasst:

»Der Jugend muß zuerst das Sehen und Hören vergehen, sie muß vom konkreten Vorstellen abgezogen, in die innere Nacht der Seele zurückgezogen werden, auf diesem Boden sehen, Bestimmungen festhalten und unterscheiden lernen.« (GW 10,2: 830)

## γ) Berufliche Bildung

Eine Befähigung zu autonomem und zweckdienlichem Handeln ist ein direktes und vorgesehene Resultat der Erziehung: »Der Mensch muß erzogen werden zur Objectivität, Selbstständigkeit.« (GW 25,1: § 317, 49, Ho) In Zucht genommen bzw. erzogen zu werden, ist Voraussetzung nicht nur für Beschulbarkeit (und die Hervorbringung abstrakterer Kognitionsleistungen) sondern für jede Form gegenstands- und weltbezogener Handlungskompetenz. Zur Aneignung zweckdienlicher Abfolgen leiblicher Vollzüge ebenso wie der mit den Objekten verbundenen Sachkunden ist eine Gewohnheit der disziplinierten Rezeption des Außen, der Objectivität, des objektbezogenen Wissens notwendig:

»Mein Thun, die Willkühr, Thätigkeit meiner Organisation muß sich nach Etwas richten, was ist[,] und das gehört zur Zucht. Formell wird darin die Gewohnheit gezeigt, sich nach dem Objectiven zu richten[,] und das ist dann das Vernünftige; dazu muß aber der Mensch erst gezogen werden, daß er dies thue.« (GW 26,2: § 197, 725, AK)

Das Objekt bzw. seine Objectivität – die für meine Praxis relevanten Ordnungssysteme seiner Existenz – wird zur handlungsleitenden Autorität, wie die Eltern einst zur Autorität über das Kind wurden. Verkörpert wird diese Autorität der Objekte durch die Autorität derjenigen, die jeglichen Unterricht und somit auch eine Berufsausbildung anleiten. In der kompetenten Arbeit geht das Handlungswissen auf, das dem Individuum durch Unterricht, Aus- und Weiterbildung (sowie evtl. Studium) zuteilwurde:

»Meine Arbeit muß sich bestimmen, und durch dieß werde ich Meister über diese meine Thätigkeit. Der Ungeschickte bringt immer etwas Anderes heraus, als er will, weil er nicht Herr ist über sein eigenes Thun. Diese beherrschte Thätigkeit ist ein Objectives gemäß dem Zweck, den sie realisiren soll.« (Ebd.: § 197, 960, Ho)

Für das sittliche Individuum wird es daher der – zu affirmierende – Normalfall, dass es zwischen zwei Autoritäten situiert ist und aktiv vermittelt. Einerseits untersteht es in einem jeweiligen sozialen Kontext der Autorität oder zumindest Weisungsbefugnis anderer Menschen, andererseits erfordert seine Arbeit die Umsetzung des erlernten, objektbezogenen Handlungswissen, untersteht also der Autorität der Objektwelt. Beides setzt die nach innen gerichtete Disziplinierung des Subjekts ›gegen sich selbst‹ voraus. Auf dieser Stufe seiner Biografie rückt das Individuum endgültig in die Reihen der ›Menschen‹ ein, ist dem Naturzustand enthoben. Es ist nun Teil einer Gruppe von vergeistigten Lebewesen, die als anthropologisches Kollektiv die Welt nach ihren Zwecken, zu ihren

Bedürfnissen und gemäß ihrer Sittlichkeit bearbeiten. Der beruflich arbeitende Mensch vermittelt im Äußeren zwischen einer subjektiven und objektiven Autorität, wobei er die Zwecke der (kollektiven Sphäre menschlicher) Subjektivität entnimmt und der Objektivität (instrumentalisierend) aufprägt – und dieses hierarchische Verhältnis hat sein Korrelat im Verhalten des Menschen gegenüber seiner inneren Natur (in unserem Sinne des Wortes), die als widerständige innerliche Objektivität den Zwecken der Subjektivität durch die Macht ebendieser Subjektivität unterworfen wird. In der Arbeit vollzieht der Mensch »die Formierung des Selbst durch die Formierung des Gegenstands...« (Menke 2018: 120) Zur Kompetenz dieses Selbstzwangs, zur langfristig stabilen Vermittlung mit sich selbst – in Richtung auf sittliches Handeln, zuverlässige Zweckerfüllung, volitiven Fokus und kompetente Objektbeherrschung – bildet ihn die Praxis der Arbeit durch ihre Zucht. Sie übereignet ihn so der Sphäre soziogener (d. i. freiheitlicher und freiheitsgeschichtlicher) Zwecke:

»Freiheit ist nach Hegel immer Befreiung von etwas (= negative Freiheit) zu etwas (positive Freiheit), vermittelt durch das tätige Subjekt, was Arbeit ist.« (Bayraktar 2021: 77)

Durch die »Zucht der Arbeit« wird einerseits das Subjekt immer zuverlässiger von seiner eigenen Willkür, von der Umsetzung zufälliger (und damit potenziell unsittlicher oder nicht zweckdienlicher) Eingebungen abgehalten und andererseits zu einer immer kompetenteren (und verständigeren) Macht gegenüber der widerständigen Natur, gegenüber der Welt der Objekte herausgeboren:

»Das Individuum[,] indem es sich zu den naturgegenständen verhält, muß sich danach richten [...] Die widerstreitende natur des materials, das belieben anderer und ihre Willkühr nöthigen uns[,] das eigene, natürliche Wollen zu überwinden und wir werden so befreit. Indem der mensch seine besonderheit so nach dem gegebenen zwecke abarbeitet, so liegt darin seine befreitung, dies ist überhaupt die zucht des menschengeschlechts, daß es durch die arbeit unterworfen wird.« (GW 26,1: 462, AB)<sup>11</sup>

## 8) Wissenschaft und Studium

Soll die Gewohnheitsbildung zu einem Mittel der Befreiung des Menschen werden, so sind reine Mimesis und bloßer, alltäglicher Handlungsvollzug bei Weitem nicht ausreichend. *Wissen*, bezogen auf die Welt und sich selbst,<sup>12</sup> ist zwingend erforderlich, und

11 Diese Form der Befreiung wurde in Kap. 3 schon einmal als bildende Funktion zu Zwecken der Erwerbsarbeit im Ausgang von gesellschaftlichen Bedürfnisse thematisiert, dort aber noch nicht im Kontext des übergeordneten Bildungsbegriffes erläutert.

12 Meine Unterscheidung dieser zwei Pole des Wissens (und ihres Zusammenhangs) entspricht trotz Subjekt-Objekt-Dichotomie einer nachhegelschen Perspektive. Hegel selbst benennt im Kontext philosophisch-wissenschaftlichen Lehrbetriebs mit dessen überlieferten Wissensstrukturen und metaphysischen Voraussetzungen »die Natur der Dinge, des Menschen und [...] die Natur Gottes« (GW 18: 7) als die drei Hauptpole, von denen das menschliche Erkenntnisinteresse ausgeht, um sich in der Wissenschaft und erst recht in der Philosophie in deren hintergründigen Zusammenhang zu vertiefen.

wird stets limitierender Faktor menschlicher Befreiung bleiben: »Indem wir die Welt erkennen, verwandeln wir sie zum Unsrigen, nehmen uns die Fremdheit gegen sie, und ihr die Fremdheit gegen uns, so sind wir also in ihr bei uns...« (GW 26,2: 794, Ho) Die naturwüchsige Inkohärenz der Subjektivität vereitelt dem Subjekt (zunächst) die klare Kenntnis seiner eigenen Bedürfnisse und führt durch Willkür, Unlustempfindungen, Neigungen etc. auch zu einem wenig zweckdienlichen oder ineffizienten Handeln: »Ein ungebildeter Mensch bleibt in einer Sache mit allen ihren zufälligen Umgebungen – in seinem Auffassen[,] Erzählungen verwickelt er sich, wie im Handeln in die zufälligen Umstände, und kommt dadurch um die Sache.« (GW 18: 28) In die Welt einzugreifen, um dort Veränderungen in Übereinstimmung mit vorausgesetzten Zwecken zu zeitigen, nimmt sich umso kompetenter aus, je mehr die Gegenstände des Handelns und die zielführenden psychophysischen Vollzüge internalisiert wurden. Deren Zusammenhang und -spiel verschließt sich durch Unwahrheit oder Unkenntnis:

»Die niedere Bildung aber lebt mehr im Bewußtsein des Zufälligen. Das[,] wovon sie weiß[,] sind Dinge[,] die geschehn, die sie ohne Zusammenhang stehn läßt. Ebenso sind auch die Erscheinungen, die sie hat in ihrem innerlichen Anschauen, zufällig. Ihr Leben ist Gewohnheit, gleichförmiges Fortgehn.« (GW 25,1: § 320, 73, Ho)

»Mit dem Moment des Denkens ist verbunden die Achtung der verschiedenen Seiten des Gegenstands, die Umstände des Konkreten in seinen Theilen zu unterscheiden; dieses Zersplittern ist ein Isoliren der Seiten des Gegenstands.« (GW 27,1: Ha als Variante zu 37, Ho)

Darüber hinaus ist die (stets situativ anzumessende) Realisation von Normen, Werten, Fertigkeiten und Leibvollzügen auf Erfahrung und Urteilskraft angewiesen:

»Einer noch vielfacheren und längeren Übung bedürfen die eigentlichen *Fertigkeiten*, *allgemeine* Kenntnisse und *Regeln in Anwendung* zu bringen. Es ist dabei darum zu tun, in dem vorkommenden Falle den Gesichtspunkt wahrzunehmen, der eine Regel herbeiruft, und zwar ist jeder Fall ein Konkretes, eine Vereinigung mannigfaltiger Gesichtspunkte, die alle besonders beobachtet [sein] und in der Gemeinschaft mit den übrigen ihr Recht haben wollen.« (TWA 04: 400f.)

Ein (hypothetischer) Mensch ohne alle Instruktion, ohne Vermittlung von Sachkenntnissen, bleibt aller Möglichkeit (zu) seiner Freiheit beraubt. Wird die eigene Lebendigkeit und Dynamik des Subjekts auch ununterbrochen Wünsche, Begierden, Träume hervorbringen, wären diese doch dazu verdammt, in der Innerlichkeit zu verbleiben – und den Schmerz des Mangelgefühls zu perpetuieren –, wenn die epistemischen Ressourcen zur Verwirklichung dieser Absichten und Zwecke nicht gegeben wären – wenn jemand schlicht nicht weiß, wie etwas Gewünschtes Resultat der eigenen Handlungen wird. Jede Form der Instruktion trägt zur Selbstaufklärung und Weltexplikation des Subjekts bei. Das dabei eingesetzte und vermittelte *Wissen* ist für Hegel in letzter Konsequenz stets aus der Wissenschaft hergeflossen: »Die wahre Bildung ist wesentlich die, der Wissenschaft...« (GW 27,1: Gr als Variante zu 456, Ho) Wissenschaft ist zwingend für die Hervor-

bringung menschlicher Geistigkeit und Freiheit erforderlich und muss in jeder Sittlichkeit instituiert werden:

»...und zur Vollendung dessen, was der Staat in der Wirklichkeit einzurichten hat[,] gehört auch noch diß, daß für die Existenz der Wissenschaft und insbesondere der Philosophie ein eigner Stand, eine eigne Existenz gewidmet sey.« (GW 18: 27)

Hegel ist sich bewusst, dass viele Menschen nur für ein »Brotstudium« (TWA 11: 37) an die Universitäten drängen und den wissenschaftlichen Betrieb sowie die Suche nach der Wahrheit nicht als Selbstzweck empfinden. Dies tut deren freiheitsfundierender Funktion aber prinzipiell keinen Abbruch, denn ihre institutionelle Funktion und Integration in die Sittlichkeit ist selbst schon eine Säule der Freiheit. Durch die für sie definitiven Merkmale, durch ihre Wissenschaftlichkeit erwächst im wissenschaftlichen Betrieb und nirgendwo sonst jenes, das den Namen »Wissen« verdient. Dieses strahlt in alle anderen Bereiche des Lebens aus und ist allen Form der Instruktion zugrunde zu legen. Nur deshalb, weil die Sittlichkeit auf Wissen (im Gegensatz zu bloßer Gewohnheit oder unwissenschaftlicher, individueller Erfahrung) zurückgreifen und dieses den Subjekten vermitteln kann, sind die außerwissenschaftlichen Formierungspraxen der Subjekte überhaupt Formen der Bildung.<sup>13</sup>

In Geflecht und Gebäude der Wissenschaften wiederum laufen alle Fäden in der Philosophie zusammen, die als Wissenschaft von u. a. Erkenntnis als solcher eine nicht durch andere Wissenschaften substituierbare und kategorial grundlegendere Funktion für den institutionalisierten Betrieb wahrhaften Wissens erfüllt. Und in der Philosophie findet sich dann eine Disziplin, die sich mit den »wahrhaft letzten Gründen«, mit der Möglichkeit, dem Zusammenhang und der Ausführung aller Philosophie befasst:

»Das System der Logik ist das Reich der Schatten, die Welt der einfachen Wesenheiten, von aller sinnlichen Concretion befreyt. Das Studium dieser Wissenschaft, der Aufenthalt und die Arbeit in diesem Schattenreich ist die absolute Bildung und Zucht des Bewußtseyns.« (GW 21: 29)

Es lässt sich bei und mit Hegel der höchste Punkt menschlicher weil »wahrhafter« wissenschaftlicher Bildung genau benennen, denn Bildung ist, formal gesprochen, das fortgesetzte konkretisierende Verallgemeinern des eigenen Wissens, wodurch der Geist immer weiter in seinen eigenen, letztlich nur spekulativ-logisch zu erfassenden Grund zurückgeht:

»Das Ziel der Bildung ist mithin klar: Es gilt, die Wissenschaft der Logik zu betreiben, denn nur in ihr wird die reine Selbstbestimmung des Denkens realisiert, nur in ihr wird jeglicher Standpunkt aufgelöst, weshalb nur dort die freie Selbstübereinstimmung ge-

13 Auch die Sitten einer Gemeinschaft sind als vorinstitutionelle soziale Basisprozesse von einem Einfluss der Wissenschaften gezeichnet, weisen stets einen konstitutiven Bezug zu dem auf, was Menschen für wahr und wirklich halten.

dacht zu werden vermag, die nicht mehr abstrakt, sondern absolut genannt werden kann.« (Spieker 2019: 111)<sup>14</sup>

Von allen Formen der wissensbezogenen, der inhaltlichen Bildung weisen das Studium der Philosophie und erst recht der hegelschen Logik die höchsten oder intensivsten zivilisatorischen, sozialen, institutionellen etc. Voraussetzungen auf. Je tiefgreifender oder wahrhaftiger eine Form der Bildung gestaltet ist – je wissenschaftlicher, vollständiger, selbstbegründeter sie wird – desto größer sind die Mühe und Arbeit, um ihr Wissen zu erwerben, und desto mehr Voraussetzungen entfallen auf jenes Subjekt, das sich dieses Wissen aneignen will. Sollen Menschen also zum Studium der Philosophie befähigt werden, müssen hierfür bereits Grundlagen durch die Institution Schule geschaffen werden:

»Eine solche Beschäftigung hätte die nähere Beziehung auf das spekulative Denken, daß dieses teils eine Übung voraussetzt, in abstrakten Gedanken für sich, ohne sinnlichen Stoff, der in dem mathematischen Inhalte noch vorhanden ist, sich zu bewegen, teils aber, daß die Gedankenformen, deren Kenntnis durch den Unterricht verschafft würde, später von der Philosophie ebensowohl gebraucht werden, als sie auch einen Hauptteil des Materials ausmachen, das sie verarbeitet.« (TWA 11: 35)

### C) Freiheit durch Bildung

Das Festsetzen von Gewohnheiten in der psychophysischen Ganzheit des Subjekts ist immer eine Formierung. Nur im hypothetischen Falle von isoliert lebenden (erwachsenen) Menschen im sog. Naturzustand wäre das Resultat der Gewohnheitsbildung ein Wesen, das so gut als keine intensive Freiheit im Verhältnis zur inneren und äußeren Natur gewonnen hätte. Die Gewohnheit ist wesentlich anfällig für den Zufall, sie ›erblüht‹ in allen möglichen Formen, ob sie nun im Rahmen von Erziehung und Sozialisation oder eines Lebens im Naturzustand erworben wird:

»The set of all habits possessed by an individual will be in large part a mass of unrelated propensities, aroused by whatever aspects of reality happen to have repeated themselves in her experiences.« (McCumber 1990: 159)

Jede Formierung ist eine psychophysische Veränderung des menschlichen Subjekts, aber nur jene Veränderungen sind Formen der Bildung, welche Bestandteil der onto- und phylogenetischen Befreiung des Menschen sind. Was durch Zufall geschieht oder zufällige Form aufweist, kann die Autonomie oder Disziplin eines Individuums zufällig vergrößern, ergibt aber niemals die ersehnte Totalität der geistigen Natur, die durchbildete Freiheit des Menschen, dessen Welt- und Selbstkompetenz einen systematischen Zusammenhang besitzt und begrifflich-konzeptuell verfasst ist. Solche Bildung ist nur

14 Diese ultimative Stellung der Logik steht in keinerlei Widerspruch zur Notwendigkeit, die Ausarbeitung der Philosophie auch vermittels der Realphilosophie leisten zu müssen. Die Logik ist nicht (wahrhaft) studiert, wenn sie nicht auf das bezogen wird, dessen Logik sie ist.

durch die (mit Bezug auf Ontogenese und Institutionen) erläuterten Formen der Formierung zu haben.

### Die Historizität der Bildung

Da hinter Zucht und Instruktion stets eine (möglicherweise auch inkohärente oder inhumane) Einheit der Sitten steht – da die Sitten das Individuum zu einer (vor-)bestimmten Form von Subjektivität herausbilden – verbleibt eine ›Bildung zur Freiheit‹ in Hegels Denken nicht im Rang einer bloßen Floskel. Wenn der hehre und anspruchsvolle, der moderne Begriff der Freiheit wirklich zur Verfügung steht *und* als Einheit, als Ziel aller Bildung fungiert, dann erst werden laut Hegel durch Zucht und Instruktion freie Menschen konstituiert. Der ganze Prozess der Bildung muss auf dieses Ziel abgestimmt werden oder es notwendig verfehlen. Erziehung bringt *nicht* zufällig ein freies Subjekt hervor, sondern muss in jedem ihrer Momente von diesem Ziel her bestimmt sein – weshalb zugleich die historische Höhe des sittlich gelebten und philosophisch elaborierten Freiheitsbegriffs zum limitierenden Faktor der freien Subjektkonstitution wird:

»Da alles Denken seingsgebunden ist, kann der Mensch auch erst dann bewußt ›Vernunft‹ haben, wenn in seinen gesellschaftlichen Verhältnissen Vernunft ist. Nur der als frei anerkannte, in freier Gesellschaft lebende Citoyen vermag die substanzielle Freiheit zu denken und zu erkennen.« (Fetscher 1953: 519)

Der *Objektive Geist* berichtet von jenen Momenten der Subjektkonstitution, die wesentlich soziogen sind. Sie müssen von jedem Individuum durch Versittlichung erworben werden oder ihm ermangeln. Selbstzucht und individuelle Erfahrung außerhalb jeder menschlichen Gemeinschaft gäben, wenn die Bildung des Individuums auf sie beschränkt bliebe, nur marginale, nur verschwindend geringe Freiheit. Im mathematischen Jargon ließe sich sagen: diese Freiheit tendierte gegen Null. Limitierender Faktor aller menschlichen Freiheit sind – anhaltende Befriedigung aller subsistentiellen Bedürfnisse einmal vorausgesetzt – die in der Gemeinschaft verfügbaren Momente der Bildung:

»Die Aeltern können den Kindern nichts geben[,] als was im Staate gewußt wird.« (GW 26,3: § 268, 1412, Gr)

»Dieser Geist, der der Inhalt des Individuum[s] ist, ist ein bestimmter[,] und zwar bestimmt nach der geschichtlichen Stufe seiner Entwicklung.« (GW 27,4: 1185, He)

Das Panorama der Weltgeschichte weiß von der Anreicherung dieser gemeinschaftlichen Bildungsschätze zu berichten. Und die *Philosophie des Rechts* fügt der Bildung zur Freiheit eine neue Ebene und einen philosophischen Abschluss durch Begründung zu, tritt somit selbst in den Kanon wissenschaftlicher Bildung ein, die zum Fundament der Freiheit wird. Dieser Gedanke wird in Kap. 10 wieder aufgegriffen.

## Bildung als Naturverhältnis

In den für die Freiheit anzueignenden fixierten kollektiven Naturverhältnisse stehen innere und äußere Naturverhältnisse nicht gleichrangig nebeneinander. In systematischer Hinsicht gehen für Hegel die Selbstverhältnisse des Subjekts (die inneren Naturverhältnisse) den Verhältnissen zur Objektivität/Äußerlichkeit voraus, gleichwohl ontogenetisch jeder Mensch schon die Gleichzeitigkeit und Verschränkung von inneren und äußeren Naturverhältnissen darstellt. Geistigkeit, Autonomie, Freiheit sind der Sache nach zuerst als (dem Menschen mögliches) erlerntes Verhältnis zur eigenen/inneren Natur, eben der Herabsetzung eigener Naturbestimmtheit unter Einsatz natürlicher Mittel zu explizieren:

»Die ›Exzentrizität‹ des Geistes zum Leben ist [...] der Ausdruck einer durch Bildung erworbenen *relationalen* Eigenschaft des menschlichen Organismus, die ihm ein qualitativ neues, auf Naturbedingungen nicht reduzibles Verhalten zur eigenen erst-natürlichen Befindlichkeit erlaubt!« (Ranchio 2016: 205)

Die Sozialisation des zu versittlichenden Menschen ist laut Hegel im ersten Moment als Konstitution bestimmter Selbstverhältnisse zu begreifen, welcher dann im zweiten Moment das Erlernen, die Verinnerlichung der Sitten und institutionellen Strukturen der Sittlichkeit nachfolgen.<sup>15</sup> In chronologischer und historischer Hinsicht muss allerdings immer die schon objektivierten, die auch in materieller Kultur verfestigte Sittlichkeit vorausgehen, um diesen Prozess anzuleiten und zu prägen. Die Sitten gehen dem Subjekt voraus, das Subjekt aber auf seine Weise auch den Sitten, seine Existenz ist Bedingung zu ihrer. Menschliche Subjektivität ist die Realität der Sitten. Sie existiert aber nur als psychophysische, in Natürlichkeit und Naturverhältnissen verschlungene und als Gewohnheit auch leiblich manifeste, weshalb die Sittlichkeit von Hegel auch als »die durch [...]

15 Indem Hegel Vernunft und Autonomie einerseits und andererseits Autonomie und Denaturalisierung identifiziert, rührt er an einen anthropologischen Komplex, dessen innere, verborgene Struktur noch lange nicht in ausreichendem Maße wissenschaftlich offengelegt wurde, dessen mögliche Abgründigkeit sich aber historisch immer wieder hervortut. Hellsichtig beobachtete Victor Klemperer: »Der Nazismus hat alle Sportarten gepflegt...« (Klemperer 2018 [1947]: 12), denn »Sport jeder Art speist die allgemeine LTI aus seiner Sondersprache.« (ebd.: 254), monierte er, dass Universitätsstudenten verpflichtend »vom »Wehrsport« und einem Dutzend ähnlicher Veranstaltungen übermäßig in Anspruch genommen« werden (ebd.: 48). Das Dritte Reich »stellt [...] seiner gesamten Mentalität nach die physische Leistung so ganz ebenbürtig wie die geistige, nein, über sie« (ebd.: 259f.), identifiziert Sport mit Krieg, um beide im selben Moment zu emotionalisieren und heroisieren: »...der Ort, an dem Goebbels am häufigsten zu den Berlinern spricht, ist der Sportpalast, und die Bilder, die ihm die volkstümlichsten scheinen, und zu denen er am leichtesten greift, entnimmt er dem Sport.« (ebd.: 261) Klemperer sieht in der durch den Nationalsozialismus eingeführten Praxis leibbetonter Subjektconstitution ein direktes Mittel der De-Autonomisierung, eine leibliche Erziehung zur Vereitelung kritischen und autonomen Denkens, die (trotz der darin auch erkennbaren Propagandamotive und Ausbildung zur ‚Wehrfähigkeit‘) nicht koinzident, sondern kausal wirkt: »...immer war der Ausdruck der physischen Kraft, des fanatisierten Willens, immer waren Muskeln, Härte und zweifelloses Fehlen alles Denkens die Charakteristika dieser Werbungen für Sport und Krieg und Unterwerfung unter den Führerwillen.« (ebd.: 101).

Subjektivität *als unendliche Form konkrete Substanz*« bezeichnet wird (TWA 07: § 144, 293) – als Subjekt, das auch immer schon Substanz ist und bleibt (siehe hierzu auch Kap. 9, D). Es ist erst diese Form menschlicher, moderner Subjektivität, diese komplexe Figurierung von Verhältnissen zur inneren Natur, die zum ›Lebensblut‹ der Institutionen werden kann, die sich z. B. zu Behörden als zu einer objektivierten und materialisierten Äußerung ihres Selbstverhältnisses verhält. Alle Institutionen der Sittlichkeit haben in den Subjekten »ihre Vorstellung, erscheinende Gestalt und Wirklichkeit« (ebd.: § 145), denn nur durch die Anwesenheit, die Begriffe und das komplexe Verhalten versittlichter Menschen wird aus einem Steinhaufen ein Gebäude und aus diesem Gebäude eine Behörde. Und alle sittlichen kollektiven Verhältnisse zur äußeren Natur – zu materiell manifesten Institutionen – sind bedingt und geprägt durch sittliche kollektive Verhältnisse zur inneren Natur, *insofern und insoweit* diese subjektkonstitutiv sind.

### Versittlichung und De-Individuation

Zucht und Instruktion (als Sozialisation und Sachkenntnis) bestimmen ontogenetisch die Weise und somit die Form, in der sich das menschliche Subjekt physisch und psychisch konstituiert. Geistigkeit und Autonomie des Menschen beruhen (in Umfang wie Inhalt) auf der faktischen Konstitution des Subjekts und diese auf den (negativen und positiven) Bestimmungen der Sozialisation/Versittlichung neuer Menschen. Die sozial zu bewerkstelligende (und sich über Jahrzehnte an Lebensjahren erstreckende) Formierung als Menschwerdung des menschlichen Tieres ist auf Vergemeinschaftung ausgerichtet, zielt auf eine Verminderung enthemmten und ungesteuerten Ausdrucks subjektiver Individualität in jenen Fällen, in welchen sie den Regeln und Normen der Sittlichkeit zuwiderläuft: »Die Zucht besteht in der Angewöhnung[,] auf den eigenen Willen Verzicht zu leisten, und einen Willen zu haben[,] der sich gehört, der einen allgemeinen Inhalt hat.« (GW 26,3: § 174, 1298, Gr) Die Gewohnheit, auch ohne Anwesenheit einer beaufsichtigenden Kontrollinstanz (wie z. B. der Familie) auf den individuellen Ausdruck der eigenen (natürlichen) Subjektivität Verzicht zu leisten, ist für Hegel zugleich das Herausbilden einer Gewohnheit zur Befolgung von Regeln und Normen. Denn diese transzendieren notwendig jedes konkrete Individuum – sie haben ihren Ursprung außerhalb des Individuums, weshalb an ihnen geübt und ertragen werden muss, dass sie niemals *vollständig* die eigenen Bedürfnisse, Wünsche und Neigungen spiegeln (und oft genug auch gar kein Medium darstellen, diese überhaupt abzubilden). Es ist unvermeidlich, dass den Regeln des menschlichen Zusammenlebens je schon ein Maß an (abstrakter) Allgemeinheit eignet, das aus Sicht des Individuums vor dessen innerer Komplexität und der Vielschichtigkeit seiner sozialen oder anderweitigen Weltbezüge versagt. Rechtliche, moralische und sittliche Gebote sind schon formal nicht mit Rücksicht auf das Wohl und die Neigungen *eines* bestimmten Individuums, sondern in Hinsicht auf das Wohl des sittlichen Ganzen (und seiner vernünftigen Momente) verfasst. Die Praxis der Zucht befähigt daher (im Gehorsam und der Angewöhnung einer Willensbeschränkung) den Menschen erst dazu, Teil einer sittlichen Ordnung zu werden und die Sitte oder Norm in ihrer wesentlichen Allgemeinheit und im Status gesetzten Rechts begreifen, achten und verwirklichen zu können:

»Bildung also ist Glättung der Besonderheit, so daß sie sich nach der Natur der Sache, nach dem Allgemeinen, dem Gültigen sich zu benehmen weiß. Die Natur der Sache ist nur Eine, und alle Gebildeten werden sich in Betreff auf diese Sache auf gleiche Weise verhalten.« (GW 26,2: § 188, 952, Ho)

Hierdurch klärt sie das Subjekt wiederum über sich selbst auf. Auch das ethische Wissen des Menschen umfasst in einer Hinsicht bloße Sachkenntnis, ein Wissen um soziale Strukturen, Institutionen, Vorschriften etc., die einem (zu versittlichenden) Individuum gegeben werden müssen, damit es sich sittlich verhalten kann. Solche Sachkenntnis führt in Bezug auf die eigene Sittlichkeit all das zu Bewusstsein, das an der Konstitution des individuellen Subjekts je schon mitwirkte und seine alltägliche Gewohnheitsbildung in vorgegebene Bahnen lenkte:

»So ist es wenn ich eine Welt des Staats, der Sitte pp[.] vorfinde und gegen sie in mich zurückgegangen bin, und sie doch in mir wissen und erkennen kann.« (GW 26,3: § 28, 1097, Gr)

Der Mensch wird sich selbst umso bekannter, je bewusster er sich seiner Sittlichkeit wird, sein (gegenwärtiges) Wissen um ihre Momente ist zugleich der verstehende Nachvollzug seiner (ontogenetisch in der Vergangenheit liegenden) Subjektconstitution. Erst durch diese Bewusstseinsbildung *und* die hierzu erforderliche konzeptuelle und diskursive Bildung, in welcher das sittliche Subjekt verstehen kann, dass sittliche Strukturen, Normen, Werte und Institutionen nicht sinnlos respektive vollends unvernünftig geschaffen wurden,<sup>16</sup> ja vielleicht sogar zum Wohle des Subjekts verfasst sind, wird die Sittlichkeit im Menschen hervorgebracht, wird aus der Gewohnheit eine bewusste, eine mit Willen affirmierte Sitte:

»Das Substantielle im Lernen ist das Allgemeine nach der Form des Rechts, des Staats, der Sittlichkeit. Dieß wird einerseits gelernt, aber daß es so nur als Gegebenes erscheint[,] ist eine Seite, die andere ist, daß es auch ein aus sich Produziertes, aus sich zum Bewußtsein Gebrachtes ist und als Zweck gewußt und gewollt wird.« (GW 25,1: 249, Gr)

»Das einzelne Individuum entwickelt sich durch diesen *Bildungsprozess*, weil es die rein durch Kontingenz vorgegebene Lebensweise in bestimmten Verhältnissen durch das Durchdenken und eine bewusste Bejahung dieser aufhebt; die das Subjekt umgebenden Institutionen und Gewohnheiten haben nun nicht länger den Status von zufälligen Gegebenheiten, in die es qua Geburt gesetzt ist.« (Schildbach 2018: 251)

Einer handelnden Person ist von außen selten anzusehen, ob ihre (gewohnten) Handlungen an irgendeinem Punkt bereits dieser Bewusstwerdung und begrifflich-diskursiven

---

16 »Zunächst habe ich die Menschen erforscht. Ich ging davon aus, daß sie sich bei der Einführung der endlosen Vielfalt von Gesetzen und Sitten nicht einzig und allein von ihren Launen leiten ließen. [...] Jedes einzelne Gesetz erweist sich als verknüpft mit einem anderen oder als abhängig von einem weiteren, allgemeineren.« (Montesquieu 2011 [1748]: 91).

Durchformung (und somit Affirmation des Sittlichen) unterworfen wurden. Sofern eine Gewohnheit nur im Rahmen der Sozialisation angeeignet wurde, ist sie nicht per se unsittlich – ist es vielmehr sittlich, nach und in seinen Gewohnheiten zu leben, solange diese mit keinen Normen kollidieren, da Hegel unterstellt, dass sich die sittlichen Maßstäbe der Gemeinschaft auch in die ungesteuerte und zufällige Gewohnheitsbildung der Menschen einschleichen. Gewohnheitsmäßiges Handeln im Alltag, ohne Deliberation oder »Tugend«, ist also nicht qua Gewohnheit unsittlich. Dennoch steht jeder Mensch in der Pflicht, sich ein Mindestmaß an ethischer und gesellschaftlich-staatlicher Bildung anzueignen, um gewohntes Verhalten wenigstens einmal ins Bewusstsein zu überführen und einer Prüfung zu unterziehen – wofür aber die am wissenschaftlichen Maßstab orientierte Selbstaufklärung und Weltexplikation zwingend erforderlich wird:

»Ferner ist auch formelle Bildung zum sittlichen Handeln notwendig; denn es gehört zu einem solchen Handeln die Fähigkeit, den Fall und die Umstände richtig aufzufassen, die sittlichen Bestimmungen selbst wohl von einander zu unterscheiden, und die passende Anwendung von ihnen zu machen. Diese Fähigkeit ist es aber gerade, welche durch den wissenschaftlichen Unterricht gebildet wird; denn er übt den Sinn der Verhältnisse, und ist ein beständiger Uebergang von der Erhebung des Einzelnen unter allgemeine Gesichtspunkte, und umgekehrt von der Anwendung des Allgemeinen auf das Einzelne.« (GW 10,1: 483f.)

Weil die Überführung des Denkens in *Wissen* den begreifenden und emanzipierenden Nachvollzug von Gesetzmäßigkeiten, Regeln, Normen etc. bedeutet, ist Bildung für Hegel jederzeit »eine durch die Aneignung eines Allgemeinen ermöglichte Selbstbestimmung« (Campello 2015: 133), ist sie eine Vergrößerung oder Vertiefung individueller Freiheit respektive Autonomie gerade aufgrund ihrer verallgemeinernden (ontogenetischen) Wirkung. In der hegelschen Ontologie wäre absolute Individuation dasselbe wie absolute Unfreiheit. Doch ein absolutes Individuum existiert nicht und niemals, ist undenkbar. Individuation ist ein relativer (realphilosophischer) Sachverhalt, der stets von allgemeinen und besonderen Momenten getragen wird (so haben z. B. menschliche Lebewesen allgemeine Momente mit anderen animalischen Organismen gemein oder teilen Menschen derselben Berufsgruppe dieselben Bedürfnisse). Die menschheitsgeschichtliche Herausforderung für sittliches Subjekt und Sittlichkeit gleichermaßen ist, die verschiedenen Momente des Subjekts in universeller, partikularer und einzelner Form anzuerkennen und durch Versittlichung und Bildung in ein komplex bestimmtes (keineswegs naturwüchsiges) Verhältnis zu bringen. Dieses Verhältnis, Freiheit genannt, ist zugleich Recht und Pflicht des sittlichen Subjekts:

»Aber das Prinzip der Besonderheit geht eben damit, daß es sich für sich zur Totalität entwickelt, in die *Allgemeinheit* über und hat allein in dieser seine Wahrheit und das Recht seiner positiven Wirklichkeit.« (TWA 07: § 186)

Moderne Freiheit im Sinne der Berliner Rechtsphilosophie beinhaltet somit die Bildung und Erziehung zu jenen Formen und jener Gleichzeitigkeit von Allgemeinheit *und* Parti-

kularität *und* Einzelheit des Subjekts, die Hegel in ihrer Verschränkung als die historisch einmalige und schwer zu bewerkstelligende Leistung des modernen Staates erachtet.

### Der volle Umfang der Versittlichung

In jeder Sittlichkeit wird es eine Unzahl Gewohnheiten (i. e. Sitten und Bräuche) geben, die nur bestimmten Kreisen oder Interessengruppen zu eigen sind, weil sie z. B. mit ihrem Stand oder Beruf verbunden sind. Die Allgemeinheit der Sitte ist nicht darin zu suchen, dass jedes Subjekt *alle* Sitten einer Sittlichkeit regelmäßig lebt, sondern es einerseits einen Grundstock an Sitten gibt, die allen Subjekten einer Sittlichkeit als Gewohnheit und Bedürfnis inhärieren, und andererseits viele Sitten existieren, die aus den Bedürfnissen oder Neigungen besonderer Kreise der Gesellschaft hervorgehen und in sittlich vermittelter Koexistenz mit allen anderen Sitten stehen. Hegel erblickt in der Bürgerlichen Gesellschaft das (prinzipielle) Auseinandertreten verschiedenartiger Kreise von Sitten oder Gewohnheiten, der vielfachen »Besonderung« der Subjekte in eigene kulturelle und sozial-ökonomische Nischen oder Milieus, zwischen denen keine substantiellen Schnittflächen mehr bestehen. Zugleich setzt er durch seine Konzepte von Sitte und Gewohnheit voraus, dass auch diese (ständischen) Gruppen, Milieus, Kultur-nischen ohne Ausnahme jenen übergeordneten Grundstock an Sitten aktualisieren, der eine jeweilige Sittlichkeit auszeichnet, definiert, und so auch von einer anderen unterscheidbar werden lässt. Der Vollzug des sittlichen und gesellschaftlichen Alltags bewirkt – durch die in der Gewohnheit liegende Reproduktion des Allgemeinen – stets die eigene Verallgemeinerung, die Bestätigung des Status quo der allen gemeinsamen Sitten *im selben Moment*, in welchem die Menschen auch ihr eigenes Leben führen und ihre nicht verallgemeinerbare Interessen verfolgen. Wer aber das schon bestehende Allgemeine, die für alle verbindlichen Regeln, Normen und Gesetze fortgesetzt aktualisiert, formiert sich auch selbst unablässig in Richtung auf einen höheren Grad an sittlicher Allgemeinheit, *bildet* sich also erfolgreich durch diese Selbstformierung:

»Die Bürger dieses Staates sind Privatpersonen [...]; ihre wesentliche Thätigkeit ist, der Willkühr, dem Bedürfnisse und dessen Befriedigung, indem sie einen schlechthin besonderen Zweck hat, die Form der Allgemeinheit zu geben, und sie dadurch geltend zu machen. Diese Formirung ist die Bildung überhaupt.« (GW 26,1: § 91, 101, Wan)

Das vorletzte systematische (aber lebenslang formierende) Moment der Bildung ist daher in den Verläufen des konkreten Lebens und in der Berliner Rechtsphilosophie in den unterschiedlichen Lebensformen der Stände (und Klassen) zu suchen. Erst durch ihre Internalisation komplettiert sich die Versittlichung des menschlichen Subjekts, da es in diesen Lebensformen weitere partikuläre Sitten, Wertvorstellungen, Normen, Bedürfnisse etc. übernimmt, die seine sittlich gelungene Integration in die Gemeinschaft bedeuten und ohne die seine Konstitution zur Freiheit unvollständig bliebe. Deshalb ist nun zur hegelschen Beschreibung ständischer Lebens- und Arbeitsformen der Freiheit überzugehen.



## 6. Eine Systematik praktischer Naturverhältnisse der Freiheit

---

Aller Naturstoff, der im sozialen Metabolismus zirkuliert,<sup>1</sup> wird durch menschliche zweckdienliche Tätigkeit dem Ganzen der Sittlichkeit einverleibt, wird für die »immer sich erneuernde Hervorbringung austauschbarer Mittel durch *eigene Arbeit*« (GW 20: § 524, 499), in letztllicher Absicht also zur Befriedigung eines Bedürfnisses in den Wirtschaftskreislauf und die Sphäre des Menschlichen hineingezogen. Das praktische Naturverhältnis ist das menscheitsgeschichtlich älteste und aufgrund seines unmittelbaren Bezuges auf die (sich stets erneuernden und überlebensnotwendigen) Bedürfnisse auch von der größten, unverbrüchlichen Kontinuität. Dieser Status der Natur, diese rein instrumentelle Alterität (s. Kap. 1, F) wird von Hegel wiederholt und unverändert artikuliert:

»Ihr sein ist ein Seelenloses – Zweck und Seele sind wir[,] sie ist nur ein dienendes. Die letzte Seite geht immer auf Zerstören und Zertrümmern des Gegenstandes aus[,] indem der Mensch seine Begierden befriedigt...« (GW 24,1: 3f., Ri)

»Der Mensch verhält sich zuerst zur äußerlichen Natur nach der Seite seiner Bedürfnisse, und darin hat er ein praktisches Verhältniß als zu derselben, er erhält die Natur nicht, er verbraucht sie[,] verzehrt sie[,] reibt sie auf.« (GW 27,2: Do als Variante zu 659, Ke)

---

1 Auch wenn dieser Ausdruck geistesgeschichtlich auf Marx zurückgehen dürfte, entleihe ich diese Metapher in ihrer gegenwärtigen sozial-ökologischen Bedeutung dem Forschungsansatz von Fischer-Kowalski et al.: »Gesellschaften reproduzieren sich und die in ihnen lebenden Menschen, indem sie der Natur Rohstoffe entnehmen, sie zu Nahrung und anderen Produkten verarbeiten und sie letztendlich in der Form von Abfällen und Emissionen wieder an die Natur zurückgeben. Diese materiellen und energetischen Austauschbeziehungen zwischen Gesellschaft und Natur nennen wir gesellschaftlicher Stoffwechsel, wobei wir diesem Begriff allerdings einen systemisch und operational viel präziseren Gehalt geben.« (Fischer-Kowalski et al. 2011: 98) Zur Einführung siehe besonders den Sammelband (Fischer-Kowalski 1997).

Neuartige, irgendwann in die Geschichte eintretende menschliche Naturverhältnisse, die sich in ein anderes, auch nicht-destruktives Verhältnis zur Natur bringen, müssen auf den zivilisatorischen Voraussetzungen und dem Subsistenzniveau aufsetzen, welche durch die praktischen Naturverhältnisse geschaffen werden. Auch in ihrem Fall gilt, dass Naturverhältnisse durch menschliche Zwecke vermittelt werden, dass sie ihnen nicht in ›Blankoform‹ vorausgehen. Natur ist kein Gegenstand vermeintlich unmittelbarer oder interessenfreier Erfahrung. Für das geistige Wesen Mensch ist es stets umgekehrt: Zwecke gehen Weltverhältnissen voraus, bestimmen erst ihre situativ-konkrete Form (die Zahl möglicher Verhältnisse, die sonst gleichrangig und zur Auswahl nebeneinanderstünden, wäre schier unendlich). Auch deshalb ist der Begriff der Formierung von höchster Relevanz für die hegelsche Theorie menschlicher Freiheit: »Der Mensch läßt fast nichts in der Unmittelbarkeit, allem[,] was er gebraucht[,] drückt er den Stempel seiner Formierung auf.« (GW 26,3: § 196, 1321, Gr), blieb aber bisher unterforscht.<sup>2</sup> Praktische Naturverhältnisse sind eine geschichtliche Macht, denn ihre jeweilige Form ist relativ zu ihrer Sittlichkeit und deren historischem Ort:

»Die Institutionen des objektiven Geistes präformieren dabei, was jeweils als Zweckgefüge auf die Natur durch die Individuen zukommt.« (Reusswig 2013: 81, Fn 9)

In der Gegenwart lehrt die Soziale Ökologie mit Nachdruck, dass die Sitten, Normen, Werte, die institutionelle Struktur, Wissens- und Traditionsbestände einer Gesellschaft, ja sogar die Moden einer Zeit darüber bestimmen, was überhaupt als äußere Natur gilt:

»Gesellschaften sind wesentlich darüber zu verstehen, wie sie ihre Verhältnisse zur Natur jeweils konkret gestalten und dabei auch ihr Gegenüber, die Natur, als Anderes der Gesellschaft konstituieren und transformieren...« (Görg 2004: 201)

Aus der Gesellschaft gehen stets vermeintliche Eigenschaften *der* Natur als solcher hervor, welche die Zuschreibung von ›Natürlichkeit‹ erst ermöglichen. Die allgemeine Demarkationslinie von Natur und Kultur sowie die besonderen Zuschreibungen von Eigenschaften und Wertungen beider fristen ein selbstständiges *gesellschaftliches* Dasein und können behaglich ohne Korrektiv auskommen, sich im Gegenteil durch die institutionelle Struktur der Gesellschaft und ihre Alltagskultur bestätigt und reproduziert finden:

»Das ist keine Natur; das sieht nur so aus.« So soll einer der Planer bei der Einweihung der Autobahn durch das Sauerland gesagt haben. Er wußte, daß sorgsam festgelegt worden war, wie die Straßenränder neu als Landschaft gestaltet werden: welche Neigung die Böschung bekommt, welche Bäume den Übergang vom Wald zum mit einer Spezialmischung angesäten Randstreifen möglichst ›natürlich‹ bilden und wie oft die Gärtnerkommandos dort mähen und Gesträuch schneiden müssen.« (Schramm 1989: 1)

2 Neben (Reusswig 1993: 162–167) haben auch Vieweg (zuerst in Vieweg 2010: 41) und (Ott 2023) auf den Begriff der Formierung in sozial-ökologischer oder umweltethischer Hinsicht hingewiesen.

Ihre multiplen, historisch entstandenen aber durchaus nicht ›kohärenten‹ kollektiven Naturverhältnisse sind der Verfassung einer Gesellschaft zutiefst eingeschrieben und sprechen die Sprache einer bestimmten Zeit und eines bestimmten Selbstverständnisses – ebenso wie das (durch Sozialisation und Bildung eingeschriebene) Verhältnis von Individuum und Kollektiv in einer Sittlichkeit:

»Genauso wenig, wie es ein ungesellschaftliches Individuum geben kann, das vor aller Vergesellschaftung und unabhängig von allen historisch konkreten Gesellschaftsformen existiert, müssen wir uns im Hinblick auf unsere Vorstellung von der Natur wie auch der praktischen Beziehungen zu ihr immer auf eine Natur im Verhältnis zu einer bestimmten gesellschaftlichen Entwicklungsstufe beziehen.« (Görg 2008: 99)

## A) Die Partikularisation der Sittlichkeit

Dieser sozial-ökologischen Perspektivierung entspricht auch Hegels Rechtsphilosophie, wie F. Reusswig in seiner Dissertation dargelegt hat (Reusswig 1993). Vor dem Hintergrund des Bildungs-Begriffs ist nicht überraschend, dass für Hegel die Unterscheidung von Geist & Mensch von der Natur die historische Bildungsstufe einer Sittlichkeit widerspiegelt:

»Es folgt nur aus einer höheren Stufe der Bildung, daß der Mensch das Bewußtsein hat, daß es unter den äusseren Dingen nichts giebt, was schlechthin zu respektiren wäre. Auf einer geringeren Bildungsstufe sahen wir den Menschen Respekt vor den Thieren haben. Viele Völker beten Thiere an...« (GW 26,3: § 44, 1121, Gr)

Aufgrund ihrer inhärenten Historizität spiegelt auch menschliche Arbeit in ihrem Warum und Wie die Verfasstheit einer Sittlichkeit und ist deshalb eigens in der *Philosophie des Rechts* zu thematisieren: »Es ist eine Theilung der Arbeit, die ein Zeichen der Bildung eines Volks ist...« (GW 27,1: 154, Ho) Dabei sind die Phänomene der Arbeitsteilung und Klassen- oder Ständegliederung anthropogen, sind keine bloße Verlängerung von Naturgesetzmäßigkeiten unter zivilisatorischen Umständen. Der (auch im hegelschen Sinne) moderne Begriff menschlicher Freiheit lässt explizit werden, dass ›von Natur aus‹ niemand einer bestimmten Arbeit, Klasse oder ständischen Lebensform wesentlich zugeordnet ist: »Ursprünglichen Stand gibt es nicht.« (GW 27,3: 874, Wal) Dennoch erachtet Hegel die Differenziation einer Sittlichkeit in verschiedene wahrzunehmende Aufgaben (und die ihr unweigerlich nachfolgende Entstehung heterogener Lebensformen) als universelles Phänomen menschlicher Gemeinschaftlichkeit. Sie sind ihm bedingt »durch die wesentlichen physischen und geistigen Bedürfnisse. Es sind also die Stände, wie sie im Ganzen überall sich hervorthun müssen.« (GW 27,1: 440, Ho) Und so, wie für Hegel die institutionelle Struktur und die Formen der Bildung innerhalb einer Gemeinschaft die Freiheit bewahren und befördern können, wenn ihnen die richtige Verfasstheit zu eigen ist, gilt dies auch für alle Formen kollektiver (als i. w. S. instituiertes) Naturverhältnisse, werden sie für die Autogenese und Reproduktion der Freiheit notwendig. Menschliche Verhältnisse zur Natur und zur Sittlichkeit sind – auch aufgrund der in aller Versittlich-

chung liegenden Verschränkung der subjektiven Verhältnisse zur inneren und äußeren Natur – zwei Seiten derselben Medaille:

»Der gesellschaftliche Arbeitsprozeß ist die Produktion und Reproduktion der menschlichen Gesellschaft oder des gesellschaftlichen Menschen als konkrete Wirklichkeit des Subjekts.« (Loeckel 1988: 130)

Solche, die Freiheit als Sittlichkeit durch Arbeit reproduzierenden Naturverhältnisse, die qua Stand oder Beruf stets nur einer bestimmten Gruppe aus der sittlichen Gesamtheit zufallen, sind zwar i. w. S. instituiert, aber nicht universell und können daher auch partikuläre Naturverhältnisse genannt werden. Das sittliche Ganze soll nur dann eine Verwirklichung der Freiheit leisten können, wenn es mehrere partikuläre Naturverhältnisse als integrale Momente der vernünftigen Allgemeinheit der Sittlichkeit instituiert:

»The community possesses a common good, and in order to realize it, the community assigns its different human agents to different vocations or tasks, such as farmers, merchants, sailors, statesmen [...]. Each task is indispensable to producing the common good, and each task is indispensable to the continuation of the others—for instance, if we get rid of all the statesmen, we will no longer have a state and hence farmers and merchants will no longer be able to trade.« (Church 2012: 72)

Das praktische freiheitsrelevante Naturverhältnis der Arbeit wird als Formierung (im Unterschied zum Vorgang des Verzehrs) vollzogen und kann auch mehrmals hintereinander auf denselben Gegenstand angewandt werden, wodurch dieser zunehmend veredelt, raffiniert wird. In der Zirkulation der Stoff- und Warenströme führt Hegel den ›Kursus‹ partikularer sittlicher Naturverhältnisse anhand partikularer Formen der Arbeit vor, geht von einem »substantiellen Stand« zu mehreren Berufsgruppen, die in Analogie hierzu subjektiver Stand genannt werden können – da sich in ihnen die Selbstermächtigung des menschlichen Subjekts als naturbeherrschendes demonstriert und ihr sittliches Selbstgefühl genau hierin beschlossen liegt – und mündet in eine Art begrifflichen Stand, der in seiner Arbeit die vollends gebildete Allgemeinheit und ihr sittliches Selbstbewusstsein vereint, dessen Arbeit sich überhaupt im Medium von Begriffen er eignet. Die sich ergebende Systematik der sittlichen Naturverhältnisse wird von Hegel mit vielen expliziten Ausführungen zu den unterschiedlichen Subjekten der Stände versehen, denn die aus diesen Sphären oder Momenten von Gesellschaft und Staat hervorgehenden Menschen werden gerade durch ihre jeweiligen Lebens- und Bildungsformen zu partikularisierten Gruppen derselben Sittlichkeit, zu ungleichen Subjekten derselben (allgemeinen, übergeordneten) Freiheit konstituiert: »Die Thätigkeit eines Volckes theilt sich in Massen ein, und diese Massen sind die Stände.« (GW 27,3: 811, Hu) Hegel beschreibt eine Gemeinschaft, die sich seit dem Mittelalter aus diversen non-universalen Komponenten zusammensetzte: »Jeder Stand, wie die Geistlichen, der Adel, die Bauern hatten früher in Deutschland ihre einzelnen Interessen, und suchten nur diese Seite der Einzelheit zu heben.« (GW 26,1: § 148, 191, Wan), und sah sich im Blick auf Geschichte und Gegenwart des faktischen, zu analysierenden Staates einer ausgeprägten Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen gegenüber. Von seinem Ringen um eine rechtsphilosophi-

sche Systematik, welche die soziale Wirklichkeit der Arbeitsformen in ihrer Heterogenität als notwendig, als freiheitskonstitutiv (und damit modern) auszuweisen versucht, zeugen auch die durcheinandergehenden Termini, die sich in der Berliner Rechtsphilosophie einfach nicht endgültig festsetzen wollen:

»Stand« und »Klasse« werden von Hegel in Übereinstimmung mit dem Sprachgebrauch seiner Zeit synonym gebraucht. Doch ist der Begriff »Klasse« wie der der »Masse« für ihn weiter als der Begriff »Stand«, denn er umfaßt auch den »Poebel.« (Hočevár 1968: 17)

Mit der Einheit einer an die Art der Arbeit geknüpften Lebensform – ergo der Weise langfristiger Subjektconstitution – findet er sich dann ein plausibles Ordnungsprinzip:

»Was den Unterschied überhaupt ausmacht, ist Gleichartigkeit der Arbeit, Mittel, die Bedürfnisse zu befriedigen etc[.]: damit hängt zusammen eine Gleichartigkeit der theoretischen und practischen Bildung und diese Gleichartigen machen dann einen Stand aus.« (GW 26,2: § 202, 729, AK)

Durch solche Kriterien vermag er »allgemeine Massen« (TWA 07: § 201, 354) zu unterscheiden, denen er den Begriff von »Ständen« zumessen will, doch die wesentliche Verschränkung von Gesellschaft und Staat, welcher eine definitorische Doppelrolle jedes sittlichen Subjekts als Bourgeois und Citoyen entspricht, führt zu einer unaufhebbaren Äquivokation dieses Ausdrucks:

»Stände hat ein doppeltes Sein 1; die verschiedenen Stände in der bürgerlichen Gesellschaft 2; im politischen Leben, wo das Sittliche der Zweck ist.« (GW 26,2: § 201, 728, AK)

»Die Stände haben eine doppelte Bedeutung, einerseits der bürgerlichen Gesellschaft angehörig sind sie der Stand des Landmanns, der Gewerbestand und der allgemeine Stand; die zweite Bedeutung hat Platz im politischen Staat, da sind dann Landstände, Provinzialstände, Reichsstände pp.« (GW 26,3: § 201, 1330, Gr)

Gemessen an ihrer unterschiedlichen Bildung, Bedürfnisstruktur und ihrem Verhältnis zum Ganzen der Sittlichkeit lassen sich die Stände als entweder Berufsgruppen (anhand ihrer Lebensform unterscheidbare Subjektconstitutionsgruppen) oder Glieder des politischen Organismus nicht durch die exakt selben Begrifflichkeiten erfassen. Hegels Definitionsversuch wird zusätzlich dadurch in methodischen Zweifel gezogen, dass er einerseits nicht alle faktisch zu seiner Zeit existierende (geldwerte) Arbeit in seine Ständegliederung aufnimmt und andererseits den Adel als notwendiges Moment der politischen Organisation darstellt, weil dessen Subsistenz-/Lebensform mit jener des sog. ersten Standes übereinstimme. Es ist aber historischer Zufall, keine begriffliche Notwendigkeit, dass diese historisch entstandene Klasse mit juristischen und sozialen Privilegien zugleich eine systemisch relevante Lebensform besitzt. Auch fließen die Sonderrechte nicht aus dieser suffizienten Lebensform her. Zuweilen versucht Hegel sich auch damit zu behelfen, die Stände der Bürgerlichen Gesellschaft von denen der Politik terminologisch stärker abzusetzen:

»In den Ständen hören die Privatpersonen auf diese zu sein, und treten in Wirksamkeit für das Öffentliche. Dieser Privatstand aber ist keine unterschiedene Masse, und keine Einzelheit von Individuen, sondern unterschieden in die Stände, die wir sahen, in die Gewerbs und Ackerbau-Classe, die auch müssen politische Stände sein. Die politischen Stände, und die in der bürgerlichen Gesellschaft müssen ineinander greifen.« (GW 26,2: § 303, 1029, Ho)

Dennoch gelingt es ihm nicht, sich auf ein Vokabular festzulegen, das den Unterschied zwischen Geschichte und Gegenwart bzw. Faktizität und Vernünftigkeit ein für alle Mal zu fixieren vermöchte. Auch in der autorisierten Fassung der Berliner Rechtsphilosophie gebraucht er den Begriff der Stände äquivok:

»Die Mitglieder der Regierung und die Staatsbeamten machen den Hauptteil des Mittelstandes aus, in welchen die gebildete Intelligenz und das rechtliche Bewußtsein der Masse eines Volkes fällt.« (TWA 07: § 297, 464)

Im Folgenden werden nun keine historische Einordnung, soziologische oder politologische Analyse der Institution namens Stände gegeben, da solche einer ganz anderen Untersuchung zugehören und ohnehin zu viel Raum beanspruchen würden. Von leitendem Interesse ist die rechtsphilosophische Idee einer Partikularisierung der Reproduktion von Sittlichkeit zu Zwecken der Freiheit, manifestiert als Systematik instituierter Naturverhältnisse und der ihnen zugeordneten Arbeitsformen. Diese Partikularisierung umgreift für Hegel nicht nur den Zusammenhang der Arbeitsformen, sondern durchzieht auch jenen der Subjekte – wird die (sittlich notwendige) Partikularität ihrer langfristigen Konstitution, ihrer Heraus- und Umbildung als *diese* Menschen, denen ein solches Leben, solche Bedürfnisse und eine solche Arbeit sittlicher Alltag ist. Daher ist hier nicht allein die Frage nach der Arbeit, sondern ebenso nach der Subjektkonstitution zu stellen, um die kollektiven Naturverhältnisse zu begreifen. Für Hegel führt die ›Zivilisationsrichtung‹ i. d. R. von außen nach innen, d. h. die aus der Sittlichkeit übernommenen Verhältnisse zur äußeren Natur gehen der Formierung des Individuums nach innen ontogenetisch voraus, wirken nachhaltig in dieses zurück. Der Mensch ist wesentlich handelnd, je schon in Betätigung begriffen, immer schon auf die Welt ausgerichtet. In der Gleichzeitigkeit der wechselseitigen Formierung von Mensch und Welt darf daher ihr Verhältnis analytisch aufgetrennt werden, um zuerst den in sein Handeln (oder dessen) Gegenstand mehr oder weniger versenkten Menschen zu beschreiben und danach die Rückwirkung erfassen zu können, die vom Gegenstand und der ihm zugeordneten Arbeit ausgehen. Es muss daher analytisch die Frage, auf welche Weise sich ein Stand auf die Natur bezieht, der Frage nach dem durch diesen Alltag konstituierten (*gebildeten*) Subjekt vorangestellt werden. Doch erst die Zusammennahme beider Momente im Kontext des gesamtgesellschaftlichen Lebens – im Folgenden als ›sittliche Teilhabe‹ betitelt – erteilt Auskunft darüber, wie die Partikularität, d. h. die partikulare Freiheit eines jeweiligen Standes oder einer Klasse nach Hegel aufzufassen ist. Hierdurch erst kann eine Begründung dafür ersichtlich werden, warum laut Hegel partikulare Komponenten der Freiheit instituiert werden *müssen*, wie also der bloße Fakt einer ständischen Gesellschaft als begründetes System freiheitsstiftender kollektiver Naturverhältnisse ausgewiesen werden

kann. Fragen nach der Verteilung politischer Macht und Repräsentation, nach der Regierungsbeteiligung der Stände kommen dabei nicht in Betracht, da für eine politphilosophische Rekonstruktion eine andere Methodik, ein anderer Rahmen der Untersuchung erforderlich würde. Die vorliegende Rekonstruktion ist vorrangig eine sozialphilosophische, da sie nach sozialen Mechanismen und Strukturen der Subjektconstitution überhaupt fragt. Zugleich werden an den verschiedenen Lebensformen/Berufsgruppen nur bestimmte, definitorische Momente herausgehoben, die sich in den Argumentationsgang der Untersuchung fügen. Eine vollständige Untersuchung der Stände als solcher würde diesen Rahmen sprengen und auch in andere sozialphilosophische Gefilde führen.<sup>3</sup>

Als methodischer Kunstgriff, der zusätzliche Ordnung verschafft, werden im Folgenden die Termini Stand und Klasse auch dort auseinandergehalten, wo Hegel dies selbst nicht tut. Dabei gilt mir als Klasse die Einheit einer Gruppe von sittlichen Subjekten in Hinsicht auf ihre »eigenthümliche Subsistenzbasis und im Zusammenhange damit entsprechende Weisen der Arbeit, der Bedürfnisse und der Mittel ihrer Befriedigung, ferner der Zwecke und Interessen so wie der geistigen Bildung und Gewohnheiten...« (GW 20: § 527, 500) Als »Stand« firmieren dann die drei übergeordneten Segmente der Sittlichkeit, die Hegel als »substantielles«, »formelles« und »allgemeines« bezeichnet (TWA 07: § 202) und die jeweils mehrere Klassen umfassen. Allem voran ist jedoch der Begriff der Formierung näher zu beleuchten, da er eine begriffliche Einheit über sämtlichen Formen der freiheitsrelevanten Arbeit/partikularen Naturverhältnisse darstellt.

## B) Die Formierung

Der Jurastudent Wannemann notiert als einziger zu Hegels Erläuterungen der Formierung den lateinischen Begriff der »specificatio« (GW 26,1: § 19, Wan) Ob Hegel diesen selbst zur Erläuterung angab, kann nicht nachvollzogen werden. Er gebraucht schon im Kolleg von 1817/18 den leicht germanisierten Ausdruck der »Specification« entsprechend der Wurzel »species« für jene Differenziationsvorgänge gesellschaftlicher Bedürfnisse, die in Artsystemen von Bedürfnissen, Arbeitsprodukten und Genüssen resultieren:

»Die Mittel der Befriedigung sind spezifische äußerliche Dinge [...]; unter ihnen ist, insoferne das Bedürfnis schon vorhanden ist, eine große Wahl; umgekehrt geht auch von ihrer Besonderheit die Specification der Genüsse und der Bedürfnisse aus...« (Ebd.: § 97, 106, Wan)

In dieser Form bleibt das Wortfeld der »Spezifikation« auch in den weiteren Nachschriften bedeutungsstabil. Die *Grundlinien* sprechen (bekanntermaßen) von der »unbestimmten Vervielfältigung und Spezifizierung der Bedürfnisse, Mittel und Genüsse« (TWA 07:

3 »Die theoretische Ständegliederung hat [...] folgende Dimensionen zu berücksichtigen: (1) Art und Umfang der Ausstattung mit besonderem Kapital (2) Arbeits- und Tätigkeitsweisen (3) Bedürfnisstruktur und Konsummuster (4) Einstellungen, Interessen, Orientierungen, Wertmuster...« (Reusswig 1993: 214).

§ 195, 350f.). Der Terminus der Spezifikation überbrückt mithin drei Topoi, doch diese semantische Leistung scheint nicht auf terminologische Verschiebungen Hegels zurückzugehen, sondern historisch im Wortfeld vorbereitet oder schon ausgebildet gewesen zu sein. Eine vollständige etymologische Rekonstruktion würde hier zu weit führen, doch schon ein anfänglicher Blick in entsprechende Lexika ist aufschlussreich:

»Spezifikation« wurde im 16. Jh. aus dem mittellateinischen »specificatio« entlehnt (Kirkness 1978: 351). *Herders Conversations-Lexikon* (1857) nennt die Spezifikation eine

»Zusammenmischung od. Umformung der Sache eines Andern, so daß sie nunmehr eine neue ist und nicht mehr in die alten Bestandtheile gesondert werden kann (z. B.: Mischung von Weinen, Getreide, oder Möbelverfertigung aus fremdem Holz).« (Herders Conversations-Lexikon 1857: 279, r)

Für das Rechtswesen wird ebenfalls die Bedeutung einer »Umbildung, Behandlung eines Stoffes durch Arbeiten, die ihn erheblich verändern« (Dudenredaktion 2007: 1271, r) angegeben, die sich für das Französische auch schon für das 17. Jh. und wie im *Conversations-Lexikon* mit dem expliziten Bezug auf das fremde Eigentumsverhältnis belegen lässt: »...action de former une chose d'une espèce nouvelle avec une matière appartenant à autrui« (Dubois 1993: 1777, l). Wie sich zeigt, gebraucht Hegel den Begriff der Formierung in einer Weise, die mit der historischen Semantik der specificatio gewisse Kongruenzen aufweist. Denn Formierung ist als Praxis geldwerter arbeitender Transformation eines vorfindlichen Stoffes die Zurichtung für einen bestimmten Zweck und damit stets eine Vergrößerung der Besonderheit/Partikularität der Sache: »Die Arbeit specificirt das Material.« (GW 26,2: § 196, 724, AK) Auch verlieren die Produkte gesellschaftlicher Arbeit als (durch gesellschaftliche Bedürfnisse) zweckbestimmte Ganzheiten ihre Funktion, sollten sie einfach wieder in ihre Bestandteile zerlegt werden. Dass die Stoffe dabei Eigentum eines Anderen sind, ist aber nur bei bestimmten der von Hegel dargestellten Arbeitsformen (so z. B. beim Fabrikanten) mitzudenken, und nur metaphorisch könnte davon gesprochen werden, dass der Stoff zu Beginn der Arbeit der Natur »gehörte«. Inwiefern der Begriff der Formierung über die Semantik einer specificatio hinausgeht, ist im Folgenden auseinanderzulegen.

## a) Als Begriff

Im *Abstrakten Recht* führt Hegel verschiedene praktische Verhaltensweisen gegenüber der (äußeren und inneren) Natur unter einem Begriff zusammen, der mit den Ausdrücken »Formierung« und »Formieren« bezeichnet wird:

»Das Formieren ist insofern die der Idee angemessenste Besitznahme, weil sie das Subjektive und Objektive in sich vereinigt, übrigens nach der qualitativen Natur der Gegenstände und nach der Verschiedenheit der subjektiven Zwecke unendlich verschieden.« (TWA 07: § 56, 121)

In der Kürze dieser Bestimmung sind beide Seiten eines Begriffes benannt, der nicht allein in der *Philosophie des Rechts*, sondern gelegentlich auch in der *Philosophie der Natur*

anzutreffen ist, worauf hier aber nicht weiter eingegangen werden kann. Wie sich in den unmittelbar folgenden Paragraphen der Berliner Rechtsphilosophie zeigt, ist der Ausdruck »vereinigt« hier in einem weiten Sinne zu nehmen, der sowohl die Formierung als innere, d. i. dem Objekt verinnerlichte, als auch diejenige umfasst, die dem Objekt dauerhaft äußerlich bleibt und statt des vollumfänglichen Besitzverhältnisses nur einen Gebrauch realisieren kann.<sup>4</sup> Ob eine Formierung innerlich werden kann oder dauerhaft äußerlich bleiben muss, entscheiden die Eigenschaften der zu formierenden (Natur-)Gegenstände – auf die auch die frustrierende Mannigfaltigkeit von Hegels Gebrauch des Ausdrucks »Formierung« zurückzuführen ist. Diese sei hier zwecks Vorentlastung schon einmal vorweggenommen, um im Anschluss weiterführender erläutert und auch im Zusammenhang anderer Begriffe der *Philosophie des Rechts* verortet zu werden:

- Innere (verinnerlichende) oder äußere Formierung können jeweils über die innere oder äußere Natur ausgesagt werden – »Wir haben zweierlei Gegenstände[,] die wir in Besitz nehmen können, äussere und innere...« (GW 26,3: § 56, 1136, Gr)
- Innere Formierung kann sowohl Unbelebtem als auch Belebtem zukommen, wobei alle nichtmenschlichen Lebewesen gemäß der hier gewählten, Hegel-adäquaten Sprachregelung (Kap. 2, A) zur äußeren Natur gehören.
- Innere Formierung des Menschen ist *Bildung* und kann, selbst als zufällige Gewohnheitsbildung, die Allgemeinheit des Menschen (und somit seine Freiheit) nur vergrößern.<sup>5</sup>
- Innere Formierung der äußeren unbelebten Natur erhöht die Besonderheit/Partikularität einer Sache – für sie ist die Spezifikation das Synonym. Die wiederholte Arbeit am selben (Quantum) Rohstoff oder die Wertschöpfungskette eines Veredelungsprozesses messen ein Produkt nur immer spezifischer einem bestimmten zukünftigen Gebrauch bzw. Konsum an – die Besonderheit vergrößert sich mit jedem weiteren Bearbeitungsschritt und wird im Umkehrschluss für immer weniger mögliche Zwecke dienlich.
- Innere Formierung der äußeren belebten Natur (Zuchtwahl u. ä.) scheint aus Hegels Sicht zwar die Eigenschaften einzelner Organismen, nicht jedoch deren Gattungseigenschaften verändern zu können.
- Äußere Formierung kann sowohl Unbelebtem als auch Belebtem zukommen.
- Der prototypische bzw. für die *Philosophie des Rechts* relevanteste Fall äußerer Formierung des Unbelebten ist der von Hegel explizit diskutierte Gebrauch des Elementarischen. Dabei können drei der Elemente nicht einmal in ihrer Form verändert werden.

4 Das Überstülpen einer subjektiven (als ideellen) Form wird von Hegel konsequent bis zur Arbeit des Handelstandes weitergedacht, der den Materialien nur noch die abstrakte Form des Wertes überwirft.

5 Wie McCumber zutreffend anmerkt, ist auch eine individuell angeeignete schlechte Gewohnheit Bestandteil der Emanzipationsgeschichte des menschlichen Subjekts von seiner Natürlichkeit: »For Hegel [...] even the formation of bad habits can be a good thing, at least to the extent that, by replacing or supplementing characteristics acquired at birth, habit lifts us up and out of nature itself, towards the »second nature« we ourselves have created.« (McCumber 1990: 157).

- Äußere Formierung des nichtmenschlich Belebten verändert dessen Wesenseigenschaften nicht, zeitigt aber dennoch Veränderungen in der äußeren Natur, die ein menschlicher Wille erwirkt hat. Als Beispiel führt Hegel die Praxis des Schonens an.
- Eine äußerliche Formierung der menschlichen Leibes ist ein Unrecht, da dieser Vorgang de facto die Instrumentalisierung eines Menschen als Sache darstellt, ihn für die eigenen Zwecke wie eine Naturkraft oder ein Element in Gebrauch nimmt: »Aber für andere bin ich wesentlich ein Freies in meinem Körper, wie ich ihn unmittelbar habe. Nur weil Ich als Freies im Körper lebendig bin, darf dieses lebendige Dasein nicht zum Lasttiere mißbraucht werden.« (TWA 07: § 48, 111)

Da äußere Formierung des Menschen niemals rechtens sein kann, spricht Hegel in unterschiedlichen Hinsichten nur über die drei Weisen der inneren Formierung erstens des Menschen (Bildung) und zweitens der Natur (Arbeit, Besitznahme, Vorsorge) sowie drittens der äußerlich bleibenden Formierung der Natur (Gebrauch, Zeichen, Vorsorge) – die alle nun (in leicht anderer Reihenfolge) vorzustellen sind.

### β) Als Arbeit

Die Tätigkeit der Formierung irgendeines Quantums äußerer Natur zu Zwecken einer unmittelbaren oder mittelbaren Bedürfnisbefriedigung ist die *Arbeit*, die qua menschlicher, zweckgeleiteter und bewusster Tätigkeit auch je schon sozial geprägt und veranlasst ist. Durch innere Formierung greift der Mensch in der Arbeit die Form einer Sache bis zu einem gewissen Grad erfolgreich an und dehnt die Herrschaft des Willens über umso mehr Momente der Sache aus, je kompetenter (d. i. gebildeter) die Formierung ausgeführt wird. Diese Tätigkeit kann sich auf Unlebendiges oder Lebendiges beziehen, hat jedoch ihre Gemeinsamkeit in der zweckhaften Arbeit und der ihr entsprechenden Formveränderung. Sofern sie auf »herrenlose« Objekte geht, erschafft formierende Arbeit Besitz (»Sachen«). Besitz durch Formierung ist die graduelle Neuschöpfung – weil Eingriff in die Form – von Momenten der Sache, die fortan der menschlichen Zwecksetzung und damit dem Willen unterstehen:

»Dies Formiren hat zunächst die Folge[,] daß das Mittel eine gedoppelte Seite hat, erstens die Seite der Natur und zweitens die meiner Form, dies giebt ihm besonders den Werth.« (GW 26,3: § 196, 1323, Gr)

»Immer aber ist die Materie nicht ohne wesentliche Form, und nur durch diese ist sie etwas. Je mehr ich mir diese Form aneigne, desto mehr komme ich auch in den *wirklichen* Besitz der Sache.« (TWA 07: § 52, 116)

Besitz ist also gradiert, ist steigerbar, da Hegel hierunter nicht nur das bloße Rechtsverhältnis beschreibt, sondern zudem das Ausmaß an (anthropogener) Herrschaft oder Macht über die Sache, deren Grade mit der Eingriffstiefe in das Wesen der Sache korrelieren. In der Formierung können mehr oder weniger Momente der Sache dauerhaft verändert und so den Zwecken des Willens mehr oder weniger gemäß werden. In jedem Fall ist aber der erste Moment der Formveränderung an einem Naturgegenstand

die ursprüngliche Inbesitznahme und somit die Institution eines Rechtsverhältnisses – die ›Eingemeindung‹ des Naturgegenstandes als Sache und Moment der Sittlichkeit –, die ihrerseits auf drei Weisen vollzogen werden kann, nämlich »durch die unmittelbare körperliche Ergreifung des Besitzes oder durch die Formierung oder auch durch die bloße Bezeichnung.« (GW 20: § 491)

### y) Als Besitznahme

Die Formierung überführt natürliche Entitäten aus der Sphäre der Primärnatur – die bei Hegel als die noch nie von irgendeinem Menschen formierte Natur verstanden wird – in die Sphäre des Rechts überhaupt, also in Sittlichkeit, Gesellschaft, Staat. Hegel sieht den Menschen in dessen »absolutem *Zueignungsrecht* auf alle Sachen« (TWA 07: § 44, 106) einem Universum voller potenzieller Besitztümer gegenüberstehen, die durch (formierende) Inbesitznahme rechtswirksam erworben werden können und hernach andere von derselben ursprünglichen Besitznahme ausschließen: »Die Formierung ist die wesentlichste Besitzergreifung, der Besitz wird durch sie Dauer, und die Besitzergreifung Erwerb.« (GW 26,1: § 21, 22, Wan) Natur befindet sich nur dann *innerhalb* der sittlichen Sphäre, wenn sie Gegenstand eines (Eigentumsverhältnisse begründenden) Willensaktes und der ihm zugehörigen praktischen als der formierenden Tätigkeit, somit Sache geworden ist. Die Praxis der Formierung übersetzt als Arbeit Natur in Gesellschaft. Alle Natur innerhalb der sittlichen Sphäre unterfällt bereits sachenrechtlichen Bestimmungen, ist nicht im ursprünglichen Sinne »herrenlos«, impliziert Eigentumsverhältnisse und wurde i. d. R. auch nicht in ihrem ursprünglichen Zustand belassen. Sie ist *als* Besitz (bzw. Eigentum) ein ›Baustein‹ der von Menschen erbauten Menschenwelt, ist Teil der Sphäre der Freiheit, deren Kolonie der Mensch innerhalb der Natur errichtet. Die Zugehörigkeit eines nicht-menschlichen Seienden zur Sphäre des Rechts ist durch die erfolgte verinnerlichende Formierung oft genug auch für die Anschauung erkenntlich, juristisch aber bereits durch den Akt der Willenserklärung als Gebrauch oder Benutzung (siehe unten) gegeben. Jeder Stein, der sich auf dem Stadtboden findet, ist Teil der menschlichen Sphäre, wenn ein Gesetz den öffentlichen Raum in entsprechender Weise zum Eigentum der Gemeinschaft erklärt hat.<sup>6</sup>

### δ) Als Bildung

Wird die verinnerlichende Formierung auf einen Menschen angewandt, ist dieser Vorgang mit Bildung identisch; bildet sich eine Person durch Selbstformierung, ist dies die ursprüngliche Inbesitznahme ihrer selbst: »Durch die Formierung seiner selbst wird der

6 Es ist möglich, dass eine Sache aus (all) ihren Eigentumsverhältnissen (Dereliktion) oder sogar aus der ganzen Rechtsgemeinschaft entlassen wird. Von den an ihr (in der Formierung) vorgenommenen Veränderungen bleiben notwendig Spuren zurück, die als Zeichen menschlicher als willentlicher Tätigkeit gedeutet werden können. Hier ließe sich vielleicht davon sprechen, dass die Sache weiterhin Teil der menschlichen Kultur oder kulturellen Sphäre ist, während sie zugleich nicht mehr Teil der Sphäre des Rechtes bzw. der Sittlichkeit als solcher ist. Eine solche begriffliche Unterscheidung hat Hegel selbst nicht vorgenommen.

Mensch erst sein Eigenthum.« (GW 26,2: § 57, 822, Ho)<sup>7</sup> Hegel ist sich bewusst, dass die Identifikation von Formierung und Bildung ohne sonstige Kenntnis seines Systems und Denkens überraschen und unverständlich bleiben muss: »Es kann heterogen erscheinen[,] die Bildung in die Klasse dieser Bestimmungen zu setzen, indessen sie gehört hierher.« (GW 26,3: § 57, 1137, Gr) Dennoch ist dies vor dem Hintergrund der in Kap. 4 & 5 gegebenen Explikationen sinnig. Der Mensch ist ab dem Tag der Geburt mit dem Erwerb von »Geschicklichkeiten« befasst und »auch das Erwerben von Geschicklichkeiten ist ein Besitzergreifen durch Formirung...« (GW 26,1: § 22, 24) Ohne die (Aus-)Bildung von Gewohnheiten bleibt der Leib ein dem Geist heteronomes Medium:

»Diese Besitznahme des Innern gehört wesentlich unter die Bestimmung des Formirens. Daß mein Geist im Besitz des Körpers gesetzt wird, ist nur durch Formiren, durch meine Thätigkeit.« (GW 26,3: § 57, 1137, Gr)

Mittels der Selbstformierung entnimmt der Mensch das, was zusätzliche Natur seiner selbst wird, der ursprünglichen Natur, die niemandem gehört. Der eigene Leib ist je schon zusätzliche statt ursprünglicher Natur, weil der Mensch sich vom ersten Tage an in ihm einzuwohnen beginnt und durch die sich einschreibenden Sitten je schon sozio- und anthropogen verfasst, also ein kollektives Produkt statt eines individuierten Organismus ist. Durch die Gewohnheit werden jedoch auch die »rein« geistigen Tätigkeiten geübt, da ihnen stets bestimmte physiologische Vorgänge korrespondieren, sie also gemeinsam mit ihnen in der psychophysischen Ganzheit hervorgebracht werden müssen: »Der Mensch muß seinen Körper wie seinen Geist formiren...« (GW 26,2: § 57, 822, Ho) Im Unterschied zu allen anderen lebendigen Subjekten kann das menschliche ohne die Formierung nicht zu seiner eigenen Wesenheit finden:

»Die Formirung der Pflanzen[,] der Thiere besteht nur darin[,] daß ihr natürliches Seyn erhalten oder nur etwas modifizirt wird[,] die des Menschen[,] ihn von der natürlichen Abhängigkeit zu befreien; ihn nicht zu lassen[,] wie er ist, sondern zum Freyen zu erheben...« (GW 26,1: § 29, Hom)

Als verinnerlichende Formierung ist die Bildung eines menschlichen Subjektes daher die ontogenetische Produktion der Freiheit in diesem: »Mensch ist selbst *frei*, überhaupt im Besitze seiner selbst, nur durch Bildung.« (TWA 07: § 57, EB, 125) Im Kontext der bürgerlichen Gesellschaft sind die durch Bildung hervorgebrachten vielfältigen Geschicklichkeiten oder Fertigkeiten das spezifische Arbeitsvermögen des Individuums:

»Ferner gehört hierher die menschliche Ausbildung des eigenen Körpers und Geistes, die Erwerbung von Fertigkeiten und Geschicklichkeiten, indem ich erst durch die Bildung dem allgemeinen in mir[,] den Möglichkeiten oder Vermögen[,] Bestimmtheit und Unterscheidung von mir gebe, und durch Übung die bestimmte Weise der Thätigkeit zu Gewohnheiten mache, bekomme ich sie in Besitz, und werde Meister über sie für die ungehinderte Ausführung meiner Zwecke.« (GW 26,1: § 22, 24, Wan)

---

7 Da jede Person rechtmäßig nur sich selbst oder Sachen besitzen kann, entsteht durch Bildung nie ein Eigentum an anderen Personen.

Indem sich eine Person Bildung aneignet, versetzt sie sich in die Lage, auf mannigfaltige Weise von verschiedenen Fertigkeiten Gebrauch zu machen, also u. a. Lohnarbeit verrichten oder Waren produzieren zu können. Ein arbeitendes Subjekt bekundet durch den bloßen Vorgang der Arbeit stets ihr faktisches Besitzverhältnis an sich selbst (siehe auch das Beispiel zur Rechtsperson in Kap. 2, E) und durch die Arbeit für eigene Bedürfnisse auch den Willen, dieses unbeeinträchtigt aufrechtzuerhalten, also nicht Eigentum oder Sache zu sein, die von anderen Menschen wie ein natürliches Objekt gebraucht werden kann.

### ε) Als Gebrauch

Vom Besitz (in seiner vielfachen Gradation als ›Herrschaftsintensität‹) ist der Gebrauch zu unterscheiden. Jede Formierung ist immer Suspension, Aussetzen oder Aufschub eines endgültigen bzw. irreversiblen Verbrauchs der (Substanz der) Sache. Wird ein Mittel im Zuge eines Arbeitsprozesses konsumiert, wurde es nicht formiert, da nicht erhalten. An der Formierung (als Praxis einer Vereinigung von Subjektivität und Objektivität) bekundet sich also stets ein Wille, der das Objekt *nach Maßgabe eines Bedürfnisses bis auf Widerruf zu erhalten* gedenkt, denn »Formierung macht a) meinen Willen objektiv, äußerlich, bleibend und ß) läßt die Sache objektiv – [...] bleibend« (TWA 07: § 56, 122). Hierdurch weist die Formierung eine rechtssystematische und ferner praktische Überschneidung mit dem Gebrauch auf, denn dieser Begriff fasst unter sich die drei Weisen der »Realisierung meines Bedürfnisses durch die Veränderung, Vernichtung, Verzehrung der Sache...« (ebd.: § 59, 128) Jede Formierung ist Gebrauch, aber nicht jeder Gebrauch Formierung:

»Die bloße Abnutzung eines Bodens durch die Jagd, Waiden, des Meeresstrandes für Fischfang u. d. g. ist nicht eigentliche Formierung; aber sie enthält den Willen, dergleichen für den Gebrauch zu benutzen, und der wirkliche Gebrauch die Erklärung dieses Willens.« (GW 26,1: § 21, 23, Wan)

Hegel führt die Begriffe »Gebrauch« und »Benutzung« eng beieinander: »Benutzen drückt näher die *Erhaltung* der Sache aus« (TWA 07: § 59, EB, 129), nennt also einen Gebrauch, der seinen Gegenstand nicht verzehrt oder vernichtet, eine »Benutzung«. In der Praxis einer Benutzung zeigt sich ein Subjekt *gerade im Moment seines Gebrauchs* als an der nicht sofortigen Vernichtung der gebrauchten Sache interessiert. Die Benutzung hat so (auch in Abwesenheit der nutzenden Person) als Zeichen eines lebendigen, interessierten Willens zu gelten, der den Gebrauch in Zukunft (mindestens ein Mal) wiederholen will, also einem menschlichen, zweckmäßig handelnden Subjekt zugehört:

»Insofern aber die Benutzung sich auf ein fortdauerndes Bedürfnis gründet und wiederholte Benutzung eines sich erneuernden Erzeugnisses ist, [...] so machen diese und andere Umstände jene [...] zu einem *Zeichen*...« (Ebd.: § 60, 129)

Ob hierbei »nur ein *teilweiser* oder *temporärer Gebrauch*« (ebd.: § 62, 131) vorliegt, ist für den Gebrauchsbegriff insoweit unerheblich, als durch Pausen zwischen unterschiedli-

chen Phasen des Gebrauchs das zugrundeliegende Besitzverhältnis nicht erlischt, da sich menschliche Subjekte Eigentum bzw. Besitz zur Befriedigung von wiederkehrenden Bedürfnissen aneignen, ihre Besitztümer aber hierbei nicht einem kontinuierlichen Gebrauch unterwerfen können, wollen oder müssen. Besitzverhältnisse kontinuierieren sich (wenn auch nicht ad infinitum), während der Gebrauch ruht.

## ζ) Als Zeichen

Da das Besitzverhältnis aus dem absoluten Zueignungsrecht des Subjekts auf (herrenlose) Mittel zur Befriedigung von Bedürfnissen entspringt, sind Benutzung oder Gebrauch jederzeit als Indikatoren eines kontinuierlichen Besitzverhältnisses zu erachten, dem seinerseits ein Subjekt mit wiederkehrenden Bedürfnissen zugeordnet ist: »Die Benutzung also ist ein allgemeines Zeichen nicht des unmittelbaren Gebrauchs, sondern eines allgemein fortdauernden.« (GW 26,2: § 60, 824, Ho) Hegels Ausführungen lesen sich hier wie eine Art ›Rechtssemiotik‹, denn die ganze Argumentation bezüglich der anzuerkennenden Exklusivität respektive Realisation des Besitzes ruht auf der Erkennbarkeit eines vergangenen menschlich-volitiven Eingriffes in die äußere Natur. Da die äußerliche Formierung der äußeren Natur ihren Gegenstand nicht verändert, ist sie Benutzung, denn sie verbraucht/verzehrt ihren Gegenstand nicht (sofort), und fungiert so als Zeichen eines menschlichen Subjekts, dem ein absolutes Recht auf Befriedigung mit den Mitteln der Natur eignet und das seinen Gebrauch respektive seine Befriedigung wiederholen muss und will. Formierung ist stets »Heraussetzen eines Innerlichen...« (TWA 07: § 57, EB, 125), ist Zeichen eines erklärten Willens zum Gebrauch und damit eines menschlichen Rechtes auf Befriedigung. Als prototypischer Fall äußerlicher Formierung dürfen »Veranstaltungen zur Benutzung eines elementarischen Stoffes oder einer elementarischen Kraft« gelten (GW 26,1: § 28, Hom). Die Formierung wird hierbei in der »unorganischen« Weise realisiert, dass mein Wille in zweckgeleiteter Anmessung an die Eigenschaften des Elements (oder der Kraft) eine Möglichkeit bzw. ein Mittel des Gebrauch (er-)findet, der das Objekt aber weder verändert noch verzehrt: »Indem ich ferner Wasser[-] oder Windmühlen anlege, ist es mein Thun[,], das beides so zusammen bringt, es ist meine Form dabei. Dies hat alles die mannigfaltigste Gestaltung.« (GW 26,3: § 56, 1136, Gr) Obleich solcher Gebrauch die Anwesenheit eines menschlichen Subjekts verrät, das sein Recht auf Befriedigung ausübt, kann die äußerliche Formierung das Element oder die Kraft nicht *erwerben*, können sie niemals in den Besitz der Rechtsperson übergehen, da sie in ihrer Form *nicht* modifiziert, verändert, umgearbeitet werden:

»Mache ich eine Windmühle, so habe ich die Luft nicht formirt, aber ich mache eine Form zur Benutzung der Luft. Die Luft soll mir dadurch nicht genommen werden, obgleich ich das Object selbst nicht formire, das ich zu dem Meinigen machen will; die Formirung ist nur so, daß sie den bestimmten Willen ausdrückt[,] den Gegenstand benutzen zu wollen.« (GW 26,2: § 56, 822, Ho)

Es sind also, wie oben erwähnt, die Eigenschaften der Gegenstände selbst, die über die Möglichkeit einer Inbesitznahme entscheiden. Können Gegenstände der äußeren Natur nicht verinnerlichend formiert werden, ist nur ein fortgesetzter Gebrauch, aber keine

Inbesitznahme möglich. Hegel bildet also die mit den Elementen verknüpften und erwartbaren (inner- wie außersittlichen) Konflikte in seiner Systematik dergestalt ab, dass Gebrauch und Besitz auseinanderfallen können – dass die reelle und fortgesetzte Nutzung eines Elements dieses nicht in ein Besitzverhältnis überführen *kann*, den jeweiligen Subjekten aber als menschlichen und bedürftigen stets dasselbe Recht auf Befriedigung durch die Mittel der Natur verbleibt:

»Das Meer [...] gehört allen zum Gebrauche, weil durch meine Benutzung kein anderer davon ausgeschlossen wird.« (GW 26,1: § 20, 22, Wan)

Die vernünftige Institution des Besitzes, der Begriff des Besitzes kann an bestimmten Elementen nicht verwirklicht werden, *weil* sie Elemente sind.<sup>8</sup> In umgekehrter Denkrichtung kann diese Inkompatibilität auch darin erblickt werden, dass sich der Besitz qua Bestimmung als vollumfänglicher und exklusiver Gebrauch an ihnen nicht realisieren kann:

»...ist *der ganze Gebrauch* oder Benutzung *die Sache in ihrem ganzen Umfange*, so daß, wenn jener mir zusteht, Ich der Eigentümer der Sache bin, von welcher über den ganzen Umfang des Gebrauchs hinaus nichts übrig bleibt, was Eigentum eines anderen sein könnte.« (TWA 07: § 61, 130)

»Als voller Eigenthümer der Sache bin ich es ebenso für ihren vollen Werth als für ihren vollen Gebrauch. Gebrauche ich sie voll, so bleibt an der Sache nichts, das einen anderen Herren haben könnte.« (GW 26,2: § 63, 828, Ho)

Zudem terminiert sich der vollumfängliche Gebrauch einer Sache für Hegel stets im letztendlichen Verzehr bzw. der Vernichtung der Sache als Ganzer, wird die »Besitznahme nur vollendet durch Verzehren« (TWA 07: § 56, EB, 122), da die Sache erst in ihrer irreversiblen Vernichtung ihre »Nichtsubstantialität« (ebd.: § 61, 130), ihr Sein »als das an sich Negative« (ebd.: § 59, 128) gegenüber der Freiheit des Subjekts wahrhaft demonstriert. Im Kontext des *Abstrakten Rechts* erscheint die Natur ausschließlich in ihrer Instrumentalität:

»Das Wesen der natürlichen Dinge ist[,] zu Grunde zu gehen, und der Mensch soll diese Endlichkeit der Dinge zur Manifestation bringen; der Mensch darf sich also kein Gewissen daraus machen[,] die Naturdinge zu benutzen. Der Mensch sucht die ganze Erde durch, um für seine Bedürfnisse das passendste Mittel zu finden, auch für den geringsten Zweck.« (GW 26,1: § 97, 107, Wan)

8 Auf der spekulativen Ebene des Textes ist die Letztbegründung der Unmöglichkeit dieses Besitzes, dass das menschliche Subjekt als existierender »Begriff« notwendig ein leiblich individuierter Organismus ist, der sich in seiner arbeitenden Aneignung von Natur nicht auf eine Gattung bzw. ein Allgemeine als solches beziehen kann, sondern stets nur individuierte Quanta (eines Allgemeinen oder einer Gattung) zu fassen bekommt (vgl. TWA 07: § 52, 115f.).

Doch jeder konsumtive und damit wahrhaft negative Gebrauch der Elemente ist aufgrund ihrer »elementarischen Qualität« ausgeschlossen (GW 26,3: § 53, 1131, Gr) – sie können demnach für Hegel nicht in Besitz genommen, nicht konsumiert und nicht formiert werden:

»Die Benutzung *elementarischer Gegenstände* ist, ihrer Natur nach, nicht fähig, zu Privatbesitz partikularisiert zu werden.« (TWA 07: § 46, 108)

Aus diesem Grund sind die faktischen Gebrauchs- und Rechtsverhältnisse bestimmter Elemente zwischen Personen wie Völkern auf das begriffliche Niveau der pragmatischen Umsetzbarkeit eines exklusiven Gebrauchs (auch unter Einsatz von Gewalt) reduziert:

»Diese besiznahme erhält durch Werkzeuge einen Umfang. ZB. das Meer wird von dem Schiff in besiz genommen[,] wo das Schiff es berührt, Auch ist das Meer Eigenthum des landes[,] deßen Küste es berührt.« (GW 26,1: 362, AB)

»Mechanische Kräfte, Waffen, Instrumente erweitern den Bereich meiner Gewalt.« (TWA 07: § 55, 120)

»Das Völkerrecht stellt fest, daß eine Herrschaft über das Meer an den Küsten statt finde, so weit es von Kanonen erreicht werden kann, fremden Nationen wird nicht gestattet in dieser Nähe das Meer zu gebrauchen, Fischerei, Zwischenhandeln darauf zu treiben.« (GW 26,3: § 53, 1131, Gr)

Diese Formen exkludierender Herrschaft werden somit im Besitz des Elementarischen – der nur als Gebrauch realisiert werden kann – ein notwendiges Moment: »Daß Ich etwas in meiner selbst äußeren Gewalt habe, macht den *Besitz* aus...« (TWA 07: § 45, 107). Die Vernünftigkeit bzw. Wirklichkeit dieses Besitzverhältnisses verbleibt auf der Höhe des positiv-kontingenten Rechts und kann nicht weiter gesteigert werden.<sup>9</sup>

»Bey solchen Collisionen hat jeder ein Recht, aber es tritt das mehr oder weniger ein, wo es keine absolute Bestimmung gibt. Im Begriffe liegt nur die Entscheidung, daß einer wie der andere ein Recht an der Sache hat.« (GW 26,1: § 20, 21f., Wan)

Innerhalb derselben Rechtssphäre kann der Gebrauch durch äußere Formierung äußerer Natur aber als Zeichen eines Willens anerkannt werden, den Gebrauch zu wiederholen:

»Durch die Formirung gebe ich einer Sache das Prädicat des meinigen, andere können sich dessen nicht bemächtigen[,] weil die Formirung das Prädicat, mein Wille ist, und ein anderer griffe in meine Freyheit, wenn er diese Sache mir nähme.« (Ebd.: § 21, 23)

Von den sog. »elementarischen Gegenständen« ist nur einer der Benutzung durch äußere Formveränderung fähig. Reusswig nannte Hegel »inkonsequent« (vgl. Reusswig 1993: 164), da er den Boden wieder aus der Gruppe der Elemente ausgliedere, ihn sogar als

9 Zur prinzipiellen Frage der Wirklichkeit der Vernunft siehe Kap. 10, A.

Besitz der Ackerbauklasse und als exklusives Territorium des Staates gelten lasse. Doch dieser Gedanke ist folgerichtig, denn Boden wird durch Formierung tatsächlich (oberflächlich) in seiner Form verändert *und* von seinem Gebrauch (genauer: Besitz) können Andere effektiv ausgeschlossen werden:

»Denn wenn ich ein Feld in Besitz nehme und beackere, so ist nicht nur die Furche mein Eigenthum, sondern des Weitern die Erde, das[,] was dazu gehört, denn ich will diese Materie in Besitz nehmen, sie bleibt so nicht ausser mir, nicht herrenlos, nicht ihr eigen, ich will das Ganze in Besitz nehmen. Die Materie bleibt zwar ausserhalb der äusseren Form[,] die ich dem Gegenstand gegeben habe, aber die Form ist ein Zeichen, das die Sache mein sein soll, sie bleibt nicht ausser meinem Willen, nicht ausserhalb dessen[,] was ich gewollt habe, ausser diesem ist nichts[,] was von Anderen in Besitz zu nehmen wäre.« (GW 26,3: § 52, 1130, Gr)

Weder die Veränderlichkeit der Form noch die effektive Exklusion Anderer vom Gebrauch trifft auf Feuer, Wasser und Luft zu. Die Elementarischen Gegenstände erscheinen einer nachhegelschen Moderne viel mehr als kohärente Kategorie – da diese Moderne sowohl in ökologischer als auch in (darauf aufruhender) rechtlicher Hinsicht eine stärkere sachliche Zusammengehörigkeit dieser Elemente (als Umweltmedien) kennt –, als Hegel sie noch selbst voraussetzte. Im Rahmen der *Philosophie der Natur* bilden die Elementarischen Gegenstände eine Phänomengruppe, deren Einheit und Zusammenhang nicht in ihrem Bezug zu belebten Organismen (oder deren Umwelten, Ökosystemen etc.) gesucht wird und letztlich wohl aus der aristotelischen Tradition herrührt: »Es sind Körperindividuen[,] die in Proceß mit ein ander sind, aber diese bestimmten Körperlichkeiten haben hinter ihnen noch eine Allgemeinheit, das ist das Physikalische Element überhaupt.« (GW 24,1: 108, Ri) Reusswig erliegt dem Eindruck einer ›Kohärenz‹ der Element-Kategorie, die von Hegel nicht gegeben wurde.

## η) Als Bestandteil einer Vorsorge

Gebrauch im Allgemeinen sowie Formierung im Besonderen weisen laut Hegel einen inhärenten Bezug zur Zukunft auf, bezeugen die subjektive Antizipation der Wiederkehr von Bedürfnissen und den erklärten Willen, in der Gegenwart die Befriedigung zukünftiger Bedürfnisse zu gewährleisten, wodurch die Formierung in die Praxis der Vorsorge (Kap. 9, A) übergehen kann. Bei der verinnerlichenden Formierung werden durch menschliche Tätigkeit (bzw. Arbeit) Subjektivität und Objektivität in *einem* Seienden dauerhaft amalgamiert, weshalb diese Art der Formierung nur in Bezug auf »Organisches« möglich ist:

»...Bearbeitung der Erde, Kultur der Pflanzen, Bezähmen, Füttern und Hegen der Tiere...« (TWA 07: § 56, 121)

»Das[,] was ich in Beziehung auf dasselbe thue, läßt das Thier nicht so, es bearbeitet diese Form, assimiliert sie, verarbeitet sie organisch.« (GW 26,3: § 56, 1136, Gr)

Das formierende Handeln nimmt Einfluss auf ihre selbstständige, der Autonomie des Menschen in Teilen entzogenen Reproduktion der Natur und der Einfluss wird nach den Gesetzmäßigkeiten des Lebewesens und seiner Interaktion mit der Umwelt »assimiliert« (TWA 07: § 56, 121). Ein formierter Organismus wird so zu einem *lebendigen* Zeugnis menschlichen Willens. Eine solche Praxis der Formierung kann auch indirekt Einfluss auf Organismen nehmen, indem z. B. die Größe einer Tierpopulation durch unterlassene Bejagung aufrechterhalten wird:

»Schone ich das Wild, so ist dies auch eine Weise der Formirung, denn es ist ein Benehmen in Rücksicht auf die Gegenstände, wodurch sie erhalten werden.« (GW 26,2: § 56, 822, Ho)

Wie sich schon anlässlich des Gebrauchsbegriffes zeigte, sieht Hegel auch schon die Rechtsperson formal als einen die Befriedigung zukünftiger Bedürfnisse antizipierenden und deshalb die Vernichtung oder den Verzehr natürlicher Mittel suspendierenden Willen an.<sup>10</sup> Im Rahmen des *Abstrakten Rechts* ist daher für Hegel denkbar, dass »die [...] wiederholte Benutzung eines sich erneuernden Erzeugnisses [...] etwa auch zum Behufe der Erhaltung dieser Erneuerung sich beschränkt...« (TWA 07: § 60, 129), dass der Wille »in [...] Vorsorge – für den künftigen Gebrauch« (ebd.: § 56, EB, 122) eine verinnerlichende oder äußerliche Formierung vornimmt. Bei der bloß äußerlichen Formierung greift die Vorsorge-Praxis auf die autonome Reproduktion seitens der Natur zurück und wirkt auf diese weder positiv noch negativ ein, da die Elemente, wie ausgeführt, nur gebraucht, aber nicht formiert oder vernichtet werden können: »Luft, Strom – ersetzt sich« (ebd.: § 61, EB, 131) In der verinnerlichenden Formierung ist das Handeln jedoch direkt auf den Zweck der Vorsorge abzustimmen, werden also der Wille zur Erhaltung und die Eigenschaften der zu erhaltenden lebendigen »Gegenstände« zweckdienlich zur Deckung gebracht. Dass hierin eine in Hegels Begrifflichkeiten selbst ausgedrückte mögliche Grundlage für sittlich-instituierten Naturschutz liegt, hat zuerst Fritz Reusswig herausgearbeitet:

»Produktion und Reproduktion, Naturbearbeitung und Naturschonung sind *Momente der formierenden Aneignung von Natur durch die Gesellschaft*.« (Reusswig 1993: 166)<sup>11</sup>

Die Unterlassung des Naturverbrauchs kann von staatlicher Seite (mit entsprechend vernünftigen Gründen) positiv-rechtlich instituiert werden, denn

»die Bestimmungen, die das Privateigentum betreffen, können höheren Sphären des Rechts, einem Gemeinwesen, dem Staate, untergeordnet werden« (TWA 07: § 46, 108),

10 Allerdings ist im *Abstrakten Recht* noch keine materiale Bestimmung des Wohls einer Person, kein konkreter Katalog von Bedürfnissen und Befriedigungen positiv-rechtlich festgeschrieben oder garantiert. Das »Wohl« wird in der Systematik der Rechtsphilosophie erst in der *Moralität* eingeführt, da sich das *Abstrakte Recht* nur mit dem Institut der Rechtsperson als der abstraktesten Seite des versittlichten Menschen befasst.

11 Reusswig spricht hier zurecht *nicht* von Nachhaltigkeit bzw. nachhaltigem Verhalten.

selbst wenn dies dem erklärten Willen von Rechtspersonen entgegensteht. Dass eine solche Institution von Naturschutz sich zudem systematisch und sittlichkeitstheoretisch auf den Vorsorge-Topos gründet, hat (Vieweg 2010: 42–44) als erster herausgestellt. Doch die Instrumentalität der Natur in bestimmten Situationen einzuschränken, bedeutet noch nicht den Verlust ihres instrumentellen Charakters. Die Natur bleibt der Berliner Rechtsphilosophie ein bloßes Mittel menschlicher Bedürfnisbefriedigung – somit aber auch der Reproduktion der Sittlichkeit als Ganzer, ergo der Autogenese und Reproduktion der Freiheit. Deshalb wird der Begriff der Vorsorge auch in der Darstellung bestimmter freiheitsrelevanter Formen der Arbeit wiederkehren.

### C) Die Natur als Gegenstand erster Formierung (Substanzieller Stand)

Die drei übergeordneten »Privatstände« und ihre multiplen Klassen werden von Hegel gemäß ihrer Arbeitsformen – ihrer Stellung in der Reproduktion der Sittlichkeit – den Sphären von entweder Gesellschaft oder Staat eindeutig zugeordnet:

»Die bürgerliche Gesellschaft hat zwei Stände, den der Landbebauer, und den des Gewerbes...« (GW 26,2: § 305ff., 1030, Ho)

Den ersten Privatstand bilden mehrere Klassen, deren Arbeit die »gesammelten Naturproducte« (GW 26,1: § 103, 113, Wan), mithin sämtliche Rohstoffe bereit- und so auch alle Ernährung der Sittlichkeit sicherstellt. Hegel nennt im Paragrafen § 203 der *Grundlinien* nur die Agrarwirtschaft, doch scheinen einige über die Nachschriften verstreute Bemerkungen sowie die Notwendigkeit deskriptiver Stringenz einer Marginalie von Hotho recht zu geben, die alle unter diesem Stand subsumierten Berufsgruppen aufzählt und nach der Arbeit am »Unorganischen« oder »Organischen« gliedert:

»Das erste Moment unterscheidet sich wieder in Ackerbau und Bergbau, das zweite in: Viehzucht als solche, in Jagd und Fischerei.« (GW 26,2: § 203, 966, Ho)

Als prototypisch für den untersten Privatstand erachtet Hegel, wie auch die *Grundlinien* repräsentativ belegen, den »Ackerbaustand« (GW 26,1: § 100, Hom), dem daher seine Ausführungen fast ausschließlich gelten und der sich faktisch aus adeligen und nicht-adeligen Grundbesitzern zusammensetzt:

»Die Grundqualität dieses Adels ist Güterbesitz, Grundvermögen, nicht bloß auf Interessen ausgeliehene Kapitalien, mit denen Gewinnsucht verbunden ist.« (Ebd.: § 152, 199, Wan)

»Im Ganzen wird der Stand der Güterbesitzer sich in den Gebildeten und den eigentlichen [!] Bauernstand abtheilen.« (GW 26,2: § 305ff., 1030, Ho)

Diese beiden heterogenen Gruppen sind für Hegel allein aufgrund der gemeinsamen Eigenschaft des Grundbesitzes und der an diesen geknüpften Lebensform, aufgrund ihrer vermeinten Autarkie zu einem instituierten Privatstand zusammenzufassen:

»Der unmittelbare Stand befriedigt seine Bedürfnisse aus einem Vermögen als einem Gute – der ackerbauende Stand.« (GW 26,1: § 103, 113, Wan)

## I – Äußere Natur (Arbeit)

Durch »objektive Formierung« (TWA 07: § 203, 355) der Natur kann, nach Maßgabe der Jahreszeiten und sonstigen Naturgesetzlichkeiten, die Reproduktion organischer Naturen zu größeren Erträgen getrieben werden, als die Natur sie ohne menschlichen Eingriff hervorbrächte – der »Vegetation muß nachgeholfen werden...« (GW 26,2: § 203, 729, AK) Da diese aber ihre eigenen organischen Zwecke verfolgt (und in den Feldfrüchten der Menschen auch realisiert), kann die Ackerbauklasse die Freiheit eigenen Willens im Medium äußerer Natur nur sehr beschränkt erweisen bzw. sich nur begrenzt selbst objektivieren, da der Wille sich an einen fremden Zweck angleichen, ihn sich zu eigen machen muss, um die Produkte der eigenen Arbeit hervorzubringen. Hegel spricht daher auch von einer »weniger durch die Reflexion und eigenen Willen vermittelten Subsistenz« (TWA 07: § 203, 355) als bei allen anderen Ständen (und deren Klassen)n. Der erste Stand setzt die selbstständige und vollumfängliche Reproduktion der Natur bereits voraus und »seine Arbeit ist das Wenigste an dem, wodurch er sich die Befriedigung seiner Bedürfnisse erwirbt.« (GW 26,2: § 203, 966, Ho) Bedeutsames Ideal und prägend für die Lebensform dieser Klasse ist hingegen die (vormoderne) hauswirtschaftliche Selbstversorgung:

»Auch ist nur eine geringe Vermittlung[,] die in das System der Befriedigung der Bedürfnisse eintritt. Die Familie selbst bereitet die Handwerkszeuge[,] die Kleidung etc. Die Subsistenz hängt nicht von der Arbeit aller andern und dem Bedürfnis aller andern ab.« (GW 26,1: § 103, 114, Wan)

Schon dieser maßgebliche Unterschied zum Stand des Gewerbes (und die hiermit verknüpften weiteren Unterschiede) belässt der Ackerbauklasse laut Hegel eine innere Trägheit, die alle Tätigkeit quantitativ und qualitativ auf das zur zyklischen Befriedigung eines (wenig komplexen) Stammes an Bedürfnissen Nötige reduziert und sich über diesen Kosmos an Arbeit nicht erhebt:

»Sein Auskommen ist dann gesichert, seine Reflexion geht nicht weiter, die Unersättlichkeit des Gewinnes ist ihm fremd. [...] Vorräthe zu sammeln auf weiter als ein Jahr, liegt ihm entfernt.« (GW 26,3: § 203, 1334, Ho)

Die formierende Betätigung ist auf die Kreise und Erfordernisse der Haus- und Landwirtschaft beschränkt und gerät in ihrer Erwartung der die Arbeit bestimmenden Jahresläufe – »der sich nothwendig verändernden Natur, die immer wiederkehren muß« (GW 26,1: § 103, 114, Wan) – zur einer sittlich instituierten Passivität, deren Gebieter und

Impulsgeber nicht der seiner selbstbewusste Geist, sondern noch die zu bearbeitende Natur ist. Die Produkte der Arbeit »werden empfangen[,] wie das organische Leben der Natur sie an die Hand giebt« (ebd.: 468, AB), der Mensch wird zum Nutznießer der natürlichen (Re-)Produktion – »er verdankt sich nicht selbst alles« (ebd.: § 103, 114, Wan) – seine Arbeit ist, bei aller körperlichen Härte, ein verschwindend geringes Quantum gegen den Beitrag der Natur als Ganzer.

## II – Innere Natur (Bildung)

Mag die landwirtschaftliche Tätigkeit auch leiblich zuhöchst herausfordernd sein und mannigfaltige theoretische wie praktische Kenntnisse erfordern, sie gereicht diesem Stand nur zu einer (vermeintlich) dumpfen und einseitigen psychophysischen Selbstformierung, deren Ausmaß in Hegels stereotyper Sicht zur Primitivität zusammenschumpft:

»Was nun den Geist dieses Standes anbetrifft, der in Rücksicht seiner Existenz auf die Natur angewiesen ist, für den dies die Hauptmacht ist[,] die ihm ihre Geschenke macht durch die Bearbeitung des Bodens, so macht dies[,] das[s] er nicht auf die Reflexion angewiesen ist, mehr in natürlicher Denkungsweise bleibt, nicht zum Selbstgefühl seines Verstandes, seiner Thätigkeit kommt.« (GW 26,3: § 203, 1333, Gr)

So ist dem »Landmanne« (GW 26,1: § 103, 114, Wan), anders als dem gesamten Stand des Gewerbes, das Gefühl reflexiver Selbstwirksamkeit – und damit Selbstverwirklichung im hegelschen Sinne – kein perfektibles Ideal eigener Menschlichkeit, wird ihm an seiner Arbeit »nicht die Form zur Hauptsache [...], sondern dies geschieht nur[,] um das eigene Leben der Natur zu vermehren zu erleichtern.« (Ebd.) Infolgedessen kann auch der emanzipatorische Verlust an archaischer, abergläubischer oder religiöser Demut gegenüber der Natur keinen Reiz für ihn bereithalten:

»...seine Grundbestimmung bleibt diese Ergebenheit gegen eine Macht, von der er empfängt, was er braucht, das Verzichtthun auf seine Geschicklichkeit tritt hier ein. Dies Gewiesensein auf sich selbst tritt zurück.« (GW 26,2: § 203, 370, AK)

Auch erweisen sich die Zyklizität und der beschränkte Lebenskreis der ackerbauenden Lebensform als limitierender Faktor für ihre Bildung, denn sich in die eigenen Aufgaben vollends eingefunden zu haben und ihrer mittels einer Routine vollkommen gewachsen zu sein, ist langfristig mit geistiger Stagnation identisch:

»Die Landleute brauchen Zeit[,] ehe sie in eine Vorstellung kommen[,] und dann können sie schwer wieder davon lassen, kommen immer darauf zurück.« (GW 26,3: § 197, 1324, Gr)

Erst das regelmäßige Aufkommen qualitativ neuer Arbeiten oder Erfahrungen erweitert den Horizont und hebt somit das Niveau menschlicher Selbstformierung: »Ein Mann[,] der in vielfachen Interessen gelebt hat, unterscheidet sich sehr von einem[,] der nur in

Einfachem, Abstractem wiederholend sich umhertreibt.« (GW 26,2: § 197, 960, Ho) Doch im Gegensatz zur Dynamik des Gewerbes ist die Lebensform des untersten Privatstandes »mehr dauernd gegen diese Veränderlichkeit der bürgerlichen Gesellschaft...« (GW 26,3: § 203, 1334, Gr) Sie verschließt sich habitualisiert gegen die sittlich höheren Niveaus der Selbstformierung (i. e. der Bildung) und kann daher Anlagen zu oder Ausprägung von anspruchsvollerer kognitiver Tätigkeit nicht freiheitserweiternd integrieren: »Da[,] wo die Reflexion bey diesem Stande eintritt, da zeigt sie sich als eine gewisse unnütze Pffiffigkeit, als Mißtrauen[,] wo gar kein Grund dazu da ist.« (GW 26,1: 470) Dennoch hat bereits der unterste Stand das epochemachende Prinzip der Vorsorge integriert:

»Weil die Reife der Vegetation auf einen Punct fällt, so tritt die Reflexion ein, sich einen Vorrath für das ganze Jahr zu machen, die Vorsorge tritt ein; das Augenblickliche der Befriedigung des Bedürfnisses tritt zurück, es wird für das Bedürfnis auf eine allgemeine Weise gesorgt.« (GW 26,2: § 203, 730, AK)

Die Natur – als heteronome und zufällige Macht – erzieht auch die einfachsten Menschen zur Antizipation künftiger Bedürfnisse und zur vorausschauenden Anpassung gegenwärtigen Handelns an zukünftige Befriedigung, vermag auch das »einfachste Gemüt« über das Tier zu erheben: »...es tritt bey dem Ackerbauer Gegenwart und Zukunft ein.« (GW 26,1: § 103, 114, Wan) Obwohl die Subjekte des untersten Standes laut Hegel die am wenigsten komplexe bzw. vertiefte Konstitution der gesamten Sittlichkeit aufweisen, haben sich in ihrer Lebensform doch die neolithische Transformation und das an sie geknüpfte Handlungswissen erfolgreich verfestigt, werden nicht nur die Bedürfnisse anhaltend und zuverlässig befriedigt, sondern auch die Mittel zur Bedürfnisbefriedigung als objektiver Teil der Freiheit kompetent reproduziert, wie es das Ideal der Glückseligkeit verlangt (s. Kap. 7). Die gesicherte Ernährung wird auf dem Wege einer die Arbeit planenden und den natürlichen Gegebenheiten gehorchenden Lebensweise instituiert. Der substantielle Stand ist durch diese, ihm von außen »angetane« Allgemeinheit, diese Erhebung über den Augenblick und das Einzelbedürfnis, zweifellos dem Status des Tiers enthoben, verbleibt aber dennoch in relativ unfreien kollektiven Naturverhältnissen, welche ihm dem zivilisatorischen Drang zur weiteren Entwicklung der bürgerlichen Freiheit und ihrer Sitten vorenthält: »...beim Ackerbau ist das Treiben der Natur überwiegend; menschliche Betriebsamkeit, Verstand, subjektive Aktivität findet im Ganzen bei dieser Arbeit nicht Statt...« (GW 27,4: 1536, He) Hegel erblickt aufgrund der adskribierten inneren/geistigen Trägheit dieser Lebensform darin auch nur eine »Vorsorge[,] die nicht auf weitere Genüsse bedacht ist, als auf die gewöhnlichen« (GW 26,3: § 203, 1334, Gr), die also in ihrer Antizipation der Zukunft und Reproduktion der Mittel nicht über die Erfordernisse der in sich geschlossenen land- und hauswirtschaftlichen Lebenskreise hinausgeht, somit auch zur zivilisatorischen Stagnation neigte, wenn sie nicht durch anderweitige gesellschaftlich-staatliche Einflüsse zur Veränderung ihrer Lebensweise angeregt oder getrieben würde.

### III – Sittliche Teilhabe

Die Sittlichkeit des ersten Privatstandes spricht für Hegel überall dort, wo sie nicht durch äußere sittliche Einflüsse und zivilisatorisch spätere Bedürfnisse, Gewohnheiten, Institutionen etc. »kontaminiert« wurde, die Sprache einer historisch vergangenen Stufe menschlicher Bildung:

»Die Sitten des Ackerbau treibenden Standes sind einfach, d. h. Natur gemäß, weil die eigene Reflexion [...] noch daraus ausgeschlossen ist.« (GW 26,2: § 203, 730, AK)

»The consciousness of the agricultural class, aristocratic and peasant alike, is, after all, still enclosed in natural relations – the family, the soil.« (Avineri 1974: 158)

Sich in der Welt einzuleben und der Befriedigung eines (sehr) beschränkten Kreises an-erzogener Bedürfnisse gemäß zu machen, darüber hinaus aber keine Interessen, Neigungen und Bildungsideale zu entwickeln, ist das Erkennungsmerkmal einer Lebensform, deren »gediegene Gesinnung« (GW 26,2: § 167, 706, AK) sich weder ihrer selbst noch des Restes an Welt und Gesellschaft vollends bewusst wird:

»Man kann sagen[,] die Ackerbauer sind frömmel, verlassen sich mehr auf die Güte Gottes, aber sie sind diese Passivität, auf der andern Seite ist diese Selbstthätigkeit, dieser Verstand pp[.] auch eine Güte Gottes und eine viel grössere, als die äussere Natur.« (GW 26,3: § 199, 1327, Gr)

Dass der unterste Privatstand qua Lebensform dergestalt in sich gekehrt vor sich hin lebt, spiegelt sich notwendig in den praktischen und systemischen Verhältnissen zur restlichen Sittlichkeit wider, von der diese Lebensform umgeben und von deren sittlichem Institutionenkomplex sie getragen wird. Der erste Stand ist »eine durch das Ganze der Gesellschaft gesicherte Subsistenz« (GW 20: § 528), eine Enklave historischer aber vorsorglicher Lebensformen, die als subsistenzeller Sockel aller sittlichen Reproduktion von Hegel als freiheitsnotwendig dargetan wird. Denn was von der Bürgerlichen Gesellschaft qua *System der Bedürfnisse* an sie herangetragen wird, büßt den größten Teil seiner (epochalen) wirtschaftlichen Dynamik ein, da alle Verflechtung mit Gewerbe und Staat aufgrund der gelingenden Selbstversorgung marginal bleiben muss:

»Der Bauernstand bedarf auch der Anderen, aber geringer, denn die Bedürfnisse wurden meist durch diesen Stand selbst befriedigt...« (GW 26,2: § 204, 967, Ho)

Die Ackerbauklasse, wie Hegel sie begrifflich fasst, bleibt von der inhärenten Maßlosigkeit eines Strebens nach Profit, Mehrwert oder Kapitalverwertung (und den zugehörigen Gesellschaftsformen) verschont und erfüllt gerade hierdurch ihre nicht substituierbare freiheitskonstitutive Systemfunktion. Das Fundament aller Subsistenz in Hegels Staat kann nicht der Dynamik neuzeitlich-kapitalistischer Wirtschaftsformen unterworfen sein: »...die Unersättlichkeit des Gewinnes ist ihm fremd.« (GW 26,3: § 203, 1334, Gr) Doch die unsichtbaren Schranken zwischen verschiedenen Ständen, Schichten, Milieus

sind auch ein Hemmnis für jene Diffusion von Sittlichkeit, die erst zur vollen Teilhabe an der sittlich ermöglichten Freiheit ausreifen kann. Unter der Voraussetzung, dass der unterste Privatstand wesentlich Subjekte ›einfachen Gemüts‹ hervorbringt, sieht Hegel Gesellschaft und Staat in der Pflicht, ihnen alle Momente der Sittlichkeit zukommen zu lassen, zu denen sie qua Menschheit und Sittlichkeit berechtigt sind, ihnen aber dabei nicht das Bildungsniveau und die Sittlichkeit höherer Stände ›aufzunötigen‹:

»Das fein ausgebildete Privatrecht ist nicht für diesen Stand, er bedarf eine einfachere, sich mehr auf Glauben und Zutrauen gründende Rechtspflege. In Rücksicht der religiösen Bildung hat dieser Stand den Anspruch zu machen, daß nicht eine breite Gelehrsamkeit vor ihm ausgelegt wird.« (GW 26,1: 470, AB)

»Durch das Fortschreiten der anderen Stände in der Bildung, hat sich mehr oder weniger eine solche Scheidung ergeben, daß der gebildete Rechtsgelehrte, Theologe, wohl geschickt sein kann für die anderen Stände mehr als für die Bauern, so daß diese mehr oder weniger verlassen sind und sie ihre Befriedigung in Rücksicht so wichtiger Gegenstände wie Religion und Recht nicht auf die ihnen angemessene Weise erhalten.« (GW 26,3: § 203, 1335, Gr)

Gerade die Universalität des positiven Rechts ist laut Hegel falsch verstanden, wenn sie nicht in Anmessung an die jeweiligen Bedürfnisse und Arten von Rechtskollisionen der Stände verwirklicht wird:

»Jeder Stand nun muß mit dem anderen gleiche Rechte haben; aber die Stände sind verschieden nach der Bildung ihrer Reflexion, also auch in Ansehung ihrer Eigenwilligkeit.« (GW 26,2: § 223, 983, Ho)

Wenn also im untersten Stand das Gefühl eigener Freiheit und das Ideal des Rechts an weniger abstrakte und detaillierte Vorstellungen geknüpft sind, so können Rechtspflege und -gang an dieses Bildungsniveau angepasst werden:

»Den einfachen Ständen wird es nicht so darauf ankommen[,] jene Kleinigkeit in Acht zu nehmen und durchzusetzen, und so könnte man eine Verschiedenheit der Gerichtshöfe fordern.« (Ebd.)

»Der einfache Stand verlangt nicht die unendliche Spezialisierung, die auch nur eine Menge von Collisionen hervorbringt.« (Ebd.: § 216, 738, AK)

»Jener Stand will einfaches Recht, auf einfache Weise, er will, daß entschieden werde.« (GW 26,3: § 203, 1334, Gr)

Der erste Privatstand gibt sich so bei Hegel als eine atrophiierte Variante neuzeitlich-bürgerlicher Freiheit zu erkennen, die einer Kontextualisierung in einer sie territorialstaatlich umgebenden und institutionell fundierenden Sittlichkeit mit Notwendigkeit bedarf. Die Lebensformen des ersten Standes werden menschheitsgeschichtlich stets durch die entstehenden Gewerbeformen und Dynamiken des zweiten Standes deklassiert – und

beide müssen dann in ihrer vernünftigen Ko-Existenz durch den juristisch-institutionellen Bau des Ganzen gesichert werden: »Aber ist alles Land erst besetzt, so daß die Gesellschaft von sich sich drängt, und das Bedürfnis der Gewerbe entstehn wird, dann muß nothwendig der Staat so weit gebildet sein, daß er eine andre Verfassung erhalten muß.« (GW 27,1: 81, Ho) Die Lebensform des ersten Standes verharrt – aus späterer, geistphilosophischer Perspektive – in Obsoleszenz, wird als erstarrt tradiert, da sie nicht die wahre Tiefe des menschlichen Selbstgefühls kennt, das mit einem unauslöschlichen Kitzel stets über sich selbst hinauszutreiben reizt und auch niemals bei einem bestimmten Kompetenzniveau, Bedürfnisprofil, bei einer neu erreichten Stufe der Bildung beruhigen kann. Ihre Selbstformierung ist ihr nicht zum Selbstzweck geworden – und so auch ihre subjektive Freiheit nicht:

»Dieser Stand also ist mehr zur Unterwürfigkeit geneigt.« (GW 26,2: § 204, 968, Ho)

Der agrarisch-autarken Lebensform ermangelt es an allseitiger Entwicklung der in ihr angelegten Geistigkeit respektive Menschheit des Menschen. Könnte sie sich als einen sich selbst beschränkenden Teil eines größeren und erhabeneren Ganzen erkennen, ginge sie über sich selbst hinaus und in andere Lebensformen über – was jedoch ihre systematische Funktion zerstören würde.

## D) Arbeit als Selbstwirksamkeit (Subjektiver Stand)

Der Stand des Gewerbes, den Hegel auch als »Industrie« und »Hauptstand der bürgerlichen Gesellschaft« (GW 26,3: § 204, 1335, Gr) titulierte, unterscheidet sich zwar »in eine Dreiheit der Beschäftigungsweise« (GW 26,2: § 204, 968, Ho), gleicht sich jedoch darin, dass alle drei Klassen ein unbearbeitetes oder bearbeitetes, letztlich naturstämmiges Material zur Erlangung eines »nicht unmittelbar zur Befriedigung dienenden Gewinns« (GW 26,1: § 104, 114, Wan) einer Formierung unterwerfen, die stets durch den Bedürfniskosmos und die wirtschaftliche Dynamik der Bürgerlichen Gesellschaft veranlasst und geprägt ist:

»Beim Gewerbe macht die Form [...] die Hauptsache, aber diese Form bringt nicht die Natur [...] hervor.« (Ebd.: § 104, 115, Wan)

War die erste ständische Lebensform wesentlich nach innen, in sich gekehrt und hierdurch zur Stagnation veranlagt, sind die gewerblichen Lebensformen wesentlich nach außen gekehrt und dadurch irreversibel und prekär mit der volatilen Dynamik gesamtgesellschaftlichen Wirtschaftslebens verflochten:

»Die Ackerbauer können als Einsame hausen, der Stand des Gewerbes bedarf eines gemeinsamen Lebens. [...] Jeder handelt in Beziehung auf die Anderen und ein allgemeiner Zweck kommt, es ist eine Verschränkung Aller in Alle.« (GW 26,2: § 204, 731, AK)

Als prototypisch für das Gewerbe gilt Hegel die Handwerksklasse, an der die zivilisatorisch neue Stufe sittlicher Subjektconstitution am meisten anschaulich wird:

»...das Individuum hat das Selbstgefühl, daß seine eigene Thätigkeit es ist[,] wodurch er subsistirt, es ist das Moment, nicht abhängig von der äußeren Natur zu seyn...« (GW 26,1: § 104, 115, Wan)

Das Material der Arbeit wird nicht als naturstämmiges Mittel eigener Bedürfnisbefriedigung erblickt, sondern unter wirtschaftlich, technologisch und sittlich herausgebildeten Kriterien, die seine (gedoppelte) Stellung im Produktionsprozess bestimmen: »Das Mittel hat eine doppelte Bestimmtheit. Es ist Material der Tätigkeit und Mittel zur Formveränderung am Material. Als was das Mittel fungiert, hängt von seiner Stellung in der Tätigkeit ab.« (Loeckel 1988: 55) Für Handwerker und Fabrikarbeiter ist die Formierung natürlichen Materials wesentlich, weshalb das Material die Selbst- und Widerständigkeit der Natur demonstriert, welche aber in der Zwecksetzung, die jeder Arbeit vorausgeht, als je schon überwundene, beherrschbare angeschaut werden. Die Arbeit des zweiten Privatstandes gewährt den Menschen die Gewissheit, dass fortgeschrittene Selbstformierung als theoretische und praktische Bildung die wahre Grundlage menschlicher Selbstvergewisserung und das (individuelle wie allgemeine) Kapital einer menschenwürdigen, d. i. die Natürlichkeit des Menschen transzendierenden Subsistenz ist: »Das Vermögen, aus dem dieser Stand seine Subsistenz bezieht[,] ist hauptsächlich die Geschicklichkeit der Individuen...« (GW 26,1: 470, AB) Die Institution des menschlichen als eines weltformierenden Selbstbewusstseins schreibt Hegel daher historisch wie gegenwärtig den durch diesen Stand konstituierten Subjekten zu: »Das Bewußtseyn der Freyheit tritt hier entscheidend hervor.« (Ebd.) Zwar greifen die ersten beiden Klassen des Gewerbes (Handwerk, Fabrik) noch in mannigfacher Weise auf die vom substanziellen Stand bereitgestellten Rohstoffe zurück, doch ihre Arbeit ist ebenso wie diejenige des Handels auf einen ökonomischen Gewinn statt auf vorindustrielle Selbstversorgung ausgerichtet. Der ganze zweite Stand zeichnet sich daher für die Dynamik der (mit den gesellschaftlichen Bedürfnissen auftretenden) unabschließbaren Folge von Befriedigungswünschen und -erfolgen besonders verantwortlich, die alle Menschen der Gesellschaft durch immer neue Konsumoptionen »unendlich erregt« hält (TWA 07: § 185, 341):

»In diesem Stande ist die Unersättlichkeit, Maaßlosigkeit, Grenzenlosigkeit für die Gennüsse[,] die durch den Reichthum angeschafft werden können.« (GW 26,3: § 204, 1335, Gr)

Alle Produkte und Schritte der Arbeit des zweiten Standes entstammen ausschließlich dem anthropogenen Bedürfniskosmos, nicht mehr der animalisch-organischen Leiblichkeit, reproduzieren die ›kulturelle‹ Sphäre (und ihre Subjekte) durch Aufhebung von Natürlichkeit in ›menschlicher‹ Weltgestaltung.

### α) Die Formierung der Mittel als Arbeit (Handwerksklasse)

Der »gemeine Handwerker« (GW 26,1: 470, AB) stellt die erste Stufe des Gewerbes dar. Seine Arbeit erfolgt »auf Verlangen Einzelner« (TWA 07: § 204), ist also von Manufaktur und Fabrik aufgrund beruflicher Selbstständigkeit zu unterscheiden. Am Handwerk wird (neben der Erfahrung der Selbstwirksamkeit und Naturbeherrschung) auch die Alltäglichkeit und das ausgedehnte Maß eines zivilisatorisch erlernten Befriedigungsaufschubes anschaulich, wie W. Loeckels Unterscheidung zwischen unmittelbaren und mittelbaren Bedürfnissen hervorhebt:

»Die mittelbar bestimmte Tätigkeitsform wird einem anderen Zweck untergeordnet[,] als ihr selbst immanent ist. Sie wird zu einem Teilprozeß der Tätigkeit, in der das Bedürfnis befriedigt wird. Die unmittelbaren Bedürfnisse einer Tätigkeitsform können in bezug auf andere Tätigkeitsformen zu mittelbaren Bedürfnissen werden.« (Loeckel 1988: 139)

Da Hegel jeder Handlung bzw. jeder Form menschlicher Betätigung ein Bedürfnis als Motivator unterstellt, der Arbeitsprozess aber in einer langen Abfolge von Schritten besteht, die einander objektiv voraussetzen, ist jeder dieser Schritte für sich ein mittelbares Bedürfnis, das zu einem gelungenen Resultat der Arbeit oder einer anderen Form von Befriedigung hinführt, anstatt dieses schon selbst herbeizuführen. Werden die Wirtschaft verzweigter und die Technologie fortgeschrittener, erhöht sich die Anzahl mittelbarer Bedürfnisse (die Zahl vermittelnder Arbeitsschritte), bevor die Arbeit in ihr Produkt als ihren Zweck mündet (wobei auch das Produkt kein Bedürfnis des arbeitenden Subjekts befriedigt, sondern weiteren Aufschub bedeutet). Selbiges gilt für die Häufigkeit unmittelbarer Befriedigung. In die Spanne zwischen dem Gefühl eines Mangels – dieses Produkt soll entstehen oder dieses leibliche Bedürfnis bekundet sich – und der Aufhebung dieses Gefühls wird tendenziell eine immer größere Kette von zweckgeleiteten Zwischenschritten eingelassen, werden z. B. mehrere Unterarbeiten angestrengt, bevor sich die Reihe mittelbarer Bedürfnisse im endgültigen Zweck terminiert. Ein hohes und beständiges Subsistenz- wie Bildungsniveau (ein zivilisatorisch und ontogenetisch hoher Stand der Selbstformierung) sind zwingend erforderlich, um die dem Subjekt im Alltag zukommenden Momente unmittelbarer Befriedigung (der endgültigen Termination eines persistenten, übergeordneten Bedürfnisses) in zeitlich ausgeprägtem Maße auseinanderzutreten zu lassen. Ist ein solches ontogenetisches Niveau, eine solche Kompetenz des Aufschubes der Befriedigung durch Ankunft bei dem die Arbeit durchgehend leitenden Gesamtzweck erst einmal erreicht und verstetigt, kann das Subjekt auch den leiblichen Bezug zum Material der Arbeit aufkündigen, ohne die Gewohnheit seiner »Formsoveränität« einzubüßen, wie sich späterhin zeigt. Die Handelsklasse wird daher für Hegel die konsequente historisch-dialektische Folge einer vordem noch leiblichen Arbeit, die sich ihre Zwecke (ihre »Form«) nicht von der Natur vorgeben lässt und sich noch weiter vergeistigt hat, sich in der Idealität des Wertes der Waren (als Aufhebung von deren realen Anwendungsmöglichkeiten) betätigt.

## I – Äußere Natur (Arbeit)

Das Handwerk hat in ausgezeichneter Weise »die Formirung des Naturprodukts zu seinem Geschäft...« (GW 26,3: § 204, 1335, Gr) Das naturstämmige Material erscheint dem arbeitenden Subjekt nur als Mittel zu einem dem Material *fremden* Zweck – in Hegels *philosophischer* Perspektive also zur Demonstration der weltformierenden, die Natur überschreitenden Kräfte und Fähigkeiten des Menschen. Handwerks- und Fabrikantenklasse gewinnen die dem Material zu oktroyierenden Zwecke aus den Bedürfnissen Anderer, zu deren Befriedigung sie dienen sollen:

»Das Material will wenig besagen. Das Eisen ist so reichlich vorhanden, daß es sehr wohlfeil ist. Aber die Verarbeitung giebt volleren Werth dem bearbeiteten Eisen als dem rohen. Diese Form giebt den Hauptwerth, daß es angemessen gemacht ist zur Befriedigung irgend eines Bedürfnisses.« (GW 26,2: § 196, AK)

Der einzelne Arbeitsgang wiederholt die allgemeine zivilisationsgeschichtliche Unterwerfung der Natur in concreto; der Beweis menschlicher Naturbeherrschung muss aber jedes Mal wieder aufs Neue erbracht werden, um das ihm zugeordnete Selbstgefühl zu reproduzieren. Handwerkliche Arbeit setzt die Machbarkeit des Resultates schon voraus, weiß um die gelingende Formierung, hat die Möglichkeit der Herabsetzung allen Naturwiderstandes als gesellschaftlich-technologischen Fakt schon in und durch die Berufsausbildung erhalten und verschafft sich durch die Ausführung die Gewissheit dieser Überlegenheit: »Das Individuum ist hier an sich selbst gewiesen, und hat dies Selbstgefühl seiner Kraft und Selbstständigkeit...« (Ebd.: § 204, 968, Ho) Während es der ackerbauenden Lebensform nur darum zu tun war, sich in der Befriedigung eines beschränkten Kreises von Bedürfnissen zu beruhigen – »während es beym ersten Stande nur darauf ankam[,] zu leben« (GW 26,1: 471, AB) – will die handwerkliche Arbeit als Ausdruck menschlicher Selbstformierung sich immer wieder von Neuem das Gefühl menschlicher Selbstwirksamkeit geben.

## II – Innere Natur (Bildung)

Hegel erachtet die handwerkliche Arbeit als eine allseitige Selbstformierung voraussetzend und bewährend:

»Jeder Handwerker bringt nun ein concreteres Werk hervor, er muß oft übergehen, und seine Kenntniß muß vielfach seyn und sich über vielerley Gegenstände erstrecken.« (Ebd.: § 101, 111, Wan)

Die Kompetenz, den gesamten Arbeitsprozess, z. B. in der Herstellung eines Möbels, selbstständig strukturieren und ausführen zu können, bedeutet den Zusammenschluss ebenso vieler verschiedenartiger Kompetenzen als die Arbeit verschiedenartige Schritte aufweist – und zwar in *einem* gebildeten Subjekt. Qualitative und quantitative Vielfalt der Arbeit, bezogen auf ein komplexes Endprodukt, kennzeichnen den »Handwerksstand, der sich mit Concretem beschäftigt, so daß ihn die Sinnigkeit, Möglichkeit der vielfachen Geschicklichkeit bezeichnet.« (GW 26,2: § 204, 968, Ho) Die mit der Handwerksklasse verbundenen Lebensformen konstituieren demnach die Subjekte mit der-

selben vielseitigen Kompetenz und Komplexität, als die zu verrichtende Arbeit erfordern wird. Die (Aus-)Bildung des Handwerks zeigt eine zivilisatorisch höchst relevante Form der menschlichen Befreiung von der (äußeren) Natur, da sie sich zu jedem beliebigen Zeitpunkt und in jeder für das Handwerk relevanten Gegebenheitsweise als vorhandener aber überwundener Teil der Wirklichkeit darstellt, die Anwesenheit der Natur also stets nur im Verbund mit ihrer Eroberung ausgesagt wird. Der Erfolg der handwerklichen Arbeit ist so selbstverständlich vorauszusetzen, dass die menschliche Naturbeherrschung als soziale Tatsache überhaupt aus ihm abstrahiert werden und der Menschheit als überzeitlicher Wesenszug zugeschlagen werden kann. Da zudem in diese hochstehende Form der Subjektconstitution ungleiche individuelle Anlagen eingehen, ist der wirtschaftliche Erfolg, wie im Rest des Gewerbes, auch ein Ausdruck der Konkurrenzverhältnisse bzw. der Mechanismen von Angebot und Nachfrage:

»Es hat z. B. Einer eine größere Geschicklichkeit in irgend einer Arbeit, so vermehrt sich seine Kundschaft. Dies beschleunigt Ungleichheit. Er erwirbt sich dadurch ein größeres Capital, dadurch braucht er weniger Gewinn [= Preis] von einer einzelnen Arbeit zu nehmen. Indem er hier ist, so können die Anderen nicht mehr leben. Denn wo [auch] sie so wenig [Geld] nehmen, bei ihrer wenigen Arbeit, so können sie nicht leben.« (Ebd.: § 243, 753, AK)

### III – Sittliche Teilhabe

Das seiner selbst gewisse Subjekt weiß sich als Rechte innehabend, als berechtigtes, und verlangt Rechte und Befriedigung ohne (deplatzierte) Demut, denn mit solcher »Persönlichkeit hängt der rechtliche Zustand zusammen...« (Ebd.: § 204, 731, AK) Im Handwerk zeigt sich historisch eine epochemachende Klasse von Menschen, welche durch die Anwesenheit eines nicht geringen menschlichen Selbstformierungsniveaus und des mit ihm verbundenen Selbstgefühls durch reelle Arbeit das Bedürfnis nach einer ideellen Sphäre des Rechts hervorbrachten. Die Idee der Sittlichkeit als Sphäre der Freiheit hätte sich laut Hegel in vormoderner Zeit nicht ohne das Gewerbe, am wenigsten ohne den Homo Faber verwirklichen lassen: »Im deutschen Reich ist das Privatrecht vornemlich aus den Städten, Reichsstädten hervorgegangen, wo das Bewußtsein der Selbstständigkeit, der Thätigkeit sich zuerst aufgethan hat.« (GW 26,3: § 199, 1327, Gr)<sup>12</sup> Das selbstwirksame und berechtigte Subjekt wird sich daher auch im Rechtsgang nicht auf dieselbe Weise befriedigen lassen, wie es laut Hegel noch für den untersten Privatstand der Fall war:

»...jeder kleine Unterschied wird aufgefaßt und herausgehoben. Ist diese Reflexion mit Eigenwillen verbunden, so kann sie auf den weiten Gerichtsgang beharren, damit alle Besonderheiten[,] auch die kleinsten beachtet werden. Und diese kleinen Unterschiede kann ich als Rechte ansprechen, und meine Sache nach allen diesen Umständen geltend machen.« (GW 26,2: § 223, 983, Ho)

12 Siehe hierzu auch Hegels Exkurs über die Geschichte der Reichsstädte (GW 27,4: 1498–1503, He).

## β) Die mechanische Abstraktion der Arbeit (Fabrikantenklasse)

Hegel scheint nicht zwischen Manufaktur und Fabrik zu unterscheiden – »...so geht das Handwerk in die Fabrik über.« (GW 26,3: § 198, 1325, Gr) – sondern beide auf demselben Kontinuum der Mechanisierung ursprünglich handwerklicher Arbeit zu verordnen. Der Fabrikant – wie er den gewerblichen Arbeiter in Manufaktur oder Fabrik nennt – verrichtet »Arbeit für einzelne Bedürfnisse, aber eines allgemeinen Bedarfs« (TWA 07: § 204), stellt also in großer Zahl Waren für den Markt her:

»Das Bedürfnis ist in der Gesellschaft allgemein, wenn es das Bedürfnis vieler menschlicher Individuen ist und als Bedürfnis vieler Menschen ist es gesellschaftliches Bedürfnis.« (Loeckel 1988: 106)

Bereits in der ersten Vorlesung zur Rechtsphilosophie (1817/18) und auch in späteren Kollegien zieht Hegel zum Zwecke der Erläuterung das berühmte Beispiel Smiths heran (GW 26,1: § 101, 111, Wan; § 98, 302, Hom; 463, AB)<sup>13</sup> und zeigt sich durchgehend als ein aufmerksamer Beobachter der negativen Auswirkungen solcher Arbeitsformen für Mensch und Gesellschaft.

### I – Äußere Natur (Arbeit)

Ist ein (wie auch immer wissenschaftlich geartetes) Wissen um das Seiende der Natur und seine Eigenschaften verfügbar, kann die handwerkliche oder werkzeuggebundene Arbeit auf subjektiver Seite durch technische (späterhin auch technologische) Modifikation erleichtert und optimiert, kann ihre körperliche Härte gemindert und im selben Moment ihr Ertrag erhöht werden: »...wie bey dem Fabrikanten, bey dem das mechanische mehr eintritt, der wesentliche Zweck ist nämlich[,] die Arbeit zu vereinfachen.« (Ebd.: § 104, 116, Wan) Die Verfertigung von Waren (oder auch nur Komponenten von solchen) wird durch menschliche Abstraktionsfähigkeit dergestalt in untergeordnete Schrittfolgen aufgeteilt, dass die resultierenden Arbeiten in sich jeweils weniger Geschicklichkeit,

13 »To take an example, therefore, from a very trifling manufacture; but one in which the division of labour has been very often taken notice of, the trade of the pin-maker; a workman not educated to this business [...], nor acquainted with the use of the machinery employed in it [...], could scarce, perhaps, with his utmost industry, make one pin in a day, and certainly could not make twenty. But in the way in which this business is now carried on, not only the whole work is a peculiar trade, but it is divided into a number of branches, of which the greater part are likewise peculiar trades. One man draws out the wire, another straightens it, a third cuts it, a fourth points it, a fifth grinds it at the top for receiving the head; to make the head requires two or three distinct operations; to put it on, is a peculiar business, to whiten the pins is another; it is even a trade by itself to put them into the paper; and the important business of making a pin is, in this manner, divided into about eighteen distinct operations, which, in some manufactories, are all performed by distinct hands, though in others the same man will sometimes perform two or three of them. I have seen a small manufactory of this kind where ten men only were employed, and where some of them consequently performed two or three distinct operations. But though they were very poor, and therefore but indifferently accommodated with the necessary machinery, they could, when they exerted themselves, make among them about twelve pounds of pins in a day.« (Smith 1999a [1776]: 109f.).

Fertigkeit oder Wissen erfordern, gleichförmiger und einfacher geraten sind, dafür aber von demselben Menschen in höherer Frequenz ausgeführt werden können als die vormals komplexeren, umfänglicheren. So wird die Arbeit des Fabrikanten aus rein ökonomischen Beweggründen auf »abstracte Dinge einerlei Art« (GW 26,2: § 204, 968, Ho) reduziert. Hegel erkennt hierin ein Verhältnis zur äußeren Natur, das dem Fabrikanten die Erfahrung seiner Selbstwirksamkeit durch die als Manufaktur- und Fabrikarbeit instituierten Naturverhältnisse verwehrt. Zwar zelebriert der Fabrikarbeiter die menschliche Beherrschung der äußeren Natur, wird aber der vollen als der menschlich bedeutsamen Befriedigung nicht mehr habhaft, die noch dem selbstständigen Handwerker eignete:

»Die Arbeit wird abstrakter, einfacher, je geschickter nun jemand hierin wird, desto ungeschickter wird er im Ganzen, seine Geschicklichkeit ist keine lebendige mehr.« (GW 26,3: § 198, 1325, Gr)

War der Handwerksstand noch in jedem Individuum das die Menschheit als solche vertretende Subjekt, das den Gattungserfolg beständig wiederholt, ist dem Fabrikarbeiter durch die vorangeschrittene Arbeitsteilung keine sich vollumfänglich bewährende Auseinandersetzung mit dem Naturmaterial mehr vergönnt. Es vertritt so nicht mehr die Widerständigkeit der Natur als Ganzer und der Arbeiter nicht mehr die Höhe der sittlichen Selbstformierung als Ganzer. Der Fabrikarbeiter bezieht sich auf einen bereits zugerichteten, abstrahierten Aspekt der Natur, auf den er bloß mechanisch einwirkt – also in einer Weise, die nicht seine volle menschliche Arbeitsfähigkeit und Geistigkeit in Anschlag bringt, sondern auch von einer Maschine geleistet werden könnte – er steht der Natur mehr in seiner Bestimmung als natürliches, denn als geistiges Wesen gegenüber.

## II – Innere Natur (Bildung)

Selbstformierung kann als Bildung gelingen, weil sie in psychophysischer Gewohnheitsbildung gründet. Aus demselben Grund aber ist das Subjekt (als Totalität seiner Gewohnheit) auch der Gefahr einer verstetigenden Selbstschädigung durch sein eigenes Verhalten ausgesetzt:

»Arbeit ist nur dann bildend, wenn sie den Aspekten der Vollständigkeit und Ganzheitlichkeit genügt, wenn sie es dem Menschen ermöglicht, sich in ihrem Vollzug als ganzer Mensch zu erfahren.« (Hahne 2011: 175)

Die Konstitution des Subjekts in fortgesetzter Lebensführung kann sich aus freiem Handeln zu einer Deformation entwickeln, indem Geschicklichkeiten entweder verloren werden oder die geistigen und sittlichen Kompetenzen eines Menschen (die eine hochspezialisierte Form, Komplexe von Geschicklichkeiten sind) sich desintegrieren:

»Und es ist ein trauriges Bild der Abstumpfung der Menschen in einer Fabrick; daher verthun und vergeuden sie des Sontags auch wieder schnell ihren ganzen Wochenlohn.« (GW 26,1: § 101, 111, Wan)

Je weniger die Fabrikarbeit die verschiedenen Fakultäten und Fertigkeiten des Menschen anspricht, desto ungeschickter und unintelligenter werden die Menschen durch sie. Für Hegel gibt es keinen Zweifel, dass diese Form der Arbeit die Fabrikanten mit Notwendigkeit unter jenes Niveau der Selbstformierung (der theoretischen und praktischen Bildung) herabzwingt, das die Sittlichkeit von allen Menschen verlangt und ihnen zugleich ermöglichen soll. Die Folge (der Gewohnheit einer solchen Arbeit) ist psychophysische Degeneration, der in wirtschaftlicher Hinsicht aufgrund der eingeschränkten Kompetenzen ein höheres Armutsrisiko entspricht:

»Die abstractere Classe der Fabrikanten hat es sowohl mit einem todten Stoffe als mit einer mechanischen Form zu thun, und je vollkommener, i[.]e[.], je beschränkter die Geschicklichkeit ist, desto mehr hängt der Werth ihrer Production von der Zufälligkeit des weiteren Vervollkommnens der Geschicklichkeit anderer und von anderen äußeren Umständen ab.« (Ebd.: § 104, 114f., Wan)

»Die Abhängigkeit der Arbeiter ist eine Folge der Fabriken, sie verdumpfen den Geist in dieser Arbeit, werden vollkommen abhängig, sie werden ganz einseitig und haben deshalb kaum einen anderen Weg ihren Unterhalt zu gewinnen, weil sie nur in diese eine Arbeit versenkt sind, nur an sie gewöhnt sind, sie werden so die allerabhängigsten Menschen, und der Geist verstumpft sich.« (GW 26,3: § 198, 1325f., Cr)

### III – Sittliche Teilhabe

Mehr als jede andere von Hegel eruierte Tätigkeit und Institution ist die Arbeit der Fabrikantenklasse ein reeller »Verlust der Sittlichkeit« (TWA 07: § 181, 338) – und als solchen hatte Hegel sonst die Bürgerliche Gesellschaft als ganze apostrophiert. Mit dem Fabrikanten benennt Hegel ein Subjekt, dessen Konstitution die Reproduktion der Sittlichkeit und Autogenese der Freiheit sukzessive verunmöglichern muss. An ihm repräsentieren beide Verhältnisse, zur inneren wie äußeren Natur, einen zivilisatorischen und menschlichen Rückschritt. Auch scheint Hegel im System der Bedürfnisse eine eskalatorische Dynamik zu beobachten, die unmittelbar auf die (wachsende) Anwesenheit von Manufakturen/Fabriken zurückgeht, erkennt, dass die Abhängigkeit der Fabrikarbeiter von ihren unterkomplexen Fertigkeiten proportional zur Häufigkeit der Repetition und damit zum Verlust der sonstigen Geschicklichkeiten anwächst: »Darin beruht es, daß die Fabrickarbeiter stumpf werden, und an ihre Fabrick gebunden, und von ihr abhängig sind, indem sie sonst nirgend mit dieser einzelnen Geschicklichkeit durchkommen.« (GW 26,1: § 101, 111, Wan) Zugleich bedroht eine Fabrik die Subsistenz der Gewerbsleute aus der Handwerksklasse und erhöht die Wahrscheinlichkeit, dass mehr Menschen Fabrikarbeit aufnehmen müssen, hierdurch das vormalige Niveau ihrer Selbstformierung verlieren, sich in der Folge in noch größere Abhängigkeit zur Fabrikarbeit versetzt sehen und zudem den Marktpreis der Arbeit drücken:

»Eine Fabrik im Großen getrieben, die Maschinen hat, kann viele Menschen um ihr Brodt bringen, solche Anstalt im Großen kann auch mit einem geringen Gewinn am Einzelnen zufrieden sein; indem viele andere Gewerbsleute dadurch herunter sinken, so müssen sie in den Dienst von Fabriken gehen[,] und indem sich die Anzahl der Verarmten mehrt, so vermehrt sich die Möglichkeit, wohlfeilere Arbeiter zu bekommen,

die mit dem möglichst wenigsten von Verdienst vorlieb nehmen.« (GW 26,2: § 244. 754, AK)

Fabriken unterliegen der Konkurrenz. Mit der Abhängigkeit von der Fabrikarbeit wächst daher für den Arbeiter das Armutrisiko einerseits durch die Verbilligung, andererseits durch den Verlust der Arbeit:

»Hier beym Fabrikanten ist mehr Zufälligkeit vorhanden, daß andere Fabriken sich aufthuen, die bessere Maschinen erfinden, wohlfeilere Arbeiter, leichtere Erlangung der Materialien haben, und so kommen die Fabriken herunter, wenn in der Gegend, wo sie ihren Absatz haben, sich gleichfalls Fabriken aufthun.« (GW 26,1: § 104, 116, Wan)

Schlussendlich wird dann die steigende Verarmung merklicher Teile der Gesellschaft zu einer Ursache dafür, dass stets noch weitere Fabriken entstehen, da diese geeigneter sind, jene ökonomischen Nischen zu besetzen, welche sich durch die Verarmungstendenzen ergeben:

»Eine Fabrick gedeiht vornehmlich in einem Lande, wo die Menschen in großem Elende sind, und sich mit wenigem begnügen müssen...« (Ebd.: § 101, 111, Wan)

Eine mögliche Destabilisation des Systems der Bedürfnisse als eines ganzen scheint Hegel aber hier noch nicht anzunehmen; sein Verständnis dieser volkswirtschaftlichen und von ihm kritisch zur Kenntnis genommenen Dynamiken ist den wenigen Ausführungen nur mühsam zu entnehmen. Ohne staatliche Intervention und Regulation sieht er jedoch keine Möglichkeit, der Fabrikantenklasse abzuhelpen:

»Je mechanischer nun die Fabrikarbeiten sind, um so mehr sind die Leute von der Fabrick abhängig, und um deren Subsistenz zu sichern[,] tritt die Polizey ein und gibt Privilegien, und beschränkt die Zahl der Arbeiter, es entstehen Zünfte, damit die zu große Concurrnz gemindert wird.« (Ebd.: § 104, 116, Wan)

Darüber hinaus erachtet er die steigende Verbreitung der Maschinen und die zunehmende Mechanisierung und Abstraktion der Arbeit als historisches Durchgangsstadium, das den Menschen schließlich von all jener Arbeit entbinden wird, die je schon ›sub-human‹ war und per se von Maschinen vertreten werden konnte:<sup>14</sup>

»Wenn sich aber die Fabrickarbeit so vervollkommnet so vereinfacht ist, so kann statt des maschinenmäßigen Arbeitens der Menschen die Maschine arbeiten, und dieses ist

14 Es wäre eigens zu untersuchen, ob Hegel in der Tat die Fabrikantenklasse nur deshalb als Teil der Gesellschaft begrifflich einholt und ihre Existenz in gewisser Hinsicht billigt, weil sie eine (zu überwindende) Stufe der Menschheitsgeschichte darstellt, die als solche nicht fehlen darf. Denn die Freiheitstheorie der Berliner Rechtsphilosophie scheint sich gegen das Schicksal der Menschen dieser Klasse auszusprechen, scheint diese Arbeit und Lebensform nicht einmal relativ affirmieren zu können.

der gewöhnliche Übergang in den Fabriken. Und so wird der Mensch durch die Vollendung dieses maschinenmäßigen Fortganges wiederum frey. [...] Der Mensch wird also zuerst aufgeopfert, und geht dann durch den höheren Grad der Maschienerie wieder frey hervor.« (Ebd.: § 101, 111f., Wan)

»So kommt durch das Vervollkommen der Arbeit dies heraus, daß es die Arbeiter ver stumpft und am Ende den Menschen überflüssig macht.« (GW 26,3: § 198, 1326, Gr)

Je schneller und intensiver die Arbeit mechanisiert wird, desto schneller wird jener (Zeit-)Punkt herbeigeführt, an welchem das arbeitende Subjekt überhaupt aus dem (deformierenden) Arbeitsprozess entfernt wird, da es immer noch langsamer bzw. unproduktiver wäre als die zu ihrem Zweck perfekt zugerichtete Maschine: »Die letzte Spitze des höchst Mechanischen enthält so gleich wieder das Umschlagen.« (GW 26,1: 463, AB)

### y) Der Wert als Form der Arbeit (Handelsklasse)

Im Handel als Beruf ist die Abstraktion von der leiblichen Formierung des natürlichen Materials erfolgreich vollzogen. Im Gegensatz zu den beiden vorigen Stufen des Gewerbes muss und will der Handel sich nicht in der leiblichen Auseinandersetzung mit dem Gegenstand bewähren. Da er jedoch trotzdem zum Erwerb eigenen Profits arbeitet, gehört auch er noch dem Gewerbe an: »Der Handelsstand macht im Gewerbsstande den allgemeinen Stand aus [...]. Der Gewinn ist die Hauptsache.« (Ebd.: § 104, 117, Wan) Trotz der Prototypizität des Handwerks schreibt Hegel der wiederum stärker abstrahierenden Arbeit des Handels eine systemisch unerlässliche Funktion zu, bleibt also das System der Bedürfnisse auf die Anwesenheit und das Florieren des Handels zwingend angewiesen, soll es langfristig die (explosionsartige) Multiplikation der gesellschaftlichen Bedürfnisse leisten.

### I – Äußere Natur (Arbeit)

Zwischen dem Handel und seinem umzuschlagenden Gegenstand, den er u. a. als Rohstoff oder bereits formiertes Produkt aus der Arbeit der anderen Klassen beziehen kann, schiebt sich eine subjektive Form ein, die Hegel als Wert bestimmt:

»Die Sache im Gebrauch ist eine einzelne nach Qualität und Quantität bestimmte und in Beziehung auf ein spezifisches Bedürfnis. Aber ihre spezifische Brauchbarkeit ist zugleich als *quantitativ* bestimmt *vergleichbar* mit anderen Sachen von derselben Brauchbarkeit [...]. Diese ihre *Allgemeinheit* [...] ist der *Wert* der Sache, worin ihre wahrhafte Substantialität *bestimmt* und Gegenstand des Bewußtseins ist.« (TWA 07: § 63, 135f.)

Der Wert ist für den Handel eine ideelle, über der Sache schwebende Kennziffer, in welcher die vielfältigen Gebrauchsmöglichkeiten im Verhältnis zueinander dergestalt aufgehoben sind, dass die Sache in ihrem Verhältnis zu jeder anderen Sache und deren (vielfältigen) Gebrauchsmöglichkeiten verstanden wird und auch als Preis ausgedrückt werden kann. Was angekauft oder veräußert wird, kommt dem Subjekt der Handelsklasse

nur noch als Wert in den Blick – es wendet sich allen Gegenständen als Mittel für die letztendliche Befriedigung *irgendwelcher* Bedürfnisse zu, nimmt jedoch selbst keine Position im Produktions- oder Konsumtionsprozess ein. In den vorigen Klassen war die Arbeit überhaupt nur deshalb gewinnträchtig, weil die Produkte der Arbeit einen (Mehr-)Wert besaßen, der erst durch Formierung geschaffen bzw. an den Gegenständen der Arbeit hervorgebracht wurde. Dieser Wert ist »sich erhaltende Möglichkeit, ein Bedürfnis zu befriedigen« (Ebd.: § 63, EB, 136), und die Handelsklasse nun vollführt die erste Form der Arbeit, die selbst keinen eigenen Wert durch materielles Angreifen der Gegenstände erschafft, sondern sich des bereits vorhandenen annimmt und ihn zur Grundlage eigener Praxis macht. Sie bezieht sich auf Sachen, an denen sie selbst die Möglichkeiten des Gebrauchs nicht mehr intensiviert/spezifiziert, da sie diese Quanta äußerer Natur weder herbeigeschafft noch zum zweckmäßigen Gebrauch selbst verarbeitet hat. Ihre ganz und gar äußerliche Formierung besteht darin, ideellen Wert und reelles Objekt zu vereinen. In der Systematik kollektiver Naturverhältnisse hat sich m. a. W. der Bezug zur äußeren Natur *als* äußerer Natur nun aufgekündigt, aufgehoben. Die Sache wird nur als Wert angeschaut, der als ›Vorderseite‹ die ›Rückseite‹ namens Ware – ihre Natürlichkeit und durch Formierung hervorgebrachten Eigenschaften, welche die Möglichkeiten ihres Gebrauchs vorschreiben – dauerhaft verdeckt hält. Und als *Wert* verweist die Sache stets nur auf andere *Werte*, verweist eine Vorderseite auf die andere, hat sich über der Handelsklasse der Kosmos gesellschaftlicher Nutzen- und Wertzuschreibungen endgültig geschlossen, sodass sie in ihrer Arbeit in alle Richtungen nur noch Waren als Werte, nicht mehr Stoffe als natürliche erblickt.

## II – Innere Natur (Bildung)

Mit der Handelsklasse tritt eine wiederum höhere Form der Abstraktion in das System der Gesellschaft ein, die ein entsprechend psychophysisch formiertes Subjekt erfordert. Einerseits ist mehr theoretische Bildung und soziale Geschicklichkeit (›Geschmeidigkeit‹) als in den vorigen Klassen erforderlich, soll das Individuum seinen Gewinn bei wechselnden Gelegenheiten und wechselnden Warenstämmen beständig realisieren können, andererseits muss diese Klasse nun des leiblichen Selbstgefühls der weltformierenden Selbstwirksamkeit entbehren (können), ohne das Gefühl der eigenen Freiheit zu verlieren, da sie nur noch die ideelle Form des Werts über die Dinge wirft, sich somit in der Arbeit von der äußeren Natur als dem Horizont leiblich-reeller Betätigung ab- und der Sittlichkeit als dem Horizont geistig-ideeller Geschäftsmöglichkeiten zuwendet. Ihr darf die Steigerung der Abstraktion von der Ware und ihrer Natürlichkeit sowie die affektive Distanz zur einzelnen Ware oder zum einzelnen Handelsvollzug keine subjektive Härte bedeuten:

»Der Geschäftsmann muß die Geschicklichkeit der Freiheit vom unmittelbaren Geschäft haben, es ganz auffassen, es aber auch weglegen zu können, sich frei davon zu machen und zu andern übergehen und sich ebenso ernst damit beschäftigen zu können.« (GW 26,3: § 197, 1324, Gr)

Durch dieses Erfordernis und die ihr entsprechende psychophysische Subjektconstitution erklärt sich dann auch, dass der Handel nicht auf den spezifischen Bezug zur for-

mierten Natur als Gebrauchsgegenstand (Ware) festgeschrieben ist, sondern sein Selbstgefühl im Tausch überhaupt sucht:

»Seine Unterscheidung in sich ist[:] Tausch vereinzelter objecte: Waare um Waare. Tausch der objecte und des abstracten Werths: Geld um Waare[:] Tausch des in sich unterschiedenen abstracten Werths: Geld um Geld.« (GW 26,2: Marginalie zu § 204, 968, Ho)

Die Abstraktion vom Naturmaterial, das als mögliches Mittel der Bedürfnisbefriedigung und Selbstbewahrung in die ökonomische Sphäre bzw. den gesellschaftlichen Stoffwechsel hineingezogen wird und sie durch Konsumtion auch wieder verlässt, ist im Handel per se schon gegeben, im Devisentausch jedoch noch einmal intensiviert, da hier die Arbeit des Subjekts sich auf einen Gegenstand (die Devisen) richtet, der den Kreislauf aus Bedürfnis und Befriedigung in der vorfindlichen Form einer Fremdwährung wiederum nicht zu schließen vermöchte, sondern in die eigene Währung umgesetzt werden muss, um ausgegeben zu werden. Die Kette aus mittelbaren, nicht befriedigenden Handlungen hat sich um ein weiteres Glied verlängert. Da in allen drei Formen des Tausches nur Werte zueinander ins Verhältnis gebracht werden, genießt das Subjekt, sofern es in dieser Klasse seine berufliche Befriedigung befindet, nur noch den seine Zwecke befördernden Bezug geistiger Kategorien aufeinander.

### III – Sittliche Teilhabe

Wenn das Gewerbe frei bzw. nach eigenem Ermessen produziert, das System der Bedürfnisse ›lebt‹, ergibt sich durch das Mehrprodukt notwendig Gelegenheit zum Tausch: »Die Zufälligkeit des Überflusses des einen an einem Mittel führt für sich den Tausch gegen Mittel herbei, welche der andere im Überflusse hat.« (GW 26,1: § 100, 110, Wan) Diese notwendige Folge des Wirtschaftslebens führt historisch und systematisch die Existenz einer Handelsklasse herbei:

»...und diese Thätigkeit des Vertauschens ist das Geschäft des Handels, der nichts Eigenes producirt, sondern das Geleistete aufnimmt, und den anderen Gelegenheit giebt, das Producirte loszuwerden, sowie Anderen die Leichtigkeit verschafft, die Bedürfnisse zu befriedigen...« (GW 26,2: § 204, 968, Ho)

Deren Existenz ist vernünftig, insoweit sie dem System der Bedürfnisse zuarbeitet, der Arbeit Anderer beständig durch Bereitstellung der Mittel Vorschub leistet oder die Veräußerung überzähliger Vermögenswerte leistet, woraus sich wiederum ein (zumeist) geldwerter Vorteil ergibt. Auch das Geld zählt, als Instrument der Vermittlung, zu den vernünftigen Erfindungen, insofern es die Entwicklung und Verzweigung des Systems der Bedürfnisse fördert. Geld ist eine entscheidende Möglichkeit, Arbeit vorgreifend zu veranlassen oder nachträglich zu vergüten, tritt also an beiden Seiten des Arbeitsprozesses als Vermittler auf. Die Häufigkeit solcher Vermittlungsleistung korreliert mit der Häufigkeit von materiell-formierender Arbeit – die als einzige Mehrwert erschafft – und deshalb auch mit dem allgemeinen als dem gesellschaftlichen Vermögen:

»Wo die Circulation des Geldes am größten ist, da ist der Reichthum am größten, je mehr das Geld circulirt, um so schneller ist die selbe Summe Geldes ein Mittel für einen jeden, durch dessen Hand es geht, und bey jedem dieser ist die Möglichkeit vorhanden[,] durch dieses nehmliche Geld zu gewinnen.« (GW 26,1: § 104, 116, Wan)

Da die Handelsklasse in vielfältiger Weise und hoher Frequenz Geld als Vermittler von Arbeit (oder Arbeitsmitteln) zum Einsatz bringt und »die Staaten [...] abhängig von diesem in sich unabhängigen Geldverkehr« (GW 26,3: § 204, 1336, Gr) der Bürgerlichen Gesellschaft sind, kann diese Klasse einen nicht geringen Einfluss auf das Wirtschaftsleben als Ganzes ausüben: »Und der große Handelsmann, der es mit dem Allgemeinen der Bedürfnisse der Nationen zu thun hat, der die Charte vor sich liegen hat, hat einen großen Stand.« (GW 26,1: § 104, 117, Wan) und sind ihr systemische Chancen zur Vermögensbildung gegeben, die der Handwerks- und Fabrikantenklasse nicht zukommen: »Diejenigen[,] die sich mit dem Allgemeinsten abgeben, können so die reichsten werden.« (GW 26,3: § 204, 1336, Gr) Wer in den Handel als Arbeit eintritt, findet in diesem Gewerbe kein inhärentes Maß vor, das die Gewinnabsicht über die eigene Subsistenz hinaus begrenzen könnte oder würde, der »Gewinn wird zur unbestimmten Sucht, nicht bloß soweit, um sein Bedürfnis zu befriedigen...« (GW 26,1: § 104, 117, Wan) und die Vermehrung des eigenen Vermögens kann leicht zum Selbstzweck werden:

»Der Handelsstand [...] häuft Reichthümer auf, der Reichthum hat keine qualitative Grenze in sich; die Sucht desselben geht daher in's unbestimmte...« (Ebd.: § 104, 115, Wan)

Aus diesem Grund wird der Handel zum Motor eines potenzialiter unendlichen Wachstums, fungiert er als beständiger Impulsgeber des Wirtschaftslebens ebenso wie als Initiator neuer Bedürfnisse und Bedürfniskulturen, die das Handelsvolumen vergrößern sollen: »Der Handel sucht aber neue Bedürfnisse der Völker zu erwecken, und daher machen die Engländer z. B. in China so große Präsente von wollenem Tuch, um das Bedürfnis ihnen zu geben und so einen neuen Markt für den Absatz der Waaren zu gewinnen.« (Ebd.: § 104, 117, Wan) Wäre der Handel durch einen in der Sache liegenden Mechanismus, eine Schranke oder ein Maß begrenzt, würde das Individuum der Handelsklasse nur bis zu einem bestimmten Volumen oder Gewinn Handel treiben, wodurch seine Wirksamkeit für das System der Bedürfnisse geringer ausfiele. Da der Handelsklasse aber durch die Sache kein Grund erwachsen kann, den Gewinn nicht ins Unbestimmte vergrößern zu wollen, sie im Gegenteil im werterhaltenden oder -vergrößernden Tausch ihr Selbstgefühl hat, steigern sich durch die Tätigkeit des Handels die Geldzirkulation, die Formen der Bedürfnisevokation und das Maß an gekaufter oder entlohnter Arbeit ebenfalls ins Unbestimmte. Der Handel muss langfristig alle Sektoren der Wirtschaft und auch alle Regionen, in denen er angestammt war, mit Notwendigkeit überschreiten, da sonst eine Vergrößerung des Handelsvolumens nicht weiter möglich ist:

»Der Handelsstand ist der kosmopolitische Stand, im Gebiet des Tausches, in diesen allgemeinen abstrakten Zwecken wird hinausgegangen über das besondere Vaterland, den besonderen Staat, es macht dies das Große des Handelsstandes aus, mit den Be-

dürfnissen der ganzen Welt im Verhältnis zu stehen. Was braucht man in China? fragt ein Kaufmann in London[,] der vier Komptoirs hat für Europa, Afrika, Asien und Amerika.« (GW 26,3: § 204, 1336, Gr)

Inwieweit Hegel in der Handelsklasse ein Moment des Wirtschaftssystems ausmacht, dessen systemisch vernünftige Funktion – Zirkulation des Geldes, Vermehrung von Arbeit, Bedürfnis und Befriedigung – auch negative bzw. schädigende Auswirkungen entfalten kann, wird aus den Nachschriften nicht unmittelbar deutlich. Der Typus eines sogenannten »Capitalisten«, selten erwähnt, scheint neben der Fabrikgründung auch Handel zu betreiben: »Ein Capitalist nimmt den Andern die Arbeit ab, und was er ihnen dagegen giebt, ist nur Vermehrung des Tauschmittels, nicht des Vermögens selbst, da es kein Product eigener Arbeit ist...« (GW 26,2: 200, Hey als Variante zu § 199, 963f.) An ihm übt Hegel im Ausgang von seinem Begriff des »allgemeinen Vermögens« Kritik, indem er darauf verweist, dass der »Capitalist« aufgrund seiner (unproduktiven) Arbeit diesem Vermögen mehr entnehme als zuführe:

»Das Produciren und Consumiren ist so an einander gebunden. Man unterscheidet hier ein Consumiren, das Beitrag zugleich zum allgemeinen Vermögen ist, und eines, das dieß allgemeine Vermögen vermindert. Es ist nemlich Bedürfniß[,] die Arbeiten in Abnahme zu bringen. Nehme ich diese Arbeiten ab, so vermehre ich das Vermögen. Aber mein Consumiren muß verbunden sein mit Hingabe meiner Arbeit. Der bloße Capitalist also consumirt nur verringernd[,] nicht vermehrend, denn er giebt keine Producte seiner Arbeit hin. Das Consumiren also muß so sein, daß die Erhaltung der Arbeit zugleich damit verbunden ist. Consumiren und Produciren also müssen unmittelbar verbunden sein.« (Ebd.: § 199, 963f., Ho)

## E) Arbeit für die allgemeinen Bedürfnisse (Begrifflicher Stand)

Zum letzten und höchsten Stand gehören z. B. »Militair, Rechtsgelehrte, Aerzte, Geistliche, Gelehrte...« (GW 26,3: § 205, 1336, Gr) und Apotheker (TWA 04: 388) oder auch das »Forstwesen, der Land-, Wasser-, Straßenbau- und [die] Feldmeß-Kunst« (ebd.: 387) sowie die in allen Institutionen wirkenden »Lehrer, die sich zum allgemeinen besten auf die Wissenschaften legen« (GW 26,1: § 105, 118, Wan) – also über eine wissenschaftliche Ausbildung verfügen – und alle Staatsbeamten (TWA 07: § 289, 458). Aufgabe des dritten Standes ist, die Sittlichkeit als Ganze zu »warten«, gestalten und verwalten – mithin die Arbeit der holistischen, auf die Ganzheit des Ganzen ausgerichteten Reproduktion. Hegel schreibt diese Arbeit auch der sogenannten »Polizei« zu, der alles obliegt, was in der Gegenwart unter die Ägide des Öffentlichen Dienstes fällt:

»Straßenbeleuchtung, Brückenbau und dergleichen. Taxation [Gebühren oder Steuern im Bereich] der täglichen Lebensbedürfnisse, Sorge für die Gesundheit [d. i. Standardisierung und Qualität] derselben. Das Individuum gebraucht täglich eine Menge dergleichen Dinge und hat nicht Zeit[,] sich um die Güte etc. aller derselben zu bemühen.« (GW 26,2: § 235/6, 990f., Ho)

Trotz der personellen und funktionalen Überschneidung (z. B. bei den Beamten) ist der allgemeine oder dritte nicht einfach mit einem politischen Stand gleichzusetzen, spricht Hegel hier von Subjekten, die sich einer allgemeinen Aufgabe der Sittlichkeit widmen, ohne im selben Moment schon die Funktion eines Regierungsorgans auszuüben.

## I – Äußere Natur (Arbeit)

Mit dem allgemeinen ist nun jener Stand erreicht, der sich der Ebene »allgemeiner Zwecke« (GW 26,1: § 105, 118, Wan) widmet, der »*allgemeine Interessen*« (TWA 07: § 205) vertritt. Eine Reproduktion allgemeiner und notwendiger Momente der Sittlichkeit – somit die Wirklichkeit dieser Momente als Freiheit – ist als entlohnte Arbeit die Tätigkeit des allgemeinen Standes: »Hier also sind das Material allgemeine Interessen, Bedürfnisse des allgemeinen Selbstbewusstseins.« (GW 26,2: § 205, 968, Ho) So ist z. B. alle medizinische Heilfürsorge stets auch der Bewahrung eines übergeordneten Gesundheitszustandes aller Menschen in der Sittlichkeit zu widmen, bestimmt sich die medizinische Ausbildung und Behandlung nicht ausschließlich durch die individuell wahrgenommenen Bedürfnisse von Erkrankten. Der allgemeine Stand verwaltet die Möglichkeiten der Bedürfnisbefriedigung, der Reproduktion freiheitlicher Sittlichkeit als Ganzer und bewahrt ebenso die versittlichten Individuen vor unrechtmäßigen Schädigungen, indem er Maxime und Anleitung zu seinem Handeln nicht aus der Perspektive bestimmter Teile der Gesellschaft, sondern des Staates als Ganzem schöpft. Wie schon der Handelsstand unterhält er keine Beziehung leiblich-praktischer Formierung zur äußeren Natur und schaut zudem alle Teile der Sittlichkeit vermittels seiner (zumeist universitären) Bildung nur in Hinsicht auf ihren Bezug zur Allgemeinheit, nicht in Hinsicht auf einen individuell zu realisierenden Gewinn oder Nutzen an. Ein Gewerbe findet hier nicht statt, vielmehr bestimmen die Bedürfnisse des Allgemeinen, welche Teile der Sittlichkeit unter welcher Hinsicht zur Geltung kommen, bestimmen also z. B. die Erfordernisse einer Behörde oder das Tagesgeschäft der Regierung, woran der allgemeine Stand arbeitet und zu welchem Zweck. Da die Bildung im dritten Stand endgültig begriffliche Form erreicht hat, richten sich Arbeit und Aufmerksamkeit selbst dort, wo sie zufällig auf Natur bezogen sind, nicht mehr auf die *Natürlichkeit* oder Partikularität der Gegenstände. Die Sachkenntnis um die Eigenschaften der Gegenstände ist begrifflich verfasst, ist geistiger Art. Da der Geist für Hegel das Wesen der Natur ist, wird vermittels wissenschaftlichen Wissens die Natürlichkeit der Gegenstände nach ihrer widerständigen und zufälligen Seite überwunden, richtet sich der menschliche Geist in seiner Arbeit auf sich selbst. Indem die Menschheit die Gegenstände ihrer Arbeit wissenschaftlich durchdringt, findet sie darin jenen Geist, jene Vernunft vor, an der auch sie teilhat, und bemisst die Arbeit an jener eigenen Vernunft, die auch Vernunft, Wirklichkeit der Gegenstände ist. Für die Klassen des allgemeinen Standes bedeutet dies zugleich den Verlust jener Art von Selbstgefühl, das dem Gewerbe noch inhärierte, denn während dieses seine eigenen Zwecke realisiert und so für sich arbeitet, setzt der allgemeine Stand solche Zwecke um, die für ihn entweder gar keinen individuell fühlbaren Privatnutzen mehr aufweisen oder diesen nur in allgemeiner Weise (d. h. zugleich auch für Andere) entfalten.

## II – Innere Natur (Bildung)

Es überrascht nach alledem nicht, dass Hegel den allgemeinen Stand mit der Bildung als solcher identifiziert bzw. ihn gerade durch die zu seiner Arbeit vorausgesetzte Bildung definiert:

»Diesem Stande ist die Bildung wesentlich eigen, sie ist für ihn wesentlich[,] denn sein Geschäft ist der allgemeine Zweck, der seinem Inhalte nach die Form der Allgemeinheit hat, die Aktivität dieses Standes ist allgemein, für das Allgemeine, auf allgemeine Weise.« (GW 26,3: § 205, 116, Gr)

Der Begriff ›Bildung‹ im emphatischen, vollumfänglichen Sinne kann nur von solchen Subjekten ausgesagt werden, die in allen sittlich relevanten Bereichen ein solch hohes konzeptuelles bzw. wissenschaftliches Niveau (eine so fortgeschrittene Selbstformierung) erreicht haben, dass sie die Sittlichkeit überhaupt und den historisch erreichten Stand der ›Menschheit‹ als eines historischen Projektes zunehmender Vergeistigung in persona repräsentieren. Es sind daher nur die Klassen des »dritten, denkenden Standes« (GW 20: § 528) mit einer vernünftigen Einsicht in die Struktur von Gesellschaft und Staat begabt, haben nur sie das Ganze wirklich durchdrungen, sind *politisch* gebildet, und können auch nur sie sich als Manifestationen des (Objektiven) Geistes ihrer Sittlichkeit begreifen:

»Bildung ist so hier vornehmlich zu Hause[,] und weil dies ist[,] so ruhen besonders das Recht in einem Staate, das Ganze des Staats, Gesetze, Wissenschaften, Kunst pp[,] in ihm, haben in ihm ihr Bestehen, der Geist des Staats als solcher ist diesem Stande anvertraut.« (GW 26,3: § 205, 1337, Gr)

Erst ein entsprechend hoher Bildungsgrad ermöglicht Einsicht in die Bedürfnisse der Allgemeinheit, in Alles, was zur Autogenese und Reproduktion der Freiheit in Form der Sittlichkeit erforderlich ist – es sind nur »die höheren stände, die geistigen bedürfnissen sich widmen...« (GW 26,1: 458, AB) Solch wichtige Arbeit bringt denn auch folgerichtig eine »obrigkeitliche Gewohnheit« (GW 26,2: § 309ff., 1033, Ho) in den Individuen hervor, da sie i. d. R. als Autoritäten agieren. Da dem allgemeinen Stand sowohl die Befriedigung der naturbearbeitenden Selbstversorgung als auch die Selbstwirksamkeit des Gewerbes fehlt, ist für ihn nur ein solcher Mensch geeignet, dessen »Privat-Interesse in seiner Arbeit für das Allgemeine, seine Befriedigung findet« (GW 26,3: § 205, 1336, Gr), dessen Interesse zur Verwirklichung der eigenen, subjektiven Freiheit (Privatinteresse) mit der Reproduktion der objektiven Freiheit respektive Sittlichkeit zur Deckung gekommen ist:

»Dagegen ist grade in den höheren Kreisen der Staatsgewalt diese Beschäftigung mit öffentlichen Angelegenheiten, welche es zur Gewohnheit macht[,] das Allgemeine zu wollen, die Ehre[,] für das Allgemeine zu sorgen[,] ist ganz anders in den Individuen vorhanden[,] die ihre Beschäftigung darin haben, ihr Denken hat die Gewohnheit erlangt[,] alles aus allgemeinen Gesichtspunkten zu betrachten, das Allgemeine zu wollen.« (Ebd.: § 301, 1453, Gr)

Auch diese Arbeit ist befriedigend, wenn die Identität des subjektiven mit dem objektiven Interesse einmal begriffen wurde (Kap. 7 wird diesen Gedanken vertiefen), und lässt folgerichtig auch das Denken des großen Ganzen, das Bewusstsein um den ganzen Apparat und die Bedürfnisse der Sittlichkeit, zur eigenen Gewohnheit werden:

»...in der Beschäftigung mit den in dem großen Staate vorhandenen großen Interessen gehen für sich diese subjektiven Seiten unter und erzeugt sich die Gewohnheit allgemeiner Interessen, Ansichten und Geschäfte.« (TWA 07: § 296)

### III – Sittliche Teilhabe

Der Arbeit des allgemeinen Standes kommt gegenüber den vorigen Ständen eine noch größere Verantwortung für die Sittlichkeit zu, da an die Klassen dieses Standes die gelingende Erhaltung des Staatsganzen geknüpft wird: »Der allgemeine Stand gehört zum Wesen der Organisation des Staates...« (GW 26,1: § 105, 117, Wan) Der dritte Stand leistet *Vorsorge* von Amts wegen. Die Menschen des dritten Standes stiften mehr allgemeine (im Unterschied zur partikularen) Freiheit als alle anderen Menschen derselben Gemeinschaft, weshalb Hegel auch wiederholt dafür plädiert, dass dieser Stand »der direkten Arbeit für die Bedürfnisse« (TWA 07: § 205) enthoben, also von der Notwendigkeit zu einem gewinnbringenden Gewerbe befreit sein müsse. Denkbar ist hierbei zwar, dass der dritte Stand seine Subsistenz »als Rentier oder Gutsbesitzer, oder durch Besoldung« (GW 26,3: § 205, 1336, Gr) finde, doch ist Hegel durchgehend der Auffassung, dass der Staat den allgemeinen Stand direkt vergüten sollte. Er scheint hierbei einem Argument Kants aus der *Metaphysik der Sitten* zu folgen, ohne es aber selbst in seinen Vorlesungen anzuführen:

»Nun will das Volk (das die Kosten tragen soll, welche die Ansetzung eines Beamten ihm machen wird) ohne allen Zweifel, daß dieser seinem ihm auferlegten Geschäfte völlig gewachsen sei; welches aber nicht anders als durch eine hinlängliche Zeit hindurch fortgesetzte Vorbereitung und Erlernung desselben, über der er diejenige versäumt, die er zur Erlernung eines anderen ihn nährenden Geschäfts hätte verwenden können, geschehen kann; mithin würde in der Regel das Amt mit Leuten versehen werden, die dazu keine erforderliche Geschicklichkeit und durch Übung erlangte Urteilskraft erworben hätte; welches der Absicht des Staats zuwider ist, als zu welcher auch erforderlich ist, daß jeder vom niedrigeren Amte zu höheren (die sonst lauter Untauglichen in die Hände fallen würden) steigen, mithin auch auf lebenswierige Versorgung müssen rechnen können.« (Kant 2007 [1797]: 188f.)

Hegel ist, wie sich an den Erläuterungen zum dritten Stand zeigt, aufgrund seines Bildungs-Begriffes und der sonstigen Voraussetzungen seiner Philosophie der Auffassung, dass *alle* Probleme und Herausforderungen der Reproduktion und Administration von Sittlichkeit auf Sachfragen rückführbar seien, mithin politisches Tagesgeschäft sich restlos auf Expertise reduzieren ließe. Deshalb schweben ihm »regulierte[,] von den Gesetzen abhängige [...] besondere Behörden« vor (GW 20: § 544, 518), die sich jeglichem Sachproblem und jeder administrativen Aufgabe der holistischen Reproduktion widmen. Zwar besitzen auch alle Stände bzw. Klassen das unbedingte Recht, ihre In-

teressen politisch geltend zu machen und in einer bestimmten Weise in der Regierung vertreten zu sein – sollte aber der allgemeine Stand Regierungsentscheidungen allein treffen, wäre dies notwendigerweise im Sinne der Allgemeinheit, können die Beamten per definitionem nur vernünftig und kompetent handeln:

»Die Gewährleistung, die für das allgemeine Beste und die öffentliche Freiheit in den [ersten beiden] Ständen liegt, findet sich bei einigem Nachdenken nicht in der besonderen Einsicht derselben – denn die höchsten Staatsbeamten haben notwendig tiefere und umfassendere Einsicht in die Natur der Einrichtungen und Bedürfnisse des Staats sowie die größere Geschicklichkeit und Gewohnheit dieser Geschäfte und können ohne Stände das Beste tun...« (TWA 07: § 301, 469f.)

Im dritten Stand konstituiert sich die einzige Gruppe von Menschen, die in Bezug auf das sittliche Ganze ›wahrhaft‹ vernünftige und somit freie Entscheidungen trifft. Nur hier ist das Wissen um die angemessene Erhaltung aller Mittel der Reproduktion der Sittlichkeit (und somit der Freiheit) mit dem Interesse an der Erhaltung des Ganzen in ›Personalunion‹ vereint. Nur wer wirklich durch eigene Bildung frei ist, kann die Freiheit bewahren und die Sittlichkeit befördern, ohne das Allgemeine in Richtung auf einen partikularen Vorteil ausnutzen zu wollen oder in seiner Allgemeinheit zu lädieren. Da mit Hegel allen Menschen der Sittlichkeit ein Interesse an der Verwirklichung ihres Wohls und ihrer Freiheit unterstellt werden darf, jedoch nur eine bestimmte Gruppe unter ihnen über das Wissen verfügt, wie die Freiheit für Alle verwirklicht und erhalten werden kann, überschaut folglich ein großer Teil der Menschen nicht, wie das eigene Wohl langfristige und vollumfänglich gesichert werden könne. Deshalb sei als legitim zu erachten, dass der allgemeine Stand auch für jene entscheide, die selbst weniger zum Entscheiden befähigt seien.

## F) Instituierte Naturverhältnisse als soziales System der Freiheit

In Hegels Panorama sittlich-integraler Arbeitsformen werden die »Stände« als freiheitsfunktional bestimmt. Sittlichkeit ist ein ›Apparat‹, der Freiheit produziert, ein Organismus, dessen Reproduktion zugleich die Autogenese der Freiheit leistet – und die verschiedenen Glieder oder Organe werden in Bezug auf jene Verhältnisse zur inneren und äußeren Natur fassbar, denen die in ihnen lebenden Menschen mit struktureller Notwendigkeit unterworfen werden. Gleiche systemische Naturverhältnisse machen gleiche Klassenzugehörigkeit aus. In der Sittlichkeit zu leben, heißt fortlaufend gebildet, *fortlaufend in seiner psychophysischen Konstitution verändert zu werden*, und die verschiedenen Klassen bringen jene Subjekte hervor, die zur Ausübung ihrer systemischen Funktion innerhalb des sittlichen Ganzen erfordert werden. Das Leben in einer Klasse bedeutet qua Formierung des psychophysischen Selbst einen fortgesetzten Einfluss auf das eigene Welt- und Selbstverhältnis, kann die Freiheit des Menschen vergrößern, verkleinern oder mutatis mutandis auf demselben Niveau belassen. Die höchste Freiheit, der höchste Grad an Selbstformierung ist Kennzeichen des dritten Standes. Hegels Gliederung der Stände zeigt eine sozialphilosophische Korrespondenz von Lebensform und Versittlichungs-

grad, die mit der Befreiung des Menschen von seiner Naturbestimmtheit unmittelbar korreliert.

## Die Emanzipation von der Natur

Hegel lässt durch seine wiederholten Reformulierungen der Ständeunterscheidung keinen Zweifel daran, dass er in ihrer Differenziation einen freiheitskonstitutiven Komplexionsgewinn des menschlichen (als naturstämmigen aber des Geistes fähigen und mächtigen) Lebewesens erblickt:

»Der 1ste lebt von der Natur, der 2te von den Menschen, der 3te von dem Allgemeinen[,] von dem allgemeinen Interesse. Dies sind die 3 nothwendigen Stände, nach dem Begriffe sich ergebend.« (GW 26,2: § 202, 729, AK)

»Die erste Weise der Befriedigung der Bedürfnisse ist die[,] die auf die Natur angewiesen ist, so ist beim ersten Stand die Erwerbung durch die Natur, die Bearbeitung des Bodens und damit die Abhängigkeit vom Boden Hauptmoment. Im zweiten Stand ist das Ueberwiegende die Reflexion, die Arbeit der Reflexion. Der dritte Stand endlich ist der, der die Mittel zur Befriedigung der Bedürfnisse vom Allgemeinen, im Dienst des Allgemeinen erwirbt. Dies sind die drei nothwendigen Weisen der Befriedigung der Bedürfnisse.« (GW 26,3: § 203, 1332, Gr)

Der Versittlichungsgrad eines Standes oder einer Klasse bedeutet zugleich das Maß an Befreiung des Menschen von seiner eigenen Naturbestimmtheit, indem er das Ausmaß der Selbstformierung, die Intensität des Einflusses auf die in gewissen Hinsichten fluide Konstitution des menschlichen Subjekts angibt. In diesem Sinne fungiert die von Hegel ausgebreitete ›Phänomenologie der Arbeitsformen‹ als eine Systematik zivilisatorisch-sittlicher Befreiungsgrade. Dabei macht das Verhältnis zur äußeren Natur die augenfälligere Hälfte jener Grade an sittlicher Befreiung aus, die den Menschen eines Standes systematisch zuteilwird. Dieses Verhältnis muss abstrakter, geistig voraussetzungsreicher werden, zwischen Bedürfnis und Befriedigung müssen sich immer mehr vermittelnde Faktoren aus der Menschenwelt einschieben, um den Grad an Freiheit (als Depotenziation der eigenen Naturbestimmtheit) zu erhöhen:

Dem substantziellen Stand begegnet die Natur noch als *ganze, selbstständige und übermächtige*, daher bleibt ihm nur die servile Anpassung an ihre Gesetzmäßigkeiten und ›Launen‹. Die erste Stufe des Gewerbes kehrt das Unterwerfungs- und Machtverhältnis um, da sie sich nur noch mit ›entrissenen‹ Teilen der Natur auseinandersetzt, diese zu Zeugnissen des (formativen) Erfahrungsschatzes der Menschheit umarbeitet und ihnen so die Intentionen der Menschheit aufprägt. Die zweite Stufe des Gewerbes intensiviert diese Form der Bearbeitung durch größere Zerlegung der subjektiven Arbeitsschritte. Hatte das Handwerk demonstriert, dass die Bearbeitung der Natur nicht nur natürlichen, sondern zunehmend gesellschaftlichen Faktoren unterworfen ist – wodurch die Natur ihr Primat im Vorgang menschlicher Naturbearbeitung verlor – ist die weitere Reorganisation der handwerklichen Arbeitsschritte zur Steigerung der Effizienz und Minderung der Bildungsvoraussetzungen der Arbeiter (leider) eine erfolgreiche Reprise der-

selben Widerlegung besagten Primats. In der dritten Stufe des Gewerbes bleibt die Arbeit dann indifferent gegen die Natürlichkeit des Materials, eine Auseinandersetzung mit und Bewährung an der Natur wird nicht mehr gesucht. Die wahre Demonstration menschlicher Macht über die Natur liegt in der ideell getragenen Indifferenz, der Gleichgültigkeit menschlichen Handelns gegenüber der Natürlichkeit seiner Handlungsmittel, da im Wert stets nur eine geistige Dimension des Mittels, das Verhältnis soziogener Wertzuschreibungen zu anderen soziogenen Wertzuschreibungen gesucht wird. Im Handel erscheint die Natürlichkeit des Materials/Mittels stets nur in der Nachhut der Frage nach einem konkreten Gebrauch, aber diese Frage tritt ihrerseits nur unter der Herrschaft (zumeist) gesellschaftlicher Bedürfnisse in die Welt. Der allgemeine Stand beschließt diese Abstraktionsbewegung von der äußeren Natur, indem er sich auf sie nur noch unter Anlass allgemeiner Bedürfnisse und vermittelt wissenschaftlichen Wissens bezieht, wodurch sich das, was Hegel Geist nennt, nur noch auf sich selbst bezieht (die Menschen dieses Standes mögen davon ein explizites Bewusstsein haben oder nicht). Der dritte oder höchste Stand verwaltet und reguliert die kollektiven Naturverhältnisse der anderen Stände, um sie dauerhaft zu ermöglichen. Nur wenn die Bedürfnisse der Allgemeinheit es erfordern, tritt die äußere Natur als eine solche in sein Gesichtsfeld (wie z. B. in Fragen von Natur- und Umweltschutz).

Nach den Ausführungen der vorigen beiden Kapitel und vor dem Hintergrund der Ständegliederung wird nun endlich eine in der hegelschen Philosophie beschlossene und für die Moderne gewichtige Folgerung greifbar: Je mehr Selbstformierung das Leben und die Arbeit einer bestimmten Klasse erfordern, desto mehr theoretische und praktische Bildung müssen einem Menschen zukommen und werden ihm laut Hegel durch die korrespondierenden Lebensformen auch zuwachsen. Tendenziell treten höhere Stände – in ihrer voll ausgeprägten psychophysischen Konstitution – erst später in die Geschichte ein, gewinnen sie erst weit nach dem Zeitpunkt ihrer realgeschichtlichen, zumeist pragmatisch motivierten Entstehung ihre letzte funktionale Differenz und die ihnen zugehörige (wissenschaftliche) Ausbildung oder Expertise. An der Sittlichkeit ist synchron ablesbar, was sich diachron ausbildete. Die höchste Freiheit in jedweder menschlichen Gemeinschaft gewährt dabei immer die Lebensform des jeweiligen »allgemeinen Standes«, alle anderen liegen unter ihrem Freiheitsniveau (im Sinne des vernünftigen Bewusstseins vom sozialen Ganzen). Mit wachsendem, historisch erreichtem Bildungsniveau – als zunehmender Freiheit des Menschen – steigt für alle Subjekte der Sittlichkeit über Zeit die Menge derjenigen Bildungsinhalte und -momente, die erfolgreich durchlaufen und zur Gewohnheit werden müssen, um das Freiheitsniveau der Sittlichkeit aufrechtzuerhalten respektive zu reproduzieren. Je größer also die den Menschen in einer Sittlichkeit ermöglichte Freiheit (als gelingende Selbstformierung, als psychophysische Konstitution zur Freiheit), desto mehr Voraussetzungen besitzt sie, die ihr zugleich nicht mehr bewusst werden. Mit anderen Worten: Je mehr Grade der Emanzipation von ihrer eigenen Naturbestimmtheit eine menschliche Kultur hervorgebracht hat, desto seltener werden die darin eingeschlossenen Verhältnisse zur inneren und äußeren Natur noch *als solche* ins Bewusstsein treten (s. Kap. 8, D). Da sich die Bildung oder Selbstformierung oder Freiheit laut Hegel aber im Laufe der Menschheitsgeschichte (in Form der Geistesgeschichte) erweitert, vertieft hat, ist auch die Zahl der zur Gewohnheit designierten

und im Zuge der Versittlichung anzueignenden kollektiven Verhältnisse zur inneren und äußeren Natur erheblich vergrößert worden.

### Zum Oxymoron des menschlichen Individuums

Erst mit dem Einleben in eine der ständischen Lebensformen, dem erfolgreichen Abschluss ihrer jeweiligen Berufsbildung und der in sich zu erkennenden und auszuübenden Freiheit des menschlichen Willens (siehe nächstes Kap.) ist die Versittlichung des hegelischen Subjektes abgeschlossen, ist der ›ganze Mensch‹ erreicht, den jede Sittlichkeit als (historisch-kontingentes) Ideal vorgibt, der volitiv und wirtschaftlich autonom und im Falle des allgemeinen Standes auch geistig ausgereift ist. Aus exakt dem Grund, dass jede Form von Versittlichung und Bildung die geistige Natur des Menschen durch die Inskription universeller und partikularer Momente erst hervorbringt, kritisiert Hegel vehement die Auffassung bzw. methodologische Voraussetzung ganzer Theorieströmungen, die im sogenannten ›Individuum‹ das Atom oder die Basiseinheit von Gesellschaft oder Staat ausmachen. Solche Theorien fänden ein menschliches Individuum mit allen definitorischen Momenten der Menschheit (und Freiheit) irgendwo vor, gäben es wie von Zauberhand, ohne die Frage nach seiner ontogenetischen psychophysischen Konstitution zur Freiheit zu berücksichtigen – und die unverbrüchlichen (Natur-)Rechte dieses unerklärlichen weil unerklärten, vermeintlich freien Menschen gäben dann die eine und einzige Legitimationsgrundlage für jegliches kollektives Normengefüge (sowie für die Theorien hierüber) ab. Die Kategorie des Individuums ist laut Hegel eine schiefe Abstraktion, die am menschlich-verleiblichten als versittlichten Subjekt – der wirklichen Basiseinheit der Sittlichkeit – bestimmte definitorische oder begrifflich notwendige Momente unzulässig tilgt: »Die Vorstellung eines Individui selbst läßt sehr viele dieser Bestimmtheiten weg...« (GW 26,3: § 4, 1068, Gr) Im Kolleg zur »Weltgeschichte« von 1826/27 findet sich eine instruktive Phrase, die geradezu als Terminus für die menschliche Basiseinheit von Freiheit qua Sittlichkeit fungieren kann:

»...das Subject des Individuums in sich hat nichts zu entscheiden gehabt[,] was für ihn zu thun war, dieses war schon durch das Gesetz des Staates[,] durch die allgemeine Sitte entschieden...« (GW 27,3: 815, Hu)

Hegel erläutert an dieser Stelle und in Bezug auf das antike Griechenland die Abwesenheit der geistigen Bildung zur *Moralität* in jenem Sinne, den er in der Berliner Rechtsphilosophie extensiv entfaltet. Alle Menschen einer Sittlichkeit sind ›Subjekte‹, die zwar nur als individuierte existieren, aber nur durch ihre Subjektivität, durch die nicht-individuellen Wesenszüge ihres Menschseins frei werden, freie Wesen sind. Mit Hegel meine und adressiere ich in den Anderen stets ihr (durch Versittlichung formiertes) Subjekt, nicht ihr Individuum, wenn ich mich an sie *als Menschen* richte. Der Mensch als Lebewesen, das ab dem Tag seiner Geburt verschiedenen Formen von Bildung und somit auch Befreiung unterliegt, ist zwar einerseits als ein Leib von anderen Leibern verschieden, andererseits aber *als Mensch* in substantieller weil subjektiver (und geistiger) Identität mit ihnen.

Dieser Gedanke lässt sich umgekehrt auch so aufrollen, dass ›der Mensch‹ keine von Natur gegebene Entität ist. Jene, im Rahmen einer wissenschaftlichen Theorie erfolgen-

de Abstraktion, die versucht, *den* Begriff des Menschen aufzufinden, nimmt notwendig bewusst oder unbewusst ihren Ausgang von einem nicht durch die originäre Natur gegebenen, sondern streng soziogenen Wesen – das aber nur als leibliches Individuum, in vermeintlicher Unikalität statt Allgemeinheit angeschaut werden kann. In einer *menschlichen* Gemeinschaft kann jedoch niemand jenes Individuum sein, dessen theoretische Hypostasierung Hegel moniert, und auch die methodengeleitete Abstraktion von jenem Subjekt, das den Kursus der Versittlichung (ein Leben lang) durchläuft und u. a. in Familie, Freundschaft, Arbeit und Politik eingebunden ist, führt nicht zum ersehnten universellen Legitimationskern politphilosophischer Theorien, sondern entkleidet jenes Wesen, dessen Rechte doch vorausgesetzt werden sollen, stets von jenen Eigenschaften, die es erst zum Träger von Rechten werden lassen:

»Die Gesellschaft ist dagegen vielmehr der Zustand, in welchem allein das Recht seine Wirklichkeit hat; was zu beschränken und aufzuopfern ist, ist eben die Willkür und Gewaltthätigkeit des Naturzustandes.« (GW 20: § 502, 488)

Ein Individuum ist für Hegel eine Naturgegebenheit, aber ohne Herausbildung menschlicher als geistiger Subjektivität keine mit Rechten versehene Entität: »In der That aber gründen sich das Recht und alle seine Bestimmungen allein auf die *freie Persönlichkeit*, eine *Selbstbestimmung*, welche vielmehr das Gegenteil der *Naturbestimmung* ist.« (Ebd.) Die unbedingten Rechte der Menschen sind bei Hegel an die Bedingung der *Konstitution zum Menschen* geknüpft, die er als Vergeistigung einer bestimmten Gattung von Naturwesen bestimmt.<sup>15</sup> Wird diese ontogenetische, psychophysische und historisierte Konstitution zur Freiheit aus einer Theorie entfernt, verschwinden auch die subjektiven und objektiven Grundlagen allen Rechts – finden sich einerseits keine Wesen vor, denen Rechte zukämen, und andererseits keine sozialen Verhältnisse, auf welche dieser Begriff überhaupt sinnvoll angewandt werden könnte:

»Die Frage stellt sich also so: was ist Recht unter der Bedingung eines unrechtlichen Zustandes? und so enthält sie eine Absurdität und ist daher nicht zu beantworten.« (GW 26,3: § 57, 1138, Gr)

Die schon im Ansatz zum Scheitern verurteilte Abstraktion vom sittlichen Subjekt in Richtung auf entweder »den Menschen überhaupt«, der im Singular gedacht werden soll,<sup>16</sup> oder in Richtung auf jenes naturrechtliche Individuum, das die Legitimationsgrundlage für Herrschaft, Machverhältnisse oder Normengefüge hergeben soll, muss also auf mindestens eine von zwei Weisen misslingen. Entweder soll für ein Wesen, das ausschließlich kollektiv existiert (bzw. existieren kann), eine nicht-kollektive Instanz als Begriff fungieren, oder soll für selbiges Wesen, das nur in Form zusätzlicher Natur existiert (bzw. existieren kann) eine ursprünglich-natürliche Instanz als definitivisch

15 Diesen diffizilen weil absolut-relativen Begriff des »philosophischen Rechts« zu erläutern, würde hier leider zu weit führen.

16 »Die Vorstellung von den absolut unabhängig voneinander entscheidenden, agierenden und »existierenden« Einzelmenschen, ist ein Kunstprodukt der Menschen, das für eine bestimmte Stufe in der Entwicklung ihrer Selbsterfahrung charakteristisch ist.« (Elias 1997a: 68).

firmieren. Hegels Theorie der Sittlichkeit erhebt Einspruch gegen beide Denkfehler und lässt die geistige Natur des individuierten menschlichen Tieres sowie dessen Rechte und Pflichten aus einem Jahrzehnte währenden Vorgang kollektiver, universell-partikularer Formierung hervorgehen – einem Vorgang, der aufgrund sittlicher Partikularisation von Lebensformen und natürlich veranlagter Verschiedenheiten der Individuen eine für die freiheitliche Sittlichkeit wesentliche und affirmative Form ›sittlicher Ungleichheit‹ erschafft.

## Ungleiche Freiheit

Freiheitliche Sittlichkeit sensu Hegel ist eine Macht, die sich des menschlichen Tieres bei Geburt bemächtigt und in verschiedenen Institutionen, Arbeitsformen und Lebenskreisen stets zugleich verallgemeinert und partikularisiert – sie formt Menschen, die im Vollzug des freien Lebens anderen Menschen derselben Sittlichkeit weniger kommensurabel werden, und bemisst folgerichtig die Sittlichkeit persönlichen Verhaltens an partikularisierten Maßstäben:

»...the rights and duties of citizenship are not assigned uniformly to individuals, regardless of social position, but differentially, according to the estate to which each belongs. Thus, for Hegel there is no general answer to the question, What are the rights and duties of citizens in a rational state? that does not take into account the role an individual occupies in civil society.« (Neuhouse 2000: 206)

Es ist korrekt, dass Hegel durch seine Rechtsphilosophie im Allgemeinen und deren Ständegesellschaft im Besonderen »eine knappe Theorie sittlich legitimer sozialer ›Ungleichheit‹« (Reusswig 1993: 212) formuliert hat. Denn die Begriffe Gleichheit und Freiheit seien nur bei oberflächlicher Betrachtung identisch, wie Hegel durch verschiedentliche Äußerungen zu bekräftigen sucht:

»Vor dem Gesetz gelten allerdings alle Individuen gleich[,] aber Gleichheit im Staatsleben ist etwas völlig Unmögliches; es tritt sogleich der individuelle Unterschied des Geschlechts und Alters ein[,] und wenn gesagt wird: alle Bürger sollen gleichen Antheil an der Regierung haben, so übergeht man sogleich die Weiber und Kinder, welche ausgeschlossen bleiben; ferner tritt der Unterschied von Armuth und Reichthum ein, der sich auf das Recht des Eigenthums gründet, nicht weniger der der Geschicklichkeit, des Talents [...] nun aber kommt noch der größte Unterschied hinzu: der der Beschäftigung...« (GW 27,4: 1275f., He)

Bestimmte Formen der Gleichheit sittlicher Subjekte seien zu verneinen, wenn intensive subjektive Freiheit unter ihnen herrschen solle. Dieser Gedanke ist für die Berliner Rechtsphilosophie so wesentlich, dass er noch eigens herauszustellen ist:

Zunächst einmal existieren in einer freiheitlichen Sittlichkeit universelle Normen, Rechte, Gesetze und Institutionen, denen alle Individuen in gleicher Weise unterstellt sind und die daher ein gleiches, universelles Niveau an Freiheit als Bildung/Selbstformierung hervorbringen. Was *allen* sittlichen Subjekten zukommt und von ih-

nen ohne Ansehung partikularer Unterschiede genossen oder vollzogen werden kann, bildet das universalistische Fundament freiheitlicher Sittlichkeit:

»Bei uns sind überhaupt die Stände untergeordnet, und das geistige, religiöse, sittliche, rechtliche Gebiet ist ein Höheres, woran alle gleiches, allgemeines Recht haben, oder haben können. die Stände betreffen die Particularität des bürgerlichen Lebens, das allgemeine des Willens ist für sich davon unabhängig, als ein Gebiet, worin jeder zu Hause sein kann.« (GW 27,1: 153f., Ho)

Einen wichtigen Beleg dieses Universalismus bildet auch Hegels Affirmation der allgemeinen Schulpflicht:

»Andererseits aber haben die Kinder das Recht[,] für die bürgerliche Gesellschaft erzogen zu werden, [und] wenn die Aeltern es versäumen[,] den Kindern zu diesem Recht zu verhelfen, so muß die bürgerliche Gesellschaft eintreten. So giebt es daher Gesetze[,] daß die Kinder von einem gewissen Alter in die Schule geschickt werden müssen.« (GW 26,3: § 239, 1387, Gr)

Sittlichkeit ist das Versprechen und Bildung der limitierende Faktor der Freiheit. Wenn Menschen an der Sittlichkeit teilnehmen und ihren Sitten gemäß leben sollen, müssen sie hierzu erst einmal die theoretischen und praktischen Voraussetzungen erhalten. In Hegels Theorie sittlicher Freiheit ist stets ein *allgemeines* Niveau an Freiheit (als Selbstformierung) ausgesprochen, auf das alle Menschen Anspruch erheben dürfen – auf das also jeder Mensch (in gemeinschaftlicher Anstrengung) zu heben ist, wenn es ihm noch ermangelt. Diese allgemeine Freiheit wird alltäglich und umfassend in Form der gesamten Sittlichkeit reproduziert (zu den geistigen Bedürfnissen siehe Kap 3, B) und die Berliner Rechtsphilosophie widmet große Teile ihrer Darlegungen solchen Institutionen i. w. S., welche diese (holistische) Reproduktion leisten. Darüber hinaus kommt dem Subjekt aber auch vielfache Selbstformierung zu, die Folge seiner eigenen Entscheidungen ist, die sich durch eine individuelle Lebensgestaltung und freie Berufswahl ergibt:

»... welchem besonderen Stande das *Individuum* angehöre, darauf haben Naturell, Geburt und Umstände ihren Einfluß, aber die letzte und wesentliche Bestimmung liegt in *der subjektiven Meinung* und *der besonderen Willkür*, die sich in dieser Sphäre ihr Recht, Verdienst und ihre Ehre gibt...« (TWA 07: § 206, 358)

»Das Individuum wählt seinen Stand einerseits, andererseits hängt diese Bestimmung aber auch eben so sehr von äußern Umständen ab. Nirgends ist indeß hier eine schlechthin unübersteigliche Naturnothwendigkeit.« (GW 26,1: 468, AB)

Bei gleicher ›Ausgangsfreiheit‹ und autonomer Lebensgestaltung werden die Subjekte über Zeit einander notwendig ungleich. Wo sie sich nicht (mehr) gleichen, aber dem Institutionenkomplex allgemeiner Freiheit nicht zuwiderhandeln, besteht keine Interventionspflicht für Gesellschaft und Staat. Die bei allen Menschen trotz gleicher Bildung und Sozialisation vorauszusetzende »*Verschiedenheit* in der *Entwicklung* der schon *für sich*

*ungleichen* natürlichen körperlichen und geistigen Anlagen« (TWA 07: § 200, 353) wird bei autonomer Lebensführung der Individuen

»zu einer Ungleichheit der Geschicklichkeit, des Vermögens und selbst der intellektuellen und moralischen Bildung...« (Ebd.: § 200, 354)

Aufgabe und Pflicht der Sittlichkeit ist nach Hegel nicht, der selbst veranlassten ungleichen Konstitution der Subjekte entgegenzuwirken, wenn dies ihrem Recht auf individuelle Lebensführung, ihrer subjektiven Freiheit zuwiderliefe. Gleiche Bildung führt nach Hegel zu unterschiedlicher Subjektkonstitution, weil sie auf ungleiche psychophysische Voraussetzungen trifft – und autonome, ungleiche Lebensführung zur Intensivierung subjektiver Ungleichheit:

»Solchen Verschiedenen Gleiches gegeben, wird sogleich die Folge haben, daß das äußerlich Gleiche wieder ungleich wird.« (GW 26,3: § 49, 1129f., Gr)

Im Rahmen des hegelschen Denkens entwickelt sich vor dem Hintergrund eines universellen Bildungs- und damit Freiheitsniveaus<sup>17</sup> stets ein »mehrdimensionales Ungleichheitsgefüge« (Reusswig 1993: 214), gehen aus derselben Sittlichkeit Schichten, Milieus, Klassen usw. hervor, die de facto unterschiedlich intensiv formiert sind, sich für unterschiedliche Arbeitsformen entscheiden und deshalb zur Ausübung ihrer sittlich garantierten Freiheit auch unterschiedliche Bedingungen aufweisen:

»Ein Unterschied der Stände ist überhaupt nothwendig, der Unterschied gründet sich hier darauf[,] daß die Bedürfnisse und die Art ihrer Befriedigung sich gegeneinander spezifizieren.« (GW 26,1: 467, AB)

Freiheit macht ungleich. Das soziale Ungleichheitsgefüge verletzt aber Begriff und Anspruch der sittlichen respektive subjektiven Freiheit nicht mit Notwendigkeit, sondern nur bei schlechter Verfasstheit. Eine enorme Herausforderung für jede Sittlichkeit besteht darin, die unverallgemeinerbaren Bedürfnisse, zu denen die Menschen berechtigt sind, in den institutionellen Komplex zu integrieren, ohne einerseits die universellen und andererseits die partikularen Momente des Ganzen zu schädigen:

»...daß eben die hohe Entwicklung und Ausbildung der modernen Staaten die höchste concrete *Ungleichheit* der Individuen in der Wirklichkeit hervorbringt, hingegen durch die tiefere Vernünftigkeit der Gesetze und Befestigung des gesetzlichen Zustandes um so größere und begründetere Freiheit bewirkt, und sie zulassen und vertragen kann.« (GW 20: § 539, 511)

17 Für eine jeweilige Sittlichkeit lässt sich die faktische Vorstellung jenes Bildungsniveaus, zu dem alle Menschen berechtigt sind u. a. durch die beginnende Zuschreibung von Mündigkeit und Geschäftsfähigkeit ermitteln. Solche Schwellen sprechen die Annahme aus, dass jene autonomen Entscheidungen, durch welche die (nun mündigen oder geschäftsfähigen) Subjekte einander fortan zunehmend ungleicher werden, von ihnen in dieser (individuellen, partikularen und universellen) Tragweite auch begriffen und bejaht werden können...

»Der vollkommene Zustand ist der[,] daß der allgemeine Zweck nicht [!] befördert werde durch Aufopferung des besonderen...« (GW 26,3: § 124, 1218, Gr)

In Bezug auf diese Herausforderung behauptet Hegel, mit der Berliner Rechtsphilosophie ein soziales System vorzuführen, das Universalität und Partikularität so vereint, dass sie zu wechselseitigen Gelingensbedingungen werden:

»Das Nothwendige Particuläre ist das Particuläre als ein allgemein Gültiges.« (GW 26,2: § 201, 965, Ho)

»...jedes Glied, indem es sich für sich erhält, erhält im vernünftigen Organismus eben damit die anderen in ihrer Eigenthümlichkeit.« (TWA 07: § 286, 456)

Unmittelbare Folge dieser Argumentation ist jedoch auch, dass ein Mensch nur dann frei ist (nur dann das garantierte Niveau an Freiheit erreicht und bewahrt), wenn er sich einer der systemrelevanten Funktionen der verschiedenen Klassen anschließt: »In den Ständen hören die Privatpersonen auf[,] diese zu sein, und treten in Wirksamkeit für das Öffentliche.« (GW 26,2: § 303, 1029, Ho) Nur eine Sittlichkeit, die gleiche als universelle und ungleiche als partikulare Freiheit miteinander zu vereinbaren strebt, wird dem vollen Anspruch menschlicher Freiheit gerecht – deshalb nennt Hegel die Stände eine »Basis des Staates« (TWA 07: § 201, 354). Die Freiheit Aller wäre vermindert, würde sie nur in universellen Momenten bestehen, ohne die Entwicklung bestimmter Formen der Ungleichheit zu gestatten, und sie wäre aber auch vermindert, wenn sie nur ungleiche Klassen hervorbrächte, denen keine universellen Momente zugrunde lägen:

»Dies ist der wahrhafte Zustand, daß das allgemeine Beste, der Zweck des Staats[,] und das besondere Wohl des Individuums mit einander verbunden sind, daß das[,] was das Individuum für sein Wohl thut[,] auch die Beförderung des allgemeinen Zwecks enthalte, wie auch umgekehrt dieser die Beförderung des Wohls des Individuums.« (GW 26,3: § 124, 1218, Gr)

Der Begriff der Freiheit verlangt demnach eine Sittlichkeit, die Ungleichheit zulässt und hervorbringt – in der ein Mensch, der den Sitten und Normen der Gemeinschaft entspricht, immer zugleich an der Existenz universeller und partikularer Momente mitwirkt:

»Denn der Mensch ist dies Zweitheilige, einmal für einen allgemeinen Zweck, dann für ein particulares Interesse zu arbeiten. Und beides muß vereinigt sein. Sich aufopfern zu sollen, dies zu fordern, hat man von Keinem das Recht. Die Particularität muß befriedigt werden, und dies particulare Interesse ist im Stande enthalten.« (GW 26,2: § 201, 965, Ho)

Außerhalb der freiheitsproduktiven Stände oder Klassen kann für Hegel kein Subjekt seine »wahre« Freiheit, sondern nur eine defiziente oder atrophiierte Form ihrer verwirklichen. Das Subjekt muss gewillt sein, eine der systemrelevanten universellen oder parti-

kularen Lebensformen zu wählen, wobei aufgrund der Systemrelevanz der Partikularität auch die Wahl eines anderen als des allgemeinen Standes sittlich und vernünftig ist:

»Man kann es so als Gegensatz, als Beschränkung der Freiheit ansehen[,] einen Stand wählen, auch als entgegen der Bestimmung zur Allgemeinheit, zum Allgemeinen der Wissenschaft; man kann glauben, dies sei vorteilhafter, genußreicher, dem Denken geistiger Bestimmungen angemessener[,] nicht einen besonderen Stand anzugehören...« (GW 26,3: § 207, 1339, Gr)

Ein Mensch, der seine Freiheit verwirklichen wollte, indem er sich nicht in den universell-partikularen Institutionen- und Sittenkomplex, nicht in die gleich-ungleiche Freiheit Aller integriert, kann nur »bodenlos in der Luft schweben« (GW 26,2: § 303, 1029, Ho) – hat weder einen erfolgversprechenden Ausgangspunkt für die Selbstformierung zur Freiheit noch ein konkret umzusetzendes Ziel, das erreicht werden kann und sittlich gelungene Lebensführung, ergo intensive Verwirklichung eigener Freiheit bedeutet. Deshalb wehrt Hegel wiederholt die Vorstellung einer Privatperson ab, die ihre Freiheit schon besitze und ausübe, bevor sie in ihrer Arbeit eine der systemrelevanten Funktionen der Freiheit wahrnehme, bevor sie (stets zusammen mit Anderen) eine der »sittlichen Nischen« der Freiheit bewohnt:

»Keinem im Staate muß es erlaubt sein[,] nicht ein Mitglied von einer Genossenschaft zu seyn.« (GW 26,1: § 153, 200, Wan)

»In einem Staat soll aber der Bürger ein Glied eines Gemeinwesens, kein bloßer Privatmann sein.« (GW 26,2: § 250ff., 998, Ho)

Die Integration des Subjekts in den universell-partikularen Institutionen- und Sittenkomplex ist in ethischer Hinsicht leicht auf den Punkt zu bringen: es muss hierzu »lediglich« erlernen, in jeder (vernünftigen) sozialen Einheit oder Institution, an der es partizipiert (Familie, Freundschaft, Liebschaft, Schulunterricht, Straßenverkehr, Supermarkt, Mannschaftssport, Festival, Job etc.) seine eigenen Bedürfnisse jenen der jeweiligen Einheit oder Institution unterzuordnen, also die sozialen Gefüge nicht aus Eigensinn oder allein zum individuellen Nutzen »torpedieren« wollen:

»Das Individuum als solches ist im Staat nur sittlich berechtigt als Moment eines sittlichen Ganzen...« (Ebd.: § 201, 965, Ho)

Hegel verweist diesbezüglich auf triviale Alltagserfahrungen, denen sich entnehmen lasse, dass die individuellen Bedürfnisse eines Menschen und die Bedürfnisse einer überindividuellen sozialen Einheit nicht gleichberechtigt nebeneinanderstünden: »Diese atomistische, abstrakte Ansicht verschwindet schon in der Familie...« (TWA 07: § 303, 473)

### Vorbedeutungen der Zukunft

Abschließend sei (zwecks Vollständigkeit) noch darauf verwiesen, dass Hegel in Bezug auf zwei der dargestellten Klassen deren zukünftige Entwicklung schon abzusehen

meint. Zum einen geht er, wie oben ausgeführt, vom dereinstigen Verschwinden der Fabrikantenklasse aus, wodurch sich das Gewerbe wohl auf Handwerk und Handel reduzieren würde. Zum anderen beobachtet er rezente strukturelle Veränderungen der Ackerbauklasse. In den Vorlesungen erweckt seine Darstellung dieser Klasse nicht selten den Eindruck, dass er über eine historisch noch weiter zurückliegende Lebensform spricht,<sup>18</sup> an deren Beschreibung so nicht immer deutlich wird, welche Aspekte er für den modernen Staat (der 1820er-Jahre) als Freiheits-funktional ansieht:

»...der Ackerbauer hat dagegen einerseits Privateigenthum, andererseits aber ist er an den Boden gebunden, er ist dadurch an die Gesellschaft geknüpft und kann dem Uebel, dem Zwang, der Gewalt nicht entgehen[,] die durch die Einführung der bürgerlichen Gesellschaft entstehen. Er muß daher diese hassen, ihr im Anfang abgeneigt sein, daher sind die Staatengründungen in der Regel durch Gewalt geschehen...« (GW 26,3: § 203, 1333, Gr)

Zugleich und durchaus helllichtig konstatiert er eine Industrialisierung der Landwirtschaft, da diese in der Gegenwart immer »mehr als Fabriksache getrieben wird« (GW 26,1: 469, AB), wodurch ihr sukzessive ein der »Natürlichkeit widerstrebender Character des 2ten Standes« (GW 26,2: § 203, 966, Ho) zukomme. Statt des Ideals der Selbstversorgung wird für die Landwirtschaft ein gewerblicher Gewinn leitend, wodurch diese Klasse sich zugleich alle mit dem System der Bedürfnisse verbundenen Risiken (unnötigerweise) zuziehe:

»Ebenso ist auch in die Bauern dieser Sinn gefahren, der die Classe der Gewerbe treibt und reizt. Da wird der Besitz denn auch unsicher, Preise sind ungleich...« (Ebd.: § 305ff., 1031, Ho)

Eine Stelle aus der Nachschrift Wannemann scheint anzudeuten, dass Hegel auch eine negative Folge in Bezug auf die Integration des Gesindes in den Hof vermerkt, da dessen Entlohnung nur aus den landwirtschaftlichen Gewerbeeinnahmen bestritten werden könne, das Gesinde also möglichst kleinzuhalten sei:

»Bey uns ist nun der Ackerbauende Stand auch zum Gewerbsstand hinübergetreten, indem die Hauptsache nicht die Erhaltung der Befriedigung des bauenden ist, sondern er sieht auf das, was vornehmlich Gewinn bringt, um sich die Producte anderer dafür einzutauschen; also solche Bauartikel[,] wozu man am wenigsten Menschen braucht, denn die Menschen in seinen Diensten sieht er nicht mehr als zu seiner Familie gehörig an.« (GW 26,1: § 104, 115, Wan)

18 Der neuzeitliche, sozialromantische Topos des ›ganzen Hauses‹ klingt in Hegels Schilderungen des Substantiellen Standes an: »Das ganze Haus stellt eine Einheit von Produktion und Konsumtion dar und ist primär auf die Bedürfnisse und begrenzten Möglichkeiten der an ihrer Selbstversorgung orientierten, relativ geschlossenen bäuerlichen Subsistenz- oder Hauswirtschaft zugeschnitten.« (Thien 2024: 505, I) Sofern Hegel die sog. Hausväterliteratur rezipiert hat, würde dies sowohl seine Ansicht dieser Lebensform als auch seine Zusammensetzung des ersten Privatstandes aus nicht-adeligen und adeligen Gutsbesitzern erklären, da er ihnen schlicht dieselbe Lebensform zuschreibt. Zur Hausväterliteratur siehe (Münch 2007).

Wenn die Ackerbauklasse ins Gewerbe hinübertritt, verbleiben im ersten Privatstand nur jene Menschen, die durch Fischerei, Bergbau o. ä. Rohstoffe für die Gesellschaft gewinnen –, aber es ist 200 Jahre nach der Berliner Rechtsphilosophie keineswegs überraschend, dass auch diese Klassen historisch dieselbe Industrialisierung unterliefen wie die Landwirtschaft. Was sich für Hegel andeutet und von ihm auch nur zögerlich ausgeleitet wird, ist die Verschmelzung des ersten und zweiten Privatstandes. Die Dreiheit löst sich in eine Zweiheit auf. Bemerkenswert ist, dass Hegels Theorie der Freiheit (als ontogenetischer und soziogener Selbstformierung auf Basis der Gewohnheit) und Theorie der Sittlichkeit (als Autogenese und Reproduktion der Freiheit) durch diese Veränderung der Systematik kollektiver Naturverhältnisse nicht unterminiert wird, da ein zunehmend industrialisierter Bezug auf die äußere Natur dieselben Tendenzen fortschreibe, welche die menschliche Emanzipation von der Natur überhaupt bedeutete. Ob das sittliche Ganze endgültig dadurch destabilisiert würde, dass die Volatilität privatwirtschaftlicher Unternehmung auf der basalen Subsistenzebene des Staates Einzug hält, wird aus den Nachschriften nicht ersichtlich. Es ist aber nach Allem schon deutlich geworden, dass Hegel die in sich unabschließbare und z. T. irrationale weil affektgeleitete (Wachstums-)Dynamik der ökonomischen Sphäre im sittlichen Staat als von beiden Seiten systematisch gerahmt/beschränkt begreift – »von oben« durch den Allgemeinen und »von unten« durch den Substantziellen Stand, die sich beide zugleich der Unterwerfung unter die gewerbliche Profitlogik der Bürgerlichen Gesellschaft verweigern und die Vorsorge leben. Die Reproduktion der Sittlichkeit ist durch das Prinzip der Bürgerlichen Gesellschaft je schon gefährdet, da es nicht vorsorglich verfasst ist. Auf diesen Konflikt wird das Kap. 10 zurückkommen.



## 7. Der Wille

---

Hegels vielfach artikulierte Behauptung, der zufolge »das Sittliche dasein des freien Willens ist« (GW 27,1: 123, Ho) bliebe in sich unverständlich und unbewiesen, wenn die *Philosophie des Rechts* sich nicht durch eine Theorie des menschlichen Willens komplettieren und dieser keine elementare Funktion im Gerüst des Sittlichkeitsparadigmas zuweisen würde. Dabei gilt die in Kap. 3, A gegebene Voraussetzung unbeirrt – menschliches Verhalten ist durch nichts anderes als die (auf Triebe rückführbaren) konkreten Interessen und Bedürfnisse der Individuen zu erklären: »Aber es ist absurd zu meinen, man könne etwas thun, ohne dabei sich befriedigen zu wollen.« (GW 27,2: 505, Ke) Ein ›wahrhaft‹ freier Wille und das ihm zugeordnete (sittliche) Verhalten sind zwingend unter Beachtung dieser motivatorischen Energie der Menschen zu begreifen. Eine (Real-)Philosophie des freien Willens muss daher die Befriedigung schon als eine Form der Freiheit aufweisen und die in Ontogenese und Bildung liegende Transformation des Subjekts auf einem Spektrum abtragen – je mehr sich das Subjekt versittlicht, desto identischer werden Befriedigung und Freiheit. Sie sind in absoluto nicht geschieden – eine solche Annahme verunmöglicht das Begreifen menschlicher Freiheit. In Kap. 5 wurde die Emanzipation des Menschen von der eigenen Naturbestimmtheit über den menschlichen Selbstbezug in der Zucht, über das Verhalten in Bezug auf die eigene, innere Natur expliziert, mithin ein bewusstes und zweckgerichtetes Verhalten gegenüber sich selbst als Vollzug der Selbstformierung dargestellt. Es wurde m. a. W. die Möglichkeit vorausgesetzt, dass das menschliche Lebewesen zu einem solchen Verhalten qua Intention befähigt ist, wurde schon die Existenz seines Willens ausgesprochen. Diese Voraussetzung ist nun einzuholen:

»Indem der Mensch so ist, als sich wissend[,] als ideell, so hört er auf[,] ein bloß natürliches zu sein, bloß im Gefühl und im Triebe zu leben [...]. daß er diß innerlich weiß[,] ist daß er die Triebe hemmt, die Vorstellung, die Gedanken zwischen das drängen des Triebes und die Befriedigung stellt. Beim Thier ist dis nicht, da ist steter Zusammenhang von Trieb und Befriedigung, und dieser kann nur äußerlich unterbrochen werden, nicht innerlich...« (GW 27,1: 25f., Ho)

Die Ontogenese des freien menschlichen Subjekts beschließt sich mit dem (gewohnheitlich unterfütterten) Exerzitium des (selbst-)bewussten Willens als eines freien. Auch dieser ist von Natur aus in der Psychophysis angelegt und muss entwickelt, muss zu Bewusstsein und Geltung gebracht werden. Realphilosophisch korrespondieren Zucht und Erziehung der sukzessiven Einübung von geistiger statt natürlicher Direktion des Subjekts. Ist die gewohnheitsmäßige Hemmung unkontrollierten Ausdrucks natürlicher Subjektivität beständig, eröffnet sich der weite Möglichkeitsraum neuer Verhaltensweisen und Zwecke dort, wo vormals die natürliche Spontaneität und Inkohärenz sich zelebrierten – entsteht ein offener Horizont, den der Wille mit den von ihm erwählten Zwecken ausfüllen kann: »Aus sich selbst zu beschließen, dazu gehört eine festgewordene Subjektivität des Willens; da entscheidet der Wille und überwiegende Gründe bestimmen ihn...« (GW 27,4: 1356, He) Der Mensch wird durch den wiederholten Gebrauch des lange Zeit nur latenten Willens *geschickt* darin, aus einer Reihe von Optionen diejenige zu wählen, welche die Freiheit in bester Weise verwirklicht, und diesen Zweck, diese Absicht gegen andere Impulse der eigenen Innerlichkeit zu verteidigen. Das Wollen muss *geübt* werden:

»Die Erziehung zur Selbstständigkeit erfordert, daß die Jugend frühe gewöhnt werde, das eigene Gefühl von Schicklichkeit und den eignen Verstand zu Rathe zu ziehen, und daß ihr eine Sphäre freigelassen sey, unter sich und im Verhältnisse zu ältern Personen, worin sie ihr Betragen selbst bestimme.« (GW 10,1: 486)

Vielfach kommt der Wille als jene Fakultät, die zwischen Innerlichkeit und Äußerlichkeit des Menschen vermittelt, in jeder alltäglichen Situation zum Einsatz, hat über jeden Aspekt der Veräußerung eigener Innerlichkeit zu befinden. In dieser Mittlerstellung erwirkt er zunehmende Zucht, wenn auch ihm in früheren Lebensstadien seine Autonomie unbewusst bleibt und sich nur in Heteronomie manifestiert. Erziehung wirkt über den unbewussten, noch nicht zum Bewusstsein seiner eigenen Autonomie gelangten Willen, der die äußeren Anforderungen der Sittlichkeit in die Innerlichkeit des Individuums einschreibt. Je reifer das Subjekt wird, desto mehr Momente seiner Existenz müssen der Erprobung des eigenen Willens überlassen werden, da es sich nur auf diese Weise seine psychophysische Existenz aneignen und seine Autonomie erlangen kann. Im Zweifelsfall sei hierbei der zu erlernende Freiraum nicht zu sprunghaft zu vergrößern:

»Schwer ist es, den Mittelweg zu treffen zwischen zu großer Freiheit, die den Kindern gestattet wird, und zu großer Einschränkung derselben. Insofern Beides ein Fehler ist, so ist der erstere wohl der größere.« (Ebd.: 505f.)

Gegenüber der neuzeitlichen Metaphysik des Willens ist festzuhalten: Der Wille ist keine über aller Leiblichkeit schwebende, keine freigesetzte Macht, die alles andere bewegt und bewirkt, selbst aber unbewegt ward und keinem Einfluss (oder keiner Direktive) unterliegt, »nicht bloße Bestimmungskompetenz oder Intentionalität des Subjekts« (Krijnen 2023: 31), sondern eine Äußerungsform des psychophysisch in der Welt stehenden menschlichen Geistes:

»Aber man muß sich nicht den Menschen einerseits als Denken und andererseits als Willen vorstellen, beides getrennt, als ob der Mensch in einer Tasche das Denken und in der anderen den Willen hätte [...], sondern der Willen ist eine besondere Weise des Denkens, er ist das Denken als sich übersetzend ins Dasein, als Trieb[,] sich Dasein zu geben.« (GW 26,3: § 4, 1067, Gr)

Auch ist der lange und beschwerliche Weg des Willens zur Autonomie leicht misszuverstehen als Training eines ›Muskels‹, der kräftiger und geschickter wird und dessen roher Kraftzuwachs als pauschaler Gewinn an Autonomie zu verbuchen wäre. Der Wille ist eine Fakultät, ein Moment des menschlichen Geistes, setzt das Spiel der anderen Fakultäten stets voraus und übt sich vielmehr in ihr Zusammenspiel, in die lebendige Totalität menschlicher Psychophysis ein. Deshalb kann er zu jenem selbstbewussten Zentrum ausreifen, welches auch das innere, bloß ideelle Verhalten des Geistes zu sich selbst dirigieren lernt: »Man kann sich ohne Willen nicht theoretisch verhalten.« (GW 26,2: § 4, 778, Ho) In ihm drängt sich die (oft auch vage) Triebenergie und Negativität des Geistes zusammen: »...Trieb und Leidenschaft ist nichts anderes als die Lebendigkeit des Subjects, nach welcher es selbst in seinem Zwecke und dessen Ausführung ist.« (GW 20: § 475, 473) Der Wille ereignet sich als Mittler auf der Schwelle zwischen innerer und äußerer Natur des Menschen, geleitet von konkreten Zwecken, Vorstellungen, Neigungen und Bedürfnissen des Individuums:

»Das *Subject* ist die *Thätigkeit* der Befriedigung der Triebe [...], nämlich der Uebersetzung aus der Subjectivität des Inhalts, der in sofern Zweck *ist*, in die Objectivität, in welcher es sich mit sich selbst zusammenschließt.« (Ebd.: § 475, 472f.)

Als Wille verweist er immer schon auf seine Herkunft aus Geist und Seele und auf seine Zukunft in der äußeren Natur und Sittlichkeit, ist ein inhaltlich erfülltes Brückenglied, das stets versucht, zwischen einer inneren Vision (deren Vagheit alles vereiteln kann) und einem Resultat äußerer Handlung (das misslingen kann) zu vermitteln. Limitierende Faktoren der durch den Willen ermöglichten Autonomie – somit aller subjektiven Freiheit überhaupt – sind für Hegel die Zucht, die Geschicklichkeit und jede Form von Sach- und Handlungswissen, welche die Übersetzung von Innerlichkeit in Äußerlichkeit strukturieren und über den Erfolg einer Zweckrealisation entscheidet – mit einem Wort: die genossene Formierung des Subjekts überhaupt. Ist einem Menschen nicht jene Kompetenz gegeben, zu ihren vorgesetzten Zwecken die passenden Handlungen zu vollführen, realisiert sie nicht ihre Freiheit, oder nur in jenem beschränkten Maße, in dem das Resultat der Handlung ihrer Absicht korrespondiert – ein Vergleich, der auch vernichtend ausfallen und das Gefühl der eigenen Freiheit tilgen kann. Die *Gewohnheit der Autonomie* in sich selbst hervorzubringen, bedeutet demnach eine Übung, die einerseits immer von einem geistigen Inhalt durchdrungen ist, immer von Vorstellungen, Begriffen, Neigungen usw. als zweckgebenden ausgeht, und andererseits Geschicklichkeit und Zucht voraussetzt, gegenüber allen (inneren wie äußeren) Einflüssen an diesem Zweck festzuhalten (weshalb sich die letztlich irreführende Metapher des Muskels nahelegt).

## A) Die Momente des Willens

Hegel beginnt die *Philosophie des Rechts* mit einer (gedrungenen) Exposition des Willensbegriffes, denn so, wie er diese Fakultät, dieses Moment des Menschen begreift, findet dieser seinen systematischen Ort vor dem (dialektischen) Gang durch den freiheitlichen Komplex aus Sitten, Normen, Rollen, Gesetzen, Institutionen usw. Die Berliner Rechtsphilosophie führt einen sittlichen Bau vor, der in seinen verschiedenen Momenten vom (denkenden) Willen zu durchdringen und affirmieren ist, der also z. B. in ontogenetischer Hinsicht die verschiedenen anzueignenden Rollen des Subjekts in einer freiheitlichen Sittlichkeit beschreibt (s. Kap 10, A). Hegel führt die vernünftigen Momente verschiedener Sphären und Institutionen vor, die der Wille sich im Zuge der Versittlichung anzueignen, als Zweck aufzunehmen und selbstständig zu realisieren hat. Das explizite wie implizite Versprechen der *Philosophie des Rechts* an den menschlichen Willen ist, dass sein Bedürfnis nach Freiheit – das je schon die übergeordnete Einheit all seiner Zwecke sei – durch die Sittlichkeit als Ganze, durch die Affirmation all ihrer Momente und deren Zusammenhangs befriedigt werden wird. Ist der Wille versittlicht, ist er frei, ist das menschliche Subjekt vollumfänglich befreit. Hegels Exposition des Willens erhebt den Anspruch, »zu erklären, dass soziale Einbettung und individuelle Autonomie nicht in einem Verhältnis von Über- und Unterordnung zueinander stehen, sondern zwei Seiten derselben Lebensform sind« (Dworschak 2020: 136) – dass die (sittliche) Partizipation an der menschlichen Gemeinschaft im ausdrücklichen Interesse des Subjekts liegt und die regulativen Strukturen der Sittlichkeit Verlängerungen, Kontinuationen seiner Autonomie sowie integrales Moment von Autogenese und Reproduktion der Freiheit sind. Will das menschliche Tier frei sein, sich ontogenetisch befreien, findet es in Wahrheit keine andere Möglichkeit, als jenen Weg der Versittlichung (vollends) zu beschreiten, der auch den Erwerb der voluntativen Kompetenz des Menschen, die Gewohnheit der Autonomie einschließt. Diesen Gedanken auseinanderzulegen, ist Aufgabe dieses Kapitels. Zunächst betrachtet Hegel jenes Vermögen namens Willen formal, d. h. noch unter Ausklammerung jedes bestimmten Inhalts oder Zwecks. Resultat dieser Auseinanderlegung ist das Vermögen der Willkür, deren atrophiertes Freiheitsverständnis ontogenetisch und philosophisch zu überwinden ist.

### α) Die Unbestimmtheit des Willens – negative Freiheit

Als erstes Moment und ›dunkles Gravitationszentrum‹ des menschlichen Willens benennt Hegel ›das Element der reinen Unbestimmtheit‹ (TWA 07: § 5, 49) – einen inhalts- und bodenlosen Abgrund, in welchem

»jede Beschränkung, jeder durch die Natur, die Bedürfnisse, Begierden und Triebe unmittelbar vorhandene oder [...] gegebene und bestimmte Inhalt aufgelöst ist...« (Ebd.)

Durch die Abstraktion von allen meinen (in diesem oder jedem anderen Moment) gewollten Zwecken, durch die Reflexion auf das Vermögen meines Willens als solchem kann ich in mir entdecken, dass dieser zwar ein ›Gefäß‹ für alle möglichen Inhalte (Zwecksetzungen) ist, aber an keinen einzigen Zweck unentrinnbar gebunden wäre: »...ich kann

alles aufgeben, allen Banden entsagen, an die ich geknüpft bin, kann den ganzen Umfang dieser Bande meiner Existenz, auch diese kann ich aufgeben (mit dem Tode).« (GW 26,1: 344, AB) Der Wille nimmt alle möglichen Inhalte aus eigener Macht in sich auf und bindet sich nur selbst an diese. Jede Handlung als willentliche ist für das Ich »eine bloße Möglichkeit, durch welche es ebenso nicht gebunden ist, sondern die es unmittelbar aufheben kann.« (Ebd.: § 5, 9, Wan) Solche Formulierungen vonseiten Hegels sind nicht als Wertzuschreibungen der Subjekte gegenüber solchen (Handlungs-)Möglichkeiten misszuverstehen, sie sollen die ungeheure Macht jener Fakultät benennen, die ich meinen Willen nenne und die wesentlich ungebunden bleibt, wie oft sie sich auch binden mag. Er ist nicht bloß (m)eine Fähigkeit, diese (absolute) Distanz zu allen Inhalten und Zwecken meiner Innerlichkeit erst einzunehmen, sondern die Distanz zu ihnen wohnt dem Willen je schon inne, er bleibt nach dieser Seite immer *frei* im Sinne von ungebunden. Diese unaufhebbare Distanz, diese »Freiheit der Leere« (TWA 07: § 5, 50) ermöglicht erst jene Rückbesinnung, in welcher ich dieses Moment meiner Freiheit in mir entdecken und begreifen kann: »Ich kann mich aus allen meinen Empfindungen herausnehmen, mir diese Einsamkeit des Ich geben...« (GW 26,2: § 5, 778, Ho) Hegel nennt diese Seite des Willens auch eine »negative Freiheit« (TWA 07: § 5, 50), da sie sich nur mit Rückbehalt auf Etwas einlässt, sie sich auf Inhalte bezieht, aber nicht darin aufgeht, nicht darin verschwindet, sich von ihnen abstößt, indem sie sich von ihnen unterscheidet:

»Unser Wille besteht darin, daß Ich als das ganz Unbestimmte über dem Triebe stehe...« (GW 26,2: § 11, 784, Ho)

Diese Leere, diese negative Freiheit des Willens ist in allen Menschen streng identisch: »Dieß Ich ist das Ich aller Menschen...« (GW 26,3: § 5, 1074, Gr), wodurch aber noch kein autonomer Gebrauch des eigenen Willens impliziert, sondern lediglich die Bedingung der Möglichkeit eines solchen für alle benannt ist.

## β) Die Bestimmtheit des Willens – positive Freiheit

Der Mensch ist wesentlich als handelnder. War die reine Unbestimmtheit des Willens die Geburtsstunde seiner Freiheit als Ungebundenheit, reiner Möglichkeit zu Allem, so verwirklicht sich die erfüllte Freiheit des Menschen *nur* als »sich übersetzend in das Objective.« (GW 26,2: § 5, 603, AK) Dem Willen selbst ist anzusehen, dass seine Aufgabe und wesentliche Form die Realisation, das Nicht-Verbleiben in der reinen Möglichkeit ist: »...die Natur des Willens erfordert zu seiner Verwirklichung die Bethätigung des Willens...« (Ebd.: § 106, 654, AK), daher bestimmt Hegel ihn auch als den »*praktischen Geist*« (GW 20: § 443, 438), der aus seiner bloßen Innerlichkeit austritt, in die Welt eingreift und hierdurch seiner Idealität die ersehnte Realität verleiht: »...er ist das Denken als sich übersetzend ins Dasein, als Trieb sich Dasein zu geben.« (GW 26,3: § 4, 1067, Gr) Der Wille ist immer auf dem Sprunge von der Innerlichkeit in die Äußerlichkeit, ist die geistige Triebenergie, »den *subjektiven Zweck* durch die Vermittlung der Tätigkeit und eines Mittels in die *Objektivität zu übersetzen*.« (TWA 07: § 8, 58) Weil aber seine Betätigung, sein tätiger Eingriff in die Welt seine Berufung ist und dieser Eingriff stets von einer Absicht bzw. einem vorausgesetzten Zweck geleitet sein muss, ist dem Willen das Wollen-von-

Etwas ebenso wesentlich wie das Drängen nach außen, wie sein Trieb, sich Dasein zu geben: »Der Wille muß etwas wollen, er muß einen Inhalt haben...« (GW 26,1: § 9, 13, Wan) Diese vorgesetzten Zwecke, der Inhalt des Willens speist sich aus nur zwei Quellen, nämlich der (individuellen) Spontaneität naturwüchsiger Subjektivität oder der Sittlichkeit: »Dieser Inhalt sei nun weiter als durch die Natur gegeben oder aus dem Begriffe des Geistes erzeugt.« (TWA 07: § 6, 52)<sup>1</sup> Mit diesen Inhalten identifiziert sich der Wille, wenn er sie als zu verwirklichende deklariert: »...daher sage ich, ich bestimme mich, die Bestimmungen sind die meinigen.« (GW 26,3: § 4, 1070, Gr) Hierbei ist begrifflich streng zu unterscheiden zwischen dem Trieb oder Leidensdruck, der als treibende Kraft auch in den Willen einfließt und ihm gewaltiges Momentum verleihen kann, und der Identifikation des Willens mit seinen möglichen Zwecken. Durch die Triebe, Bedürfnisse, Interessen und Neigungen (als Inhalte der Innerlichkeit des Geistes) erhält der Wille Suggestionen für mögliche Zwecke, mit denen er sich identifizieren kann, und durch den Leidensdruck oder die Triebspannung erhält er zusätzlichen Impuls oder Drang, dies auch zu tun – er tritt jedoch als Mittelglied, als Vermittler auf und ist vom Anfangs- und Endzustand des Zyklus aus Gefühl des Mangels und Gefühl der Befriedigung nach beiden Richtungen zu unterscheiden. Im Unterschied zum Tier stellt der menschliche Geist »die Vorstellung und den Gedanken hinein zwischen das Drängen seines Triebes und die Befriedigung desselben...« (GW 27,1: 5r Ha als Variante zu 25, Ho) Dem Willen als unterscheidbarem Moment des Geistes kommt ausreichend Selbstständigkeit zu, um zwar in Richtung einer Befriedigung geneigt zu sein, aber seine Identifikation mit den suggerierten Inhalten selbst zu dirigieren – und die *Abhärtung* durch Gewohnheitsbildung (Kap. 4, B) vermindert im Laufe des Lebens die Gewalt der inneren Ansprache durch die Triebe. Hegel muss den Willen nicht als ein extramundanes Prinzip voraussetzen, um dem Menschen eine (in Ansehung der Natur unikale und scheinbar unerklärliche) Autonomie angedeihen zu lassen, da er ihn als eine Mittlerinstanz beschreibt, die im relativen Kräfte- und Spannungsverhältnis zwischen anderen Momenten des Geistes situiert ist und sich gegenüber diesen mit relativer, nicht mit absoluter Macht durchsetzt. Indem sich der Wille gegenüber den anderen Momenten des Geistes behauptet, übt er sich in Autonomie als einer erhabenen Form von Geschicklichkeit, schreibt seinen hegemonialen Anspruch in das psychophysische Ganze des Menschen ein und wird einerseits durch die Gewohnheit einer Zucht und andererseits durch die Gewohnheit der reflektierten Wahl (siehe unten) kompetenter, freier.

Im Vergleich zum Moment der reinen Unbestimmtheit mag sich das Wählen einer konkreten Handlungsoption wie ein (diffuser) Verlust von reiner, d. i. unbegrenzter Möglichkeit, von Freiheit als solcher anfühlen: »Durch das Beschließen tritt der Mensch in die Wirklichkeit, ob es auch ihm sauer ankommt.« (GW 26,2: § 13, 785, Ho). Denn angesichts der wesentlichen Ungebundenheit des Willens ist es korrekt zu sagen: »Ich beschränke mich.« (Ebd.: § 6, 604. AK), wenn ich unter allen Möglichkeiten eine erwähle und in die Handlung übergehe, da durch jede erwählte Handlung eine Vielzahl anderer Handlungen in diversen Hinsichten für diesen Moment oder darüber hinaus

1 Diese zwei Quellen sind nicht deckungsgleich mit den Kategorien des Unsittlichen und Sittlichen, wie Kap. 8 aufzeigen wird.

ausgeschlossen sind. Aber der Wille kommt ohne diese (durch ihn selbst zu affirmierende) Beschränkung zu gar keiner Verwirklichung der eigenen Freiheit – wodurch letztere sich als etwas erweist, das zwar kontinuierlich, aber in Form beschränkter und beschränkender Einzelhandlungen, niemals in toto oder auf einen Schlag vollzogen werden kann.

## γ) Der ganze Wille

Als drittes Moment (nach Unbestimmtheit und Bestimmtheit) deduziert Hegel die »Einheit dieser beiden Momente« (TWA 07: § 7, 54), die *vorgängige* Synthese der beiden wesentlichen Seiten des Willens, die durch analytische Reflexion im eigenen Geist zu Bewusstsein gebracht werden können. Nur in seiner gedoppelten Begabung, »daß der Wille von allem abstrahieren könne und daß er *auch* bestimmt sei« (ebd.: § 7, 55) kann dieser überhaupt sein Werk verrichten. Seine Aufgabe ist die eigenmächtige Verwirklichung des Subjekts und seine Auszeichnung die wesenhafte Ungebundenheit in Bezug auf jeden Inhalt, den er nicht als seinen designiert:

»Ich weiß mich frei, d. h., ich weiß mich unbestimmt, aber weiß mich nur frei, indem ich etwas will, positiv frei bin.« (GW 26,2: § 7, 781, Ho)

Die beiden Momente, Unbestimmtheit und Bestimmtheit des menschlichen Willens setzen einander je schon voraus, wie der Blick auf das Ganze des Willens erkennen lässt. Damit er die unikale Freiheit besitzt, sich nur mit solchen Inhalten zu identifizieren, die er allein als die seinigen auserwählt, darf ihm von Natur aus keine feste, letzte Bestimmtheit inhärieren, von der er nicht selbst zurücktreten, die er nicht auch noch negieren könnte – und muss ihm zugleich und im Verbund damit die Fähigkeit gegeben sein, sich überhaupt mit einem Inhalt zu erfüllen, muss er der Bestimmung, der Wahl fähig sein. Als Einheit und Ganzheit der beiden vorherigen Momente ist er sich stets gewiss als bestimmter Wille, der zugleich unbestimmt ist, und vice versa, der seine Betätigung als Verwirklichung genießt und doch jede Bindung sofort wieder aufheben, jeden Inhalt negieren kann. Hegel mahnt daher auch an, dass der Wille einerseits aufgrund seines Charakters als Aktus nicht außerhalb seiner Betätigung existiert – nicht als im menschlichen Geist »vorausgesetztes Subjekt oder Substrat« begriffen werden dürfe, das nur latent, unwirklich, »schlummernd« auf seinen Einsatz warte – und andererseits nicht ohne die Gleichzeitigkeit und wechselseitige Implikation seiner beiden Momente als zugleich wirklich und frei zu begreifen sei: »...aber er ist nicht ein Fertiges und Allgemeines vor seinem Bestimmen und vor dem Aufheben und der Idealität dieses Bestimmens...« (TWA 07: § 7, 55f.) Angesichts solch komplexer (und letztlich spekulativ begründeter) Begriffsdarstellung überrascht es nicht, dass Menschen laut Hegel die eigene Freiheit leicht missverstehen können, wobei sie ihre wahre Autonomie oder Wirklichkeit der Freiheit im ersten oder zweiten Moment des Willens prävalent verorten. Diese Missverständnisse der Freiheit bzw. die ihnen korrespondierenden Verhaltensweisen und sozialen Phänomene sind erst vor dem Hintergrund des ganzen Willens als Deformation des Willens zu begreifen, werden von Hegel aber schon angelegentlich der vorigen beiden Momente expliziert.

## I – Freiheit als nur negativ

Nach Hegels Deutung erblicken manche Menschen nur in der reinen Unbestimmtheit des Willens die wahre Form ihrer Freiheit und brandmarken alles Konkrete als Beschränkung, faulen Kompromiss, Verstrickung in die Verhältnisse. Aber ein Wille, der sich als bloß negative Freiheit missversteht, kann diese nicht anders verwirklichen als durch Ablehnung, Distanz, Negation: »Nur indem er etwas zerstört, hat dieser negative Wille das Gefühl seines Daseins...« (ebd.: § 5, 50) und steht somit in wesentlicher Abhängigkeit von dem, das er als Nichtbestandteil seiner Freiheit aus sich auszuschließen versucht. Mein Vermögen der Ablehnung und Abkehr bleibt stets auf Etwas angewiesen, von dem ich mich abkehren kann –

»So ist die Freiheit, durch das[,] was sie negiert, bedingt, ist also nicht unbedingt. Unnegierend ist sie nicht, sie ist also immer bedingt.« (GW 26,2: § 5, 779, Ho)

–, da meine Freiheit sich in ihrer Form als Leere, als Unbestimmtheit niemals *durch sich selbst* erweisen kann. Der Wille wird (mir und anderen) nur dadurch wirklich, dass er nach außen tritt – aber als bloß negative Freiheit vermag er dies nur in ablehnender und schlimmstenfalls destruktiver Form. Hegel führt hier bekanntlich das Beispiel des »Fanatismus« an, den er in der Französischen Revolution exemplifiziert sah:

»Der Fanatismus erkennt in allem Dasein eine Schranke, und will diese, um frei zu sein, zerstören, ist also die Freiheit in dieser negativen Form, das Alles Zerstörende. Solche Freiheit war eine Zeit der französischen Revolution, wo nur nach der Größe des Vernichtens, die Größe der Freiheit gemessen wurde.« (Ebd.)

»Der Fanatismus will ein Abstraktes, keine Gegliedderung, wo sich Unterschiede hervorthun, findet er dieß seiner Unbestimmtheit zuwider und hebt es auf. [...] Es ist dieß eine Hauptseite der Revolution um ihre Erscheinung zu fassen, zu verstehen. [...] Das Volk hat jede Autorität, jene Institute[,] die es selbst gemacht, [...] sobald sie gemacht waren, wieder [...] zerstört [...]. Dieß ist der Fanatismus, der alles Besondere als feindlich gegen sich ansieht und selbst seine eigenen Werke aufgibt.« (GW 26,3: § 5, 1076, Gr)

Die reine Unbestimmtheit des Willens ist eine unabdingbare Zutat menschlicher Autonomie und bedeutet dennoch für den Menschen keinerlei positive als erfüllte Freiheit, wenn es das einzige Moment des Willens bleiben sollte: »Die Energie des Fanatismus zerstört Alles.« (GW 27,2: 753, Ke) Solche Freiheit wäre entweder Nichts, wenn sie im Stadium reiner Möglichkeit zu aller Handlung verbliebe – also auch keiner Bedürfnisbefriedigung jemals zuarbeiten würde – oder kategorische Negation sämtlicher Inhalte, Zwecke, Normen, Institutionen etc., die im Vollzug des Lebens auf sie einprasseln:

»...der religiöse *Fanatismus*, der, wie der politische, alle Staatseinrichtung und gesetzliche Ordnung als beengende, der inneren, der Unendlichkeit des Gemüts unangemessene Schranken und somit Privateigentum, Ehe, die Verhältnisse und Arbeiten der bürgerlichen Gesellschaft usf. als der Liebe und der Freiheit des Gefühls unwürdig verbannt.« (TWA 07: § 270, 418f.)

Es bliebe schlicht Zufall, dass ein solcher Wille gelegentlich auch einmal etwas negiert, das dem Interesse der eigenen Person wirklich entgegensteht oder überhaupt falsch, schlecht, unsittlich ist, denn auf die (genaue) Natur der pauschal abgelehnten Inhalte würde sich eine rein negative Freiheit niemals einlassen (können), führte also eine selbst auferlegte Ignoranz mit sich. Solch ein Verhalten ist aber leicht als Gegenentwurf zu menschlicher Autonomie zu erkennen.

## II – Freiheit als nur positiv

Wird das zweite Moment des Willens, seine Fähigkeit zur eigenmächtigen Identifikation mit möglichen Inhalten, als einzig wesentliches Moment menschlicher Freiheit missverstanden, so kann das bloße Ablassen von einem vorgefassten Zweck als Negation bzw. Destruktion der eigenen Freiheit missverstanden werden:

»...und solchen Willen hat der Eigensinnige, der meint, wenn er diesen Willen nicht habe, sei er unfrei.« (GW 26,2: § 7, 781, Ho)

In solch einer Auffassung ist die konstitutive Beziehung des zweiten zum ersten Moment des (freien) Willens vergessen oder unterschlagen, obwohl sich die Berechtigung und Existenz des zweiten Moments gerade seiner wesentlichen Einheit mit dem ersten verdankt. Was Hegel hier meint, ist nicht so sehr der kindliche Trotz, der dies ebenso gut demonstriert, sondern vielmehr die Verschlossenheit einer erwachsenen (d. i. reifen) Person gegenüber der Änderung seiner schon gegebenen Willensrichtung, obwohl der gefasste Wille anderen Interessen derselben Person entgegensteht oder sich der Einsicht in bessere Argumente oder vernünftige Gründe erwehrt, diese missachtet: »...denn ich kann in den Satz: Ich will, weil ich will, Alles legen, mich daran festhalten und selbst das Gute dagegen hintansetzen.« (GW 27,4: 1560, He) Da der Wille von Natur aus die Gewissheit mit sich führt, die Freiheit des Menschen zu verwirklichen, kann das Gefühl dieser Verwirklichung in der einzelnen Tat mit der Verwirklichung der Freiheit als Ganzer verwechselt werden, weshalb die Insinuation entsteht, dass die durch Handlung realisierte Freiheit beschränkt werde, weil sie nicht *jede* vom Willen designierte Form annehmen durfte. Wer seine Freiheit lädiert sieht, weil der eigene Wille auch von gesetzten Zwecken wieder ablassen soll, ermangelt ihres Begriffes in doppelter Hinsicht. Denn erstens wurde die wesentliche Endlichkeit (»Beschränkung«) subjektiver Freiheit nicht begriffen, wurde nicht gesehen, dass sie in der *lebenslangen Reihe* voluntativ-autonomer Handlungen statt in einer bestimmten unter ihnen besteht. Und zweitens wurde nicht bemerkt, dass diese Handlungen von wechselndem Erfolg gekrönt sind, dass jenes Maß, in welchem sie mit meinen Bedürfnissen und Interessen übereinstimmen, mit dem Anwachsen oder Schwinden meiner Umsicht, Kompetenz und Disziplin zu- oder abnimmt. Da im Zuge meiner persönlichen Reifung und Bildung eine tendenziell wachsende Autonomie zu beobachten ist, zeigen sich spätere Handlungen gegenüber früheren (idealerweise) als *freier*, als kompetenter gewählt und souveräner umgesetzt. Die Ontogenese meiner Befreiung, meiner Konstitution zur Freiheit widerlegt die Behauptung, dass meine Freiheit durch jede Einzelhandlung oder jeden einzelnen Zweck vollumfänglich verwirklicht würde und deshalb absolut zu respektieren sei.

## Die Willkür

Die *Form* des ganzen Willens, als Einheit beider Momente, trägt den traditionellen Namen Willkür, und auch sie ist zunächst ohne Ansehung möglicher Inhalte darzulegen. Einen Willen zu haben bedeutet, *willkürlich* handeln zu können, d. h. in jeder Handlung und für jeden beliebigen Befriedigungswunsch den Willen als ganzes Vermögen zu gebrauchen, das sämtliche seiner Inhalte ebenso geschwind ergreifen wie verwerfen kann. Die Willkür ist der Wille, der alltäglich »irgend ein äußerlich oder innerlich gegebenes und damit Endliches zum Inhalte hat, welches er aufgeben kann, weil es das seinige nur ist durch seine selbstbestimmung.« (GW 26,1: § 7, 10, Wan) Als Willkür (miss)verstehen die Menschen eine *bloß innerliche Macht*, der alles unterworfen wird – die also den Dingen (bzw. Mitteln der Zweckrealisation) nur als äußerliche Gewalt oktroyiert werde, denn sie

»nimmt ihre Beziehung auf das, was sie will, überhaupt auf ihre Realität, nur für eine Anwendung auf einen gegebenen Stoff an, die nicht zum Wesen der Freiheit selbst gehöre...« (TWA 07: § 10, 61)

Mit der Willkür ist epistemisch jene Stufe ontogenetischer Bewusstseins- und Autonomiebildung ausgesprochen, in der ein (erwachsener) Mensch die Innerlichkeit und Autonomie des subjektiven Willens von der Äußerlichkeit der Handlungsobjekte zu unterscheiden weiß:

»...so ist dies der *formale* Wille als Selbstbewußtsein, welcher eine Außenwelt vorfindet und [...] der Prozeß ist, den *subjektiven Zweck* durch die Vermittlung der Tätigkeit und eines Mittels in die *Objektivität zu übersetzen*.« (Ebd.: § 8, 57f.)

Handelt es sich bei der Willkür also tatsächlich um eine Form menschlicher Autonomie, so ist diese schon qua Begriff defizient: »Die Willkür ist, statt der Wille in seiner Wahrheit zu sein, vielmehr der Wille als der *Widerspruch*.« (Ebd.: § 15,66) Hegel nennt sie auch eine »Vermischung von Freiheit und Unfreiheit« (GW 26,3: § 15, 1087, Gr), denn sie begnügt sich mit einem bloßen »Muskelspiel« – einer Anwendung der Fähigkeit zur eigenen Bestimmung, die sich bei allen möglichen Zwecken (bzw. Willensinhalten) stets auf bloß innerliche Weise bewährt. Sie tritt nicht in ein wesentliches, ein definitorisches Verhältnis zu bestimmten Inhalten und realisierten Zwecksetzungen in der Welt – diesen gegenüber muss sie, um sich als reine Spontaneität des Wollens zu beweisen, in einer Art schlechter Äquidistanz verharren:

»Wodurch wir uns in einem souverainen Act in der Willkühr entschließen, das ist für mich auch nur als möglich. Ich will, weil ich will, sagt die Willkühr mit der reinen Abstraction des Wollens. Der Inhalt ist ein solcher, den ich auch nicht wählen könnte. Ich könnte auch Etwas Anderes wollen.« (GW 26,2: § 15, 609, AK)

Selbst wenn zur Wahl der willkürlich erkorenen Inhalte Gründe oder Motive angeführt werden können, plausibilisieren diese nur den Vorrang bestimmter willkürlicher Handlungen vor anderen, *können* aber die Indifferenz oder Äquidistanz der Willkür gegen-

über ihren Inhalten nicht negieren, ohne zugleich ihr eigenes (defizientes) Freiheitsverständnis zu unterminieren. Der seine Freiheit durch *willkürliche* Autonomie beweisende Mensch muss somit selbst vorteilhaften Handlungen mit (zumindest relativer) Gleichgültigkeit gegenüberstehen:

»Handele ich auch in diesem Felde nach Gründen, so sind es nicht letzte Gründe, nur Gründe für mich, indem ich mich in Rücksicht eines Vortheils, Genusses entschliesse, der mir daraus werden kann. Meinen Nutzen und Vorthiel so wie den eines Anderen kann ich ebenso fahren lassen.« (GW 26,3: § 15, 1087, Gr)

Verfolgte die Willkür mittels der Zwecke ihrer Handlungen ein Interesse, das ihr nicht im selben Moment gleichgültig werden könnte, sondern in irgendeiner Weise ›substanziell‹ oder verbindlich bliebe, hätte sie ihre eigene Freiheit durch deren Verwirklichung, durch ihren autonomen Einsatz widerlegt. Da ihr volitiver Inhalt, der konkrete Gehalt ihrer Zwecke sie nichts angehen darf, »ist die Willkür die Zufälligkeit, wie sie als Wille ist.« (TWA 07: § 15, 66) Sie tut irgendetwas irgendwie – oder auch nicht. Die Willkür ist eine Freiheit, die sich nicht auf Wissen, Normen, Regeln, Argumente etc. einlassen kann, ohne sich selbst zu diskreditieren. Sie muss sich für Begriffe und ›Gründe‹ taub stellen und deren sittlichem Primat die bloße Reihe innerlich aufkeimender Zwecksetzungen in deren Zufälligkeit entgegenhalten:

»Wenn man sagen hört, die Freiheit überhaupt sei dies, daß *man tun könne, was man wolle*, so kann solche Vorstellung nur für gänzlichen Mangel an Bildung des Gedankens genommen werden, in welcher sich von dem, was der an und für sich freie Wille, Recht, Sittlichkeit usf. ist, noch keine Ahnung findet.« (Ebd.)

Der einfachste Einwand gegen dieses defiziente Verständnis menschlicher Freiheit ist dennoch nicht die Unvernunft, zu der die Willkür Zuflucht suchen muss, sondern der phänomenale Aufweis, dass ihr im Innern beständig Suggestionen für Willensinhalte gegeben werden, an denen ihr nicht zufällig gelegen ist. In Wahrheit verfolgt das autonome Individuum Interessen, hinter denen vielfältige Bedürfnisse stehen, die ihrerseits durch Triebe evoziert werden und der Willkür Suggestionen zur Beseitigung von Leidensdruck auferlegen. Da die Willkür sich aber (als selbstverordnete Zufälligkeit, die spontan ausgelebt wird) für die konkrete Natur ihrer eigenen Inhalte nicht allzu sehr interessieren darf, verwehrt sie sich der Reflexion darauf, woher ihre möglichen Inhalte kommen und welche Hierarchie diesen an sich selbst zukommt – kann sich somit auch gar nicht vergewissern, dass diese nicht (langfristig) ihrer erstrebten Autonomie entgegenstehen. Aufgrund der inhärenten Zufälligkeit der Willkür stehen ihre Zwecke untereinander in keinem sachlichen Zusammenhang – ein Befund, der nur aus anderer Perspektive konstatiert, dass die Willkür ihre Inhalte ›irgendwoher‹ bezieht und keine Kriterien für deren Hierarchie und Güte offeriert:

»Bei der Willkühr ist die Täuschung, daß in ihr der Mensch sich für frei hält, indem er ein Particuläres geltend macht, und reflectirt darauf nicht, daß ihm gerade diese Particularität auf irgend eine Weise gegeben ist.« (GW 26,2: § 14/15, 788, Ho)

Hat das Subjekt also epistemisch jene Stufe der Selbst(er)kenntnis erreicht, die der Willkür entspricht, das Wissen um seinen ganzen Willen, der jedoch nur innerliche Macht sei – ein Funke an Autonomie in einem Universum aus Natur- und Sittengesetzen – hat es sich selbst verinselt, denn seine Freiheit ist nirgendwo *in* der Welt zu finden, hat keine Wirklichkeit, verglimmt je schon im Moment anhebender Handlung. Es trägt seine (als solche vermeinte) Freiheit wie einen Teil seines Leibes mit sich herum und seine Macht reicht nur so weit wie sein physischer Gewaltbereich. Aus dieser Verinselung der geistigen Natur des Menschen, dieser (fahrlässigen) Unkenntnis der Freiheit entspringt laut Hegel die Ansicht des Gemeinwesens (in der Moderne: des Staates) als ein Aggregats solcher Inseln:

»Was die Natur des Staates überhaupt betrifft, so muß man von ihm die Vorstellung haben, daß in ihm die Freiheit sich gegenständlich wird, in ihm die Freiheit positiv realisiert ist, im Gegensatz der Vorstellung, daß er ein Zusammensein von Menschen sei, in dem die Freiheit aller beschränkt, also der Staat Negation der Freiheit sei, so daß Jedem nur ein kleiner Fleck bleibe, wo er seine Freiheit äußern konnte. Aber der Staat ist die Freiheit in ihrer Objectivität und das Fleckchen[,] wo man sonst die Freiheit suchte, ist nur die Willkür, also der Gegensatz von Freiheit.« (GW 27,1: 61, Ho)

Da solcherart willkürliche Subjekte keine *Gemeinschaft*, sondern nur ein Aggregat abgeben, in welchem ihre Gewaltbereiche einander beständig mit Überlappung bedrohen – wodurch das Ausmaß realisierbarer Freiheit noch weiter verringert würde – kann die sittliche Ordnung nur durch den (potentiellen) Einsatz von mehr Gewalt gewahrt werden, als sich die Subjekte gegenseitig zufügen könnten:

»Aus solcher Bestimmung kan nicht der größere Zusammenhalt der Individuen, den wir Staat nennen, bestehn mit vernünftiger Allgemeinheit, d. i. Gesezen der Freiheit, sondern der Zusammenhalt für die Willkür kann nur sein eine äußre Gewalt, denn für sich selbst hat die Willkür nichts, was den Menschen treibt, einig zu sein...« (GW 27,2: 522, Ke)<sup>2</sup>

Zugleich tritt die Willkür aber mit der Insinuation auf, die Freiheit des Subjekts zu realisieren – ein Telos, das durch ihr eigenes Wesen vereitelt wird, da ihr, in wesentlicher Ablehnung bindender Kriterien, alles zugleich die Freiheit ist und nicht ist, und sie sich nur so weit in die Welt hinein erstreckt wie ihre Faust. Als Willkür tritt die subjektive Freiheit in die Welt und schrumpft zugleich in schmerzhafter Weise auf das kleinstmöglich reale Maß zusammen – und diesen Widerspruch zu überwinden, ist der Anspruch

2 Hegels Kritik der ›Vergemeinschaftung‹, der Aggregation im Ausgang von der Willkür, klingt nicht zufällig nach Hobbes: »...to erect such a common power as may be able to defend them from the invasion of foreigners and the injuries of one another, and thereby to secure them in such sort as that by their own industry, and by the fruits of the earth, they may nourish themselves and live contentedly, is to confer all their power and strength upon one man, or upon one assembly of men, that may reduce all their wills, by plurality of voices, unto one will, [...] and therein to submit their wills, every one to his will, and their judgments, to his judgment.« (Hobbes 1994 [1651]: 109).

von Hegels Begriff des freien Willens. Der Weg zu ihm führt über den Begriff der Glückseligkeit.

## B) Das Wohl

Menschen sind zunächst und zumeist nicht desinteressiert an der genauen Art der von ihnen verfolgten Zwecke und stehen ihren eigenen Bedürfnissen nicht in reflexiver Äquidistanz gegenüber. Willkür – integrales Moment des psychophysischen Subjekts – ist mit Hegel nur dann korrekt begriffen, wenn ihre konstitutive Zufälligkeit erkannt wurde. Sie befördert *als* Willkür nur zufällig die (langfristigen) Interessen und kann diese auch ebenso zufällig unterminieren. Dennoch ist willkürliches Handeln Bestandteil des menschlichen Alltags, stellt eine Ausdrucksform menschlicher Subjektivität dar.<sup>3</sup> Da Menschen sich vermittels der ganzen Fakultät namens Wille auf Inhalte ihrer Innerlichkeit sowie mögliche korrespondierende Zwecksetzungen im Äußeren beziehen, sind sie qua Willkür an keinen dieser Inhalte/Zwecke gebunden, wenn sie sich nicht selbst binden, erhalten aber gerade durch die Willkür selbst – sie in ihrer Reinform genommen – keine Kriterien, bestimmte Inhalte oder Zwecke einander vorzuziehen oder gar zu verwerfen. Willkürliches Handeln bleibt so Einfallstor für alle nur denkbaren Ziele und Absichten, die der zufällig agierende Wille aus irgendeiner Quelle bezogen hat, und muss sich zudem stets eines äußerlichen, eines »entfremdeten« Mittels und Materials bedienen, da die Willkür die gesamte äußere Natur, die Welt außerhalb ihrer als etwas anderes, fremdes begreift.

### Der natürliche Wille

Die in Hegels Systematik erste Kategorie möglicher Inhalte für die Willkür, der zugleich eine ontogenetisch sehr frühe Erfahrung des Subjekts entspricht, ist die Natürlichkeit des Menschen. Das Subjekt ergreift die durch Triebe, Bedürfnisse etc. eingegebenen Zwecke, erwählt sie vermittels seiner Willkür. Hierfür vergibt Hegel die leicht missverständliche Bezeichnung »natürlicher Wille«. Gemeint ist eine bestimmte »Aktionsform« der Willkür: »Die sogenannte natürliche Freiheit ist die Willkühr[,] den Trieben zu folgen...« (GW 26,2: § 254, 761, AK), deren volitiver Gehalt »als ein gegebner, als eine Naturbestimmung« (GW 26,1: § 8, 246, Hom) der Willkür suggestiv vorschwebt und dann eigenmächtig von dieser ergriffen wird. Obgleich natürlich-motivierte Zwecksetzungen ein unabdingbares Moment der menschlichen Lebensform bilden, treten diese (epistemisch und epistemologisch) von außerhalb der Willkür an diese heran:

3 Die Hypothese, dass willkürliches Handeln eine (im zeitgenössischen Sinne) psychische Entlastungsfunktion besitzen könnte, stand Hegel nicht zur Verfügung. Er identifiziert das menschliche Bedürfnis nach willkürlichem Handeln mit der naturwüchsigen Spontaneität menschlicher Psychophysis. Diese muss zu ihrem Recht kommen, kann und darf nicht nivelliert, muss aber versittlicht werden.

»Dieser Inhalt selbst aber ist nicht durch mich gesetzt, sondern mir gegeben durch den Trieb, und das Formelle des Willens ist, daß er diesen Gehalt aufnehmen will oder nicht.« (GW 26,2: § 10, 784, Ho)

In epistemologischer Hinsicht unterscheidet Hegel überhaupt das Vermögen des Willens (als Vermögen der Wahl und Selbstbindung) von jenen Bezugsquellen, aus denen der Mensch die Inhalte oder Motive für seine Zwecksetzungen rekrutiert:

»Die Gründe[,] Zwecke[,] selbst Vernunftgründe sind Etwas Anderes als der Wille.« (Ebd.: § 15, 609, Ak)

Insofern der natürliche Wille (d. i. die Willkür als die Zwecke der Natürlichkeit ergreifend) an der materiellen Genese des zur Wahl Stehenden nicht selbst beteiligt ist, realisiert er seine Freiheit in formaler Hinsicht nur so, wie es die Willkür überhaupt vermag, nämlich in der bloßen Entscheidung als solcher. Da es auch möglich ist, willkürlich zu handeln, ohne dabei die Zwecke aus der Naturbestimmtheit des Menschen zu nehmen, gilt für den natürlichen Willen, »daß er nicht ganz das ist[,] was man Willkühr heißt« (GW 26,3: 1493, Str). Zwar agiert er willkürlich, bezieht seine Inhalte jedoch nur aus einer der dem Willen möglichen Quellen: »...es sind die *Triebe, Begierden, Neigungen*, durch die sich der Wille von Natur bestimmt findet.« (TWA 07: § 11, 62) Willkür und natürlicher Wille weisen denselben Freiheitsdefekt auf – im Falle der Willkür in allgemeiner, im Falle des natürlichen Willens in besonderer Hinsicht –, denn der Mangel ist in beiden Fällen, »daß indem ich mich bestimme, ich zugleich auch mich nicht bestimme...« (GW 26,3: § 4, 1071, Gr), dass ihr ganzer Erweis der Freiheit nur im Setzen oder Negieren eines Inhaltes liegt, an dessen Genese sie selbst nicht mitwirkten.

Insofern aber der natürliche Wille bei Handlungserfolg den Kreis aus Bedürfnis und Befriedigung erfolgreich geschlossen hat, ist er materialer Hinsicht über die Willkür hinausgegangen, ist durch ihn ein Fortschritt in der Erkenntnis und Formierung zur Freiheit erreicht worden. Indem ihm eine Befriedigungserfahrung zuteilwird, widerlegt der natürliche Wille die vermeintliche definitonische Äquidistanz der als Willkür verstandenen Freiheit zu allen ihr denkbaren Zwecken. In der resultierenden Erfahrung, im (Selbst-)Gefühl der Befriedigung vollzieht sich ein Abgleich mit der durch die Willkür nur diffus avisierten Freiheit – das Subjekt weiß nun um die Tatsache, dass seine Arten von Bedürfnissen, Neigungen etc. ein wahrhaftes Kriterium für die Wahl seiner voluntativen Inhalte darstellen. Denn Befriedigung ist eine Form subjektiver Freiheit – der Wille zur Befriedigung darf und muss im Subjekt vorausgesetzt werden. Dennoch gibt Hegel für den natürlichen Willen das Oxymoron »unfreie Freiheit« (ebd.: § 4, 1072, Gr) als ironisierende Umschreibung an, da diese Form der Freiheit ihre Kriterien nicht (direkt) aus der alle Freiheit erst hervorbringenden Sittlichkeit nimmt:

»Denn der natürliche Wille will einen Inhalt nicht seiner Freiheit, sondern seiner [menschlichen] Natur, und der Inhalt seiner Natur ist [konträr] entgegengesetzt dem Inhalt der [sittlichen] Freiheit.« (GW 26,2: § 139, 903, Ho)

## Der reflektierende Wille

Während der Ausdruck ›natürlicher Wille‹ ein Deskriptor in Bezug auf die Quelle der realisierten Willensinhalte ist, bezeichnet der ›reflektierende Wille‹ eine epistemische und ontogenetische Stufe menschlicher Autonomie, die ab einem bestimmten Reifestadium im willkürlichen Verhalten schon vorausgesetzt werden darf. Als Willkür ist der Geist nämlich zu autonomer Wahl begabt, ist gegenüber den möglichen Zwecken von Handlungen schon als autonomes Zentrum errichtet, statt mit ihnen bewusstlos identisch zu sein:

»Der rohe Mensch läßt seinen Begierden den Zügel, auf der Reflection steht er über denselben und so sind sie hier der Stoff, der besondere Inhalt dieses Subjectiven[,] aber ich verhalte mich hier als ein in mich reflectirtes gegen sie, als ein formell Allgemeines. Dies macht sie zu einem Untergeordneten.« (Ebd.: § 123, 668f., Ak)

»Der Wille steht als diese unbestimmte Allgemeinheit in sich reflectirt über der einzelnen Neigung...« (GW 13: § 397)

Die Fähigkeit des Menschen, sich als (seiner selbst bewusster) Wille von den möglichen Inhalten und Zwecken ebendieses Willens zu unterscheiden – von sich als autonomes Wesens zu wissen, das zwischen Möglichkeiten wählt –, bedeutet den Einbruch jener kognitiven und (im modernen Sinne) psychischen Distanz zwischen dem Willen und seinen Inhalten, die in Kap. 1 schon im Begriff der Arbeit als der Verbindung von Hemmung und Zweck aufschien:

»Der Mensch aber denkt und hemmt so die Triebe. Indem er sie hemmen oder laufen lassen kann, handelt er nach Zwecken...« (GW 27,1: 17, Ke als Variante zu 26, Ho)

Ist der Wille seiner selbst (noch) nicht bewusst, wird er zum ohnmächtigen Durchgangsmittel für heteronome Bestimmungen, so wie der Wille von (Klein-)Kindern laut Hegel entweder natürlichen Bedürfnissen und Neigungen oder menschlichen Autoritätspersonen folgt, sich also gar nicht (als Instanz genuiner Autonomie) betätigt. Ist jedoch im Laufe der ontogenetischen Reifung ein Bewusstsein (ein Selbstgefühl) der Kraft des eigenen Willens eingetreten, sind damit zugleich sämtliche Inhalte, die der Wille vormals ungehindert gewähren ließ, von ihm durch eine reflexive Distanz unterschieden und, als Resultat psychophysischer Gewohnheitsbildung, die Empfindungen der in den Bedürfnissen treibenden Kräfte verringert:

»Ich weiß also vom Trieb, und dadurch habe ich den Trieb gehemmt, habe ihn so vor mir, daß ich ihn wollen kann und nicht; das also nicht mehr stärker ist als ich, nicht mehr unmittelbar identisch mit meinem Wesen; sondern mein Wesen hat sich herausgezogen, hat den Inhalt als innerlichen, als ideell gesetzt, als in den freien Willen gesetzt, als ein aufgehobenes.« (GW 26,2: § 123, 883, Ho)

Indem der Wille ontogenetisch zur Willkür als Stufe genuiner menschlicher Autonomie erwacht, bringt er ein Vermittlungsverhältnis zu Bewusstsein, das auch vordem schon

gegeben war – »...der Trieb ist nur wirksam in mir vermittelt meines Willens...« (ebd.: § 14, 608, AK) –, sich aber nicht als solches in Wirkung setzen konnte. »Im Willen hört der Trieb auf, unmittelbar zu sein...« (ebd.), trifft mithin auf eine Autorität, die sich aktiv zu ihm verhält, statt wie ein passives Medium zu fungieren, dem sich der Trieb unmittelbar aufprägt bzw. ohne jeden Widerstand mitteilt. Reflexion, reflexive Distanz ist der Willkür inhärent, ist in ihr »fest verbaut«:

»...insofern er vielerley innerlich oder äußerlich gegebenes in der Vorstellung vor sich haben, und als einfache Reflexion darüber sich zu einem oder dem andern bestimmen[,] d. i. wählen kann.« (GW 26,1: § 9, 246, Hom)

Erst vermittelt dieser Distanz, kraft dieser (epistemischen und epistemologischen) Unterscheidung des Willens von seinen Inhalten tritt im Menschen eine auch äußerlich als solche erkennbare (weil bewusste Wahl bekundende) Form von Autonomie hervor. Der natürliche Wille, den Hegel auch schon (Klein-)Kindern zuschreibt, darf als die noch latent vorhandene Willkür verstanden werden, welcher diese selbstermächtigende reflexive Distanz noch ermangelt. Doch wird es gerade die ununterbrochene Ansprache durch die eigene Natürlichkeit, die im Menschen eine Notwendigkeit zur Reflexion weil Triebadministration und somit auch die Gewohnheit einer solchen hervorbringt: »Der reflectirende Wille ist bedingt durch den Naturzustand.« (GW 26,2: § 57, 623, AK) Die Ansprache durch seine Bedürfnisse und Neigungen erlegt dem Menschen wiederholten Leidens- und Handlungsdruck auf, steht aber in ihrer Intensität in schroffem Gegensatz zum eher geringen konzeptuellen (Hegel: begrifflichen) und damit weltanleitenden Gehalt, den die einzelnen Triebe mit sich führen. Als Phänomen der eigenen Innerlichkeit und als Bedrängnis des Willens zeigt die Reihe der Triebe<sup>4</sup> sich nämlich nicht als sinnhaftes Ganzes:

»Diese Triebe nun sind nicht Momente eines Systems[,] sondern verschiedene nebeneinander[,] Der Mensch ist also die Sammlung dieser Triebe[,] ein bloßes Aggregat.« (GW 26,1: 347, AB)

Sie sind für Hegel im Gegenteil dadurch gekennzeichnet, dass sie sich ohne jede Weit- und Umsicht auf ein Mittel der Befriedigung beziehen, es sich ungeachtet aller Konsequenzen möglichst schnell aneignen wollen und auch keine Auskunft darüber erteilen, wie wohl die nächste Befriedigung desselben Triebs ihrerseits sichergestellt werden könnte: »Der Trieb sieht nur auf sich, er ist blind, er geht nur auf sich, hat sein Maaß nicht in sich selbst...« (GW 26,3: § 17, 1088, Gr) Da für alle Menschen gilt, dass sich ihnen mehrere Triebe bzw. Interessen, Bedürfnisse und Neigungen mit einander ausschließenden

4 Hier sei wiederum daran erinnert, dass die Triebe nicht bloß natürliche Triebkräfte im modernen Sinne, sondern auf alle Momente des (zu befreienden) Menschseins und des (absoluten) Geistes bezogen sind, die ihrer Verwirklichung und ihres Eintritts in die Geschichte harren. In ihrer unmittelbaren, innerlichen, individuellen Ansprache führen sie noch kaum Instruktion bei sich, wie mehrere oder alle von ihnen langfristig und zuverlässig befriedigt werden können – ein Unterfangen, das sich vielmehr in den überindividuellen Momenten der Sittlichkeit verkörpert (s. auch Kap. 3, A).

Handlungsoptionen im selben Moment eingeben können, gilt für die »Sammlung« der Triebe, dass sie von Natur aus noch keine komplementäre oder gar vernünftige Systematik bildet, sondern sogar in (paradoxe) Konkurrenz zueinander auswächst:

»Insoferne die triebe nebeneinander sind[,] so collidiren sie oft. Diese Collision kommt von ihrer besonderheit her.« (GW 26,1: 348, Ri)

»...die Triebe gehören auch dem Willen an, sie sind ein bestimmtes Wollen und können so in Gegensatz miteinander kommen; sie sind selbst Prinzipien[,] aber untergeordnete Prinzipien...« (GW 27,4: 1558, He)

Diese Konkurrenzsituation ist gegeben, weil die Triebe in Hegels Auffassung weder miteinander noch mit den Konsequenzen ihres Drängens in zweckhafter oder synergetischer Rückkopplung stehen und dem Bewusstsein auch nicht von sich aus den sachlichen Vorrang bestimmter Triebe vor anderen (wahrheitsgemäß) mitteilen. Es ist daher dem Menschen möglich, sich selbst zu schädigen, indem er zwar der Triebbefriedigung nachkommt, sich aber der Konkurrenzdynamik der Triebe (und des jeweils spürbarsten unter ihnen) zu bereitwillig überlässt:

»...und indem sich einer geltend machen wollte, als allein positiv, würde er seine Schranke zeigen, indem er das Ganze zerstört und ebenso seinerseits zerstört wird.« (GW 26,2: § 17, 789, Ho)

Die Triebe sind in ihrer unmittelbaren – d. h. uneingeschränkten, nicht durch denkendes Bewusstsein vermittelten – Form sich selbst abträglich respektive gefährdend, da jeder einzelne von ihnen – an sich selbst betrachtet – beständig zu einem kurzsichtig-ineffizienten, im schlimmsten Falle auch selbstgefährdenden Verhalten motiviert. Obwohl sie als überlebensnotwendiges Moment des menschlichen Organismus dessen Bedürfnisse als Empfindung und Leidensdruck in die Seele bzw. den Geist setzen, sind sie so als bloßer, blinder Triebdruck so beschaffen, dass der Mensch aus ihnen gar nicht die Vorschrift einer andauernden und ausreichenden Befriedigung gewinnen kann:

»Diese Negation, die der Trieb selbst hat, daß er nicht absolut selbstständig ist, erscheint auch so, daß die Triebe sich selbst gegenseitig zerstören, daß sie einander aufgeopfert werden müssen.« (Ebd.: § 17, 610, AK)

»Ich muß den Trieben aber auch widersprechen, weil einer die Befriedigung des anderen in seiner Befriedigung unmöglich macht, der Trieb ist als solcher ein Einseitiges.« (GW 26,3: § 17, 1088, Gr)

Da sie zueinander in Konkurrenz treten, müssen Prioritäts- oder Vorrangverhältnisse durch den (bewussten) Willen beigebracht werden, die aber nicht der Aggregation der Triebe abgelesen werden können, anderswo aufgefunden werden müssen. Genau solche Entscheidungen – zugunsten eines Triebs oder Bedürfnisses gegenüber einem anderen – setzen die epistemologische Distanz des reflektierenden Willens schon voraus und demonstrieren, dass auch schon die erste Form menschlicher Autonomie eine be-

stimmte Emanzipation gegenüber den Trieben erreicht hat, da das »unterordnende oder aufopfernde Bestimmen das zufällige Entscheiden der Willkür« ist (TWA 07: § 17, 68). Die Selbsterhaltung des menschlichen Organismus wäre ohne das Vermögen des reflektierenden Willens unmöglich – und dieser sieht sich daher in einen nachhaltigen Lernprozess zur Triebadministration gestoßen:

»Jeder Trieb[,] sagt man gewöhnlich[,] ist einseitig, fordert seine Befriedigung, aber er muß nicht einseitig befriedigt werden, sondern mit Berücksichtigung des Ganzen.« (GW 26,2: § 17, 788, Ho)

## Die Glückseligkeit

Hegels anthropologischer Befund ist: die Triebe selbst nötigen den Menschen zu jener Reflexion, die langfristig – ontogenetisch wie sozialhistorisch – zu einer kompetenteren Triebadministration führen muss. Menschen ordnen die kurzfristigen und kollidierenden Triebe durch Erfahrung »vielerlei Gegenständen und Weisen der Befriedigung« zu (TWA 07: § 12, 63) und gewinnen durch ihre Gewohnheitsbildung eine gewisse Beharrlichkeit (»Abhärtung«) gegenüber der Intensität der Triebansprache. Dass die Triebe in identischer Form immer wiederkehren, dass der Organismus sich zyklisch reproduziert und seine zugehörigen Bedürfnisse vermeldet, lässt dabei der Reflexion den Horizont der Zukunft aufscheinen:

»Ich habe Bedürfnisse, und mein Bedürfnis ist nur bestimmt für den Augenblick des Verzehrens. Ich als Denkender muß einen allgemeinen Character der Befriedigung fordern, die Möglichkeit das Bedürfnis zu befriedigen, nicht nur der unmittelbaren Befriedigung.« (GW 26,2: § 65, 626, AK)

Habe ich die Reihe meiner wiederkehrenden Bedürfnisse einmal durchlaufen, kann ich in der Gegenwart annehmen, dass sie auch in Zukunft wiederkehren und ich ihre Befriedigung in der Zukunft ebenso will, wie ich sie in der Vergangenheit wollte (wodurch sich auch hier, auf der Betrachtungsebene der individuellen Triebadministration, der Topos der *Vorsorge* ankündigt). Die Spanne meines Lebens bildet den Horizont, innerhalb dessen sich die Zyklen aus Trieb und Befriedigung wiederholt ereignen, meine Subsistenz ist in Wahrheit ein fortgesetztes Unterfangen, ist nicht das jeweilige temporäre Handeln zur Triebbefriedigung, sondern das übergeordnete Verhalten meiner zu mir, das von einer zur nächsten Befriedigung überleitet und sie alle zugleich möglich halten soll: »Die Gesamtheit seiner Bedürfnisse macht der Mensch zu seiner Glückseligkeit, zu seinem Wohl, zu zeitlichem Wohl.« (Ebd.: § 123, 883, Ho) Meine (in diesem Sinne) anhaltende Befriedigung, mein »Wohl« ist eine allgemeine Aufgabe, während mein Trieb nur ein momentanes Drängen ist, das ohne jede Ahnung seiner nächsten, unabwendbaren Äußerung in der Befriedigung wieder verklingt: »Glückseligkeit ist ein Zustand, aber wir unterscheiden sie sehr wohl von einem einzelnen Genuß. Es liegt darin, daß der ganze Zustand nie befriedigt sei.« (Ebd.: § 20, 611, AK) Dieser Gedanke einer andauernden, einer vollumfänglichen Befriedigung entlang meines gesamten Lebens offenbart sich so

als das gesuchte Kriterium für die von mir zu erwirkenden Prioritäts- oder Vorrangverhältnisse der Befriedigungshandlungen:

»Die Glückseligkeit ist die [ohne weitere Bildung noch] verworrene Vorstellung der Befriedigung aller Triebe, deren einer dem andern aber ganz oder zum Theil aufgeopfert, vorgezogen und vorgesetzt werden soll.« (GW 13: § 396)

Meine Triebe und Bedürfnisse geben mir keine Ordnung an die Hand, welche ihre gemeinsame und wiederholte Befriedigung anleiten würde – diese muss ich selbst in meine Handlungen hineinbringen, um das gewünschte Maß an Befriedigung zu erreichen und dadurch meine Freiheit als bewährt, als real oder wirklich zu erfahren:

»Die auf die Triebe sich beziehende Reflexion bringt, als sie vorstellend, berechnend, sie untereinander und dann mit ihren Mitteln, Folgen usf. mit einem Ganzen der Befriedigung – der *Glückseligkeit* – vergleichend, die *formelle Allgemeinheit* an diesen Stoff...« (TWA 07: § 20, 71)

»Die Seeligkeit ist eben der reine freie Genuß, wo die Realität, Daseyn, Existenz entsprechend ist den innren Forderungen...« (GW 27,2: 9, Do als Variante zu 481, Ke)

Glückseligkeit ist als Topos mindestens so alt wie die kontinentaleuropäische Philosophie. Für die Neuzeit gibt z. B. Hobbes im *Leviathan* eine griffige Fassung, die auch in Hegels Denken leicht wiederzuerkennen ist:

»Felicity is a continual progress of the desire, from one object to another, the attaining of the former being still but the way to the latter. The cause whereof is that the object of man's desire is not to enjoy once only, and for one instant of time, but to assure forever the way of his future desire. And therefore the voluntary actions and inclinations of all men tend, not only to the procuring, but also to the assuring of a contented life, and differ only in the way; which ariseth partly from the diversity of passions in divers men, and partly from the difference of the knowledge or opinion each one has of the causes which produce the effect desired.« (Hobbes 1994 [1651]: 57f.)

Entscheidungskriterium für die Triebbefriedigung wird somit im alltäglichen Handeln nicht mehr der spezifische, der besondere Inhalt und Drang *eines* Triebs, sondern die allgemeine Frage nach der Vereinbarkeit seiner mit *allen* Trieben (und Bedürfnissen). In welcher Reihenfolge und in welchem Umfang ich einen Trieb in der Gegenwart befriedigen kann, ohne eine Befriedigung in der Zukunft zu gefährden, wird zu einem Kriterium meiner Freiheit:

»Meine [durch Reflexion bewerkstelligte] Allgemeinheit hat sich von dieser Besonderheit geschieden, ich bin der Form nach Meister über sie. [...] Einen besonderen Inhalt also beziehe ich auf das Allgemeine, das hier die Glückseligkeit ist.« (GW 26,2: § 123, 883, Ho)

Mein Handeln – durch meine Triebe, Bedürfnisse, Neigungen und Interessen motiviert – folgt in der Vorstellung von einem zeitlich langfristigen Wohl immer schon einer in Teilen konzeptuell bzw. begrifflich verfassten Allgemeinheit, die aus den Trieben als bloßer »Sammlung« nicht abgeleitet werden konnte und meine faktische Offenheit für Wissen in Bezug auf Bedürfnisse und Befriedigung bedeutet. Mit Rücksicht auf mein langfristiges Wohl, meine anhaltend-vollumfängliche Befriedigung habe ich demnach aus dem Wunsch und der Möglichkeit der Befriedigung *den* Motivator (den Grund) erhalten, diese Befriedigung zu dirigieren, kontrollieren oder sogar zu hemmen: »In den Trieben vollführt der Mensch sich; aber er soll sich nur nach der Allgemeinheit seiner Triebe bestimmen.« (GW 26,3: 1494, Str) Ich erachte die Befriedigung meiner Bedürfnisse unter Einsatz meiner Willkür als Verwirklichung meiner Freiheit – und will diese Verwirklichung einer Vorstellung, einem allgemeinen Ideal unterwerfen, das mit Befriedigungsaufschub und sogar -verzicht einhergehen wird, insofern und insoweit diese einer anderen, höherstehenden oder auch einer späteren Befriedigung zuarbeiten:

»Ich fasse mich in ein Allgemeines zusammen, und dies Allgemeine[,] dies Ganze ist dann, was ich das Wohl, die Glückseligkeit nenne. Ich wähle hier also, der Trieb ist gehemmt, und dies ist Thun der Reflection, dies ist schon ein Standpunct der Bildung überhaupt und das Ganze der Bildung ist, daß ich alle diese Triebe auf einen allgemeinen Zweck beziehe; er ist als ein Zweck, das Wohl, vorgestellt und dies Wohl macht den Gesichtspunct aus, auf dem ich die einzelnen Triebe beurtheile.« (GW 26,2: § 123, 669, AK)

Zugleich ist meine Vorstellung der Glückseligkeit nach ihrer individuellen Seite nicht verallgemeinerbar, ist die von mir anhaltend verwirklichte Trieb-, Handlungs- und Befriedigungshierarchie nur durch meine Bedürfnisse, Interessen, Neigungen usw. in meiner spezifischen Anordnung und Intensität erklärbar – »es ist das subjective Gefühl und Belieben, was den Ausschlag geben muß, worein es die Glückseligkeit setze.« (GW 20: § 479) Dieser Triebadministration, diesem Verhalten zu meiner inneren Natur, muss notwendig ein bestimmtes Verhalten zur äußeren Natur korrespondieren, da die anhaltend-vollumfängliche Triebbefriedigung sonst misslingt. Ich bin selbst »ein Konvolut von Trieben, von Bedürfnissen« (GW 26,3: § 17, 1089, Gr), aber alle Mittel der Befriedigung liegen außerhalb meines (die Befriedigungspraxis bestimmenden) Willens – daher muss mein Verhalten gegenüber diesen Mitteln, gegenüber allem, was meiner Befriedigung direkt oder indirekt dient, ebenso dem Ideal meines langfristigen Wohls unterworfen werden:

»Bei diesem Zweck der Glückseligkeit ist nicht dieser oder jener Trieb, es ist ein Umfang von Mitteln[,] wofür ich sorgen muß.« (Ebd.: § 20, 1091, Gr)

Hegel denkt den Menschen per se als ein Mittel gebrauchendes Wesen. Das zivilisatorisch älteste Mittel des Menschen ist der eigene Leib, da er auch das ontogenetisch älteste weil erste Naturverhältnis bildet (s. Kap. 4). Wenn in einer Gruppe von Menschen ausschließlich dieses Naturverhältnis als Instrument der Befriedigung, nur der Leib als Mittel existiert, lebt sie laut Hegel noch im vorgeschichtlichen Zustand. Der Wille zur

Befriedigung ist zugleich auch der Wille zum Mittel, weshalb Hegel das Moment einer Zweck-Mittel-Relation in seiner Philosophie der Handlung je schon voraussetzt (s. auch Kap. 1). Dass Mittel zur Realisation von Zweck und Befriedigung notwendig sind, muss realphilosophisch nicht eigens erwiesen werden – ein Subjekt steht alltäglich einer Unzahl an Mitteln und Weisen des Handelns gegenüber, die es in abwägenden Bezug zu seinen Bedürfnissen und Geschicklichkeiten setzt. Über meine Glückseligkeit entscheidet nicht allein – nicht einmal primär – mein kompetenter volitiver Umgang mit dem Leidensdruck meiner Bedürfnisse, *sondern meine Kompetenz im Umgang mit den Mitteln meiner Befriedigung*, verweist mich also meine Subjektivität als bedürftige immer zugleich und notwendig an die Objektivität als widerständige und zunächst noch unverstandene. Aus diesem Grund vollzieht die bedürftige, die triebhafte Subjektivität laut Hegel mit (ontogenetischer und historischer) Notwendigkeit »den dialektischen Uebergang von der Glückseligkeit zur Freiheit des Willens selbst« (ebd.: § 20, 1092, Gr) – weil sie in der Sittlichkeit einen Komplex von Mitteln zu ebendieser Befriedigung erblickt, sich deshalb in das Sittengefüge integriert und damit der Glückseligkeit ihre sozial sanktionierbare Form gibt:

»Die Glückseligkeit ist vom Wohl nur dadurch unterschieden, daß erstere als ein unmittelbares Daseyn überhaupt, letzteres aber als berechtigt in Beziehung auf die Moralität vorgestellt wird.« (GW 20: § 505, 491)

### C) Der freie Wille

Glückseligkeit ist jene Vorstellung, in welcher der allgemeine Trieb zur Freiheit seine Identität mit Bedürfnis und Gelingen der wiederholten Befriedigung spezifischer Triebe aufscheinen lässt. Die Willkür realisiert ihr Leben und ihre Freiheit, indem sie sich befriedigt, aber sie kann den Maßstab dieser Subsistenz aus keiner einzelnen Befriedigungserfahrung und keinem einzelnen Trieb entnehmen, sondern muss proaktive Triebadministration vornehmen, um langfristige Befriedigung zu gewährleisten.<sup>5</sup> Hat sich auf diese Weise zwar das Verhältnis der Willkür zur Außenwelt (als Welt der Mittel) verändert respektive vertieft, hat sie durch diese Einsicht doch keine zusätzliche Kompetenz in der Umsetzung dieses übergeordneten Zieles gewonnen, hat noch nicht die ihr wesentliche und ihre Selbsterhaltung gefährdende Zufälligkeit verloren. Der Willkür ermangelt es, wollte sie weiterhin nur willkürlich agieren, an einer Befähigung, die von ihr neu abgesteckten Parameter ihres Erfolgs, die langfristige Verwirklichung ihrer Freiheit als Befriedigung zu gewährleisten. Ihr Handeln muss daher *kompetenter* werden, muss den Eigenschaften des Gegenstandes bzw. dem Wesen der Mittel auf solche Weise angemessen werden, dass der Erfolg der Handlung und der aus ihm entspringende Genuss weniger zufällig, dass sie größer und kontinuierlicher werden. Gegenwart und Zukunft der Willkür sollen nicht mehr dem Ideal der Zufälligkeit unterstehen. Als

5 Wie die Freiheit kann auch die Befriedigung nicht auf einen Schlag oder in einer einzelnen Handlung in Gänze verwirklicht werden. Aber Befriedigung und Freiheit können und sollen in der (lebens-)langen Reihe menschlicher Handlungen ineinanderfallen.

kalkulierende Willkür der Glückseligkeit ergreift sie jedes Mittel zum Behuf einer langfristigen Befriedigungsökonomie *und* nach den Vorgaben, die vom Gegenstand selbst ausgehen. Denn ist die Willkür schon zur Affirmation der Glückseligkeit als langfristiges Ideal übergegangen, wird die Zukunft für sie als Repetition vergangener und somit bekannter Triebabüßerungen antizipierbar. Als limitierender Faktor der anhaltend-vollumfänglichen Befriedigung stellt sich somit nicht die Triebadministration, sondern das Wissen um die zu gebrauchenden Mittel des Wohls heraus: »...der wahre Wille will die Sache, und diese ist das substantielle.« (GW 27,1: 62, Ho)<sup>6</sup> In diesem Sinne ließe sich sagen: die Geschichte der Freiheit beginnt in jenem Moment, in dem Menschen zwecks Befriedigungserfolg fixierte kollektive Naturverhältnisse instrumentalisieren (s. Kap. 1).

### ...als Bildung

Die Zufälligkeit des Handlungserfolges steht in negativer Korrelation zum Wissen um die Objektwelt – je kompetenter diese gebraucht werden kann, desto weniger zufällig ist der Handlungserfolg, desto mehr entspricht die Willkür dem Ideal der Glückseligkeit. Wahres Wissen, vertiefte Kenntnisse der Objektwelt sind nichts anderes als jene konkreten Allgemeinheiten, aus denen für Hegel die Wahrheit überhaupt zu begreifen ist und dies »Hervortreiben der Allgemeinheit des Denkens ist der absolute Wert der *Bildung*.« (TWA 07: § 20, 71) Bildung erst befähigt die Menschen, Handlungserfolge langfristig in ausreichendem Umfange zu garantieren (also der Herrschaft des Zufalls zu entziehen) und die Mittel und Wege der Befriedigung vergleichend zu evaluieren, wodurch sich die Freiheit der Willkür erneut anreichert, denn ihr werden mehr und bessere Kriterien für eine reflektierte Wahl von Befriedigungsvollzug und -verzicht gegeben. Darüber hinaus tritt das Subjekt durch seinen vergrößerten Handlungs- und Befriedigungserfolg mittel- wie langfristig in Feedbackschleifen ein, aus denen weitere vertiefende Bildung und größere Erfolge hervorgehen, da jede neue Stufe der Bildung/Kompetenz durch vorausgehende ermöglicht wird. Die Formierung zur Freiheit – die Bildung – ist Trieb- und Objektsouveränität, setzt nicht nur die verschiedenen Bedürfnisse und die ihnen korrespondierenden Mittel der Befriedigung, sondern auch das erworbene Wissen um die Gegenstände des Handelns (die Mittel der Befriedigung) in ein reflektiertes, ein komparatives Verhältnis. Welchen Trieben ich nachkomme, welche Bedürfnisse ich in welcher Weise und welcher Reihenfolge befriedige, wird im gebildeten Zustand immer auch durch meine Kenntnis der Welt der Objekte bestimmt, ist umso weniger an *meinem* spontanen Belieben ausgerichtet, je mehr ich über die Mittel meiner Befriedigung weiß.

### ...zur Vorsorge

In der Ur-Relation aus Bedürfniszentrum (Subjekt) – Mittel (Objekt) – Befriedigung (Subjekt) nehmen Potenz und Relevanz des Mittelglieds parallel zur Befriedigungskompetenz zu. Das Mittel der Befriedigung wird zur unentbehrlichen Verlängerung des

6 Ein anderer limitierender Faktor ist die Geschicklichkeit im Gebrauch der Mittel. Die Mittel der Befriedigung werden umso wirkmächtiger, je konzeptuell gebildeter *und* leiblich geschickter ein Mensch in ihrer Anwendung ist.

Subjekts in die Welt hinein, wird selbst als integraler Bestandteil der Glückseligkeit erkannt. Wissen und Geschicklichkeit führen nicht zum Erfolg, wenn das Mittel ihrer Anwendung abwesend oder unbrauchbar ist – die dem Subjekt gegebene Antizipation zukünftiger Bedürfnisse führt die Antizipation korrespondierenden Mittelgebrauchs in der Befriedigung mit sich. Die Mittel der Befriedigung (kompetent) herstellen und *bewahren* zu können, zeigt sich daher ebenso als Moment der allem übergeordneten Trieb- und Objektadministration namens Glückseligkeit. Als unabdingbarer Bestandteil der (Selbst-)Fürsorge, der Reproduktion des Subjekts, muss und soll das Mittel seiner Reproduktion auch selbst reproduziert werden, um für den freiheitsinstrumentellen Gebrauch stets bereitzustehen – und die gelingende Reproduktion der Mittel ist als Kompetenz des Subjekts selbst ein Moment der Idee der Glückseligkeit respektive des Wohls. Die Vorsorge für die Befriedigung wird zur Vorsorge für die Mittel – Bildung zur Befriedigung und Bildung zur Vorsorge sind gar nicht zu trennen. Den Mitteln aber nicht nur Instruktionen zu ihrer Herstellung oder ihrem Gebrauch, sondern auch zu Wartung und Reproduktion zu entnehmen, bedeutet eine weitere Vertiefung in die Regeln der Objektwelt und eine wiederum verringerte Zufälligkeit oder Idiosynkrasie des Subjekts, dem umso weniger Spielraum zur Willkür verbleibt, je kompetenter es handelt:

»...der Gebildete also kommt an die Gegenstände und beachtet die verschiedenen Seiten. [...] der Gebildete kann also den einzelnen Umständen ihr Recht lassen, indes der Ungebildete wohl wohlmeinend eine Hauptseite ausgreift, aber dadurch eine Menge Seiten verletzt. Indem so der Gebildete die verschiedenen Seiten vor Augen hat[,] kann er concreter handeln...« (GW 27,1: 37, Ho)

Entsprechend den beiden zivilisatorisch erreichten, übergeordneten Kategorien der Bedürfnisse (s. Kap. 3, B) sind die Mittel entweder gesellsch. oder geistigen Bedürfnissen zugeordnet. Die Mittel der gesellsch. Bedürfnisse sind alle Voraussetzungen zur Verrichtung der Arbeit der ersten beiden Stände, jene der geistigen Bedürfnisse die Mittel der Arbeit des dritten Standes. Das geistige Bedürfnis reproduziert sich (Kap. 3, C) in einem perfekten Zyklus, da der Moment seiner Befriedigung als Aktualisation auch der Moment seiner Reproduktion weil Stiftung ist. Im Gegensatz dazu werden nach Hegel die Mittel der gesellsch. Bedürfnisse (Werkzeuge, Maschinen, Werkstätten, entlohnte Menschen usw.) nur in dem Umfang reproduziert, den der wirtschaftliche Erfolg erlaubt *und* die subjektive Willkür der wirtschaftlich agierenden Subjekte vorgesehen hat (s. auch Kap 10, B). Sofern aber einem Menschen nicht ausreichende Bildung zuteilwurde, um die Sittlichkeit und besonders die Arbeit an den geistigen Bedürfnissen als Reproduktion universell-partikularer Freiheit zu erkennen – solange Befriedigung und Freiheit noch nicht in ihrer wesentlichen Identität erkannt wurden – erblickt das arbeitende Subjekt an den Mitteln der Reproduktion nur die Seite der Befriedigung, nicht aber der Freiheit (s. auch Kap. 3, C,  $\delta$ ). Es unterliegt dem von Hegel vielfach kritisierten instrumentellen Verständnis des Staates, dem (oben erwähnten) falschen Gegensatz des subjektiven Willens (der Willkür) gegen einen äußeren, heteronomen Apparat:

»Das Verhältnis von Zweck und Mittel ist nicht passend, denn der Staat ist nicht das Abstrakte, was den Bürgern gegenübersteht[,] sondern sie sind Momente wie im organischen ...« (Ebd.: 74, Gr als Variante zu 63, Ho)

### ...in der Ontogenese

Da das menschliche Subjekt von Geburt an der Formierung zur Freiheit/Versittlichung unterliegt, sind auch seine vermeintlich natürlichen Bedürfnisse und Neigungen schon vielfach durch alle Formen der Bildung geprägt worden, zeigt sich an ihnen ein nicht geringer Grad an Soziogenität. Dies hat in Bezug auf Willkür und freien Willen zwei gewichtige Konsequenzen. Erstens weist der »natürliche Wille« zu großen Teilen keine rein animalischen, sondern solche Bedürfnisse und Neigungen auf, die schon Produkt der Vermittlung menschlich-individueller Naturbestimmtheit und sittlicher Geistigkeit, die Amalgam aus Natur und Geist sind:

»Hegel typically uses ›inclination‹ (*Neigung*) to refer to natural, purely sensible inclinations, which he characterizes as immediate [...], contingent, subjective, and animal-like [...]. But he also speaks of spiritual or rational inclinations [...], which are distinguished from their natural counterparts by their rational content (they correspond to one's ethical duties); their mediate nature (they are not naturally given but the results of character formation within society); and their spiritual character (they are the expressions of one's self-conception and therefore possible only for spiritual, or self-conscious, beings). Desiring to care for one's children and wanting to vote in an election are examples of spiritual inclinations...« (Neuhouse 2000: 302, En 10).

Zweitens ist jedes Subjekt in concreto das Resultat einer Versittlichung auf der jeweilig historischen Formierungshöhe, spiegelt es in seiner erwachsenen und autonomen Form den Stand der Bildung und die Bedürfnisse seiner jeweiligen Sittlichkeit wider:

»Jedes Individuum ist der Sohn seines Volkes auf einer bestimmten Stufe der Entwicklung des Volkes. Er kann den Geist seines Volkes nicht überspringen: ebensowenig, als er die Erde überspringen kann. [...] Das Individuum erfindet seinen [voluntativen] Inhalt nicht [ex nihilo]...« (GW 27,2: 476, Ke)

Da das Leben in der Bürgerlichen Gesellschaft, die Rolle des Bourgeois als solcher die ausreichende Bildung des Subjekts zur (Reproduktion der) Freiheit niemals garantieren kann (Kap. 3, C), kommt allen Formen institutionalisierter Bildung (Kap. 5, B) langfristig eine gedoppelte Zielsetzung und Verantwortung in Bezug auf die Freiheit der Sittlichkeit zu:

Erstens müssen alle Subjekte in die Lage versetzt werden, ihre Verhältnisse zur inneren und äußeren Natur so auszubilden, dass ihre Triebabwicklung und Objektkompetenz tatsächlich dem Ideal subjektiver Glückseligkeit entsprechen können. Alle Menschen müssen durch den obligatorischen und langwierigen Prozess der Versittlichung zur Arbeit für die eigene vollumfängliche Befriedigung befähigt werden.

Zweitens muss, ungeachtet des Ständeunterschieds, allen Subjekten der (wie Hegel es nennt) »organische« Zusammenhang der Sittlichkeit expliziert werden – müssen sie

die begrifflichen und konzeptuellen Voraussetzungen erhalten, um ihre Befriedigung als mit der Freiheit identisch zu wissen – »der Staat setzt Bewußtsein des freien Willens voraus« (GW 27,1: 150, Ho) – und die Reproduktion des Wohls mit der Reproduktion der Freiheit zu identifizieren. Andernfalls gebrauchen sie die Sittlichkeit nur für die durch Kooperation bewirkte instrumentelle Nutzenmaximierung, wobei sich jedes Subjekt jederzeit den Rückzug auf seine Willkür vorbehält, da es über diese epistemische und/oder epistemologische Willensstufe noch nicht hinausgegangen ist.

Ist dem Subjekt also die ganze *Bildung zur Freiheit* zuteilgeworden, sind ihm nicht einfach Indizien oder Routinen für größeren Handlungserfolg, sondern *Gründe* gegeben worden – Definitionen, Erklärungen, Herleitungen, Beweise, Argumente usw., durch die es begreift, dass *sowohl* die Natur *als auch* die Sittlichkeit solche Objektwelten sind, deren zielführender und kompetenter Gebrauch sich von ihnen selbst herschreibt, an die der Mensch sich in seinem bewussten Verhalten schlicht anmessen muss. Hegel würdigt mit dem Titel *Bildung* nur solches *Wissen*, das durch Einsicht – in die Gesetzmäßigkeiten von natürlichen Objekten oder vernünftigen sittlichen Strukturen – dem Willen eine Form der Motivation einschreibt, die gegenüber der reinen Nutzenerwägung eine höhere Dignität besitzt, weil sich in ihr das Interesse an der eigenen Befriedigung *und* die erlangte Sachkenntnis amalgamieren. Eine durch solche Bildung im Menschen hervorgebrachte Kompetenz ist gegenüber der bloßen Willkür mit einem ungleich größeren Handlungserfolg verbunden, weil sie einerseits die Zufälligkeit/Willkürlichkeit des Handelns verringert und andererseits durch die erwirkte Einsicht den Maßstab des bestmöglichen Umgangs mit dem Objekt in diesem selbst sucht. Mit der Einsicht in Gründe oder Begründungen wird daher ein neues Prinzip im Menschen handlungsleitend, wird die vormalige instrumentell ausgerichtete Nutzenerwägung (durch die in ihr verborgene Geistigkeit) in neuen Intentionen aufgehoben. Der Wille zur Befriedigung ist nun selbst der Wille zur Versittlichung. In der Ontogenese als Selbstformierung stellt sich der Prozess solcher Bildung als psychophysisch eingeschriebener Wissenserwerb dar, der sich auf die Objektwelt bezieht und zweckdienliche von zweckfremden sowie effizientere von ineffizienteren Handlungsweisen besser unterscheiden lernt, ohne den vormaligen Gegensatz seines Willens und der Sittlichkeit darin zu erblicken. Indem ihm vertiefte Kenntnisse durch den Wissens- und Erfahrungsschatz seiner Gemeinschaft zufließen, nimmt das Subjekt nun wirklich an dessen Bewusstseinsgeschichte teil und tritt – eigennützig – in die allgemeine Geschichte der Freiheit ein. Es lernt, die Sittlichkeit als äußere Sphäre *seiner* Freiheit zu erachten.

### ...wird Vernunft

Wer seine Zwecke in Anmessung an die Gegebenheiten und Gesetzmäßigkeiten von Natur und Sittlichkeit zu verwirklichen sucht, weil dies die größten Erfolgchancen (die umfänglichste und nachhaltigste Befriedigung) verspricht, handelt nicht anders denn *vernünftig*. Wer sich gemäß der vernünftigen Normen des eigenen Gemeinwesens beträgt und in keine (interessengeleitete) Handlung – sei es Zähne putzen, Streiche spielen, Waren herstellen und verkaufen, Freundschaften pflegen, polyamor oder monogam daten, wählen gehen – irgendeine zufällige (= willkürliche) Zutat einbringt, die vom durch Sozialisation und Instruktion erworbenen Wissen abweicht, handelt in

größtmöglicher Freiheit. Die *Philosophie des Rechts* erreicht mit genau dieser Bestimmung subjektiver Freiheit durch Identität mit den objektiven Momenten des Sittlichen – der Identifikation von Individuum und Allgemeinheit – zum ersten (aber nicht letzten) Mal ihren titelgebenden Gegenstand:

»So sind die ewigen Gesetze des Rechts, [i. e.] der Sittlichkeit, der abstrakt allgemeine Inhalt. Dieser muß da seyn. Das Materiale, in dem sich dieser allgemeine Inhalt realisiert, ist der Wille des Individuums. Erst im Willen der Individuen hat dieser Inhalt, der sonst ein Abstraktes[,] Todtes seyn würde, seine Wirklichkeit, Bethätigung. Die Sittlichkeit ist nun, daß dieser allgemeine Inhalt auf eine unmittelbare Weise sei, was das Individuum will; daß er das Bewegende der Individuen sei...« (GW 27,3: 1007, Wal)

Durch die Macht der Einsicht, die eine Wurzel vergrößerter Kompetenz zur Trieb- und Objektadministration ist, richtet sich laut Hegel das (stets durch Triebe motivierte) Interesse in einer objektiven Weise auf die Welt aus und will anwenden, was gelernt wurde, *weil* es gelernt wurde. Damit erbringt das Subjekt, mag ihm dies bewusst sein oder nicht, im gelingenden Vollzug des freiheitlichen Lebens auch den Beweis für die Vernünftigkeit der Wirklichkeit. Echte Kenntnis, genuine Bildung in Bezug auf die Welt geben dem Menschen eine »Gewißheit, daß die Bestimmungen des Selbstbewußtseyns eben so sehr gegenständlich, Bestimmungen des Wesens der Dinge, als seine eigenen Gedanken sind.« (GW 13: § 361, 204) Jene Identität, die sich in dieser Gewißheit als epistemisches Phänomen ausdrückt, ist in epistemologischer Hinsicht nichts anderes als die Vernunft:

»Das an und für sich seiende Allgemeine ist überhaupt das, was man das *Vernünftige* nennt...« (TWA 07: § 24, 75)

Im Verfolg seiner Glückseligkeit kamen dem Individuum durch die Selbstformierung der Bildung sukzessive mehr Kompetenz und Handlungserfolg zu, indem seiner Willkür immer mehr Einsichten bzw. Gründe gegeben wurden, sich in der Zwecksetzung eben nicht willkürlich, d. i. nach subjektivem Ermessen als Belieben zu verhalten, sondern immer mehr Vorschriften, Regeln, Gesetze von außen entgegenzunehmen und als Fundament und Form seiner Selbstwirksamkeit zu begreifen. Aus einer als (im hegelschen Sinne des Wortes) zufällig agierenden triebhaften Motivation wurde eine selbstbewusste kenntnisgeleitete und dadurch zuhöchst zweckdienliche Intention. Hegel betont vehement, dass das subjektive Interesse, welches dem individuellen Handeln stets zugrunde liegt, in keinem begrifflichen Gegensatz zum objektiven (d. i. sachgeleiteten und -dienlichen) Handeln steht, da Interesse oder Zweck und Welt schon an sich keine Antipoden, sondern ineinandergreifende Momente des menschlichen Willens darstellen – und exakt aus diesem Grund aufeinander abgestimmt werden können:

»...den particulären Willen[,] die Freiheit, dem entgegen man das An und für sich seiende als Nothwendigkeit stellt, in der That aber ist nur das Verhältniß des Geistes zum An und für sich seienden, als dem Seinigen, die Freiheit.« (GW 27,1: 52, Ho)

Indem die Willkür sich gemäß ihrer langfristigen, der Idee der Glückseligkeit unterstehenden Interessen mit Kompetenz, mit Wissen zu einer Welt von Objekten verhält, – »indem der Formalismus, [die] Zufälligkeit und Beschränktheit des bisherigen praktischen Inhalts sich aufgehoben hat« (GW 20: § 481) –, zeigen sich die Innerlichkeit des vergeistigten Subjekt und die Äußerlichkeit der Welt als die beiden Seiten menschlicher als subjektiver Freiheit. Wo die Willkür vormals eine ihr fremde, widerständige und heteronome Welt erblickte, wird sie nun gewiss, dass die Welt eine Kontinuation ihrer selbst im Medium der Äußerlichkeit darstellt: »...der Wille nun als wesentlich an und für sich [sic], muß als vom Gegensatz gegen eine Aussenwelt befreit gedacht werden.« (GW 27,1: 71, Ho) Durch die Formel des »an und für sich« signalisiert Hegel, dass beide Seiten dieser Relation, Subjekt wie Objekt, durch ihre konkrete Interaktion und Wechselwirkung demonstrieren, nur andere Formen voneinander, nur zwei Seiten derselben Medaille zu sein. Deshalb lässt sich (in philosophischer Betrachtung) von beiden Seiten ausgehend formulieren, dass die Freiheit (als absoluter Geist, als Wesen der Wirklichkeit) sich von sich selbst (in diese zwei Seiten) unterschieden hat und dass durch das menschliche, zweckgeleitete, befriedigende Handeln die Aufhebung dieses Unterschieds demonstriert wird. Wenn das subjektive Interesse auf den größtmöglichen Handlungserfolg ausgeht, strebt es notwendig nach der größtmöglichen Objektkompetenz, nimmt sein Geleit also vorrangig aus der erhaltenen Bildung. Handeln nach den Gesetzen der Natur oder Sittlichkeit zeitigt den größten Erfolg – und in ihm sind subjektive Nutzenerwägung und objektive Notwendigkeit eine Liaison eingegangen, in der die »subjektive Befriedigung des Individuums selbst in der Ausführung *an und für sich geltender Zwecke* enthalten ist...« (TWA 07: § 124, 232) Die Regeln der Gemeinschaft, das in ihrem institutionellen Gefüge inkorporierte Sachwissen und das durch Sozialisation, Erziehung, Unterricht etc. angeeignete Wissen sind nichts anderes als der kollektive Versuch, in Form eines überindividuellen Regelwerks dieselben Zwecke präziser und kompetenter zu verfolgen, die sich schon der Willkür als noch ungebildeter bekundeten:

»Der wahrhafte Sinn davon ist, daß die Triebe vom Zufall der Natürlichkeit sollen befreit, und in die Vernunft sollen umgesetzt werden, die ihnen zu Grunde liegt.« (GW 26,2: § 19, 790, Ho)

Erzielt also das umfänglichste Wissen mit der höchsten Zuverlässigkeit die größten Erfolge, wird es jener erhabene Maßstab, den die Willkür zwecks der Glückseligkeit suchte. Dem eigenen Wissen, den erlernten Begriffen (= Allgemeinheiten) zu folgen, bedeutet daher, sich der Willkür *als* Zufälligkeit im sachdienlichen Maße zu entsagen, um ihren erklärten Zweck, um die Freiheit des menschlichen Subjekts am besten zu verwirklichen – eine wahrhaftige List der Vernunft. Indem die reine Eigennützigkeit des Handelns, das Interesse an der Befriedigung, auf dem Wege der Bildung mit dem Interesse an sachgerechtem Handeln identisch wird, ist der moralische Vorwurf, dass »die subjektive Befriedigung [...] als die *wesentliche Absicht* des Handelnden« anzusehen und der »objektive Zweck [...] ihm nur ein *Mittel* zu jener gewesen sei...« (TWA 07: § 124, 233) als Vorwurf einer nur instrumentellen und egoistischen Motivation sittlichen Verhaltens oder als sozialanthropologische These schlicht fehlgeleitet. Vernünftiges Handeln ist nach Hegel dem eigenen Wohl am meisten zuträglich, gerade weil es die größte Objekt- und Sozialkompe-

tenz besitzt und seinen Maßstab aus seinem Wissen nimmt. In umgekehrter Blickrichtung dürfen die objektiven Momente der Sittlichkeit als vernünftig gelten, wenn sich in ihnen die zur subjektiven Vernünftigkeit komplementäre Form von gebildetem Wissen inkorporiert hat: »Vernünftig [...] sind einerseits die Institutionen, die subjektive Wünsche erfüllen, und andererseits sind es die Subjekte, die aus einer sie beschränkenden Willkür heraustreten.« (Campello 2015: 157) Dass sittliches Handeln und individuelle Befriedigung, dass Sittlichkeit und Freiheit zueinander im Gegensatz stünden, ist daher als absurde Behauptung anzusehen. Vernünftiger und sittlicher Wille sind schlicht synonym:

»Die Einheit des vernünftigen Willens mit dem einzelnen Willen, welcher das unmittelbare und eigenthümliche Element der Bethätigung des erstern ist, macht die einfache Wirklichkeit der Freiheit aus.« (GW 20: § 485)

»...das sittliche Leben macht den Mittelpunkt, worin die Freiheit sich Objectivität giebt, sich erhält und im Genuß ihrer lebt.« (GW 27,1: 61, Ho)

### ...als partikularisierte Universalität

Die Gleichzeitigkeit einer allgemeinen *und* besonderen Bedürfnishaftigkeit der Menschen – der Sachverhalt, dass alle Subjekte zugleich Bedürfnisse aufweisen, die nicht für alle Subjekte verallgemeinerbar sind – ist für die Sozial- und politische Philosophie ein *factum brutum*.<sup>7</sup> In der Theorie eines freien als sittlichen Willens muss diese Voraussetzung endgültig eingeholt werden. In Kap. 6 brachte sich anhand der Ständegliederung die hegelsche Pointe zum Ausdruck, dass das Gemeinwesen immer als universell und partikular zugleich aufgefasst werden muss – und eine vernünftige Verfassung der Sittlichkeit diese beiden Seiten nur in einem bestimmten Verhältnis zueinander als freiheitsförderlich realisieren kann. Die universellen oder allgemeinen Momente müssen überall und jederzeit die partikularen oder besonderen unterfüttern, fundieren. Unablässig versucht Hegel – in der Berliner Rechtsphilosophie ebenso wie in seiner Philosophie als Ganzer – diesen Clou dem Publikum einzuprägen. Wenn, schematisch gesprochen, ein Amalgam aus Allgemeinheit und Besonderheit existieren und lebensfähig sein soll, kann dieses nur mit einem Primat des Allgemeinen gedacht werden, welches im selben Moment seine (exakt zu umreißende) Hegemonie bewahrt, in welchem es dem Besonderen eine Entfaltung nach eigener Dynamik und Intention ermöglicht:

»Das Freie ist nicht neidisch, gesteht seinen Momenten zu, sich zu construiren, und das allgemeine behält doch die Kraft, diese Bestimmungen in der Einheit mit sich zu erhalten, welche Kraft ihm eben seine Intensität gibt.« (GW 27,2: 499, Ke)

7 Selbst dann, wenn es in Hegels Staat keine gesellschaftlichen Bedürfnisse, Stände und divergierenden Lebensformen (Milieus), keine Bräuche und Religion(en) gäbe, verblieben noch und stets die heterogenen Bedürfnisse von Menschen in unterschiedlichen Lebensaltern und (Not-)Situationsen.

Sittlichkeit ist stets partikularisierte Universalität und ein durch Geburt neu hinzutretendes Subjekt<sup>8</sup> wird durch sie – und nur sie – als menschliches konstituiert und befriedigt: »Alles, was das Individuum ist[,] verdankt es dem Staat; der Staat ist das Sittliche Ganze, kein abstractum, dem das Individuum gegenüberstände [...] das Individuum lebt nur im Ganzen.« (GW 27,1: 62, Ho) Als individuiertes Subjekt bleibt der Mensch stets in höherem Grade partikularisiert als universell und sein Wille betritt die ontogenetische Bühne als Willkür, als »besonderer Wille« (GW 27,2: 522, Ke), der sich zunächst als solcher Geltung zu verschaffen begehrt. Die zivilisatorische Herausforderung für alle Menschheit war, ist und bleibt demnach, die partikularisierten Subjekte zur selben (begrifflich verfassten) Universalität zu bilden, um sie gerade in ihrer konstitutiven Ungleichheit und in ihren nicht verallgemeinerbaren Bedürfnissen zu befriedigen: »...die Idee des Staats ist Einheit des allgemeinen und besondern Willens...« (GW 27,1: 67, Ho) Die *gleichzeitige* Reproduktion aller Subjekte als *freier* und *befriedigter* kann das Prinzip ihrer Organisation nicht aus der Perspektive eines bestimmten Subjekts oder einer partikularisierten Gruppe von Subjekten herschreiben, da hierdurch nicht die erforderliche, nicht die der (Aufgabe der) Sittlichkeit angemessene Allgemeinheit erreicht würde. Die Bedürfnisse mehrerer Subjekte bloß additiv zu vereinigen oder durch Abstraktion in der bottom-up-Perspektive zu extrapolieren, erschafft besondere/partikuläre Regeln des Zusammenlebens, aber keine allgemeinen.<sup>9</sup> Dieser Gedanke lässt sich in Hinsicht auf die subjektive wie auch die objektive Seite der Sittlichkeit artikulieren, da beide (im Komplementärverhältnis namens Vernunft) nur zusammen Befriedigung und Freiheit zu reproduzieren vermögen:

Sähen sich die Bedürfnisse eines spezifischen Teils der Subjekte unzulässig verallgemeinert, sei also die gesamte Sittlichkeit zum ausdrücklichen Zwecke der Befriedigung nur eines ihrer Teile instituiert, würden Befriedigung und Freiheit einer Gruppe von Menschen explizit zulasten von Befriedigung und Freiheit aller Anderen reproduziert. Hätten z. B. alle Menschen einer Sittlichkeit nur das Recht auf *eine* spezifische Ernährungsweise, die von den Bedürfnissen oder Gewohnheiten lediglich eines Teils abgeleitet wurde, blieben die meisten Menschen – denen in paternalistischer Manier Optionen proaktiv genommen wurden –, in ihrer Ernährung dauerhaft inautonom und unbefriedigt, bestimmter Lusterfahrungen beraubt, aber mit bestimmten Unlusterfahrungen geschlagen (und Manche würden durch solch eine Regelung geschädigt, da dieser hypothetische Ernährungsstil ihren gesundheitlichen Bedürfnisse nicht entspräche). Dieses Beispiel lässt sich auf jeden Aspekt des Alltags und jede gesellschaftlich-staatliche Ebene übertragen – seien es Hobbys, mußevolle Tätigkeiten, Jobs, Shopping, Gesundheit, Beziehungsformen, Sexualität, Identität und soziales Geschlecht usw. usf. Befriedigung und Freiheit können – in ihrer für alle instituierten und sittlichen Form – nicht dem spezifischen Bedürfnisprofil oder Wohl einiger entlehnt, sondern müssen allen zugleich ermöglicht werden, da ihnen allen zugleich *als* Menschen dasselbe und unbedingte Recht darauf eignet – und zudem alle an der Wirklichkeit jener Sittlichkeit mitwirken,

8 Migration ist kein Thema der Berliner Rechtsphilosophie.

9 Den identischen Zweck oder Willen von mehr als einer Person nennt Hegel (im Unterschied zum allgemeinen) »gemeinsam« oder »gemeinschaftlich«, vgl. z. B. die Ausführungen zum Vertrag (TWA 07: §§ 75–81).

aus der alle Anderen auch Befriedigung und Freiheit ziehen. Ein soziales Ganzes kann mittel- und langfristig nicht mit Rücksicht auf nur einige seiner Elemente erhalten werden, kann das zur Reproduktion der ganzen Sittlichkeit und Freiheit notwendige Maß an Vorsorge so nicht leisten. Soll eine Sittlichkeit als Ganze reproduziert werden, sind Institutionen und Normen erforderlich, die nicht in Ansehung der Bedürfnisse eines bestimmten Individuums, sondern zum Nutzen und Wohl aller zugleich gestiftet werden – somit zwar jedem Individuum zu seiner Freiheit und Subsistenz *angemessen*, aber keinem ›auf den Leib geschneidert‹ sind.<sup>10</sup>

In umgekehrter Blickrichtung lässt sich dieser Gedanke auch mit Verweis auf die Regeln und Kompetenzen der (natürlichen oder sittlichen) Objektwelt begründen. Wenn eine Verhaltensweise zweckdienlich und kompetent ist, also auf Bildung gegründet, wurde sie nicht aus dem Belieben, Ermessen oder der Bedürfnisstruktur irgendeines jener Subjekte abgeleitet, welche sie zur Anwendung bringen. Sie unterscheidet sich in ihrer individuellen Ausführung nur in jenen Aspekten, die für ihre Vernünftigkeit bzw. ihren Erfolg unerheblich sind, windschief dazu liegen:

»Das Vernünftige ist die Landstraße, wo jeder geht, wo Niemand sich auszeichnet.«  
(GW 26,2: § 14/15, 787, Ho)

Da die Subjekte *als gebildete* in ihrem Weltwissen konvergieren, ist die Substanz (Hegel: das Allgemeine) der Handlung nicht aus ihnen als individuellen Subjekten gewonnen – auch wenn die Handlungen nur durch diese Subjekte Wirklichkeit gewinnen und sie diesen Handlungen immer ihre Individualität aufprägen. Da für Hegel der individuell vorgesetzte Zweck im Geist das zu seiner Verwirklichung erforderliche Handlungswissen abrufft, dieses Wissen als gebildetes aber von Zufälligkeit und Idiosynkrasie gereinigt ist und den Anforderungen der Sache entspricht, ist die Regel des Handelns eine objektive, keine subjektive. Sie ist *allen gemein*, weil alle sie (und ihre Begründung) aus einer anderen Quelle als der eigenen individuierten Subjektivität bezogen haben. *Sofern* Sitten, Gesetze und Institutionen einer Sittlichkeit vernünftig sind, suspendiert das durch sie gebotene Handeln nur jene Aspekte menschlicher Individualität, die das Subjekt einerseits von der kompetentesten Verfolgung seiner Zwecke und andererseits vom Gefühl seiner Identität mit der sittlichen Gemeinschaft abhalten: »Wenn ich das Vernünftige will, so handle ich nicht als *particulaires Individuum*, sondern nach dem Begriff des Sittlichen

10 Selbst die Einigkeit aller Willen als nur gemeinsamer, d. h. die Einigung auf eine bloße ›Schnittfläche‹, gäbe in Wahrheit nur einen gemeinsamen, keinen allgemeinen Willen. Dies ist der prominente kategoriale Unterschied, den Rousseau zwischen der *volonté de tous* und der *volonté générale* erblickt (zu deren Verhältnis siehe Kersting 2002: 122–127) und den Hegel von Rousseau übernimmt, während er ihm zugleich vorwirft, diese Unterscheidung gar nicht vorzunehmen: »...hat Rousseau das Verdienst gehabt, ein Prinzip, das nicht nur seiner Form [...], sondern dem Inhalte nach Gedanke ist, und zwar das Denken selbst, nämlich den Willen als Prinzip des Staates aufgestellt zu haben. Allein indem er den Willen nur in bestimmter Form des einzelnen Willens [...] und den allgemeinen Willen [...] nur als das Gemeinschaftliche, das aus diesem einzelnen Willen als bewußtste hervorgehe, faßte, so wird die Vereinigung der Einzelnen im Staat zu einem Vertrag, der somit ihre Willkür, Meinung und beliebige, ausdrückliche Einwilligung zur Grundlage hat...« (TWA 07: § 258, 400).

überhaupt.« (Ebd.) Die Gemeinschaftlichkeit einer Gemeinschaft liegt für Hegel im Grad der Identität ihres vernünftigen Handelns. Je mehr Menschen in derselben Situation auf dieselbe *gebildete* Weise handeln, je mehr also eine überindividuelle Regel des Handelns reproduziert (statt ein spontanes Belieben zum Ausdruck gebracht) wird, desto stärker ist die Identität der Menschen einer Gemeinschaft ausgeprägt und desto weniger labil ist das sittliche Gefüge. Sind die Regeln des Handelns nicht nur dem individuellen Ermessen, sondern der gebildeten Kenntnis von Natur und Sittlichkeit entnommen, wird das individuelle Interesse eines Menschen mit derselben Allgemeinheit zur Deckung gebracht wie dasjenige aller anderen, die es ihm gleichtun. Da die Vernünftigkeit des Handelns einerseits keinen Gegensatz zum individuellen Wohl darstellen kann und andererseits für alle Menschen die eine und selbe ist – da es nur *eine* Vernunft geben kann – ist vernünftiges (bzw. sittliches) Handeln per se ein solches, das nicht nur das Wohl *dieses*, sondern jedes Menschen fördert, der vernünftig handelt. Als Maßstab des Handelns und Eigenschaft des sittlichen Gefüges ist die Vernunft für alle zugleich zuträglich.

Sollen also die Regeln des Zusammenlebens die Freiheit und Befriedigung aller Subjekte zugleich befördern, sind diese einerseits an den partikularisierten Bedürfnissen der Subjekte und andererseits an der gebildeten, der universellen Kenntnis um Gebrauch und Erhalt aller notwendigen Mittel der Befriedigung – Mittel der Freiheit – zu bemessen. Regeln, Normen, Werte des Zusammenlebens sind selbst integraler Bestandteil der gewaltigen Menge an Mitteln der Befriedigung, an ihnen ist ihre spezifische Funktion der sozialen Reproduktion ablesbar – sie erhalten, bewahren alle notwendigen Mittel und Möglichkeiten der Befriedigung, dürfen somit als veritables Moment der Freiheit gelten. Jedoch werden sich die konkreten und elaborierten Bedürfnisse keines einzelnen Subjekts in den universellen Regeln des Zusammenlebens *individuell* gespiegelt sehen – jeder Mensch findet in einer vernünftigen Sittlichkeit nur solche Sitten, Gesetze und Institutionen vor, die in allgemeiner Weise Möglichkeiten besonderer Befriedigung gewährleisten, in deren Horizont sich der Mensch zu seiner eigenen, autonom zu gestaltenden Befriedigung erst noch einrichten muss. Das scheinbare Paradoxon, dass alle in identischer Weise handeln sollen, um nicht-identische Bedürfnisse zu befriedigen, und alle in nicht-identischer Weise handeln dürfen, um das Gemeinwesen zu stiften, ist eines der sozial- und politphilosophischen Probleme, die Hegel eben durch die Begrifflichkeiten der Rechtsphilosophie einzuholen gedenkt:

»Das Recht der *Besonderheit* des Subjekts, sich befriedigt zu finden, oder, was dasselbe ist, das Recht der *subjektiven Freiheit* macht den Wende- und Mittelpunkt in dem Unterschiede des *Altertums* und der *modernen Zeit*.« (TWA 07: § 124, 233)

Die Regeln der Gemeinschaft sind zwar allen gemein, aber sie beziehen sich auf den Erhalt oder Gebrauch von Mitteln der Befriedigung, die oft nur den Bedürfnissen eines Teils der Sittlichkeit entsprechen. Identische als sittliche Verhaltensweisen führen nicht zu identischer Befriedigung, da die Bedürfnisse der Individuen nicht identisch sind, aber sie bewahren ein identisches Inventar von Mitteln der Befriedigung, aus denen ich die für mich passenden ergreifen kann. Anders ausgedrückt: Meine Glückseligkeit – durch Bildung zur Verwirklichung der Freiheit als Wohl veredelt – erfordert mein vernünftiges Verhalten in Bezug auf Regeln und Mittel, die immer auch für die Bedürf-

nisse Anderer gemacht sind, die ihrerseits an der Reproduktion meiner Freiheit beteiligt sind, durch dasselbe vernünftige Verhalten jene Mittel bewahren, von denen sie selbst keinen Gebrauch machen. Als wechselseitige Verwirklichung meiner und aller fremden Freiheit liegt die Allgemeinheit/Universalität der (vernünftigen) Sitten in meinem dezidierten Interesse, ist sie endlich der wahrhaftige gesuchte Maßstab *meiner* Glückseligkeit:

»Das Wohl *vieler anderer* Besonderer überhaupt ist dann auch wesentlicher Zweck und Recht der Subjektivität.« (Ebd.: § 125, 236)

Jedes Subjekt als versittlichtes bejaht und befriedigt sich als universell-partikulares nur, indem es seine subjektive Partikularität im Einklang mit seiner objektiven Universalität entfaltet. Im Verbund mit allen anderen versittlichten Subjekten befreit es sich durch die Errichtung und Bewahrung einer anthropo- und soziogenen Sphäre, in welcher, als einzig möglichem Geburtsort, seine Freiheit in die Welt tritt.

## D) Fazit: Intensive Freiheit

Menschliche Freiheit wird durch die zu ihrer Erkenntnis bemühten Bilder und Vergleiche oft im selben Moment erhellt wie verstellt. Als Beispiel sei ein Zitat Rousseaus herausgegriffen, das zwecks Demonstration ohne Berücksichtigung des Kontextes angeführt wird:

»Ich sehe in jedem Tier nur eine kunstreiche Maschine, der die Natur Sinne gegeben hat, um sich selbst wieder aufzuziehen und bis zu einem gewissen Grad gegen alles zu schützen, was sie zerstören oder in Unordnung bringen könnte. Genau das gleiche stelle ich an der menschlichen Maschine fest, nur mit dem Unterschied, daß bei den Bewegungen der Tiere die Natur alles tut, während der Mensch bei den seinen mit-hilft, insofern sein Wille frei ist. Jenes wählt oder verwirft mit Instinkt, dieser durch einen Akt der Freiheit, woraus sich ergibt, daß das Tier nicht den ihm vorgeschriebenen Gesetzen entgehen kann, wenn es zu seinem Vorteil wäre, und daß der Mensch sich oft zu seinem Schaden davon entfernt. [...] Die Natur befiehlt jedem Wesen, und das Tier gehorcht. Der Mensch fühlt gleichfalls ihr Drängen, aber erkennt sich als frei, um nachzugeben oder zu widerstehen. [...] Also setzt nicht so sehr das Erkenntnisvermögen den spezifischen Unterschied zwischen Tier und Mensch, sondern seine Eigenschaft der Willensfreiheit.« (Rousseau 1995 [1750/55]: 105–7)

Das Tier, als komplexer ›Automat‹, gilt als inautonom, als unfrei, in seinem Verhalten nicht selbstbestimmend und nur in strikten Grenzen variabel; alle Variationen seines Verhaltens sind auf den naturgesetzlichen Instinkt zurückzuführen, sind durch ihn vorgegeben und begrenzt. *Im Vergleich* dazu erscheint der Mensch, in seinem ›Vorsprung gegenüber dem Tier, wie ein ebenso komplexer Automat mit einer zusätzlichen Zutat, mit einem zusätzlichen singulären Bauteil, das ihm ermöglicht, sich gegen die eigene Programmierung zu stellen. Die Freiheit des Willens gerät in solchen Vergleichen binär – bedeutet nur die Fähigkeit, etwas zu tun oder unterlassen, sich für oder gegen etwas zu

entscheiden. Menschliche Freiheit ist so wiederum nur abstrakt gefasste Willkür (s. Abschnitt A), ist ein im Inneren eingesperrtes Vermögen, dem auf wundersame Weise von außerhalb seiner Etwas gegeben wird/werden muss, zu dem der Mensch dann ja oder nein sagen kann. Fast scheint es, als sei diese Zutat namens Wille dem Lebensprozess des Menschen überhaupt äußerlich, als sei diese Fakultät der natürlichen Ordnung ent-rückt, weshalb der Wille mit Leichtigkeit ›unnatürlich‹ agiert. Da zudem die Natur dem Menschen in den Bedürfnissen (im Gefühl des Mangels) allerhand Ansprache zuteilwerden lässt, ist die Willkür im Tagesgeschäft durch sie übermäßig beansprucht – scheint somit weder frei in der Wahl der Quellen von Möglichkeiten noch in der Häufigkeit dieser Ansprache. Überspitzt formuliert, ist menschliche Freiheit also nur die Spannkraft einer Feder, genannt Willensstärke, die sich mal rechter, mal schlechter gegen eine äußere Kraft behauptet. Der Wille entpuppt sich als passives Medium, das durch seine inhärente Trägheit im relativen Verhältnis zu stärkeren Impulsen *auch* einmal erfolgreich als Widerstand wirken kann...

Solch eine Vorstellung vom Willen bricht in sich zusammen, sobald die Frage nach der Ontogenese, nach der Reifung des menschlichen, freien Subjekts an sie gerichtet wird. Denn diese (krude verstandene) Fähigkeit zum Widerstand, diese bloß reduktiv umschriebene Spannkraft der Willensfeder ist bei Geburt noch keinem Menschen gegeben, sondern markiert eine *erworbene* Fähigkeit. Und wenn sich die Inhalte des Willens als durch die einander abwechselnden Phasen des Lebens, die verschiedenen Lebensformen der Stände (Milieus), die Normen und Werte einer Gemeinschaft und das Ideal eines vollsozialisierten, eines erwachsenen und autonomen Subjekts vermittelt zeigen, dann ist die Freiheit des Willens jederzeit Produkt jener Formierung, die in der vorliegenden Studie überhaupt als Bildung und Menschwerdung des Menschen angesprochen wurden:

»...der Mensch ist nur die Möglichkeit[,] Mensch zu sein, wenn er geboren ist. das Thier ist geboren[,] fast fertig, sein Wachsthum ist mehr ein Erstarken, im Instinkt hat es sogleich alles, was es bedarf. der Mensch muß sich alles erwerben, muß sich zu dem machen, was sonst nur seine Möglichkeit war.« (GW 27,1: 28, Ho)

Mensch-Sein ereignet sich bei Hegel immer schon auf dem Spektrum von Ausgangs- und Zielnatur, ist aufgrund (unwillkürlicher) Mechanismen der (Selbst-)Formierung je schon unterwegs in Richtung der Freiheit – der Mensch ist je schon in ihren Horizont gestellt, lebt auf ihrem Kontinent, in der neuen Welt, während die Tiere die alte Welt nicht verlassen können.

Diese Konzeption menschlicher Freiheit lässt sich als *intensiv* designieren, sie ist in unendlich vielen Graden abgestuft, wächst und schwindet mit der Konstitution des Subjekts zur Freiheit und kann nur in sukzessiven Lernprozessen graduell erworben, d. i. vergrößert werden. Die ›Intensität der Freiheit‹ entlehne ich als Halbmetapher Hegels Sprachgebrauch, der verschiedentlich auch von der »Intensität des Geistes« (ebd.: 448, Ho) als dessen (qualitativ konnotiertem) Ausmaß an Vergeistigung spricht und hierdurch ein Kontinuum suggeriert, einen Gesamthorizont, den der Geist ausfüllen kann und an dem sein Fortschritt historisch-relativ bemessen werden kann:

»Die Kraft des Geistes ist nur so groß als ihre Äußerung, seine Tiefe nur so tief, als er in seiner Auslegung sich auszubreiten und sich zu verlieren getraut.« (TWA 03: 16f.)

»...denn die vollendete Bildung ist nur dies Hervortreten der Prinzipien in ganzer Tiefe.« (GW 27,1: 402, Ho)

In abstracto kann *intensive Freiheit* nur als Resultat von Prozessen gedacht werden, die ihre Intensität jeweils vergrößern oder verkleinern. In concreto unterliegt der Mensch ab dem ersten Tag soziogenen Formierungsprozessen, die für lange Zeit eine Intensivierung seiner Freiheit bewirken. In gebürtiger Animalität verbleibt der Mensch schon allein deshalb nicht, weil er ohne eine sofort beginnende Fürsorge durch andere (bereits als menschlich konstituierte) Subjekte gar nicht überlebensfähig wäre. Der Beginn der Fürsorge ist aber nichts anderes als die Aufnahme eines Neugeborenen in die Sittlichkeit und somit der Beginn der Bildung. Vom Moment der Geburt bis zum modernen Ideal des autonomen Erwachsenen hat das neue Menschlein dann eine enorme Strecke zurückzulegen:

»Die Schritte, die Hegel dabei vor Augen hat, beginnen ganz elementar mit der Einübung basaler Körpertechniken wie dem Aufrechtgehen oder der Abhärtung gegenüber äußerlichen Erschwernissen, setzt sich fort im Erlernen der zentralen Kulturtechniken wie dem Schreiben oder Rechnen, finden eine weitere Fortsetzung in der Habitualisierung des logisch korrekten Denkens und münden schließlich, nicht anders als bei Aristoteles, in der Verinnerlichung des ethisch angemessenen Verhaltens; und da auf jeder Stufe eines solchen Prozesses der ›Verleiblichung‹ unserer ›inneren Bestimmungen‹ die Macht, die der Zufall bloß natürlicher Regungen über uns zurückbehält, ein Stück weit schwinden soll, müssen an seinem Ende, also dann, wenn das Subjekt sich auch die ethischen Regeln eines vernünftigen Zusammenlebens angeeignet hat, auch die letzten Reste einer Bestimmung durch die äußere Natur von ihm abgefallen sein, so dass es nun mittels der Gewohnheitsbildung zur vollständigen Freiheit eines ›Beisichselbstseins‹ gelangt ist...« (Honneth 2022: 22f.)

Im Bildungsangebot einer Sittlichkeit ist die Bildung, die Tiefe der Formierung zur Freiheit vergangener Kulturen und Epochen in gewisser Weise aufbewahrt, bestenfalls sogar erhöht. Die Intensität der Freiheit markiert die ›Eingriffstiefe‹ des Objektiven Geistes in Bezug auf den Menschen. Je stärker dieser vergeistigt, d. i. zur Freiheit formiert wurde, desto freier ist er.

Die dem Menschen im Zuge der Versittlichung mögliche Intensität seiner Freiheit – das durch die Verfasstheit der Sittlichkeit mögliche Ausmaß an Befreiung durch Formierung – korrespondiert der Extension verfügbarer Bildung, d. h. dem historisch erreichten Niveau an Entdeckung und Differenziation von geistigen Bedürfnissen, von wissenschaftlich fundierter Bildung (der Welt- und Selbstkenntnis des Menschen) und der (vernünftigen) Kohärenz als widerspruchsfreien, komplementären Syn-Existenz der verschiedenen Sitten, Gesetze und Institutionen. War in Kap. 4 von ›ursprünglicher‹ und ›zusätzlicher‹ Natur des Menschen gesprochen worden, so konnotierten diese Ausdrücke das affirmative, erhabene Moment der Freiheit noch nicht deutlich genug. Die Freiheit ist die *Zielnatur* des Menschen – seine Unfreiheit (die Animalität als Grenzfigur) seine

Ausgangsnatur. Da Anwesenheit und Fortschritt des Subjekts auf diesem Spektrum der Formierung als Befreiung an unzählige (und nicht wenig diverse) Voraussetzungen geknüpft sind, spottet Hegels ontogenetische Theorie menschlicher Freiheit allen Ansätzen einer anämischen oder dekontextualisierten Freiheit,<sup>11</sup> welche Idee, Begriff oder Aktualisierung der Freiheit dadurch festzuhalten oder einzuholen suchen, dass sie diese von bestimmten ihrer zahlreichen ontogenetischen respektive psychophysischen Konstitutionsbedingungen oder objektiven (sozialen) Kontexten der Verwirklichung entkleiden. Der Freiheit des Menschen sind bei Hegel u. a. leibliche, emotionale, geistige, soziale, materielle/finanzielle und institutionelle Voraussetzungen inhärent, welche bei Abwesenheit gegenüber der Befreiung des Subjekts als limitierender Faktor agieren. Je mehr Voraussetzungen der intensiven Freiheit durchgängig gegeben sind – und je mehr Räume und Chancen zur Einübung und Verwirklichung dieser Freiheit in der Sittlichkeit vorhanden sind –, desto größer ist die Freiheit, desto tiefgreifender wird das Subjekt zur Freiheit formiert.

Hegel sucht und findet m. a. W. Freiheit im komplementären *Verhältnis* der gebildeten Subjekte zueinander und zu den objektiven Teilen der Sittlichkeit. Letztere ist keine individuelle Errungenschaft eines Subjekts, aber ein solches kann autonom und selbstwirksam die Freiheit als und in Sittlichkeit verwirklichen. Was von den Subjekten einer Sittlichkeit – selbst in individueller Hinsicht – *gewollt* wird, was ihre konkreten Zwecke und ihr Schicksal werden, unterscheidet sich je nach der psychophysischen Konstitution, der konkreten Versittlichung der Subjekte.<sup>12</sup> Je freiheitlicher die Sittlichkeit, desto intensiver die Konstitution zur Freiheit – und vice versa. Da die zunehmende Identität von Befriedigung und Freiheit nichts anderes als der gelingende Prozess der Versittlichung ist, werden das resultierende sittliche Subjekt und sein sittliches, d. i. freies Verhalten jener erhabene Punkt, an dem die freiheitliche Sittlichkeit gestiftet und reproduziert wird, was Hegel u. a. so fasst:

»...diß Allgemeine [...] ist das besondre Gute, wie es als Sittliches vorhanden ist, es ist die Erzeugung des Allgemeinen, das schon als Sittliches ist; dies kann man die Erhaltung des Sittlichen nennen. diese ist keine todte dauer, sondern wesentlich Hervorbringung.« (GW 27,1: 56, Ho)

11 Den Ausdruck ›dekontextualisierte Freiheit‹ verdanke ich Katia Hansen.

12 Wird Freiheit in diesem Sinne als intensiv gedacht, überrascht es nicht mehr, dass gerade seine Konstitution zur Freiheit dem Individuum Ursache eines Selbstmissverständnisses wird. Reflektiert ein erwachsenes, versittlichtes Subjekt auf sein Vermögen der Willkür, so scheint diese a-historisch und a-sozial zu sein, da an ihr (maßgeblich auch aufgrund des Bewusstseinschwundes in der Gewohnheitsbildung) keine Indizien ihrer Gewordenheit, ihrer diachronen Gemachtheit zurückbleiben. So ist sie auch leicht mit einer Dimension menschlicher Universalität zu verwechseln, die ihr aber gar nicht zukommen kann, da auch die konkret-subjektive Willkür Kind einer Zeit und Kultur ist, ebenso wie jene gesellschaftlichen Bedürfnisse, auf welche sie sich im Alltag in sittlich zulässiger Weise bezieht. Was gerne mal in Form eines gesellschaftlichen Bedürfnisses als spontaner Ausdruck des individuellen Selbst erachtet wird, ist menschengemacht, historisch kontingent und trägt die Handschrift des Kollektivs in dicken Lettern.



## 8. Die Stiftung freiheitlicher Sittlichkeit

---

Nach der Vorarbeit der Kap. 2–7 kann die Anwesenheit der Freiheit in der Welt endlich nach ihren rechtsphilosophischen Hauptmomenten (in realphilosophischer Bestimmung) zusammengedacht werden. Freiheit ist ohne Sitte, Gesetz und Institution, gesellschaftl. und geistige Bedürfnisse, Gewohnheit, Bildung, partikularisierte Lebens- und Arbeitsformen sowie willentlich-sittliches Handeln nicht zu begreifen.<sup>1</sup> Das zur Autogenese und Reproduktion der Freiheit fähige soziale Ganze – die freiheitliche Sittlichkeit – geht der Versittlichung (Bildung, Formierung) aller einzelnen Subjekte ontogenetisch und systematisch voraus, erhält ihre fortgesetzte Anwesenheit in der Welt aber nur durch »Wissen und Wollen« (TWA 07: § 258, 401) der Subjekte. Versittlichte Subjekte sind dazu gebildet, den objektiven, den materiell manifesten Bestandteilen der Sittlichkeit jene Bedeutung, Funktion, Arbeit und Affirmation zukommen zu lassen, die aus einem Haufen Baumaterial eine Schule, aus Infrastruktur ein reguliertes Verkehrsnetz und aus einer nach gesetzlichen Vorgaben berufenen Versammlung eine Regierung werden lässt. Subjektive und objektive Seite der Sittlichkeit müssen je in sich auf den Zweck der Verwirklichung der Freiheit ausgerichtet sein und darüber hinaus in ein Verhältnis genuiner Komplementarität gebracht werden, um die Freiheit wirklich werden zu lassen. Beide müssen einander stiften und fördern. Deshalb schreibt Hegel: »Die *Sittlichkeit* ist die Vollendung des objectiven Geistes, die Wahrheit des subjectiven und objectiven Geistes selbst.« (GW 20: § 513, 494) Gelingt dies, bedeutet die Existenz des Menschen die am Tage der Geburt beginnende Befreiung, die Jahrzehnte erfordernde (Aus-)Bildung seiner Freiheit durch (Selbst-)Formierung:

»Die Bestimmung des Menschen ist eben seine Freiheit und diese seine Bestimmung zur Freiheit und daß er im Genusse derselben ist, kann er nicht als Individuum erreichen, der Mensch kann sich nicht vorstellen als eine Insel, und daß er als Einzelner seine Bestimmung erreicht, er wird nur und kommt nur zur Wirklichkeit in einem sittlichen Ganzen.« (GW 26,2: § 153, 698, AK)

---

1 Dieser Liste fehlt noch die affirmative Gesinnung des Sittlichen, das sog. Zutrauen, dem Abschnitt C sich widmen wird.

Sittlichkeit zu stiften und reproduzieren, ist der Königsweg zur Verwirklichung menschlicher Freiheit. Subjekt und Sittlichkeit stehen in so wesentlicher Verschränkung, dass Sittlichkeit ihre Existenz nicht ohne jenes menschliche Subjekt gewinnt, welches zugleich ohne Sittlichkeit nicht Mensch ist:

»Ich bin das Dasein des Sittlichen[,] es realisiert sich in mir[,] und daher ist es auch mein Recht. Ich habe keinen Halt ohne das Sittliche, ich bin das Sittliche selbst, es ist eben so Recht wie Pflicht.« (GW 26,3: § 155, 1270, Gr)

Alle Momente der Bildung zur Freiheit durchziehen die Menschen einer Sittlichkeit wie ein roter Faden und binden sie als partikularisierte Subjekte universell an die an allen gemeinsame Sphäre sozialer Freiheit zurück. Sie begreifen das sittliche Ganze als die kollektive Verwirklichung ihres individuellen Wohls, das von ihrer wahren Freiheit nicht verschieden sein kann:

»Das Gute ist die Idee [...] in welcher das abstrakte Recht, wie das Wohl und die Subjektivität des Wissens und die Zufälligkeit des äußerlichen Daseins, als für sich selbstständig aufgehoben, [...] darin enthalten und erhalten sind, – die realisierte Freiheit, der absolute Endzweck der Welt.« (TWA 07: § 129)

Das willentliche Verhalten des erwachsenen versittlichten Subjekts wird jederzeit und überall jener Akt, »wodurch die Erhaltung der sittlichen Sphäre zu Stande kommt, indem jeder die Sittliche durch seine Tätigkeit erzeugen muß.« (GW 27,1: 57, Ho) Der freie Wille stiftet und reproduziert Sittlichkeit, aktualisiert die i. w. S. institutionellen Strukturen des sozialen Ganzen, die universellen, freiheitsintegralen, vernünftigen Momente der Sittlichkeit. Da hierbei auch der Gewohnheit ihre fundamentale Rolle zukommt, kann den Subjekten ihre Funktion in der Stiftung der Sittlichkeit (und deren historisch gewachsener vernünftiger Zusammenhang) zu Bewusstsein gelangen – für die holistische Reproduktion des Sittlichen ist jedoch faktisch nicht erforderlich, dass alle das (Selbst-)Bewusstsein des dritten Standes erreichen. Der Alltag freiheitlicher Sittlichkeit besteht darin, dass die einen »Individuen sind[,] die ihr Werk des Volkes wissen, andre, die unmittelbar darin leben...« (Ebd.: 43, Ho)

Die Eleganz von Hegels »Theoriesignatur«, seines Paradigmas der Sittlichkeit, besteht nicht allein im Theorie-organischen Zusammenhang der ethischen »Codes« des Richtigen, Moralischen und Sittlichen, sondern auch in der Vereinheitlichung des willkürlichen und des (von ihm so betitelten) freien Handelns im selben Begriff subjektiver Sittlichkeit als Freiheit:

»In diesem Gehorsam ist der Mensch frei, die Besonderheit gehorcht dem Allgemeinen; der Mensch hat selbst ein Gewissen und hat frei zu gehorchen; damit ist die Möglichkeit einer Entwicklung und Einführung der Vernunft und Freiheitsetze vorhanden.« (GW 27,4: 1539, He)

Im Alltag ist den Menschen vielfache Gelegenheit gegeben, sich in sittlicher Weise willkürlich zu verhalten. Die Zwecke individuellen Handelns können entweder aus der sitt-

lich überformten Natürlichkeit des Menschen, aus seiner vergeistigten Natur entspringen, oder sich aus den Erfordernissen, Vorschriften, Sachzwängen oder der Machtordnung der Sittlichkeit herschreiben. Beiden Quellen entsprechen sittliche und unsittliche, rechte und unrechte Verhaltensweisen. Da Hegel die Spontaneität, die autogene Selbstbewegung menschlicher Willkür überhaupt auf die natürliche Lebendigkeit des Menschen zurückführt – »die unfreie Willkür ist eben so zu fassen wie die thierische Lebendigkeit« (GW 27,1: 261, Ho) – gibt die Terminologie seiner Willenstheorie leicht zu Missverständnissen Anlass. Willkürliches Verhalten ist weder ausschließlich auf natürliche Zwecke beschränkt noch (qua natürlicher *oder* sittlicher Zwecksetzung) eo ipso unsittlich.

## A) Sittlicher Wille

Der sittliche ist synonym mit dem freien Willen. Als sittlicher bestimmt respektive bestimmt sich der Wille objektiv, d. h. nicht zufällig, sondern nach Maßgabe von Natur und Sittlichkeit: »Der Wille ist objektiv, insofern er der vernünftige[,] sittliche Wille ist.« (GW 26,3: § 26, 1096, Gr) Als limitierender Faktor und Ermöglichungsgrund des freien als des sittlichen Willens zeigte sich die Bildung, die selbstständige Verfügung des Menschen über jene Begriffe und Gründe (Allgemeinheiten), welche ihm die Welt aufschließen: »Der freie Wille hat seinen Gegenstand (den freien Willen) nur durch denken.« (GW 26,1: 350, Ri) Mit der Bildung erst wurden der Willkür endlich die ersehnten volitiven Inhalte, wurden ihr solche Zwecksetzungen gegeben, in denen ihre Freiheit verwirklicht wird:

»Der Wille ist als denkender Wille allgemein und was ich als denkender Wille will[,] ist das Sittliche. Es ist so diese Einigkeit der Zweck des Willens, er will im Sinn derselben handeln und die abstrakte Einigkeit ist[,] daß der besondere Wille identisch ist mit dem Allgemeinen, nicht besondere Interessen hat.« (GW 26,3: § 141, 1259, Gr)

Das Subjekt setzt sich schon als Willkür seine eigene Freiheit als übergeordneten Zweck – lebt und befriedigt den Trieb zur Freiheit – und kann diese verwirklichen, wenn es hierzu jenes Handeln erwählt, das sich durch inhärente Vernünftigkeit von der Zufälligkeit und Idiosynkrasie der ungeleiteten, reinen Willkür unterscheidet. Die eigene Freiheit verwirklichen zu wollen, bildet daher das kollektive Motiv aller Subjekte in der Sittlichkeit, die sich als gebildete mit nunmehr »gebildeten Interessen« (Campello 2015: 183) – mit erworbenen gesellschaftlichen und geistigen Bedürfnissen – auf die Sittlichkeit als den allgemeinen Ermöglichungsgrund ihrer Freiheit beziehen können:

»Die Freiheit ist die Grundbestimmung des Willens, und wie die Materie ein einzelnes seiendes ist, das zusammengehalten ist durch die Schwere, so ist es die sittliche Freiheit[,] welche die Individuen zusammenhält. [...] Was die Materiellen einzelnen Punkte in der Natur sind, sind in der Welt des Geistes die Individuen, die die Freiheit ihrem Wesen nach zusammenhält.« (GW 26,2: § 4, 777, Ho)

Je mehr das subjektive Verhalten dem vollen Umfang der durch Bildung und Vernunft ermöglichten Freiheit entspricht, desto mehr will ein Subjekt seine »wahre« als vernünftige Freiheit – und je gebildeter es ist, desto mehr ist diese Wahl von sachlichen Kriterien statt von subjektivem Ermessen oder Zufälligkeit geleitet. Es erreicht daher in einer vernünftig verfassten Sittlichkeit potenzialiter jedes Subjekt durch die *Bildung* den Punkt, an welchem es diese Wahl (der Gestaltqualität der Sittlichkeit als Ganzer) so weit zu begreifen vermag, dass es sich selbst in einer jeweiligen Situation für seine vernünftige Freiheit oder seine Willkür in entweder sittlicher oder unsittlicher Weise entscheidet. Da es aber bereits alle Gründe für das sittliche als das vernünftige Verhalten besitzt, ist seine Entscheidung für die vernünftige Form der Freiheit selbst nicht mehr willkürlich im Sinne von zufällig. Es entscheidet sich *frei* – ohne Zwang oder subsistenzuelle Not, aber mit Interesse am eigenen Wohl und aus Einsicht in die Gründe seines (sittlichen) Handelns – für die Verwirklichung seiner Freiheit durch den »freien Willen« statt durch die Willkür. Der denkende Wille selbst entschließt sich dazu, die Sittlichkeit als das bleibende und vernünftige Mittel der Verwirklichung seiner Freiheit anzuerkennen und zu reproduzieren, weil er dies begreifen konnte.

### Geistiges Bedürfnis

Als allgemeiner Ermöglichungsgrund aller individuellen Freiheit umgreift die Sittlichkeit als Komplex von Institutionen i. w. S., als Gefüge von Sitten, Normen, Rollenverständnissen etc. eine Menge versittlichter Subjekte, die aufgrund ihrer Bildung erkennen, dass Freiheit *die* Gestaltqualität der Sittlichkeit, eine Eigenschaft nur des Ganzen ist, in welchem sich aber die vielfältigen subjektiven Bedürfnisse und Formen objektiver Bildung bereits zu einer vernünftigen Organisation verschlungen haben. Deshalb erläutert Hegel (im Kontext der Exposition des Willens) die »Reinigung der Triebe« (TWA 07: § 19, 70) als Überführung ursprünglicher, universell-anthropologischer Motivation in »das vernünftige System der Willensbestimmungen« (ebd.), in das durch Bildung und Geschichte organisierte Gefüge von Zwecksetzungen, das den Gesetzen von Natur und Sittlichkeit, der menschlichen Natürlichkeit und Geistigkeit zugleich entspricht:

»Daß dem Geiste seine Freiheit Gegenstand sei, als das vernünftige System seiner selbst, ist die Entwicklung des subjektiv freien Willens zur objektiven Freiheit, so daß diese eine zweite Natur ist, wie im Staate, als natürlich, real existierend.« (GW 26,3: § 28, 1097, Gr)

Wer seine Freiheit verwirklichen will, versucht daher, den Regeln, Rechten und Pflichten der Gemeinschaft so weit zu entsprechen, wie die Vernunft es erfordert – und das Zusammenspiel aller gebildeten/vernünftigen Subjekte erschafft die soziale Wirklichkeit der Freiheit. Lebt das Subjekt gemäß seiner Bildung, will es seine Freiheit. Will es seiner Willkür noch »Spielräume«, Horizonte offenhalten, in denen es von seinem objektiven Wissen, seinen Einsichten und Gründen für sittliches oder anderweitig kompetentes Verhalten abweicht, so handelt es zwar noch in gewissem Grade autonom, aber seiner eigenen Intention zuwider, da die Freiheit *auf dem jeweiligen historischen Niveau seiner Sittlichkeit* nur durch die (gebildete) Affirmation des Ganzen, nicht bloß einzelner Teile zu

haben ist. Verlegt sich die Willkür aber darauf, in allen relevanten bzw. gebotenen Fällen ihrer Einsicht und Bildung zu folgen, so strebt sie die Verwirklichung ihrer ›ganzen‹ Freiheit an, hat die Freiheit zum eigenen Willensinhalt erhoben. Dies ist der Sinn der berühmten Formel vom »freien Willen, der den freien Willen will« (TWA 07: § 27, 79), denn der ontogenetische Prozess der Bildung des Individuums ebenso wie seine sittliche Mitwirkung am sozialen Ganzen sind nichts anderes als die Autogenese der Freiheit.<sup>2</sup>

»Meine Freiheit selbst zum Inhalt meines Willens gemacht, ist eine reine Bestimmung meiner Freiheit selbst, und dieß ist die subjective Freiheit in ihrer concreten Gestalt, die Freiheit als Inhalt der Freiheit vom Subject gesetzt.« (GW 26,2: § 121, 880, Ho)

Eine vernünftig verfasste Sittlichkeit ist als Mittelkomplex der Reproduktion der Freiheit objektives Moment der subjektiven Freiheit des Willens, ist eine materielle und allgemeine Manifestation seiner, wird vom freien Willen daher als diese erstrebt und ist dann und dadurch Objektiver Geist: »Der Wille dagegen, der sich selbst zu seiner Bestimmung hat[,] ist der mit sich schlechthin idendische Wille, der objective Wille, der Geist in seiner Objectivität.« (GW 26,1: § 7, 10, Wan) Die *Philosophie des Rechts* ist daher die philosophische Wissenschaft vom vernünftigen Bau eines sozialen Ganzen, das der individuelle Wille als allgemeines Mittel zur Verwirklichung seiner vollumfänglichen Freiheit begreifen kann:

»Das Individuum, nach seinen Pflichten Untertan, findet als Bürger in ihrer Erfüllung den Schutz seiner Person und Eigentums, die Berücksichtigung seines besonderen Wohls und die Befriedigung seines substantiellen Wesens, das Bewußtsein und Selbstgefühl, Mitglied des Ganzen zu sein, und in dieser Vollbringung der Pflichten als Leistungen und Geschäfte für den Staat hat dieser seine Erhaltung und sein Bestehen.« (TWA 07: § 261, 409)

Über die Zugehörigkeit zur Gruppe der geistigen Bedürfnisse – zu jenen, die der subjektiv-objektiven Freiheit universell und deren Mittel unbedingt notwendig sind – kann nur die Bildung entscheiden, können nur die Wissenschaften und darin vorrangig die Philosophie befinden.<sup>3</sup> Diese Behauptung trifft Hegel schon allein dadurch, dass er eine

2 In spekulativer Hinsicht bedeutet diese Formel ebenso, dass sich derselbe absolute Wille in allen Subjekten inkarniert, sich also in Form jedes Menschen ebenso nur auf sich selbst bezieht, wenn er durch sein sittliches Verhalten zugleich den freien Willen Anderer zur Verwirklichung bringt und sich in Form der spekulativen Philosophie selber zu denken beginnt.

3 Unter Verweis auf die notwendige Partikularität sittlicher Subjektivität ist hier ausdrücklich zu betonen, dass Bedürfnisse auch dann als geistige einzustufen sind, wenn sie nicht allen Menschen oder nicht allen Menschen gleichzeitig oder nicht durchgehend gegeben sind. Das Feld »eudaimonistischer Werte« der Natur (Ott/Döring 2011: 205), die »Befriedigung ästhetischer, emotionaler, ›biophiler‹ und spiritueller Bedürfnisse in Form von Naturerlebnissen...« (ebd.) wäre diesbezüglich eigens zu reflektieren, denn diese Bedürfnisse scheinen keine bloß subjektiven ›Präferenzen‹ zu sein. Für die Freiheit in Gegenwart und Zukunft kann und muss der hegelsche Universalismus in Bezug auf die Triebe und Bedürfnisse des Geistes bzw. der Freiheit aktualisiert werden, ohne die wesentliche Verhältnisbestimmung von Universalität und Partikularität sittlicher Subjekte einzubüßen.

*Philosophie des Rechts* vorlegt, denn diese ist als ›Manual‹ der Freiheit eine Abfolge von Begründungen für die Existenz bestimmter Institutionen, welche ihrerseits nichts anderes als Formen geistiger Bedürfnisse sind (s. Kap. 10, A). Besagte Abfolge ergibt sich aber auch aus der wesentlichen Identifikation von Bildung und Freiheit, denn die Freiheit einer jeweiligen Sittlichkeit definiert sich immer durch das historisch erreichte Niveau an Welt- und Selbstkenntnis der sittlichen Subjekte (oder anders ausgedrückt: durch das Ideal des Menschen, der aus dem Prozess der Versittlichung resultieren soll). Was und aus welchen Gründen als geistiges Bedürfnis gelten darf und muss, kann ohne Rekurs auf die Wissenschaft nicht entschieden oder begründet werden, da Hegel überhaupt das Wissen – im Unterschied zur bloßen Gewohnheit, Konvention oder den aus Alltagserfahrungen gewonnenen induktiven Allgemeinheiten – als Begründung und Legitimation der Versittlichung von Sitten, Normen, Institutionen usw. erachtet. Sittlichkeit ist die Autogenese und Reproduktion der Freiheit als historisierte und historisierende Genese, fortwährende Setzung und Befriedigung geistiger Bedürfnisse, denn die Freiheit ist selbst das totale geistige Bedürfnis. Als vernünftiges Moment der Sittlichkeit ist sittliches Verhalten deshalb gleichbedeutend mit der Verwirklichung der Freiheit in ihrem vollumfänglichen Sinne. Seine inhärente Komplementarität zu allem anderen sittlichen Verhalten entspringt allein der Vernunft bzw. Vernünftigkeit der objektiven und subjektiven Momente der Sittlichkeit – und diese Komplementarität vermag der philosophischen Betrachtung Auskunft darüber zu erteilen, was ›Freiheit‹ auf dem jeweilig historisch ausgeprägten Niveau bedeuten kann, da sich in einem wirklichen Komplementärverhältnis von Objekt und Subjekt die Befriedigung der Bedürfnisse, die Reproduktion der Freiheit und das geistesgeschichtliche Niveau der Bildung zur Deckung gebracht haben:

»Freiheit und Vernunft sind Nonsens ohne einander.« (Adorno 1970: 57)

Die Erhaltung der Sittlichkeit als Erhaltung des ganzen Raumes und Horizonts, innerhalb dessen die Autogenese der Freiheit ausschließlich möglich wird und sich fortwährend ereignet, liegt im dezidierten Interesse des menschlichen Individuums als des versittlichten Subjekts. Sich sittlich zu verhalten, bedeutet allgemeine Interessen der Sittlichkeit internalisiert zu haben und die Freiheit dadurch beständig in sich und Anderen hervorzubringen. Dennoch bleibt der Wille des Individuums stets selbstständig, ist *Willkür*, die sich für oder gegen sittliche Skripte entscheiden kann. Unsittliches Handeln will – in freier Wahl – nicht die Freiheit, wählt die Form der Unfreiheit, die in Zufälligkeit bzw. individuellem Belieben liegt (und sich hierdurch auch negativ auf die eigene Konstitution zur Freiheit auswirken kann). Der freie Wille ist die Willkür, die Freiheit will, und der unfreie Wille die Willkür, die sich selbst will.

## B) Sittliche Willkür

Die Willkür ist der sozial formierte vermeintliche ›Naturzustand‹ des individuellen Willens. Als Fakultät oder Vermögen des Menschen gehört sie überhaupt zu seinem Wesen und ist i. d. R. zur Befriedigung der im Geiste aufsteigenden Bedürfnisse ge-

neigt, aber die konkrete Form jener Bedürfnisse und ihres spontanen Ausdrucks ist durch Zucht, Instruktion, Partizipation am gesellschaftlich-staatlichen Leben sowie individuelle Gewohnheit vermittelt. Willkürliche Zwecksetzungen sind wesentlich auch Produkte menschlicher Gemeinschaft, spiegeln je schon die konkrete Sittlichkeit in ihrem Komplex aus geistigen und gesellschaftlichen Bedürfnissen. Individuelle Spontaneität oder Zufälligkeit trägt stets den Stempel der Gemeinschaft, die ihrerseits immer Kind einer Zeit ist. Willkür ist kein unmittelbarer, ahistorischer oder universeller Ausdruck vermeintlich unverstellter, authentisch-menschlicher Bedürfnisstrukturen oder ›naturwüchsiger Autonomie‹, kann aber als solche missverstanden und instrumentalisiert werden. Dann bekleidet sie, als Gegenentwurf zur *Sittlichkeit*, die Rolle einer Naturzustandsfiktion (inkl. vorgeblicher naturrechtlicher Implikationen), deren vorhistorische oder a-soziale Natürlichkeit aber von der opponierten Sittlichkeit aufs Schärfste gezeichnet respektive geformt ist, indem z. B. das Naturzustandsnarrativ (das Bild natürlich-freier Menschen) durch Subtraktion bestimmter Momente von einer jeweiligen sozialen Gegenwart, Sittlichkeit und psychophysischen Konstitution des Menschen gewonnen wird. Es kann keine Willkür geben, die nicht je schon durch die konkret erfolgte (Selbst-)Formierung des Subjekts vermittelt ist – vor oder neben aller Sozialisation und Sittlichkeit existiert –, da es laut Hegel auch keine Menschen geben kann, die so existieren, die so konstituiert werden. Soziogene Formierung beginnt am Tag der Geburt. Forderungen nach Freiräumen für eine exerzierte Willkür, die nicht durch Sittlichkeit vermittelt wäre, postulieren eine Unmöglichkeit; Forderungen nach Freiräumen einer Willkür, deren äußerster Aktionsradius *nicht* durch sittliche Normen und geistige Bedürfnisse eingehengt wäre, sind (in unterschiedlichem Grade) eskamotierter Egoismus, der sich rhetorisch mit ›Freiheit‹ zu identifizieren sucht, aber Anderen dieselbe Willkür nicht zugestehen würde oder könnte, mithin nicht verallgemeinerbare allgemeine Regeln, unsittliche Sitten instituieren wollte.

Als formiertes Moment des autonomen Geistes – des Menschen, der nach dem jeweilig historischen Ideal einer Sittlichkeit als ›erwachsen‹ anerkannt wird –, zeigt sich auch die teilversittlichte Willkür in ihren konkreten Zwecksetzungen als über die (ihrer Autonomie noch nicht bewusste und noch nicht zur Freiheit herausgebildete) Handlungsweise von Kindern lange hinausgegangen, changiert sie zwischen der Willkür im Sinne der kruden Fiktion erstnatürlicher Autonomie und dem freien Willen (als Kongruenz von Form und Inhalt der Freiheit):

»Die gewöhnlichste Vorstellung, die man bei der Freiheit hat, ist die der *Willkür* – die Mitte der Reflexion zwischen dem Willen als bloß durch die natürlichen Triebe bestimmt und dem an und für sich freien Willen.« (TWA 07: § 15, 66)

Hegels Unterscheidung zwischen natürlichem Willen und menschlicher Willkür/Autonomie wird aber missverstanden, wenn die willkürliche Verfolgung natürlicher Bedürfnisse als willentliche Aufkündigung von Sittlichkeit und sittlicher Rationalität interpretiert wird: »Im Geiste ist diese Bestimmung des Natürlichen, aber als aufgehoben, idealisiert. Es ist der abstrakte Verstand, der Geist und Natur trennt.« (GW 27,3: 1000, Wal) Die Natürlichkeit des Menschen ist in der Sittlichkeit eingemeindet, ist darin *aufgehoben* und erhält von dorthin Berechtigung, Kontexte, Regeln und Institutionen der

Befriedigung – und diese Aufhebung ist nach Hegel die einzige Weise, vollumfängliche Freiheit für Menschen zu garantieren. Sich als natürlicher Wille zu betätigen, lässt daher willkürliches noch nicht zu unsittlichem Verhalten werden. Doch auch zufälliges, spontan-beliebige Verhalten ist nicht per se unsittlich, sondern nur insofern ihm im konkreten Fall (vernünftige) Bestimmungen der Sittlichkeit entgegenstehen. Da es eine Unzahl menschlicher Verhaltensweisen, Neigungen, Zeitvertreibe sowie kultureller Eigenheiten gibt, die der vernünftigen Verfassung der Sittlichkeit nicht entgegenstehen und auch nicht verboten oder geächtet werden dürfen – da hierzu kein vernünftiger Grund existiert –, ist die sittliche Willkür ein integraler Bestandteil menschlichen Alltags:

»Jedes Individuum geht täglich durch die Strassen und ist seyner und seyner Eigenthums sicher. Dies macht sich von selbst. Solcher rechtlicher Zustand gilt. Die besonderen Interessen der Menschen existiren dabey[,] ohne dass das Substantielle verletzt werde. Die besondern Charaktere haben ihr freyes Spiel auf diesem Boden. Dieser wird dadurch nicht getrübt[,] ebenso wenig als diese feste Ordnung es verhindert, dass die Particularität sich ergehen konnte.« (Ebd.: 803, Hu)

Jede »moderne« Sittlichkeit erschafft und umgrenzt der Willkür einen (weiten) Horizont, innerhalb dessen sie sich *als* Willkür betätigen kann, und dieser Horizont ist durch den historischen Ort einer Sittlichkeit und die Eigenheiten der jeweiligen Kultur geprägt: »So lebt jeder Mensch; er beschließt, aber den Inhalt giebt ihm die Welt, seine Zeit. Die Willkür ist dieß[,] sich überhaupt zu irgend einem gegebenen Inhalt zu entschließen.« (GW 26,2: § 14/15, 788, Ho) Willkür wählt in einer jeweiligen (wie auch immer trivialen) Situation entweder die subjektiv-objektive Freiheit der Sittlichkeit – dann ist ihre Aktionsform nichts anderes als der »freie Wille«, der die Zwecke der Allgemeinheit aktualisiert – oder sie entscheidet sich für einen *entweder* mit dem Komplex der Sitten und Institutionen konformen *oder* von ihm abweichenden Gebrauch ihrer selbst (weshalb sie auch synonym mit willentlicher Unfreiheit in Form erratischen oder schädlichen Verhaltens ist):

»Das Selbstbewußtsein [...] ist ebensowohl die Möglichkeit, das *an und für sich Allgemeine*, als [auch] die *Willkür* [...] zum Prinzip zu machen und sie durch Handeln zu realisieren.« (TWA 07: § 139, 260f.)

Als Willkür im Sinne des individuellen Beliebens wird sie Zwecke verwirklichen, die ihr entweder durch die Natürlichkeit des Subjekts oder durch den gesellschaftlichen Kontext zuflossen. Ihr Verhalten ist per se unsittlich, wenn sie sich nicht dem Normen- und Wertgefüge der Sittlichkeit anmisst, sondern in irgendeiner Hinsicht transgressiv agiert. Wählt die Willkür sich selbst *in bewusster Opposition* zur sittlichen Freiheit und realisiert einen Zweck, der prävalent auf die Natürlichkeit des Subjekts zurückgeführt werden kann, entspricht dies jener Aktionsform, die Hegel (irreführend) als »natürlicher Wille« dem freien Willen entgegensetzt.<sup>4</sup> Entscheidet sich die Willkür hingegen für die

4 Wie Kap. 5, A aufzeigte, gewinnt die »Zucht« ihre Bedeutung in der ontogenetischen Befreiung des Menschen aus dem Sachverhalt, dass ohne sie ein Mensch stets direkt zu einem Triebausdruck

eigene Freiheit im inhaltlich erfüllten Sinne dieses Begriffs, bedeutet dies die Verwirklichung der universellen und partikularen Sitten im Rückgriff auf die eigene Bildung. Als Regeln und Gewohnheiten menschlichen Zusammenlebens werden die (vernünftigen) Sitten sowie die Bildung des Subjekts sein gehaltvolles Wissen um Kontexte und Objekte des Handelns, das also im Lichte zweckdienlichen Verhalten als folgerichtig, als alternativlos erscheinen muss. Warum sollte ich nicht auf diese mir bekannte Weise handeln, die entweder als einzige zielführend ist oder mir zumindest die besten Resultate gewährt? Diese Folgerichtigkeit (respektive Alternativlosigkeit) wird von Hegel mit dem Begriff der »Notwendigkeit« belegt und scheint zu implizieren, dass gar keine volitiven Entscheidungsvorgänge mehr zwischen dem bedürftigen Subjekt und seinem sittlichen Handeln einzuschieben sind, da die Parameter sachgemessenen und zielführenden Handelns in Form der Versittlichung schon internalisiert sind: »Die vernünftige Freiheit [...] wählt nicht[,], sondern hat [...] die Nothwendigkeit.« (GW 26,2: § 14, 609, AK) Aus diesem Grund paraphrasiert Hegel die Sittlichkeit u. a. mithilfe der Formel, dass gewollt wird, was (als objektiv und sittlich) gewusst wird:

»...das Sittliche ist der Zweck im Individuum, es ist der Begriff der Freiheit[,] der so Willen und Wissen des Subjekts ist, und auf diese Weise reell, wirklich wird.« (GW 26,3: § 142, 1259, Gr)

Wenn die Willkür einfach ihrem *Wissen* folgt, agiert sie in ihrer Spontaneität eben nicht mehr zufällig. Sie ist sog. freier Wille, weil sie die Freiheit gemäß ihrer Bildung verwirklicht. Da ein Handeln gemäß Bildung nicht in Zufälligkeit geschieht, erachtet Hegel es hier als korrekt, den inautonom anmutenden Begriff der »Notwendigkeit« auf diese Form des Verhaltens anzuwenden. Es hat sich daher nicht selten der Eindruck ergeben, dass Hegel Freiheit und Notwendigkeit – im Sinne einer die Selbstbestimmung suspendierenden bzw. subordinierenden Ergebntheit an äußere Bestimmungen/Autoritäten – identifiziere. Diese Lesart ist jedoch unhaltbar. Hegel spricht davon, dass Menschen entweder irgendwie oder aus Einsicht in Gründe handeln. Jeder interpretatorische Budezauber, der in der Berliner Rechtsphilosophie die sog. »Notwendigkeit« sittlichen Handelns als bloße Servilität oder machtgestützte Subordination vorführt, muss letzten Endes Hegels Voraussetzung widersprechen, dass auf Sozialisation, Sachkenntnis oder Objektkompetenz gegründetes Handeln *vernünftig* genannt werden darf...

## Gesellschaftliche Bedürfnisse

Neben jenen Momenten, in welchen das Subjekt entlang der universellen Strukturen der Sittlichkeit lebt, sie reproduziert, verbleiben im Alltag viele Situationen und Spielräume für den sittlich legitimierten Gebrauch der Willkür in Form beliebiger Entscheidungen. Einerseits stellte es einen Kategorienfehler dar, für non-transgressive Entscheidungen auf Basis von Neigungen und Veranlagungen eine verbindliche Handlungsweise vorschreiben zu wollen, andererseits hat das Subjekt *als* Subjekt stets auch ein Anrecht auf

---

übergänge – mithin der Akt bewusster Entscheidung zwischen Zufälligkeit und Vernünftigkeit des eigenen Verhaltens (unbewusst) übersprungen würde.

Möglichkeiten, seine Willkür in partikularer und individueller Manier zu exerzieren. Die Verwirklichung der Willkür *als* Willkür ist selbst ein geistiges Bedürfnis – da die Willkür jedoch per definitionem zufällige Inhalte erwählt, ist ihr durch Sitten und Gesetz nicht ein spezifischer Inhalt als *dieser*, wohl aber ein Freiraum zu ihrer Betätigung überhaupt zu garantieren, innerhalb dessen die sittlichen Subjekte die Befriedigung ihres Freiheitstriebes unter sittlichem Gebrauch ihrer Willkür finden können. Naheliegend scheint dies im Falle von Geschmacksfragen, die per se durch keine wissenschaftliche oder vernünftige Regel entschieden werden können, weshalb z. B. in Bezug auf Nahrungsmittel oder Inneneinrichtung nach individuellem Belieben gewählt werden kann. Doch auch jenseits von Angelegenheiten des Geschmacks findet sich individuelles Verhalten, das sittlich verträglich ist, in unendlicher Variation, denn der angestammte Ort der Willkür sind die *gesellschaftlichen* als jene Bedürfnisse, deren faktische Gestalt sich durch historisch-kulturelle Kontingenz, Moden, Trends usw. auszeichnet. Welche Frisuren gerade »in« sind, muss dem institutionellen Komplex der Sittlichkeit auf eine wohlverstandene Weise gleichgültig sein. Ein Gemeinwesen wäre nicht weniger vernünftig verfasst, wenn die gerade in Mode stehende Art von Frisuren niemals in der Geschichte auftauchte – weshalb diese Mode auch im hegelschen Sinne dieses Begriffs nicht »notwendig« war. Aber für manche der Individuen werden solche gesellschaftlichen Bedürfnisse Ausdruck ihrer Selbstverwirklichung und damit ihrer Freiheit. Sie sind mithin keiner legalen Norm zu unterwerfen, da dies unzulässig in ihre Freiheit eingriffe. Die genaue, die sehr spezifische Form gesellschaftlicher Bedürfnisse, die nichtsdestotrotz für eine gewaltige Menge Menschen identisch sein kann – z. B. der Konsum von Kaffee oder Tee – ist historisch nicht notwendig, um die Freiheit als vernünftige Verfassung der Sittlichkeit zu verwirklichen – aber die Kategorie gesellschaftlicher Bedürfnisse als solcher ist es sehr wohl. Wenn ein gesellschaftliches Bedürfnis in einer Sittlichkeit auftritt *und keinen vernünftigen Momenten der Sittlichkeit entgegensteht*, muss den Individuen das Recht unbenommen bleiben, diese Bedürfnisse nach Belieben zu befriedigen. In einer vernünftigen Sittlichkeit muss die Willkür ihre eigenen Wirkungskreise beanspruchen können, da sie – als autonomer Ausdruck nicht verallgemeinerbarer Bedürfnisse, als Fürsprecherin der Partikularität – zum Wesen des Menschen gehört.<sup>5</sup> Es ist daher für Hegel kein Zufall, dass die Bürgerliche Gesellschaft als Sphäre innerhalb der modernen Sittlichkeit entstand und die Willkür zu ihrem Prinzip erhob. Zugleich darf die Sittlichkeit als Ganze nicht mit einer bloß willkürlichen, mit einer auf partikulare Zweckverfolgung und Befriedigung gegründeten Vereinigung von Menschen verwechselt werden, da dies der Behauptung gleichkäme, dass alle Menschen ihre Freiheit gerade dadurch verwirklichen wollten, dass sie die in ihrer Bildung liegende Kompetenz und in der Sittlichkeit liegenden Mittel der

5 Darüber hinaus muss es Menschen im Rahmen einer freiheitlichen Sittlichkeit ebenso unbenommen bleiben, sich selbst auch dort einzuschränken, wo Sitten und Gesetz es nicht tun, z. B. aus religiösen Beweggründen eine bestimmte Ernährung oder ein reglementiertes äußeres Erscheinungsbild zu verfolgen: »Man kann nun allerdings von solchen Bedürfnissen sich befreien (wie z. B. jetzt eine gewisse Klasse von Menschen in England sich des Bieres und dergleichen enthalten) und man kann moralische oder ökonomische Gründe dafür haben. Dies ist die Sache der Einzelnen.« (GW 26,1: 459, AB).

Glückseligkeit nur zufällig oder erratisch in Gebrauch nehmen wollten. Da gesellschaftliche Bedürfnisse nicht inhaltlich, sondern nur formell zu den Bedürfnissen der Freiheit gehören, können sie in Konflikt zu den Bestimmungen (und Zweckrealisationen) der geistigen Bedürfnissen treten. Nach den bisherigen Ausführungen ist evident, dass im Konfliktfalle den geistigen Bedürfnissen immer das Primat zukommt, denn gesellschaftliche Bedürfnisse *können*, geistige Bedürfnisse *müssen* befriedigt werden, um die (Autogenese und Reproduktion der) Freiheit zu verwirklichen. Und der restringierende Eingriff in die willkürliche Freiheit der Subjekte gewinnt seine Berechtigung *ausschließlich* durch seinen vernünftigen (d. h. auch wissenschaftlich begründbaren) Bezug auf die Freiheit von Subjekten und Sittlichkeit gleichermaßen.

### C) Das Zutrauen

Hegels Sozial- und Politphilosophie benennt wiederholt verschiedene Formen von »Gesinnung«, von subjektiven Einstellungen oder (Erwartungs-)Haltungen, die innerhalb menschlicher Gemeinwesen eine kohäsive oder diskordante Kraft entfalten. So schreibt er z. B. in Bezug auf die Autorität des positiven Rechts:

»Das positive Recht ist überhaupt ein Recht, welches in einem Staate Gültigkeit hat, und daher als Autorität respectirt werden muß, die durch Zwang oder Furcht oder Zutrauen und Glauben behauptet wird, aber auch durch vernünftige Einsicht gehalten seyn kann.« (GW 26,1: § 1, Wan)

Für den modernen (den säkularisierten, religiös-toleranten) Staat ist eine bestimmte Gesinnung als charakteristisch zu begreifen, wie Hegel in Bezug auf den institutionellen Komplex der Sittlichkeit und somit an zentraler Stelle ausführt:

»Diese Institutionen machen die *Verfassung, d. i. die* entwickelte und verwirklichte Vernünftigkeit [...] aus und sind darum die feste Basis des Staats sowie des Zutrauens und der Gesinnung der Individuen für denselben...« (TWA 07: § 265)

Gemeint ist hier eine mit bestimmten positiven soziogenen Empfindungen amalgamierte Einstellung oder Haltung des Subjekts als *Citizen* zum sittlichen Ganzen in Form des Staats:

»Diese Gesinnung ist überhaupt das *Zutrauen* (das zu mehr oder weniger gebildeter Einsicht übergehen kann), das Bewußtsein, daß mein substantielles und besonderes Interesse im Interesse und Zwecke eines Anderen (hier des Staats) als im Verhältnis zu mir als Einzelnem bewahrt und enthalten ist...« (Ebd.: § 268, 413)<sup>6</sup>

Dass es auch durch Empfindung definiert wird, unterscheidet das Zutrauen von einer auf Denken und Einsicht beruhenden Affirmation gegenüber der (vernünftigen) Ver-

6 Diese Gesinnung identifiziert Hegel auch mit dem Patriotismus, dessen Begriff für diese Studie aber nicht relevant wird.

fasstheit des (vernünftigen) Staats, ohne die ein Citoyen sich nicht zur Citoyenneté fortgebildet hat: »Der [moderne] Staat beruht nicht mehr auf Glauben, Zutrauen, Autorität, sondern im Gegentheil ist die Forderung der Erkenntnis durch den Gedanken eingetreten.« (GW 26,2: 599, AK) Dennoch ist das sittliche Gefühl des Zutrauens ein Moment sittlicher Subjektconstitution, das neben und zusammen mit der (vernünftigen) Bildung besteht und sich bei näherem Hinsehen als subjektiver Schlussstein bewusst-sittlichen Handelns zu erkennen gibt:

»Der hegelsche Staat bedarf einer Bejahung durch seine Bürger, um zu einem sittlichen zu werden; dies kann nicht unbewusst oder durch bloße Gewöhnung bzw. das zufällige Leben [...] vorstattengehen, sondern erfordert ein entsprechendes Bewusstsein.« (Schildbach 2018: 239)

Das Ausmaß dieses Zutrauens übersetzt sich stets im Handeln, das entweder die Momente der Sittlichkeit reproduziert und affirmiert (Kohäsion) oder diesen – mit oder ohne Reproduktion – Autorität und Legitimation entzieht (Diskordanz), mithin die Sittlichkeit desintegriert:

»...das Bestehen des Staats beruht also auf Entwickelten oder Unentwickelten Gedanken; Auf dem Zutrauen der ihm angehörenden. Wenn ZB. alle Bürger ihre Vorstellungen von ihrer Rechtsverfassung auf einmal änderten[,] so wäre die Frage: was bleibe? nichts als ein seelenloses Gerüste[,] das schon in sich zerfallen wäre...« (GW 26,1: 334, AB)

Der Begriff des Zutrauens ist nicht so rundheraus fassbar, wie angesichts seiner (zu erahnenen) Majestät zu wünschen wäre, da er z. B. aus nachhegelscher Perspektive sowohl psychologische als auch geistige Komponenten zu besitzen scheint und ein sich nahelegendes Gattung-Art-Verhältnis von Gesinnung (Gattung) und Zutrauen, Glaube usw. (Arten) die Interpretation nicht unbedingt erleichtert. Durch Hegels Ausführungen ziehen sich aber mindestens drei instruktive Aspekte:

Erstens scheint die Geisteshaltung des Zutrauens in jedes positive Verhältnis einzugehen, das ein Subjekt gegenüber anderen Subjekten, sozialen Sphären, Institutionen, dem sittlichen Ganzen oder der Gottheit (und ihrer Natur) einnehmen kann. Zutrauen scheint das menschliche Subjekt auf jeder Stufe einer »gelingenden« Ontogenese zu begleiten, muss ihm in seinen wesentlichen Weltverhältnissen – sofern es in und durch diese frei sein soll – immer gegeben respektive möglich sein. Bereits in der Familie – dem empfindungsbasierten Beginn aller Versittlichung – hat das Kind »in Liebe, Zutrauen und Gehorsam [...] sein erstes Leben gelebt...« (TWA 07: § 175, 327) Im Erwachsenenalter bedeutet dann der Eintritt in die Ehe eine »Verbindung zweyer Personen [...] in Liebe und Zutrauen...« (GW 26,1: § 78, 86, Wan) In der Bürgerlichen Gesellschaft bezieht sich das Zutrauen direkt auf die Angehörigen des eigenen Standes – so z. B. im Rechtsgang auf die ständischen Geschworenengerichte (TWA 07: § 228, 380) – und auf die eigene Korporation, deren »Autorität mit auf dem Zutrauen ihrer Standesgenossen und Bürgerschaften beruht...« (Ebd.: § 288, 458) Im System der Bedürfnisse richtet es sich indirekt auf die arbeitsteilige Verschränkung und Verflechtung der wirtschaftlichen Sphäre,

auf die wechselseitige Angewiesenheit und komplementäre Abhängigkeit der arbeitenden Subjekte auf- und voneinander: »Jedes Product ist Product von vielen anderen, jedes einzelne Product, das meine Bedürfnisse befriedigt[,] setzt diese Kette voraus. Jeder arbeitet im Zutrauen[,] daß man seine Arbeiten brauchen werde.« (GW 26,1: § 89, 99, Wan) Im Staat schließlich bezieht sich das Zutrauen direkt auf dessen Institutionen (z. B. auf Regierung und Fürsten): »...die Macht der Einrichtung ist das Vernünftige, und zu ihm muß man das Zutrauen haben...« (Ebd.: § 140, 176, Wan)

Zweitens eignet dem Gefühl des Zutrauens eine habituelle Seite, die jedoch dem Bewusstsein nicht vollständig entglitten ist. Zutrauen scheint als ›Kippfigur‹ zwischen unbewusster Gewohnheit und bewusst reproduzierter Haltung zu existieren oder mindestens zwischen diesen beiden Möglichkeiten zu schillern:

»Geht Jemand zur Nacht sicher auf der Straße[,] fällt es ihm nicht ein, daß dies anders sein könne. Diese Gewohnheit der Sicherheit ist zur anderen Natur geworden, und man denkt nicht nach, wie dies Wirkung besonderer Institutionen sei. Durch die Gewalt, (ist die Vorstellung oft) hänge der Staat zusammen, doch das Haltende ist das Grundgefühl der Ordnung, das alle haben; der freie Wille Aller ist dabei, und sie wollen Alle die Sache, das Vernünftige.« (GW 26,2: § 267–9, Ho)

Zutrauen ist wesentlich auch eine Funktion eigener (sittlicher) Erfahrungswerte *und* ihrer Ursachen, somit nicht in reiner Subjektivität im Sinne zufälliger Spontaneität oder bloßer Willkür gegründet, wie Hegel verdeutlicht, indem er die Gesinnung durch dieses Kriterium von der »Meinung« abgrenzt: »Wenn ferner die *Gesinnung* als das angesehen wird, das für sich den Anfang machen und aus subjektiven Vorstellungen und Gedanken hervorgehen könnte, so wird sie mit der Meinung verwechselt, da sie bei dieser Ansicht ihres wahrhaften Grundes, der objektiven Realität, entbehrt.« (TWA 07: § 268, 414)

Drittens deutet demnach der Akt des Zutrauens eine Form von (vollzogener) Deliberation, Beurteilung, Evaluation, Stellungnahme, einen Entschluss oder eine Setzung im Subjekt an: »Glaube und Zutrauen gehören der beginnenden Reflexion an und setzen eine Vorstellung und Unterschied voraus... (ebd.: § 147, 295) In einem mehr oder minder bewussten Akt wurde ein Abgleich zwischen Sein und Sollen der sozialen Wirklichkeit angestellt, woraus Affirmation (Zutrauen) oder Negation (Misstrauen) resultierten. Durch Zutrauen oder Misstrauen belegt ein (versittlichtes) Subjekt die Internalisation zweier entscheidender Voraussetzungen ›moderner‹ Sittlichkeit, nämlich dass es selbst Werten, Normen, Sitten etc. als reflexive Deliberationsinstanz gegenübersteht, nicht bewusstlos mit diesen verschmolzen ist, und sie in Richtung auf bestimmte Zweckdienlichkeit, Sittlichkeit, Humanität usw. zu prüfen und affirmieren oder negieren hat:

»Sobald die Reflektion eintritt, so hat jeder seine eigene Meinung, untersucht[,] ob die Rechte nicht gebessert werden können, sucht, anstatt sich an's Bestehende zu halten, die Ueberzeugung in sich[,] und so beginnt eine subjektive unabhängige Freiheit, wo das Individuum im Stande ist, Alles an sein Gewissen zu setzen[,] selbst gegen die vorhandene Verfassung; jeder hat da seine Prinzipien[,] und wie er es dafür hält, so ist er überzeugt, daß es das Beste sey und das will er in der Wirklichkeit ausführen...« (GW 27,4: 1354, He)

Eine Bildung, eine Subjektconstitution, welche die Reproduktion einer solchen sittlichen Geisteshaltung in eigener Verantwortung umfasst, ist daher selbst schon ein sozialphilosophisch und epistemisch voraussetzungsreiches, geschichtliches Resultat:

»Man kann nicht sagen die Griechen, die Athenienser hätten Glauben, Einsicht von ihren Gesetzen gehabt, nicht einmal Zutrauen, denn dies setzt einen Unterschied der Individualität voraus, man setzt dabei sein eigenes Bestehen in das des Staats, hat so Zutrauen zum Staat.« (GW 26,3: § 147, 1262, Gr)

### ...ist antizipierte Sittlichkeit der Anderen

Hegels Wortgebrauch scheint nicht maßgeblich von der damals geläufigen Bedeutung des Terminus Zutrauen abzuweichen, wie Campes *Wörterbuch der deutschen Sprache* (1811) für den nominalen Gebrauch belegt:<sup>7</sup>

»...der Zustand, da man trauet, von jemand den sichern Glauben hat, er sei einer Sache fähig, er werde etwas thun [...] In engerer Bedeutung, der beste Glaube von jemand, daß er die gute Meinung, welche man von ihm hat, rechtfertigen werde. [...] Zutrauen sagt weniger als Vertrauen, für welches es nicht gebraucht werden darf, wie zuweilen geschieht...« (Campe 1811: 952, r)

Jemandem zugleich eine Befähigung (oder Geschicklichkeit) und den Willen zu ihrem positiven, förderlichen Einsatz zutrauen – diese Semantik lässt sich im Rahmen der hegelschen Rechtsphilosophie als begrifflicher Gehalt auffinden. Jede soziale Einheit (Ehe, Familie, Freundschaft, Schule, Betrieb, Gemeinderat etc.) setzt für Hegel eine regelgeleitete Kooperation von Menschen voraus, die ihre partikularen Zwecke und Nutzen dadurch verwirklicht finden wollen, dass sie den Bedürfnissen und Rollenskripten dieser ihnen übergeordneten Einheit nachkommen, entsprechen wollen, sich zu ihrem Vorteil mit deren Zwecksetzungen identifizieren. Alle sittlichen Subjekte begegnen einander als partikularisierte Universalität und bejahen solche sittlichen Strukturen, welche für eine partikularisiert-universalistische Subjektconstitution *und* zum Nutzen solcher Subjekte verfasst sind: »...das Bewußtsey[n], daß die andern für dieselbe Idee arbeiten, giebt dem Einzelnen das Zutrauen.« (GW 26,1: § 118, Hom) Dies gewährt zugleich Aufschluss über die rechtsphilosophische Logik des sittlichen Gefühl namens Zutrauen – es richtet sich auf die universellen (die »allgemeinen«) Momente von Sittlichkeit, die das Subjekt dann in der Erwartung oder Gewissheit affirmiert, dass die partikularen (die »besonderen«) Momente darin schon aufgehoben sind, weshalb aus ihnen ein partikularer Nutzen entspringen wird. Zutrauen ist die Antizipation einer (dialektischen) Kongruenz oder Verschränkung von Allgemeinheit und Besonderheit des Sittlichen, legitimiert das Allgemeine, um das Besondere zu stärken. Solch eine Verschränkung muss vielfach in den anderen Menschen der eigenen Sittlichkeit antizipiert werden, da die Reproduktion der

7 Dass er zudem in der *Enzyklopädie* von 1830 in leichter terminologischer Abweichung das »Vertrauen« ebenfalls die »die wahrhafte, sittliche Gesinnung« nennt (GW 20: § 515), ist also entweder auf die zeitgenössische Nähe dieser beiden Ausdrücke oder auf einen nicht trennscharfen Gebrauch seitens Hegel oder auf beides zugleich zurückzuführen.

Sittlichkeit – der Freiheit – nur im Ausgang von dieser kooperativen und komplementären Einstellung der Subjekte zur Sittlichkeit gelingen kann:

»Man hat Zutrauen zu einem Menschen, indem man seine Einsicht dafür ansieht[,] daß er meine Sache als seine Sache behandeln wird, nach seinem besten Wissen und Gewissen. Das Prinzip des einzelnen subjektiven Willens fällt weg, das Zutrauen geht auf eine Sache, auf die Grundsätze eines Menschen, seines Benehmens, seines Handelns, auf seinen konkreten Sinn überhaupt.« (GW 26,3: § 308, 1459, Gr)

Indem die Anderen auf dieselbe Weise wie ich das vernünftige, das freiheitsstiftende Verhältnis von Universalität und Partikularität reproduzieren, arbeiten sie meinen Interessen und Bedürfnissen direkt und indirekt zu. Wenn subjektiv-objektive Freiheit im vernünftigen Verhältnis von Universalität und Partikularität besteht, arbeiten ich und die Anderen an je verschiedenen Zwecken und im selben Moment am gleichen, übergeordneten Zweck: »Zutrauen habe ich zu jemanden[,] insofern ich weiß, daß mein Interesse, mein Wohl auch sein Zweck ist, daß unsere Zwecke identisch sind. Dies Zutrauen, diese Gewißheit ist die allgemeine Form der Gesinnung und kann mehr oder weniger entwickelt sein.« (Ebd.: § 268, 1411, Gr)

Was den sittlichen Subjekten hierbei nicht ohne Weiteres zu Bewusstsein kommt, ist die konstitutive Reziprozität des Zutrauensverhältnisses. Werden seine sachliche und zeitliche ›Logik‹ auseinandergehalten, entpuppt sich das gegenwärtige eigene Zutrauen als Antizipation eines gegenwärtigen (und sich zukünftig bezeugenden) Zutrauens auf der Gegenseite. Indem ich die Haltung des Zutrauens zum Anderen einnehme – ein geistiger Vorgang, der in die natürliche Zeit fällt – mache ich die logische Voraussetzung, dass das Zutrauen auf der Gegenseite bereits gegeben ist, dass es meiner zutraulichen Geisteshaltung entgegenkommt. Ich setze voraus, dass mein Gegenüber bereits zur Sittlichkeit konstituiert ist, sittlich ist, ein vernünftiges Verhältnis von Universalität und Partikularität internalisiert hat. Diese Voraussetzung erinnert nicht zufällig an den hegelschen Begriff der Sitte in all seinen Formen, da

»...Rechte und Pflichten [...] solche Bestimmungen sind, die von sich aus auf andere Menschen verweisen. Hier gilt gerade, dass das Vorliegen einer solchen Bestimmung aufseiten eines Individuums notwendig das Vorliegen einer korrespondierenden Bestimmung bei anderen mit sich führt.« (Zimmermann 2021: 79)

Sitten, Gesetze und Institutionen präsupponieren je schon die Anwesenheit der Anderen und deren ›spiegelbildliches‹ Verhältnis zu mir und meiner/unserer geteilten Sittlichkeit. Seine Analogie zu dieser Struktureigenschaft der Sitte weist das Zutrauen als ein entsprechend sittliches ›Strukturgefühl‹ aus. Zutrauen antizipiert sittliche Komplementarität und deren positive Resultate, gewährt einen Vertrauensvorschuss, bleibt aber an die eigene Erfahrung und den eigenen Ort in der Sittlichkeit zurückgebunden:

»...jeder Bürger kennt seine Rechte, er weiß auch, daß zur Sicherheit des Besitzes der gesellschaftliche Zustand überhaupt nothwendig ist. Barbaren kennen dieses Bedürfnis[,] einen Schutz am Andern zu haben[,] noch nicht, sie sehen es als eine Beschrän-

kung ihrer Freiheit an, wenn ihre Rechte ihnen von Andern zugesichert werden sollten.« (GW 27,4: 1478f., He)

Wer Anderen eine abweichende Perspektive auf die sittlichen Strukturen und deren Nutzen unterstellen muss, kann ihnen kaum Zutrauen entgegenbringen, da das (antizipierte) Verhältnis von Universalität und Partikularität auf beiden Seiten nicht kongruent sein kann:

»Es muß aber[,] wenn das besondere Interesse soll gesichert sein[,] der Besonderheit nachgegangen sein. Zu dieser Besorgung gehört wesentlich ein Zutrauen – der Arme hat eine Scheue gegen solche[,] die nicht Arm sind.« (GW 26,1: Ri als Variante zu 505, AB)

Natürlich kann Zutrauen auch in einem sehr bewussten Grade gegeben und durch Einsicht, Wissen geleitet sein, denn Einsicht vergrößert Zutrauen über die Erfahrungswerte hinaus, tritt zu diesem subjektiven Gefühl hinzu, ohne ihm den Charakter eines Gefühls zu nehmen. Die Moderne und ihre intensive subjektive Freiheit sind laut Hegel auch daran zu erkennen, dass die Ausprägung eines freiheitstragenden Zutrauens den Subjekten *überantwortet* ist, da sie es nicht ohne reflexives Bewusstsein hegen und auch durch Einsicht ergänzen, verstärken sollen.<sup>8</sup> Die Erhabenheit des Zutrauens als eines sittlichen Gefühls ist demnach im *freien* Entschluss des Subjekts zu diesem bewussten Vertrauensvorschuss zu sehen, der kein Resultat bloßer Erfahrung ist und sich auch nicht auf diese als einzige Legitimationsquelle beruft. Dem modernen, freien Zutrauen eignet das Moment einer autonomen Setzung des Wohlwollens gegenüber den Anderen. Würde ein solcher Vertrauensvorschuss einfach verordnet oder befohlen, wäre die subjektive Freiheit massiv lädiert:

»Das Moment der Willkür der Regierten, ihre subjektive Freiheit, ihr Glaube, Gewissen, Zutraun, ist ein wesentliches Moment, welches nicht wegzulassen ist, sonst ist nur das Verhältnis der Herrschaft des Despotismus vorhanden.« (GW 26,3: § 75, 1166, Gr)

Gesinnung und reflexive Haltung gegenüber den Anderen und dem sittlichen Ganzen unterfallen bei Hegel der Sphäre der *Moralität*, sind vom positiven Recht und dessen Bestimmungen gerade dadurch zu unterscheiden, dass die Befolgung positiv-rechtlicher Vorschriften ihrem Begriff nach keine (zutrauliche oder anderweitige) Gesinnung voraussetzt: »...und was für eine Gesinnung er habe[,] das kann ich nicht wissen aus den Handlungen[,] denn diese sind gesetzlich bestimmt.« (GW 27,4: Wi als Variante zu 1565, He) Positives Recht muss stets und gleichsam (in Hegels Terminologie) mechanisch reproduziert werden, denn anders kann es nicht die ihm zugeordnete sittliche als freiheitsfundierende Funktion erfüllen. Vernünftige Gesetze und die ihnen zugeordnete Rechtssicherheit werden innerhalb der Sittlichkeit zu einem rigiden aber stabilen Fundament, um die Sphären der Ausbildung und Verwirklichung von Gesinnung und Zutrauen, um

8 Zutrauen ist somit ein historisch-relatives Phänomen, bezieht sich auf die besonderte Allgemeinheit des jeweiligen Gemeinwesens, die sich wandelt und auch mehr oder weniger vernünftig sein kann.

die komplexeren, intelligenteren und mehrdeutigeren Formen menschlicher Freiheit (= Moralität & Sittlichkeit) erst zu ermöglichen. Aus exakt diesem Grund hegen die sittlichen Subjekte, befähigt durch das Leben in den rechtsphilosophisch höherstehenden Sphären von *Moralität* und *Sittlichkeit*, auch ein Zutrauen zu diesen Gesetzen und internalisieren deren Bestimmungen als Momente ihres sittlichen Willens: »...die Gesetze vollbringen sich nicht selbst; sie werden gewußt[,] aber ihre Wirksamkeit muß auch im Subjekte seyn: die Subjekte sind es, welche die Gesetze vollbringen und handhaben müssen: die Gesetze müssen ihr Wille seyn...« (Ebd.: 1431, He) Im Unterschied zur rigiden und mechanischen Wirksamkeit der Gesetze bleiben Zutrauen und Gesinnung stets stärker subjektiviert Moment der Freiheit – und stehen als solche in der Gefahr, doch einmal nicht oder in veränderter Weise reproduziert zu werden, wodurch jene sittlichen Strukturen zu erodieren beginnen, die ihrerseits Zutrauen und Gesinnung je schon voraussetzen.

### ...als fragile Disposition des Gemüts

Im Zutrauen liegt ein niemals zu tilgender Rest an Verunsicherung (oder technischer gesprochen: an Risiko) und auch eine sich im Leben wiederholt bewahrheitende Antizipation, enttäuscht und geschädigt zu werden – ein Schmerz, für den sich das Subjekt gerade mit zunehmendem Zutrauen zunehmend empfänglich, vulnerabel macht(e). Zugleich steht diese affirmative Geisteshaltung den Anderen nicht plakativ ins Gesicht geschrieben, setzt zu ihrer Erkenntnis schon einen nicht geringen Versittlichungs- als psychophysischen Bildungsgrad voraus: »Gesinnung kann nur von Gesinnung beurtheilt und erkannt werden...« (Ebd.: 1565, He) Wenn mir gestattet sei, eine berühmte Formel von Hans Jonas plump zweckzuentfremden, so würde ich Hegels freies Zutrauen in moderner Sittlichkeit als ein ›Wagnis der Freiheit‹ charakterisieren. Zutrauen geht über die eigenen Erfahrungswerte hinaus, ist im ugs. Sinne unverdient – es wird ›geschenkt« (TWA 07: 22), wie Hegel sich in der Vorrede einmal ausdrückt. Zugleich ist es in seiner Eigenschaft als Gefühl – »das bloße Zutrauen der Bürger ist ein subjectives« (GW 26,1: § 150, 196, Wan) –, das nicht allein auf die gegenwärtige Welt, sondern auch eine mögliche Zukunft antwortet, wenn nicht volatil, so doch fragil. Wie die Geschichte menschlicher Gemeinwesen vorführt – und die Gegenwart dank ihrer Multiplikatoren lautstark bezeugt – können Misstrauen und Diskordanz durch bloße Verbalhandlungen gestreut werden. Asoziale Elemente können – auch losgelöst von einer politischen Agenda, allein zu ihrem privaten und/oder gewerblichen Nutzen – die Freiheit destruieren, indem sie durch Zersetzung der Zutrauensverhältnisse das sittliche Gewebe aufräufeln. Dabei gelangt der immergleiche Hebel zur Anwendung, den Vertrauensvorschuss von den existenten universell-sittlichen respektive staatlich-autoritativen Strukturen abzuziehen und die Antizipation des eigenen Wohls stattdessen auf eine Partikularität (z. B. einen Konzern, ein Medium, eine Initiative oder Partei) umzuleiten. Dies kann genuin emanzipatorische, befreiende Zwecke verfolgen, sofern die universellen Strukturen des Staates selbst Unfreiheit (re-)produzieren, kann aber ebenso dazu dienen, Sittlichkeit

und Freiheit schrittweise zu demontieren.<sup>9</sup> Da ›wahres‹, vollumfängliches Zutrauen ein nicht geringes Maß an Bildung bezüglich des sittlichen Ganzen voraussetzt und zudem notwendig durch den eigenen Ort, die eigene Perspektive innerhalb der Sittlichkeit vermittelt ist, sind Menschen sich über die Rolle des Zutrauens und dessen unbewusster Anwesenheit im eigenen Handeln oft nicht zureichend bewusst, wodurch das Zutrauen auch in einem sittlich-stabilen Gemeinwesen zusätzlich gefährdet ist:

»Wenn die Menschen auch noch so sehr über ihre Zeit raisonniren, über ihren Staat, so stehen sie doch vollkommen darin, sie ist ihr Boden, würde er fort genommen, so fielen sie in's Leere, sie haben insofern mehr Zutrauen[,] als sie selbst und Andere glauben. Wenn man Ernst machte, so würden sie sich sehr bedenken[,] und endlich beim Eintreten der Vernichtung würden sie selbst dagegen arbeiten, denn sie sind die Kinder ihrer Zeit, ihres Staats, alle unbefriedigten Bedürfnisse würden sie nun nur selbst haben, wenn sie nicht im Staate sind.« (GW 26,3: § 268, 1412, Gr)

Die schwindende Abwesenheit des Zutrauens und die ihm folgende Erosion des Gemeinwesens können dann tragischerweise nur retrospektiv den Verlust einer wertvollen Ressource offenlegen, deren (Re-)Produktion sogar nur vergleichsweise geringe individuelle wie allgemeine Kosten verursachte. Denn nutzenbringendes Handeln innerhalb der Sittlichkeit ist von so einem hohen Maß an Habitualisierung getragen, dass gelingende Zweckverwirklichung im Alltag vielfach und unbewusst antizipiert wird, auch wenn das Subjekt schon in eine polemische Haltung gegenüber Autoritäten oder universellen Strukturen der Sittlichkeit verfallen ist.

### ...und sittlicher Habitus

Zutrauen ist vernünftig. Gesetzt durch eine nur in Teilen bewusste Reflexion des Subjekts – nicht verursacht durch Unbildung, Naivität oder Leichtgläubigkeit – darf und soll es zur Gewohnheit der Autonomie (s. Kap. 7) hinzutreten, diese um ein integrales Moment subjektiver Freiheit ergänzen. Aufgabe des Zutrauens ist die wohlmeinende Pauschalisierung: »Das Zutrauen ist eine große Abkürzung im Leben. Sonst würde Keiner fertig zum Handeln.« (GW 26,2: § 215, 737, AK) Müsste ein Mensch sich über jeden Aspekt und jedes Detail seines geplanten Handelns und der zugehörigen Objektwelt im Vorhinein immer wieder versichern und zudem fragen, ob die bekannten Regeln des sittlichen Alltags auch heute noch gelten, stellte dies schlicht schon einen pathologischen Zustand dar. Pessimistisch ließe sich dieser Gedanke auch so framen: Das Zutrauen ist die Flucht des subjektiven, endlichen Geistes nach vorn. Wer handelnd in die Welt eingreift, nimmt eine unsäglich große Zahl von Erwartungen bezüglich einerseits natürlich-kausaler Ketten und andererseits menschlich-sittlicher Handlungen sowie allerlei Wechselwirkungen vorweg, zieht sie in einer reduktiven Antizipation (von Erfolg) zusammen:

9 Als wiederkehrendes Muster ist der Streit oder Kampf partikularisierter Gruppen (d. h. auch der Völker) laut Hegel der gedoppelte Motor der Weltgeschichte, da dessen Dynamik das Schicksal menschlicher Gemeinwesen nach innen wie außen bestimmt.

»Die Handlungen, Äußerungen der Menschen sind solche Einzelheiten gegeneinander, daß wir nur sicher, ruhig dagegen sind, durch die allgemeine Versicherung, Zutrauen, daß sie ernst gemeint, wenigstens unbefangen sind. – [Eine] Menge Menschen gehen auf der Straße vorüber, [ich] spreche mit einer Menge, verlasse mich darauf, daß sie mich nicht plündern, morden usf. wollen, – [sie] kommen gegen mich, sind bekleidet... (TWA 07: § 137, EB, 258)

Diese pauschalisierende Antizipation ist ebenso erlernte Disposition wie subjektive Setzung. In ihr zu leben, ist vernünftig – ihr bestes Maß anzugeben naturgemäß schwierig. In der Beschreibung der ständischen Lebensformen kennzeichnet Hegel den Ersten Stand durch »die substantielle Gesinnung einer unmittelbaren, auf dem Familienverhältnisse und dem Zutrauen beruhenden Sittlichkeit.« (Ebd.: § 203, 355) Im Kontext aller weiteren Beschreibung dieser Lebensform (Kap. 6, C) wird leicht ersichtlich, dass das Zutrauen hier vernünftig und sittlich, aber zu groß ist, dass es diese Lebensform, welche »mit Zutrauen und durch Zutrauen behandelt sein« will (GW 26,2: § 203, 730, AK), zu stark prägt. Dennoch ist die Habitualisierung des Zutrauens, die Gewohnheit auch dieser Geisteshaltung eine Säule der Sittlichkeit:

»Wesentlich aber ist [...] die Gesinnung, welche in dem gewöhnlichen Zustande und Lebensverhältnisse das Gemeinwesen für die substantielle Grundlage und Zweck zu wissen gewohnt ist.« (TWA 07: § 268, 413)

## D) Die Gewohnheit der Sittlichkeit

Nach Hegel besteht die Wirklichkeit des Objektiven Geistes, seine Anwesenheit in der Welt aufseiten von Subjektivität wie Objektivität in vernünftigen, soziogenen, kollektiven Naturverhältnissen. Einerseits ist alle Bildung, die das Subjekt erfährt, als Gewohnheitsbildung eine Formierung seiner Psychophysis. Die Verwirklichung der Freiheit ruht auf einem Fundament aus Gewohnheiten gegenüber der inneren und äußeren Natur:

»Diese Realität überhaupt als *Daseyn* des freien Willens ist das *Recht*, welches nicht nur als das beschränkte juristische Recht, sondern als das *Daseyn aller* Bestimmungen der Freiheit umfassend zu nehmen ist. Diese Bestimmungen sind in Beziehung auf *den subjektiven Willen*, in welchem sie als allgemeine ihr *Daseyn* haben sollen und allein haben können, seine *Pflichten*[...] wie sie als Gewohnheit und Sinnesart [= Gesinnung] *Sitte* sind.« (GW 20: § 486, 479)

Andererseits sind alle materiell-objektiven Momente der Sittlichkeit umgearbeitete Naturgegenstände, deren sittliche Bedeutung und Funktion erst durch die Geistigkeit der Subjekte verliehen, durch die in allen Formen der Bildung erworbenen Begrifflichkeiten (habitualisiert) erfüllt wird: »Man könnte die *Institutionen* als die *Gewohnheiten des objektiven Geistes* bezeichnen.« (Reusswig 1993: 120) Die Sittlichkeit des Menschen besteht demnach in der zuverlässigen Reproduktion weil andauernden Hervorbringung des Sittlichen, in der Gewohnheit, sich so und nicht anders zur Welt, zu den Anderen und sich selbst zu verhalten – die richtige Gewohnheit offenbart an einem Menschen, »daß das

Sittliche sein Sein ausmacht, ihn bewegt, sein Substantielles ist.« (GW 26,3: § 151, 1267, Gr) Ein neues Menschlein zieht sich die Gewohnheiten der Sittlichkeit sukzessive zu und tut das, was alle tun, in der Weise, wie es alle tun. In ihrer Eigenschaft als Sitte sprechen die habitualisierten Regeln des menschlichen Miteinander für das Individuum die Wahrheit aus, dass die Rechte und Pflichten zu allen anderen sittlichen Subjekten im selben Verhältnis stehen, dass alle sittlichen Subjekte unter ihnen als überindividuellen sittlichen Strukturen geeint sind: »Die Sittlichkeit ist das Bewußtsein der Einigkeit, der Wesentlichkeit, der Geistigkeit, [...] im Sinn der Einigkeit handeln ist sittlich.« (Ebd.: § 46, 1123, Gr) In derselben Sittlichkeit zu leben, durch dieselbe gebildet (formiert, psychophysisch konstituiert) zu werden, bringt in Menschen dieselbe Freiheit hervor, die gerade als Versittlichung in Anderen anschaulich wird – in der Sitte als geteilter Freiheit spiegeln die Subjekte einander:

»Sie ist mir also gegenständlich[,] d. h. sie ist existierend in einem anderen Individuum.« (Ebd.: § 151, 1267, Gr)

Dabei schlägt die sog. Gewohnheit im sittlichen Alltag in dreifacher Weise durch, denn sie bestimmt nicht nur das »Was?« und »Wie?« menschlichen Handelns, sondern auch das »Wie erfolgreich?« In allen Arten menschlichen Handelns (unsittliche Gewohnheit, unsittliche Willkür, Freiheit & sittliche Willkür) greift das Subjekt in der Verfolgung seiner Zwecke auf die eigenen psychophysischen Kompetenzen, auf »körperliche und geistige Geschicklichkeiten« (TWA 07: § 67, 144) als Resultate der Selbstformierung zurück, ruft diese aus sich hervor und bringt sie zur Anwendung. Als bewusst eingesetzte, als »delegierte« sind die Geschicklichkeiten integraler Bestandteil eigener Autonomie, bilden sie das vielfältige »Kapital« verleblichter Freiheit. Das versittlichte Subjekt existiert als Totalität seiner Gewohnheiten, auf der als ihrem Fundament die Willkür steht, sich in der Welt orientiert und verwirklicht. Doch zu konstatieren, dass Gewohnheiten (auch in Form erworbener Bedürfnisse) die Verwirklichung der Freiheit fundieren, lässt sie nicht sakrosankt werden. Gewohnheiten gewinnen Bürgerrecht, Legitimation nur durch ihre jeweils historisch erreichte und vernünftige Form als Sitten und ihre Duldung als Brauch nur unter der Voraussetzung, dass sie der Sittlichkeit nicht opponieren. Die Gewohnheit findet ihre Anwesenheit in der Sittlichkeit nur »zu Lehen« der Freiheit.

## Die Sitte als Gewohnheit

Jede Form der Sitte (Kap. 2, D) gründet in der Gewohnheit, wobei der Begriff der Sitte gerade für die überindividuell stabilen und von Individualität »gereinigten« Gewohnheiten eines Kollektivs reserviert ist – für jene Weisen des Handelns und sittlichen Lebensvollzugs, in denen die Subjekte eine praktische (und pragmatische) Gleichheit erkennen lassen, eine Identität durch aktualisierte Universalität. Als Element der Sittlichkeit ist die Sitte »streng kollektiv«, in ihrem Vollzug de-individualisiert sich das Individuum mit Kompetenz und bewahrt sich die Gewissheit, dass alle Anderen es ihm in dieser De-Individualuation gleichtun:

»Die Sitte aber existiert wesentlich als Sittlichkeit vieler Individuen, die Sittlichkeit ist eine Welt, ist so Sittlichkeit eines Individuums, so ist sie aber nicht allein, sondern als Sittlichkeit vieler Individuen, Gewohnheit ist schon die Gewohnheit vieler. Die Bestimmung der Vielheit gehört zum Dasein der Sitte.« (GW 26,3: § 151, 1267, Gr)

Mit einer (zweckentfremdeten) Metapher Wittgensteins lassen sich die Sitten auch als ›Flussbett‹ einer Sittlichkeit bezeichnen. Indem Leben und Handeln der Menschen entlang ihrer allgemeinen Züge verlaufen, werden die Sitten aktualisiert, d. h. gelebt und verwirklicht, wird der wesentliche Kern einer bestimmten Gewohnheit in einer jeweiligen Situation repetiert, reproduziert. Gewohnheit ist, wie Kap. 4 darlegte, ein internalisiertes Protokoll zur Reproduktion vergangener Handlung, »an individual's disposition to replicate without attention acts previously performed.« (McCumber 1990: 164) Solche Reproduktion aber muss erworben, muss eingeübt sein, und im Falle normativ relevanten Verhaltens gewinnt diese Einübung z. B. die Form einer wiederholt gebotenen Anmessung schon bekannter Normen und Konventionen (z. B. des höflichen Umgangs mit Menschen verschiedenen Alters oder Standes) an die Erfordernisse verschiedenartiger sozialer Räume und Anlässe. Je fortgeschrittener die Einübung, desto müheloser und schneller geschieht die Umsetzung des gebotenen Verhaltens, wodurch die Gewohnheit als genuine Gesittetheit, als sittlich gebotene und mühelos vollzogene Aktualisierung der sittlichen Allgemeinheiten erscheint. Jede mögliche Handlung ist den Sitten (den Gewohnheiten des Kollektivs) in partikularisierter Universalität anzupassen und jede mögliche Äußerung innerer Subjektivität kulturell zu überformen, sodass sich in einer jeden Handlung der Ausdruck *menschlicher*, d. i. durch Vergeistigung hervorgebrachter Autonomie zu erkennen gibt:

»Die Bildung ist nun überhaupt[,] daß in dem besondern unmittelbar das allgemeine sich zeigt. Der Mensch zeigt so einen Unterschied von den Thieren in jedem Zug, in allem[,] was er thut, einen Zug von Menschlichkeit. Das allgemeine muß zur Gewohnheit werden; der gebildetste Mensch ist der einfachste.« (GW 26,1: 508, AB)

Sittlicher Alltag und menschliches Miteinander werden laut Hegel durch die Angewöhnung der Sitten, die Einübung, Internalisation und identische Reproduktion mannigfaltiger Verhaltensweisen und Verhältnisse auf gedoppelte Weise ermöglicht. Erstens entsteht ein gewisser Grundrapport, der soziale Reibung minimiert und Zutrauen erweckt, und zweitens ist durch die Gewohnheit eine spezifische Aufmerksamkeitsökonomie im (endlichen) Geist gegeben, die das sittlich gebotene Handeln nicht der eigenen Deliberation unterstellen muss, um zu gelingen. Subjekte sind durch *sittliche* Gewohnheitsbildung von einem hohen Maß an bewusster Daseinsadministration entlastet und auch eines ununterbrochenen Rechtfertigungsdrucks enthoben:

»Sittlichkeit: bezeichnet für Hegel eine Struktur, in der moralisches Verhalten für die Mitglieder einer ethischen Gemeinschaft so selbstverständlich geworden ist, dass es in Standardsituationen keiner weiteren Überlegung und Rechtfertigung bedarf.« (Peters 2018: 325)

Was hierbei ›recht und billig‹ ist, lässt sich in einer vernünftigen Sittlichkeit den Codizes alltäglicher Handlungen ablesen; die zur Gewohnheit gewordenen Sitten sprechen die Normen und Gesetze aus, die den Komplex der Institutionen tragen und zusätzlich gegen subjektive Willkür verwahren: »...wie es also hergeht[,] gilt es als Recht, was Sitte ist, ist Recht.« (GW 26,3: § 218, 1353, Gr) Als gesetzeskonformes Verhalten ermöglichen die versittlichten Gewohnheiten jene Institutionen, deren Komplex notwendige Voraussetzung für die Konstitution und Reproduktion freiheitlicher Sittlichkeit ist und bleibt. Indem das tägliche Leben gelebt und die Sitten qua Gewohnheit reproduziert werden, wird das eigene Verhalten zum tragenden Moment der Sittlichkeit, zur mechanischen Affirmation des (freiheitlichen bzw. freiheitsermöglichenden) Status quo. Hatte sich der Begriff sittlichen Handelns in der Betrachtung des Willens-Begriffes als Verquickung von Universalität und Partikularität ergeben (Kap. 7, D), so trifft dies notwendig auch auf die Sitten einer Gemeinschaft zu: »Das Sittliche muß existieren nicht allein in der Form der Allgemeinheit des Staats, sondern auch wesentlich in der Form der Besonderheit.« (Ebd.: § 255, 1403, Gr) Anhand der Idee der Sittlichkeit versucht Hegel im Systemteil der *Philosophie des Rechts* zu begründen, welche Sitten *freiheitsstiftend*, welche Gewohnheiten universell-partikular und vernünftig sind, das Hintergrundrauschen subjektiver Freiheit abgeben. Um aber im Sinne der *Philosophie des Rechts* als vernünftiges Moment moderner Freiheit zu gelten, dürfen Normativität und sittlicher Geltungsanspruch nicht aus bloßer Gewohnheit allein abgeleitet bleiben:

»Der Wille[,] insofern er sich denkt[,] ist Quelle des rechts. – Die bloße gewohnheit kann es nicht seyn, denn sie ist zwar existenz des geistes, aber nur eine äußerliche schlechte existenz des geistes, die seinem begriffe nicht gemäß ist.« (GW 26,1: § 1, 237, Hom)

Bildung (als Versittlichung) ist keine solche, wenn sie die Gründe für das von den Subjekten erwartete Verhalten nicht offeriert, wenn das Subjekt nicht wissen kann (oder nicht begriffen hat), warum eine Norm, eine Institution, ein Recht Wirklichkeit erlangen sollte:

»Ebenso ist es wenn ich das Rechte aus unmittelbarem Glauben thuhe, weil es Sitte, weil es Gesetz ist, so daß ich nicht anders weiß, als daß es so und so sein muß. Aber dasselbe kann ich auch thun, indem ich die Gründe mir habe zum Bewußtsein gebracht, und so aus dem Begriff die Sache mit philosophischem Bewußtsein der Gründe erkenne. Der Inhalt ist in beiden Fällen derselbe...« (GW 26,2: § 140, 910, Ho)

Aus der Unzahl möglicher Rechtfertigungen oder Argumentationen können aber nur solche prätendieren, Begründungen für Sitten, Gesetze, Normen usw. zu sein, welche die Freiheit erhalten und befördern – welche gleichermaßen die Verwirklichung des individuellen Wohls und den Erhalt einer freiheitlichen Sittlichkeit in sich schließen. Vernünftiges, d. i. philosophisches Recht oder ›wahre‹ Sitte kann nur sein, worin die Verwirklichung des Wohls & des Guten und die Reproduktion der Freiheit in Form der Sittlichkeit zugleich bejaht werden. Doch ein solcher, vielseitiger Umfang an Bildung, durch welche all die notwendigen Voraussetzungen der eigenen Freiheit und vernünftigen Momente

der Sittlichkeit einsichtig werden, ist auf der Ebene des Individuums von einer Unzahl (biografischer) Faktoren abhängig, mithin in systemischer Betrachtung zufällig (wie Hegel diesen Ausdruck gebraucht). Die Sittlichkeit ist deshalb, wie schon ausgeführt, qua Konstitution ihrer Subjekte als freier dazu verpflichtet, die Menschen zu diesem Niveau an Bildung, zu dieser Höhe an psychophysischer Formierung zu heben:

»Zunächst ist hier eine Erziehung und Bildung zum Behufe des Staats erwähnt [...]. Der Staat hat darüber zu wachen[,] daß dieses Recht der Individuen auf Bildung und Erziehung werde; diese öffentlichen Anstalten müssen theils Gelegenheiten zur Erziehung seyn, theils aber müssen sie als gefodert und nothwendig seyn, und es muß der Willkür der Individuen und der Ältern nicht überlassen seyn[,] ob sie daran Antheil nehmen wollen. Die Kinder werden Kinder des Staates.« (GW 26,1: § 158, 208, Wan)

### Die Natürlichkeit der Gewohnheit

Dass die Subjekte überhaupt gebildet, mithin befreit werden können, hat in der naturstämmigen Fähigkeit zur Gewohnheitsbildung seinen zweifachen Grund (s. Kap. 4), denn das menschliche Tier ist erstens von Natur aus psychophysisch veränderlich und wird zweitens durch den in der Angewöhnung (der Habitualisierung) liegenden Bewusstseinschwund immer wieder für neue Bewusstseins- und Willensinhalte freigesetzt. Die Verwirklichung der Freiheit hat sich historisch auf dem Wege einer Formierung der psychophysischen Ganzheit des Menschen ergeben, durch welche seine Zielnatur, d. i. sein Geist erst zur Existenz gelangte:

»Geist und Freiheit ist so der absolute Endzweck der Welt, die Natur und alles andere hat nichts zum Zweck[,] als daß der Geist seine Realität gewinne, die äussere Realität ist zunächst die Natur, die dem Geistigen angemessene Realität ist die sittliche Welt.« (GW 26,3: § 129, 1225, Gr)

Doch mit der Bestimmung vom Menschen als ›Gewohnheitstier‹ sind zugleich inhärente Limitationen ausgesprochen: »So ist der Mensch, so leben sie; man kann es Gewohnheit nennen, die aber in der Weise seiner Natur ist, wie der Elephant ein anderes Leben hat[,] wie der Wolf, so hat er[,] der sittliche Mensch[,] dieses Leben.« (GW 26,2: § 147, 694, AK) Fast scheint Hegel im Phänomen der Gewohnheit einen Ausdruck menschlicher Endlichkeit auszumachen. Soll der Mensch (oder ein endliches Lebewesen überhaupt) handlungsfähig, gar zur Ausbildung von Autonomie befähigt werden, so kann er nicht derart verfasst sein, dass er sämtliche inneren und äußeren Strukturen in jeder Sekunde originär und verändert aus sich hervorbrächte. Endlichkeit bedeutet, in jeder Sekunde nur einen Teil des Organismus zu reproduzieren (Natürlichkeit) und aus der Fülle der Wirklichkeit nur einen Ausschnitt bewusst zu halten (Geistigkeit). Ein endliches Wesen muss wesentlich re-produzieren, muss ›stupide‹ wiederholen, um neben und während solcher Wiederholung auch sukzessive Neues erschließen und integrieren zu können. Der Mechanismus der Gewohnheit ist die Mitgift der Natur, welche die Menschen nicht von ihrer Endlichkeit erlöst, aber ihre Form in gewissen Parametern veränderlich hält, um die Menschheit zu befreien, ohne ihre konstitutive Natürlichkeit suspendieren zu können:

»...im Staate ist das Geistige als Naturwesen vorhanden, die Organisation ist zum Mechanismus geworden, zu einem festen Gang[,] der nur sich selbst hervorbringt, sich als Zweck hervorbringt: diese Einheit des Geistigen und Natur ist also eben so vorhanden; in dem Individuum heißt es die Sitte, die Gewohnheit...« (GW 27,4: 1188, He)

## I – Die Stofflichkeit des Sittlichen

Je schon verleiblicht und in Gemeinschaft lebend, schaffen die Menschen ihre eigene Natur um, wird die selbstständige Reproduktion aller Natur zu jener Allzweckressource, aus der eine Menschheit geformt und aufrechterhalten werden kann. Denn die Existenz der Freiheit bliebe spontan, temporär und sehr viel fragiler, könnte sie sich nicht die Form eines schon selbstständigen, eines be- und widerständigen Mediums aneignen, rundheraus zu eigen machen, und in Vermittlung durch dieses in der Welt errichten. Als solch ein Medium erweist sich die Natur. Fortgesetzte Rekonstitution des Menschen, Selbstformierung als wesentlicher Vollzug seiner Lebendigkeit gibt dem Individuum ebenso wie der Gattung einen Leib, der als Instrument der Freiheit zu Menschenzwecken qualifiziert ist und sich mit natürlicher Selbstständigkeit zu erhalten vermag. Die (in Hegels Vokabular) mechanische, die selbstständige und induktiv-verallgemeinernde Reproduktion von Verhältnissen zur inneren und äußeren Natur gewährt eine Kontinuität im Handeln, die das menschliche Tier durch den alleinigen Einsatz seiner selbstbewussten Spontaneität (d. i. der Willkür) niemals erwirken könnte. Die Sitte (in all ihren Formen) vereint qua Gewohnheit die Selbstständigkeit und Selbsttätigkeit der Natur mit dem bereits durch die Gemeinschaft erprobten, »veredelten« oder sogar wissenschaftlich fundierten Verhalten, das in jeder Form von Bildung tradiert und als Einheit der Sittlichkeit auf beliebig viele Subjekte ausgedehnt werden kann. Vermittels der Gewohnheit transformiert der Mensch die Selbstständigkeit und Selbsttätigkeit der Natur in jene der Freiheit, und durch die Bildung werden individuelle Verhältnisse zur inneren und äußeren Natur überindividuell, werden de-individualisiert. Alle Formen der Sitte, die Hegel in der Berliner Rechtsphilosophie als freiheitsermöglichend vorführt, gewinnen ihre Konstanz, ihre Non-Volatilität durch die Gewohnheit, durch Modi einer halb- oder unbewussten psychophysischen Reproduktion der Freiheit:

»Indem es nun so reflexionslos sittlicher Wille der Individuen im Ganzen ist, so ist das Individuum sittlich und hat dies als Sitte, das willkührlose Wollen der Individuen dessen[,] was der Idee der Freiheit gemäß ist.« (GW 26,3: § 151, 1266, Gr)

Ohne die Reproduktion der Menschen und ihrer sittlichen Umwelt in Form der Gewohnheit wären Konstanz und Kontinuität der Sittlichkeit kaum gegeben. Freiheit und Sittlichkeit verwirklichen sich in und durch die Natur, indem sie sich selbige einverleiben, sie eingemeinden. Demnach sind Freiheit und Sittlichkeit wissenschaftlich respektive philosophisch gar nicht angemessen zu erfassen, wenn ihre objektiven Bestandteile, wenn die materielle Seite der Institutionen und die psychophysische Konstitution der sittlichen Subjekte nicht als Moment und Effekt des Objektiven Geistes begriffen werden:

»Das Physische im Staat ist nur Consequenz und Zusammenhang des Geistigen, welches das Wesentliche und der Grund ist.« (GW 26,2: 598, AK)

## II – Die seelische Energie des Sittlichen

Die ganze Tiefe des Gedankens, dass die Menschheit ihre Zielnatur nur verwirklicht, indem sie die Selbstständigkeit der Natur produktiv um- und sich selbst anverwandelt, offenbart sich in der Frage nach der diachronen, der generationsübergreifenden *Reproduktion* der Freiheit. Anwesenheit und Reproduktion der Freiheit setzen eine der Freiheit korrespondierende und nur durch die Sittlichkeit zu gewährleistende *Bedürfnismodellierung* voraus, so Hegels tiefgründiger Befund (s. Kap. 3) – und die Natürlichkeit des Menschen, die Beschaffenheit seiner Ausgangsnatur ist der Grund für seine wesenhafte Bedürftigkeit, für seine Bedürfnisnatur und die Formierbarkeit ihrer Bedürfnisstrukturen. Freiheit musste sich der Natur nicht allein deshalb bemächtigen, weil dieser schon eine für Hegel unverbrüchliche Selbstständigkeit eignet – Freiheit kann als ihr eigenes Bedürfnis, als Befriedigung ihres eigenen Triebes, als sich selbst verwirklichende Zukunft nur existieren, wenn sie die Form eines bedürftigen Wesens und seiner konkreten *Bedürfnisse der Freiheit* in habitualisierter Form gewinnt. Ohne die Schicksalsmacht des Bedürfnisses und des ihm (häufig) zufließenden Leidensdrucks wäre die Freiheit selbst niemals Herrin der Geschichte geworden. Eine der Freiheit entsprechende Bedürfnismodellierung ist *conditio sine qua non* menschlicher Freiheit (und des Objektiven Geistes). Hierbei agiert jedoch die Gewohnheit, die je schon angeschobene veränderungsträge Wiederholung des Gesetzten, selbst auf indirektem Wege als subjektives Bedürfnis, da die Hemmung des Ausdrucks eigener lebendiger Subjektivität, die Unterbrechung, Einhegung oder widerständige Modifikation psychophysischer Vollzüge Unlust oder Leidensdruck generiert. Nach Hegel geht das einer Gewohnheit zugeordnete Bedürfnis nicht aus einem der ewigen, menschlichen Triebe des Geistes direkt hervor – ihre wesentliche Einschmelzung in die Psychophysis macht sie zu einem zyklisch wiederkehrenden Vollzug subjektiver Lebendigkeit, den der menschliche Organismus zu reproduzieren strebt, wie er auch Atmen und Blinzeln selbstverständlich wiederholt und als Moment seiner ordnungsgemäßen Funktion fühlt. Bedürfnisse, Interessen, Leidenschaften motivieren laut Hegel zu einem Eingriff in die Welt, der eine dauerhafte Veränderung zeitigen und genau dadurch eine Befriedigung verschaffen will. Ging diese Veränderung z. B. von einem geistigen Bedürfnis aus, wurde die institutionelle Struktur der Sittlichkeit verändert und einem Bedürfnis der Allgemeinheit dauerhaft abgeholfen: »Ein Bedürfnis, eine Noth trat hervor, sie ist nicht mehr vorhanden, weil sie durch irgend eine Einrichtung befriedigt war; dann [...] tritt bedürfnislose Gegenwart ein.« (GW 27,1: Gr als Variante zu 40, Ho) Im Bedürfnis realisiert das Subjekt seine Zwecke zur Veränderung der Welt, um einen Unterschied zwischen Gegenwart und Zukunft herzustellen – in der Gewohnheit aber nur zu Zwecken der Wiederholung vergangener psychophysischer Vollzüge, wie um Gegenwart und Vergangenheit einander gleichzumachen. Als konstitutives Moment der psychophysischen Ganzheit ist Gewohnheit ein (zuweilen stupides) Aktionspotenzial, das ausagiert, abgelebt werden muss, und stemmt sich diesem Potenzial etwas entgegen, ist das Subjekt zum Umgang mit der resultierenden Unlust, den inneren Spannungszuständen gezwungen:

»Die andre Seite der Gewohnheit ist gegen den Geist gegen den Willen als solchen gerichtet und hier erscheint die Gewohnheit als eine Nothwendigkeit gegen die Freiheit und Willkühr.« (GW 25,2: 727, Sg)

Sowohl die Trägheit und Widerständigkeit von Gewohnheiten, die spontan unterbrochen und in vollends bewusstes Handeln überführt werden sollen, als auch die tendenziell wachsende Menge an Gewohnheiten im sittlichen Dasein lassen sie zuweilen als Opponentin der Freiheit auftreten. Gewohnheit ist reeller Grund der Freiheit – und zugleich schon ein Moment schleichenden Umschlags in die Unfreiheit.

### III – Erstarren im Habitus

Eine Verwirklichung der Freiheit als deren ›strategische Naturalisierung‹ bedeutet ein nicht geringes Zugeständnis an die Natur. Als Moment der Freiheit ist die Gewohnheit selbst eine Kippfigur, ein neuralgisches Gleichgewicht, das jederzeit in Unfreiheit umschlagen kann:

»...dies ist Lebendigkeit, aber abstrakte Lebendigkeit, es kann der Todt der Freiheit sein, aber doch diese Lebendigkeit die Gewohnheit für sich haben.« (GW 26,3: § 211, 1344, Gr)

Konstanz schlägt zuletzt doch in Rigidität um. Wie noch die gegenwärtige negative Konnotation des Ausdrucks Gewohnheit deutlich werden lässt, leistet sie auch dann der Unfreiheit Vorschub, wenn sie erfolgreich zur Freiheit formiert wurde. Zwischen einem Zweck *gewohnheitsmäßigen* Handelns und seinen (durch die Gewohnheit) zugeordneten psychophysischen Vollzügen besteht nur minimale geistige Distanz, zwischen ihnen bekundet sich ein hohes Maß an Identifikation von Geist und Leib, von Innerlichkeit und Äußerlichkeit:

»Gewohnheitsmäßiges Handeln ist eine Struktur, in der das Verfolgen eines Zwecks unmittelbar mit seiner Vermittlung oder Verkörperung einhergeht; umgekehrt ist die Vermittlung oder Verkörperung hier so geartet, dass sie wesentlich und inhärent auf den durch sie verfolgten Zweck bezogen ist.« (Peters 2018: 332f.)

Kein Horizont bewusster Volition respektive Deliberation eröffnet sich, wenn die Habitualisierung ein gewisses Maß überschritten hat. Sittliches Handeln aus reiner Gewohnheit ist halb- bis unbewusst gewolltes Handeln, folgt keiner bewussten Vorstellung einer Pflicht (mehr) und drückt so auch keine Tugendhaftigkeit aus: »Gewohnheit thue ich ohne Willen und Reflexion, ganz natürlich, aber es ist eine andre Natur, zu der ich mich selbst als unmittelbar heruntergesetzt habe.« (GW 25,1: § 323, 89, Ho) Als Gewohnheiten werden die Sitten *for better or worse* zur Substanz der handelnden Subjekte, ihre Freiheit als Sittlichkeit zur

»...Wirklichkeit der Menschen, nicht die sie darum *haben*, sondern sie *sind*. [...] Es ist diß Wollen der Freiheit nicht mehr ein Trieb, der seine Befriedigung fordert, sondern der Charakter – das zum trieblosen Seyn gewordene geistige Bewußtseyen.« (GW 20: § 482, 477)

Die Gewohnheit setzt dem subjektiven Wunsch möglicher Veränderung die Widerständigkeit der Natur entgegen; ihr eignet in Relation auf den Willen eine Trägheit, weil sie sich als Naturmechanismus nur identisch, nur ›stupide‹ reproduziert. Wunsch oder An-

tizipation einer Veränderung von Gewohnheiten können selbst schon deutlich negative, das Handeln vereitelnde Empfindungen evozieren. Dann wird die Gewohnheit endgültig zu einem Mittel der Repression:

»Die Macht der Gewohnheit übernimmt zugleich eine *produktive* und eine *repressive* Funktion. *Produktiv* ist sie in ihrer subjektkonstituierenden Funktion: Ein Mensch wird durch Angewöhnung dazu *ermächtigt*, sich gegenüber seiner inneren und äußeren Natur *als* Subjekt zu verhalten, nämlich als eine Instanz des Handelns aus Zwecken, die ihm nicht einfach aus Natur gegeben sind, sondern die er von selbst, durch sein eigenes Tun und Wollen zu setzen vermag. *Repressiv* ist die Gewohnheit darin, dass sie ihre individualisierende Kraft zu *naturalisieren* neigt: Indem das Selbst der Gewohnheit seine (abstrakte) Identität erst in einer bloßen Einübung einmal angenommener Handlungsformen erwirbt und durch eine unreflektierte Wiederholung des Immergleichen reproduziert, scheint ihm überhaupt kein Spielraum für >kreative< Abweichungen oder Neustrukturierungen eingespielter Verhaltensweisen übrig zu bleiben.« (Ranchio 2016: 219f.)

Das schleichende Anwachsen aller Trägheit der Gewohnheit ist ebenso das Ausschleichen der Freiheit. Unfreiheit ist intensiv im selben Sinne wie Freiheit, sie zeigt sich auf einem ausgedehnten Kontinuum, ist kein binärer Zustand. Diese Dialektik aus Gewohnheit und Freiheit expliziert Hegel in der *Philosophie des Subjektiven Geistes* stets mit Blick auf die Lebensalter des Menschen, dessen letzter Lebensabschnitt sich durch ein Übermaß an Gewohnheit auszeichne, wodurch Freiheit endgültig Unfreiheit werde, indem sie sich als Gewohnheit übermäßig naturalisiert und verknöchert habe:

»Der Gegensatz zwischen seiner Thätigkeit und der Welt geht in die Gewohnheit über; das Verhältniß wird ihm Natürlich.« (GW 25,2: 629, Sg)

»Die vollendete Gewohnheit des Lebens, diese Gegensatzlosigkeit ist die Rückkehr zur unmittelbaren Einheit, ist diese vollbracht[,] so verschwebt der Puls des Lebens, der Tod tritt ein.« (GW 25,1: 257, Gr)

Verwirklichung und somit auch Reproduktion der Freiheit ereignen sich stets vor dem Hintergrund einer Totalität der Gewohnheit(en), die zunehmend in Richtung der Unfreiheit entgleitet. Auch zieht ein Mensch sich niemals ausschließlich nur solche Gewohnheiten zu, die Sittlichkeit und Freiheit reproduzieren. In langfristiger Perspektive muss die Gewohnheit durch ihre eigene Natürlichkeit doch zu einer negativen Schicksalsmacht des sittlichen Subjekts – und damit auch seiner Sittlichkeit – ausreifen, besetzt sie jeden wiederkehrenden Aspekt seines Lebens, baut in allen Richtungen ihre spezifischen Widerstände auf (die zugleich der Aufmerksamkeit des Menschen schleichend entzogen werden). Da die Gewohnheit aber Bedürfnisse des sittlichen Subjekts repräsentiert und integrales Moment seiner Geschicklichkeit und Autonomie bleibt, kann sie mit der Freiheit des Subjekts verwechselt werden, können Voraussetzung und Wirklichkeit der Freiheit als ein und dasselbe scheinen. Dies gilt für individuelle wie kollektive Gewohnheiten gleichermaßen, und beide sind vom Umschlagen der Gewohnheit in ein Hemmnis der Freiheit bedroht. Das Überwuchern mit Gewohnheiten ist eine Funktion

der Zeit, vollzieht sich im Laufe der Existenz mit natürlicher Selbstständigkeit. Im sittlichen Subjekt sieht Hegel den Prozess des Alterns bzw. der Lebensalterwechsel durch das wachsende Maß an ›Reibungsverlust‹ gespiegelt, das sich im Erwerb von mehr und mehr Gewohnheiten des Lebens ergibt:

»Aber der Mann lebt sich in die Welt hinein und diese Gewohnheit der objectiven Thätigkeit macht den Uebergang dann zum Greisesalter. Die Thätigkeit des Mannes geht in die Gewohnheit der Thätigkeit des Lebens über, und so wird er alt. Alles ist ihm bekannt[,] was sich auf ihn bezieht; es kommt ihm nichts neues, keine Reibung gegen seine Thätigkeit vor; er hat sie den Umständen angepaßt.« (Ebd.: § 317, 50, Ho)

Die Gewohnheitsbildung lässt zuletzt alle bedürftige Lebendigkeit gerinnen, bringt den Lebenshunger zum Versiegen, da sie in ihrer ›anämischen‹ Integration in die sittliche Welt alle Interessen des Subjekts abstumpft: »Thätigkeit, Interesse, Regsamkeit ist nur mit dem Gegensatze vorhanden, nicht mit der Befriedigung.« (GW 27,3: 811, Hu) Die seelische Energie, schöpferisch Welt und Selbst zu verändern, steht mit der Wahrnehmung beider als zu gestaltendes (und noch unfertiges) Medium in Wechselwirkung. Das Subjekt reibt sich am Weltwiderstand, ist durch Vorstellungen davon getrieben, was es noch tun könnte, welche Formen der Befriedigung ihm zuteilwerden sollen und wie die Zukunft einzurichten sei. Doch die Gewohnheit lässt alle erfolgreich integrierten Momente von Welt und Selbst zu ›Karteileichen‹ werden, sie sind vergessen, uninteressant, können nicht mehr reizen. Dass sie ihren Reiz verlieren, ist der Preis für die Herabsetzung ihrer Macht über die menschliche Innerlichkeit. In der Perspektive des ganzen Lebens bedeutet dies die sukzessive Entfernung aller belebenden Interessen und Leidenschaften aus dem endlichen Subjekt: »Solche Bedürfnislose Fortsetzung der Gewohnheit führt also zum natürlichen Tode...« (GW 27,1: 40, Ho) Individuen und Völker mögen sich zwar an unterschiedlichen Gegenständen und auf ganz anderen Zeitskalen ›abarbeiten‹, ihnen wird aber dasselbe Schicksal zuteil:

»Wenn ein Volck die Befriedigung seynes Geistes erreicht hat, so ist kein Streben mehr in ihm, es lebt fort in dieser Befriedigung. Die Gewohnheit dieser Befriedigung ist das Gegensatzlose, es ist kein Interesse mehr vorhanden.« (GW 27,3: 811, Hu)

Phasen und Formen genuiner Bildung, d. i. auch Entfaltung, Vergrößerung, Vertiefung haben für Hegel onto- und phylogenetisch ihren Schwerpunkt in den vorderen Stadien des Lebens und werden hernach zunehmend seltener und weniger intensiv – auch weil jede Form von Bildung notwendig neue Gewohnheiten festsetzt. Bildung, Entwicklung, Entfaltung und Blüte von Subjekten wie Völkern können kein Antidot gegen die ›Verknöcherung‹ des Lebens abgeben, da sie selbst dessen Katalysator sind: »...diese Frucht, die das Volk hervorbringt, kehrt nicht in seinen Schooß zurück, es bekommt sie nicht zu genießen, sondern sie wird ihm ein bitterer Trank.« (GW 27,1: 27f., Ho) Gewohnheit ist in Hegels Philosophie für Individuen wie Völker eine *ticking clock*, wie eine bestimmte Trope im Englischen genannt wird – nach Ablauf einer bestimmten Zeit wird aus Freiheit Unfreiheit, da an der Gewohnheit das Moment der Natürlichkeit zu überwiegen beginnt, sie vom Fundament zum Substitut der Freiheit wird. Was vormals Heuristik zwecks Befrei-

ung und Gestaltung von Zukunft war, wird Reduktion als Selbstzweck und Wiederholung von Vergangenheit: »...und der Mensch erstirbt an der Gewohnheit des Lebens, so auch der Volksgeist an seinem Genusse.« (GW 27,2: 478, Ke)

#### IV – Tradierte Unfreiheit

Zahlt der Objektive Geist für seine Wirklichkeit, seine Konstanz in der Welt mit Notwendigkeit den Preis einer Naturalisierung, der mechanischen Existenz bestimmter Momente der Freiheit, so kann im selben Moment der Tribut für die sittlichen Subjekte ungleich höher ausfallen. Denn prinzipiell steht Menschen als solchen die Ausbildung jedweder guter oder schlechter Art von leiblich inskribabler Gewohnheit offen: »...der Mensch kann das Schlechteste gewohnt werden, er kann gewohnt werden[,] Sklave, Leibeigener pp[.] zu sein.« (GW 26,3: § 211, 1344, Gr) Die Gewohnheit gereicht dem Menschen zwar zu einem notwendigen Moment von Freiheit und Sittlichkeit, ihr Sein *als* Gewohnheit meint aber so nur die Form der freien Subjektivität – »Die Gewohnheit ist nur[,] daß die Bestimmungen identisch mit dem Subjekte sind...« (Ebd.) –, der noch ein sittlicher, ein vernünftiger Inhalt gegeben werden muss, um die Sittlichkeit zu verwirklichen (um eine Gewohnheit der Freiheit darzustellen). Daher kann auch eine kollektive Gewohnheit, die faktisch als Sitte zu bezeichnen ist, eine Unsitte sein, mit der Konstitution oder Reproduktion der Freiheit nicht im Einklang stehen oder gar unverträglich sein: »Die Sitte [...] kann einen guten oder schlechten Inhalt haben.« (Ebd.: § 151, 1266, Gr) Am furchtbarsten tritt diese Möglichkeit in Tyrannei und Despotismus, im Zustand generationenübergreifenden Lebens in Unrecht und Unfreiheit hervor. Étienne de La Boétie, der 1574 in seiner Streitschrift *Von der freiwilligen Knechtschaft* die »erste Analyse der Gewaltherrschaft« (Günther 1992: 9) präsentierte und als erster die politische Freiheit auf den Willen gründete (ebd.: 15), versucht das fühlbare Paradoxon zu durchdringen, dass die Tyrannen, Despoten, absolutistischen Herrscher u. dgl. so mühelos ein Volk gegen sich selbst zu instrumentalisieren vermögen:

»Woher hat er all die Augen, um euch zu bespitzeln, wenn ihr sie ihm nicht gebt? Wie verfügt er über all die Hände, die euch quälen, wenn er nicht eure eigenen Hände nimmt? Die Füße, mit denen er eure Städte niedertrampelt, woher hat er sie, wenn es nicht eure sind? Wie kommt er zur Macht über euch, wenn nicht durch euch selbst? Wie würde er wagen, euch zu verfolgen wenn ihr nicht einverstanden wäret? Was könnte er euch anhaben, wäret ihr nicht selbst die Hehler des Diebes, der euch bestiehlt, die Spießgesellen des Mörders, der euch tötet, und Verräter an euch selbst? Ihr bebaut eure Felder, damit er sie verwüste, ihr richtet eure Häuser ein und füllt die Vorratskammern, damit er sie plündere, eure Töchter zieht ihr groß, damit er seine Lust befriedige, und eure Söhne, damit er bestenfalls sie in seine Kriege führe, sie an die Schlachtbank schleppe, und damit sie seiner Unersättlichkeit dienen und seine Rachegelüste vollstrecken; ihr plagt und schindet euch, damit er es sich in seiner Wonne wohl sein lasse und sich in schmutzigen und schändlichen Lüsten wälze, ihr erschöpft euch, um ihn stärker und entschlossener zu machen, euch am kurzen Zügel zu fassen.« (La Boétie [1574] 1992: 45)

Unter den verschiedenen Ursachen für das menschen- weil freiheitsunwürdige Leben der Völker findet er an prominenter Stelle die Formierung zur Unfreiheit: »Die erste Ur-

sache der freiwilligen Knechtschaft ist also die Gewohnheit.« (Ebd.: 63) Werden Zustände des Unrechts, sittliche Strukturen der Unfreiheit und Inhumanität lange genug aufrechterhalten, um tradiert zu werden – um den selbstverständlichen Hintergrund einer Sozialisation abzugeben – verspüren weder die gegenwärtige noch die kommende Generation jene Triebe und Bedürfnisse der Freiheit (mehr), welche ihrer (Aufzucht in die) Unterwerfung entgegenstünden:

»Zwar dient man am Anfang gezwungen und von der Gewalt besiegt, aber die Nachkommen dienen ohne Bedauern und leisten freiwillig, was ihre Vorgänger gezwungen taten. Daher kommt es, daß die unter dem Joch geborenen und in der Knechtschaft aufgezogenen Menschen, ohne etwas anderes vor sich zu sehen, sich damit begnügen, so zu leben, wie sie geboren wurden und sich kein anderes Gut oder Recht in den Sinn kommen lassen, als was sie vorgefunden haben, und so den Stand ihrer Geburt für naturgegeben ansehen. [...] Es ist gar nicht zu leugnen, daß die Natur einen großen Einfluß auf unsere Neigungen hat und darauf, ob wir für edel oder gemein gelten, aber man muß gestehen, daß sie weniger Macht über uns hat als die Gewohnheit: denn auch die beste Anlage verliert sich, wenn sie nicht gepflegt wird, aber die Erziehung formt uns auch gegen die Natur.« (Ebd.: 55)

Die Erziehung formt jene Menschen, deren Totalität der Gewohnheiten auch entgegen jener Freiheit, die ihr natürliches Recht, ihr unbedingtes Menschenrecht ist – ein Gedanke, den Hegel im Panorama der Weltgeschichte stets voraussetzt. Menschen müssen mit den Bedürfnissen der Freiheit sozialisiert oder von ihnen entflammt worden sein, um die Verringerung ihrer Freiheit zu bekämpfen oder ihre Vergrößerung zu erstreiten. Auf tragische Weise steht die Gewohnheit beidem zunächst entgegen, hat sie sich je schon für den Status quo entschieden. Unrechtsregime geben den Subjekten nicht die Bedürfnisse und schon gar nicht die Institutionen der Freiheit, doch selbst in freiheitlichen Sittlichkeiten können die (kollektiven wie individuellen) Gewohnheiten als Hemmnis gegenüber einer Vergrößerung der Freiheit oder als Trägheit im Kampf gegen eine Verkleinerung der Freiheit wirken. Die schicksalshafte Asymmetrie im Kräfteverhältnis von Gewohnheit und lebendiger, spontaner Freiheit ist jedoch nicht allein durch die psychophysische Unlust der Gewohnheitsveränderung, sondern auch durch den Bewusstseinschwund verursacht, der in aller gelungenen Habitualisierung liegt.

## V – Die Verarmung der Welt

Wie Kap. 4, C darlegte, wirft sich die zusätzliche Natur als vorauseilende Wahrnehmungs- und Deliberationsreduktion in jede gewohnte Situation, stellt in ihr nur die bekannten, die seit jeher identisch aufzufassenden und durch Handlung zu reproduzierenden Momente heraus. Diese geringe Distanz zwischen Zweck und Leibvollzug, diese (scheinbare) Unmittelbarkeit ist bedeutsam und zwiespältig. In der Form der Gewohnheit sind Handlungsvollzüge oder Verhaltensweisen »a sort of practical generalization« (McCumber 1990: 159), wird in ihrer Setzung nie die volle Komplexität einer Situation bleibend verinnerlicht. Die wesentliche Repetierbarkeit einer gewohnten Handlung basiert auf der ›schroffen‹ Ökonomisierung von Aufmerksamkeit, Deliberation und Leibvollzug – ist stets eine Reduktion situativer und pragmatischer Komplexität. Das

»Allgemeine«, der zweckbestimmte ›rote Faden‹ einer Gewohnheit ist eine abrufbare und souverän exerzierte Kompetenz. Wird sie angerufen, steht zur Bewältigung einer Situation nur die ihr eigene, durch Abstraktion gewonnene und gewisser Momente entkleidete Komplexität zur Verfügung. Bildung und Befreiung sind dem Menschen nur im selben Moment möglich, in dem er auch ›stupide‹ reproduziert – denn die Reproduktion ist die dem endlichen Wesen mögliche Form der Kontingenz- und Komplexitätsbewältigung. Einmal angestoßen, nimmt der gewohnte Handlungsablauf aber keine zusätzlichen Momente in seine Allgemeinheit auf, sofern er nicht willentlich unterbrochen und gesteuert wird, wodurch physischer und psychischer Aufwand merklich zunehmen. Zudem ist die Souveränität der eigenen Lebensführung und Alltagsbewältigung dadurch ausgezeichnet, dass einem sittlichen Subjekt immer mehr Gewohnheiten zuwachsen, es also immer häufiger von einer bewussten, volitiven Entscheidung entlastet wird. Gewohnheit ist ein integraler Baustein der Freiheit und doch verändert sie durch ihre vorausseilenden Allgemeinheiten das Gegebensein der sittlichen oder natürlichen Umwelt. In ihrer Alltäglichkeit als (auch selbsttätig intervenierende) Gewohnheit stellt sie bereits eine Schwundfigur dar,<sup>10</sup> wird aber in ihrer wesentlichen Halb- oder Unbewusstheit nicht als Erkenntnis ab- und verkürzend, als Wahrnehmung, Anschauung, verständige Durchdringung verengend bemerkt:

»In einem bloß habituellen Verhalten verzichtet das menschliche Selbst auf eine eingehende Konfrontation mit den objektiven Handlungsgegebenheiten seiner natürlichen und sozialen Umwelt. Ganz unabhängig von möglichen Veränderungen und Modifikationen der gegebenen Außenweltfaktoren bemüht es sich ausschließlich darum, immer dieselbe Gestalt des Allgemeinen zu reproduzieren, die es bisher verfolgt hat. Das Selbst der Gewohnheit abstrahiert dadurch von seiner besonderen Situation.« (Ranchio 2016: 227)

Da die Ausbildung von Gewohnheiten ein Leben lang fortgesetzt wird, nimmt diese Reduktion situativer geistiger Wachheit in Relation zur sittlichen Welt durchgehend zu:

»Der Verlust also des Interesses ist es, der den Mann alt macht; es giebt für ihn nichts Neues, alles ist ihm nur Erinnerung, das Einzelne für ihn hat kein besonderes Interesse

10 Hegel würde Heidegger vielleicht vorhalten, dass dieser zwar Vertrautheit und kompetenten Umgang mit (den Dingen) der menschengemachten Umwelt als den Menschen definierend und der kollektiven Alltäglichkeit zugehörig bestimmt, darin aber keinen Verlust, keinen Nachteil erblickt: »Die *nächsten Dinge*, die uns umgeben, nennen wir das *Zeug*. Darin liegt immer schon eine Mannigfaltigkeit: Werkzeug, Fahrzeug, Meßzeug, überhaupt Dinge, mit denen wir zu tun haben. Gegeben ist uns primär die Einheit eines *Zeugganzen*, die in ihrem Umfang ständig variiert, sich erweitert oder verengt und meist nur ausschnittsweise eigens für uns im Blick steht. [...] Der Blick, in dem der Zeugzusammenhang zunächst und völlig unauffällig und unbedacht steht, ist der Blick und die Sicht der praktischen *Umsicht*, des praktischen alltäglichen Sichorientierens. Unbedacht heißt: nicht thematisch erfaßt für ein Bedenken der Dinge, sondern umsichtig orientieren wir uns an ihnen. Die Umsicht entdeckt und versteht primär das Seiende als Zeug. Wenn wir hier durch die Tür hereinkommen, erfassen wir nicht die Bänke als solche, ebensowenig die Türklinke.« (Heidegger [1927] 1989: 232f.) Die ›Selbstverständlichkeit‹ des ›Zeugs‹ ist für Hegel eine erworbene, eine erlernte, für die ein Preis entrichtet werden musste, weshalb sie nicht zu verklären ist.

[...]. Der Greis[,] um dieser Bekanntschaft willen[,] vergißt das Einzelne und hält sich an's Allgemeine.« (GW 25,1: 50, Ho)

Die Gegenwart wird epistemisch und pragmatisch durch die Vergangenheit substituiert, ergo verkannt, in ihrer Eigenheit und Einzigartigkeit nicht erblickt, wenn eine schon gesetzte Gewohnheit ihre Erkenntnis originär anleitet. Mit anderen Worten: die Welt verarmt, wenn sie zunehmend durch Gewohnheit vermittelt wird. Dies gilt ebenso für die Institutionen, denn sie sind erstens auf eine spezifische Interaktion mit Sittlichkeit und Natur festgeschrieben – sind in ihrer Offenheit für Input durch jene Zwecke verengt, aus denen sie sich herschreiben – und werden zweitens nur durch Subjekte lebendig, die aber ihrerseits einer fortlaufenden Gewohnheitsbildung unterliegen. Aus dieser allgemeinen Tendenz zum sittlichen Bewusstseinschwund lassen sich mit Hegel zwei bedeutsame Folgerungen ableiten.

#### a) Habitualisierung als Wurzel sittlichen Unfriedens

Je mehr Gewohnheiten – auch als Kompetenzen – die psychophysische Totalität des Subjektes konstituieren und je länger die Gewohnheitsbildung fortwirkt, desto größer ist die Gefahr, dass sie einer jeweiligen Situation nicht mehr gerecht werden. Dann werden die eigenen Zwecke nicht mehr zufriedenstellend umgesetzt oder sittliche Normen nicht mehr angemessen verwirklicht. Desynchronisationseffekte treten ein – die Habitus des Subjekts passen nicht mehr zu seiner eigenen (sittlichen) Gegenwart. Nur unter Voraussetzung einer ausgeprägt statischen natürlichen oder sittlichen Umwelt, in welcher dieselben Handlungen auch nach langer Zeit noch zu identischen Resultaten führen, ist subjektive Befriedigung zu allen denkbaren Zeitpunkten gewährleistet. Diese Voraussetzung ist auch zu Hegels Zeiten schon kontrafaktisch. Das habitualisierte, das in seine Welt eingelebte und sozial integrierte Subjekt ist durch ebendiese gelungene Integration vom zweifachen Entzug seiner Befriedigung und Glückseligkeit bedroht.

Einerseits kann die gelingende langfristige Gewohnheitsbildung allein durch ihre Komplexitätsreduktion den äußerlichen Erfordernissen inkongruent werden, kann sich die Befriedigung erfolgreicher Handlungsvollzüge allein dadurch vermindern, dass ein zu großes Maß an Habitualisierung eingetreten ist, denn »Intresse ist nur, wo ein Gegensatz ist, der aufgelöst werden muß.« (GW 27,3: 1048, Wal) Durch Handeln hervorbrachte Befriedigung ist immer auch Funktion der dem Subjekt entgegenstehenden Komplexität jener Situationen und Gegenstände, welche seine Zwecke mit der Realität vermitteln. Stehen hier non-triviale Aufgaben entgegen, zu denen auch schon hinreichende Kompetenz gegeben ist, sind Motivation und Befriedigung intensiver. Eine Zunahme an Kompetenz muss jedoch die Lust am Spiel der eigenen Fähigkeiten mindern, da ihr eine verringerte Widerständigkeit, eine verminderte ›Welthaftigkeit‹ der Welt korrespondiert. Handeln wird *als* habitualisiertes schlechend trivialer, denn es verliert an Reibung und Varianz im Umgang mit der Realität, an motivatorischer Energie, die sich durch den Eingriff in die Welt kanalisieren und bewahren will.

Andererseits kann sich die natürliche oder sittliche Welt schneller wandeln als das (in seiner Bildung zu bestimmten Erfordernissen aufschließende) Subjekt – die sog. »Beschleunigungstheorie« setzt u. a. an dieser Disjunktion zwischen Gewohnheit und Gegenwart, zwischen Subjekt und (Um-)Welt an (Rosa 2005).

Über kurz oder lang muss solch unzureichende Befriedigung laut Hegel zu bleibender Frustration mit äußerlich manifesten Konsequenzen führen:

»...die Befriedigung kann ihrem Inhalt nach mangelhaft[,] doch für den Augenblick genügend sein, und dies Mangelhafte erst später sich fürchterlicher entfalten.« (GW 27,1: 369, Ho)

Schon auf dem Wege der Eingewöhnung in Leben und Welt – mithin durch sich selbst – aber auch durch seine wandelbare soziale Umwelt kann der Mensch seiner Befriedigung beraubt werden. Die anhaltende Inkongruenz von Bedürfnis und Befriedigung führt zu einer sich akkumulierenden Frustration, einer bleibenden und sich vertiefenden negativen Einstellung (Gesinnung) des sittlichen Subjekts. Intrasubjektive Konflikte zwischen Gewohnheit und Freiheit sind ebenso wesentlich in der Sittlichkeit des Menschen veranlagt wie intersubjektive. Würde die sittliche Umwelt ohne eigenes Verschulden entfremdet, wird ihr nicht mehr das notwendige Zutrauen zuteil, das wahre Sittlichkeit in weiten Teilen ermöglicht. Institutionen als unbefriedigende, als der subjektiven Freiheit entfremdete können als unbegründet, als in der Luft hängend erscheinen, da sich ihre Existenz nur noch durch Gewohnheit, nicht durch die Stiftung von Sittlichkeit/Freiheit erklären lässt. Es reicht der bloße willentliche Entschluss, ihnen die Anerkennung zu entziehen, um ihre Zerstörung geistig vorwegzunehmen, während sie materialiter noch persistieren. Solche Desynchronisation zwischen Subjekt und Sittlichkeit, welche letztere sukzessive desintegriert, kann umgekehrt auch durch jene Obsoleszenz und habituelle Erstarrung verursacht werden, die den Institutionen und Gesetzen als Gewohnheiten des Objektiven Geistes über Zeit zunehmend innewohnen muss. Sie werden ihrer eigenen Gegenwart nicht mehr angemessen und ziehen auf diese Weise die berechtigende Frustration der Subjekt auf sich, denn eine gewisse objektive Trägheit sieht Hegel als wesentlich für die Institutionen an:

»Wenn Gesetze und Einrichtungen, die den festen Grund und Halt für das Wandelbare ausmachen sollen, selbst wandelbar gemacht werden, woran soll das an und für sich selbst Wandelbare sich halten? Auch allgemeine Einrichtungen sind freilich in einem Fortschreiten begriffen, aber dieses Fortschreiten ist langsam; ein einzelnes Jahr ist hierin unbedeutend; Veränderungen derselben sind durch große, seltene Epochen bezeichnet.« (GW 10,1: 493)

Doch die Subjekte können sich in ihrer geistigen Freiheit auch selbstständig von der Sittlichkeit entfremden, können sich selbst ohne Anwesenheit genuiner materieller oder seelischer Not den Unfrieden geben, indem sie das soziale Ganze in gewollter Verkenning anschauen. Dann werden ihnen antisoziale Gesinnungen zum geistigen Habitus, sie opponieren aus und in Gewohnheit gegen bestimmte Teile der Sittlichkeit und ziehen potentialiter weitere Menschen in Mitleidenschaft. Ihre negative Gesinnung kann die Interaktion Anderer mit den subjektiven und objektiven Seiten der Sittlichkeit vergiften, kann auch ihnen bleibende Frustration, Wut und Aggression einimpfen, um das sittliche Band (zur ganzen Gemeinschaft und zueinander) zu zerreißen.

Sowohl der Verlust an Befriedigung und Vertrautheit aufgrund subjektiver Habitualisierung als auch die obsoleszierende Rigidität, die objektive Habitualisierung von Gesetzen und Institutionen als auch der willentlich (durch sich selbst oder Andere) herbeigeführte Unfriede existieren und persistieren als Gewohnheit eines unaufgelösten Widerspruchs, einer Spannung, die psychophysisch reproduziert und dabei akkumuliert wird. Je größer diese Spannung ist, so scheint Hegel recht psychologisch zu deuten, desto größer ist die Wahrscheinlichkeit einer unkontrollierten und destruktiven Entladung, einer gewalthaften Kanalisationsgeste, deren Sinnhaftigkeit ein Schein ist. Diese Manifestation trägt irgendeinen vermeintlich sittlichen, einen reformerischen oder revolutionären Zweck, einen Altruismus oder eine Idee des Guten vor sich her, geht jedoch nur darauf aus, die als widersprüchlich empfundenen Elemente aus der Sittlichkeit zu tilgen. Je intensiver der empfundene Widerspruch ist, desto drastischer und undifferenzierter ist diese Antwort der Seele, die so in Ungeist umschlägt.

#### b) Die natürliche Amnesie der Freiheit

Die Gewohnheit wird von Hegel stets als »Sein«, als Gerinnungsmoment seelisch-geistiger Idealität ausgesprochen, weil sie die Macht und Negativität des Geistes verliert, wenn sie tatsächlich (fest)gesetzt wird:

»Daß ich mich setze als Seiendes[,] ist bestimmtes Sein, das gemachtes ist, das gemachte Sein meiner Individualität ist das, was wir Gewohnheit nennen...« (GW 25,1: § 323, 88, Ho)

Die Gewohnheit tritt von der Geist- in die Naturkategorie der menschlichen Existenz hinüber. Als diese Substantialität des Subjekts, als dieses Moment der psychophysischen Ganzheit des Menschen bejaht Hegel sie, da er die Sittlichkeit durch die Gewohnheit als letzten Grund verwirklicht sieht. Alle Momente des *Objektiven Geistes* sind – zur Befreiung des Menschen von seiner Naturbestimmtheit – in die Form der Gewohnheit zu überführen, d. h. die Eigenheiten der jeweiligen sozialen Räume, Institutionen, die verschiedenen Rollenerwartungen usw. sind so anhaltend einzuüben, dass sie sich alle zugleich dem Subjekt einschreiben und zu seiner Substanz, zur stabil und identisch reproduzierten Gewohnheit werden. Auf diese Weise wird Freiheit Sitte, wird die Allgegenwart des »philosophischen Rechts« (TWA 07: § 3, 35), das der *Philosophie des Rechts* Titel und Gegenstand der Untersuchung verleiht, eine gelebte und identisch reproduzierte Gewohnheit als Anmessung der vom Subjekt internalisierten Allgemeinheit(en) an alle relevanten Situationen und als Befolgung aller abstrakt-rechtlichen, moralischen und sittlichen Normen im gesellschaftlichen Miteinander. Hegel lehrt, die Freiheit des Menschen (ontowie phylogenetisch) als komplexes menschliches Naturverhältnis, als Verhältnis der Ziel-zur Ausgangsnatur aufzufassen. Sie verleibt sich zum Zwecke der Befreiung von der Natur in ebenderselben:

»Das höchste Ziel der Freiheit selbst ist die Vereinigung mit der Natur, aber nicht als Vermischung, oder in der Form der Natur, sondern das Ziel der Vereinigung der Freiheit und Natur, der Freiheit und Natürlichkeit muß so gefaßt werden, daß beide heraufgebildet, durch die Freiheit zu der Freiheit verklärt sind.« (GW 26,3: 1054, Gr)

Durch die Praxis der Formierung (Bildung) gewinnt die Freiheit in Form der Gewohnheit ihre Anwesenheit, ihre Wirklichkeit und Objektivität in der Welt. Wer als frei existieren soll, muss dazu formiert, konstituiert werden: »Wer an ein geistiges Leben gewiesen ist, der muß die körperliche Bildung bis auf einen gewissen Grad nachsetzen.« (GW 26,1: 458, AB) Nach mehreren tausend Jahren ist das Wesen der Freiheit als fixiertes Naturverhältnis, als kollektiv geteiltes, identisch reproduziertes Verhältnis zur inneren und äußeren Natur kaum noch bewusst, denn »die Gewohnheit nur macht es unsichtbar, worauf unsere ganze Existenz beruht.« (GW 26,2: § 267ff., 1002, Ho) Derselbe Mechanismus, der die Emanzipation von der Natur ermöglichte, verdunkelt sich und die Herkunft seiner Resultate, wendet den Blick des Menschen von jenem Grund ab, auf dem er steht. Die hegelsche Theorie menschlicher Freiheit begründet, warum an der Verfasstheit der Sittlichkeit ihre Gewordenheit und somit ihr wahrer Grund nicht unmittelbar einsichtig ist und als freiheitsermöglichend ›ins Auge springt‹:

»Geht Jemand zur Nacht sicher auf der Straße fällt[,] es ihm nicht ein, daß dieß anders sein könne. Diese Gewohnheit der Sicherheit ist zur anderen Natur geworden, und man denkt nicht nach, wie dieß Wirkung besonderer Institutionen sei.« (Ebd.: § 267–69, 1002, Ho)

Sie erklärt die Vertiefung intensiver Freiheit durch einen Mechanismus, der die Freiheit in wesentlichen Teilen unbewusst hält und ihr Wesen nicht als Explanandum aufscheinen lässt. *Freiheit lässt sich selbst nicht zur Frage werden*, da ihre Anwesenheit freien Subjekten nicht ohne Weiteres als solche ›aufleuchtet‹. Als kollektives Naturverhältnis gibt die Verschränkung von Gewohnheit und Bildung dem Menschen kein Gefühl und keine Wahrnehmung von der onto- wie phylogenetisch zunehmenden Tiefe seiner Freiheit. Diese kann zwar begrifflich-konzeptuell gedacht, aber nicht sinnlich erfahren werden, denn die (wie auch immer intensive) befreiende Konstitution des Subjekts ist kein dinglicher Gegenstand, dem es selbst als wahrnehmende Instanz gegenüberreten könnte. In der (bereits mit und für Hegel gegebenen) Moderne wohnt sich jede neue Generation in einer (metaphorisch gesprochen) hohen Distanz zur Natur ein, die ihr als unthematish-selbstverständlich zuteilwird, aber doch nichts anderes als das Resultat eines in der Vergangenheit abgeschlossenen Prozesses stetiger Vergrößerung menschlicher ›Naturdistanz‹ ist. Um zu bemerken, dass sich diese Distanz vergrößert, müssten den Menschen Ausgangs- und Endpunkt eines jeweiligen habituellen Bewusstseinsschwunds gegenwärtig bleiben. Die Gewohnheit aber lässt den jeweiligen Endpunkt eines Emanzipationsschrittes von der eigenen Naturbestimmtheit zur stillen Normalität werden, macht gerade den Ausgangspunkt und die ›Reise‹ vergessen und bringt so die Erfahrung jenes zurückgelegten Weges zum Verschwinden. Alle Arbeit der Gewohnheitsbildung und des Bewusstseinsschwundes wird in verkürzter Form rekapituliert (»Soziogenetisches Grundgesetz«) – die Kinder werden nie erinnern können, was die Eltern schon vergessen haben. Sie erreichen die neue Tiefe der Freiheit, indem sie sich diese direkt zu eigen machen, nicht den langen, beschwerlichen Kursus vergangener Epochen durchlaufen müssen. Hat die Freiheit lange genug Geschichte geschrieben, werden die Menschen die Natur anschauen und darin nicht mehr Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ihrer Freiheit erblicken. Das Versprechen der Freiheit hat sich eingelöst, deshalb scheint

sie keine Ontogenese zu besitzen – und eine Geschichte hat sie nur, weil die schulische, sittliche und akademische Bildung von dieser berichtet. Die Natur bleibt erste und letzte Bedingung der Freiheit, da sie als Ausgangsnatur der Menschheit stets anwesend sein muss, in ihrer Zielnatur stets aufgehoben bleibt und alles Leben in jeder Form durch sie vermittelt wird. Dass die Freiheit zu allen Seiten von Natur als Ermöglichungsgrund umschlossen bleibt, weiß aber kein sittliches Subjekt mit Notwendigkeit. Die den Menschen einer Sittlichkeit als Bildung zuteilwerdende Konstitution bestimmt darüber, auf welche Weise das kollektive Verhältnis zur Natur verstanden, vergessen, verstellt oder missverstanden wird.<sup>11</sup> Sittlichkeit macht sich ihre Subjekte – und eine Freiheit, der ihre eigene Herkunft notwendig unbewusst wird, konstituiert eine Sittlichkeit, der diese Herkunft ebenfalls entzogen bleibt. 200 Jahre nach Erscheinen der *Grundlinien* darf und muss das Mensch-Natur-Verhältnis dieser Freiheitstheorie eine neue Wertung erfahren: *Freiheit ist ein prekäres kollektives Naturverhältnis*. Wo sie ihre fortgesetzte Anwesenheit zelebriert, müssen ihre Ontogenese und Geschichte schrittweise dem individuellen wie kollektiven Bewusstsein entgleiten, ihr eigenes Fundament außer Sicht geraten.

Dass aber die konkrete Form der Mensch-Natur-Verhältnisse die Natur langfristig in globalem Ausmaße schädigen, somit auch Mensch und Freiheit nachhaltig bedrohen kann, ist eine Einsicht, die einer nachhegelschen Welt angehört. Wenn W. Schmied-Kowarzik konstatiert, dass die konfliktorischen Momente des Daseins, die potentialiter schädlichen Widersprüche »für Hegel nicht im Verhältnis des Menschen zur Natur, sondern allein im gesellschaftlichen Verhältnis der Menschen untereinander« zu finden seien (Schmied-Kowarzik 1984: 57), trifft er präzise den Unterschied zwischen Hegels eigener Perspektive und derjenigen des 21. Jh. auf Hegel. Dieser sieht das soziale Ganze langfristig nur durch soziogene Dynamiken und Konflikte von innen und außen bedroht – der Natur aber könne vonseiten der Menschen keine vergleichbare systemische Destabilisation zuteilwerden. Menschen richten Menschen zugrunde, aber nicht die sie alle zugleich umgebende Natur – dieser letztere Fall ist meines Erachtens auf das hegelsche System nicht abbildbar (wobei sich die Prüfung lohnte, ob nicht umgekehrt das hegelsche System vermittels Aktualisierung auf diesen Fall abbildbar wäre).

Die Prekarität unserer Freiheit, sinnhaft artikulierbar nur in der *uns* möglichen Retrospektive, liegt darin beschlossen, dass diese Freiheit sich durch ihre eigenen Verhältnisse zur Natur nachhaltig schädigen kann, weil ihr diese Verhältnisse mit natürlicher Notwendigkeit unbewusst werden – sich das Fundament selbst verbirgt, indem das Gebäude sich errichtet. Dass diese (sozial-ökologisch) prekäre Freiheit jedoch mit historischer Notwendigkeit in die globale sozial-ökologische Krise führen musste, geht aus Hegels *Philosophie* nicht hervor, kann gar nicht aus ihr gefolgert werden, da Hegel, wie erwähnt, diese Form anthropogener Schädigung globaler Natur gar nicht als Denkmöglichkeit vorsieht. Abstrakt lässt sich folgern, dass diese Prekarität nicht aus der Welt geschafft werden kann, ohne diese Freiheit aufzuheben, konkret ist das hohe Niveau an Bildung und Formierung der (sittlichen) Subjekte dieser Welt grosso modo nicht reversibel, ist die Depotenziation menschlicher Naturbestimmtheit an Subjekt wie Sittlichkeit kein

11 Wie Reusswig in anderem Kontext aus (umwelt-)soziologischer Sicht und ohne Bezug zu seiner Hegel-Deutung anmerkt, stellt für moderne Industriegesellschaften »die Leugnung der Naturabhängigkeit [...] gleichsam deren notwendig falsches Bewusstsein dar.« (Reusswig 2017: 106f.)

linearer Vorgang, der sich einfach umkehren ließe oder bei zunehmender Naturschädigung um Jahrtausende zurückfiele. Soll die moderne Freiheit sensu Hegel sich eine Administration nicht langfristig schädlicher kollektiver Naturverhältnisse aneignen, so ist hierzu schon ein hoher Grad an sittlicher Freiheit (inkl. deren hohen Subsistenzniveaus) erforderlich, da alle Seiten der Bildung und *Vorsorge* in einem zivilisatorisch und wissenschaftlich hochstehenden Maße entwickelt sein müssen – und der Begriff der Freiheit bereits als das totale Bedürfnis des Geistes respektive die Einheit aller geistigen Bedürfnisse gedacht werden können muss. Die Reproduktion der Freiheit – je schon implizites oder explizites Moment ihrer selbst – kann erst dann ihre ›wahre‹ Form annehmen, wenn die Freiheit als Gestaltqualität der Sittlichkeit begriffen ist *und* die *Vorsorge* als Organisationsprinzip aller geistigen Bedürfnissen fungiert. Dieser Zustand stellt aber selbst schon eine rechtsphilosophisch höchst komplexe Stufe des Objektiven Geistes dar, wenn auch das Prinzip der *Vorsorge* die Geistesgeschichte schon lange begleitet.



## 9. Die Vorsorge

---

Wenn Freiheit das totale Bedürfnis des Geistes (respektive der Sittlichkeit) und die Einheit aller geistigen Bedürfnisse ist, muss die Aktualisierung, die Reproduktion der Sittlichkeit selbst auf diese Einheit und das totale Bedürfnis der Freiheit bezogen sein. Der Trieb zur Freiheit gibt das Bedürfnis zur Reproduktion der Freiheit, und diese soll selbstredend in toto erfolgen, aktualisiert den gesamten Komplex der geistigen Bedürfnisse, da er nur als ganzer die Freiheit bedeutet. Wie sich herausstellt, vergibt Hegel einen eigenen Begriff für das hieraus erwachsende Supraprinzip, für das alle Sittlichkeit umfassende Designprinzip dieser holistischen Reproduktion:

»Weil der Mensch vernünftig ist[,] muß er Vorsorge haben für die Zukunft. Ich gewinne meine Subsistenz, ich will aber das Allgemeine meiner Subsistenz[,] d. h. für meine Lebenszeit und meine Familie...« (GW 26,2: § 251, 759, AK)

Alle subjektiven wie objektiven Momente der Sittlichkeit sind selbstständige (in unterschiedlichem Ausmaß) vorsorgende Einheiten, zur Vorsorge konstituiert. Jede Reproduktion freiheitlicher Sittlichkeit hat eo ipso ein Moment der Vorsorge zu sein oder gefährdet die zu reproduzierende Freiheit. In der Forschungsliteratur wird die Praxis der Vorsorge in der Berliner Rechtsphilosophie vorwiegend durch die Funktion von Polizei und Korporation erschlossen, wodurch sie leicht verkannt werden kann. Wie in diesem Kapitel auseinanderzulegen ist, spricht Hegel mit der Vorsorge den Zusammenhang, die Einheit aller sittlichen Momente und ihnen entsprechenden geistigen Bedürfnisse aus. Die Logik der Vorsorge durchzieht das sittliche Ganze wie ein roter Faden, da alle Teile der Sittlichkeit in ihre Umsetzung integriert werden müssen, ihr nicht zuwiderlaufen dürfen. Die Vorsorge durch bestimmte intervenierende Institutionen zu definieren, heißt den Organismus mit seinem Immunsystem verwechseln, wodurch das (doch infragestehende) Prinzip seiner Organisation aus dem Blick gerät. Vorsorge ist nicht Sozialstaatlichkeit, sondern *Staatlichkeit* – und somit Herzstück der hegelschen Theorie der Sittlichkeit.

## A) Zum Begriff

Hegels Gebrauch des Ausdrucks »Vorsorge« scheint vom zeitgenössischen nicht abzuweichen, wie ein Blick in die entsprechenden Lexika verdeutlicht:

»...die vorhergehende Sorge wegen der besten Einrichtung einer künftigen Sache [...] In weiterer Bedeutung, die Sorgfalt für eine Sache, für die Erhaltung eines Dinges, welches man im voraus hat, anwendet. [...] Der Begriff des vorher ist auch hier der herrschende...« (Campe 1811: 505, l)

In der Vorsorge ist der Bezug auf die Zukunft semantisch leitend – Vorsorge erblickt die Gegenwart aus der Perspektive einer vorgestellten Zukunft, welche auf die Gegenwart zurückschaut und das Verhältnis beider unter Hinsicht auf einen bestimmten Zweck beurteilt, wobei dieses Urteil handlungsleitend wird. Sie ist eine

»...auf voraussicht beruhende bemühung, bestreben, tätigkeit, um ein drohendes oder doch mögliches übel für sich oder andere abzuwenden, in freierer anwendung geht die vorsorge darauf aus, indem die vorstellung der besorgnis schwindet, einen erwünschten zustand vorzubereiten.« (Grimm/Grimm: vorsorge, f.)

Kap. 6 zeigte auf, dass Hegel in rechtsphilosophischer Betrachtung den Ausdruck Vorsorge wesentlich den Praktiken und Arbeiten des ersten und dritten Standes zuordnet, mithin eine systematisierende Intention zu verfolgen scheint, indem er den Ausdruck zu einem »Begriff« erhebt.<sup>1</sup> Diese Begriffsschöpfung steht im Dialog mit der Systematik der *Enzyklopädie* und bleibt auch für die *Philosophie der Weltgeschichte* leitend.

### Der Vorsorge-Paragraf

Während der Ausdruck »Vorsorge« erst in der Ausgabe von 1830 auftaucht, zeigen die drei Fassungen der *Enzyklopädie* an der jeweiligen systematischen Stelle starke inhaltliche Kontinuität. Im Übergang der ersten (GW 13: § 356) zur zweiten Ausgabe (GW 19: § 434) ändert sich die Paragrafennummer, nicht aber der substantielle Wortlaut (ein »und« wird getilgt). Die resultierende Fassung wird fast identisch in die dritte Ausgabe übertragen und dabei mit zusätzlicher Explikation versehen, sodass die letzte autorisierte Fassung der *Enzyklopädie* zugleich die ausführlichste Erläuterung dieses Gedankens enthält. Erst im neuen Nachsatz, der auf den Halbgeviertstrich folgt, wird der Ausdruck »Vorsorge« eingefügt, und dies an einer für Hegels Schreibart prominenten Stelle, nämlich als Beschluss einer (längeren) Erklärung mittels einer Nominalphrase:

»Diß [soziale] Verhältnis ist einerseits, da das Mittel der Herrschaft, der Knecht, in seinem Leben gleichfalls erhalten werden muß, *Gemeinsamkeit* des Bedürfnisses und der

1 Die Grimms führen zum Lexem »Vorsorge« auch zwei Belege aus Hegels Texten an, welche die Vorsorge auf »Ackerbau« und »Staatsdiener« beziehen (Grimm/Grimm: vorsorge, f.), treffen somit den für Hegel repräsentativen Gebrauch, auch wenn dies nicht der Zweck solcher Belegstellen ist. In den verfügbaren Hegel-Ausgaben dürfte sich kaum ein anderslautendes Beispiel gefunden haben.

Sorge für dessen Befriedigung. An die Stelle der rohen Zerstörung des unmittelbaren Objects [der Natur] tritt die Erwerbung, Erhaltung und Formiren desselben als des Vermittelnden, worin die beiden Extreme der Selbstständigkeit [= Herr] und Unselbstständigkeit [= Knecht] sich zusammenschließen; – die Form der Allgemeinheit in Befriedigung des Bedürfnisses ist ein *daurendes* Mittel und eine die Zukunft berücksichtigende und sichernde Vorsorge.« (GW 20: § 434, 431f.)

Hegel spricht hier – vermittelt durch die Systematik und Begrifflichkeit der *Enzyklopädie* – über eine idealtypische Stufe in der Herausbildung menschlicher Gemeinwesen. Dabei wird weder die *philosophisch*-historische Betrachtung leitend, die den *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* angehört, noch die sozial- und *politphilosophische*, die in den *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts* ihren Ort hat. Der Vorsorge-Paragraf der *Enzyklopädie* ist beiden begrifflich vorgelagert, bereitet sie durch die Deduktion bestimmter Momente vor, die sich in den anderen Systemteilen genauer erhellen und konkretisieren können. Zwar sind die Ausführungen zum Kampf von Herr & Knecht durch realhistorisch wiederkehrende Muster von Gewalt und Unterwerfung motiviert, doch lassen sich schon hier latente Momente freiheitlicher Sittlichkeit erblicken, die aber lange nicht als solche hervortreten, keine Wirklichkeit gewinnen werden. Die Legitimation des (modernen) Staates als der Sphäre der Freiheit gründet (very obviously) nicht in seiner faktischen Genese durch Gewalt: »Die Gewalt, welche in dieser Erscheinung Grund ist, ist darum nicht Grund des Rechts...« (GW 13: § 355) Zwischen dem, was realhistorisch geschehen ist, und dem, was sich darin als vernünftiges Moment moderner, zukünftiger Freiheit bekundet, muss strikt unterschieden werden. Hegel markiert an diesem »äußerlichen oder *erscheinenden Anfang* der Staaten« (GW 20: § 433) fünf wesentliche Momente wahrer Sittlichkeit:

α) Menschlichen Kollektiven ist die Notwendigkeit zur Daseinsfürsorge gemein. Als Wesen, deren Bedürfnisse zyklisch wiederkehren, bilden sie »Schicksalsgemeinschaften:« »Das Individuum hat als Mensch ein dauerndes Bedürfnis, es reflektirt, weiß[,] daß es auch morgen Bedürfnisse hat, so hat es Sorgen, Vorsorge ...« (GW 26,3: § 170, 1293, Gr) Selbst in einem System reinen Unrechts und bloßer Gewaltherrschaft bewahrheitet sich daher der anthropologische Gemeinplatz, dass jedes Individuum nur durch Kooperation seine (auch partikularen) Bedürfnisse befriedigen kann, dass »wenn ein Mensch seine Zwecke erreichen will, er anderer Menschen nöthig hat[,] und wenn er für sich sorgt, er eben so beiträgt zur Befriedigung der Bedürfnisse Anderer und daß dieß durchaus unzertrennlich ist...« (GW 27,4: 1182, He) Seinen vernünftigen Ausdruck findet diese Notwendigkeit instrumenteller Kooperation in einem rechtlich getragenen *System der Bedürfnisse*, mithin erst in der Neuzeit.

β) Die Befriedigung der Bedürfnisse, von deren Not kein Teil des Kollektivs ausgenommen ist, ist nicht eine bloße, durch Kooperation zu bewältigende Aufgabe – geteilte Daseinsfürsorge ist eine alle Kooperation erst strukturierende und leitende, eine das Gemeinwesen um- und durchgreifende Berufung der Menschheit. Dies ist der Sinn der (spekulativen) Formel, dass sich in ihr die »Extreme [...] zusammenschließen«, denn sie ergeben erst dann ein menschliches Gemeinwesen und haben erst dann Aussicht auf

bleibenden Erfolg, wenn die Vorsorge für die Bedürfnisse »die Form der Allgemeinheit« gewonnen hat, also universelle Momente der Sittlichkeit bildet, denen die partikularen nicht zuwiderlaufen.

γ) Menschliche Gemeinwesen sind stratifiziert – in ihnen bilden sich vielfältige Formen sozialer Hierarchien heraus, die auch in den Gesetzen ihren Niederschlag finden. Das Phänomen sozialer Stratifikation zeigt sich in allen Bereichen von Gesellschaft und Staat, z. B. in Form jeglicher Autoritäts- und Vormundverhältnisse (die in Hegels ständischer Sittlichkeit noch einen schärferen Charakter annehmen müssen als in unserer Gegenwart). Eine welthistorische Frühform der Stratifikation ist das auf bloßer Gewalt basierende Verhältnis von Herrschenden und Beherrschten; die ontogenetisch früheste das Unmündigkeitsverhältnis der Kinder gegenüber den Eltern, das in Hegels sittlichem Staat auch positiv-rechtlich kodifiziert wird. Eine weitere, für Hegel sittliche Form dieser Stratifikation ist das Verhältnis von Männern als Hausherrn zu ihren Familienmitgliedern und dem gemeinsamen Vermögen: »Im sittlichen Verhältniß ist der Vater zwar Herr über das Gut; aber es gilt auch wesentlich als gemeinschaftliches Gut der Familie.« (GW 27,3: 1042, Wa) Obgleich alle Mitglieder der Familie durch den Staat vor vielen Formen von Missbrauch und Ruin zu schützen sind, da ihnen in freiheitlicher Sittlichkeit bestimmte Menschen- oder Grundrechte zukommen,<sup>2</sup> verbleibt ein Übergewicht an Rechten und Privilegien beim männlichen Vorstand des Haushalts- oder Familienverbundes.

δ) Menschliche Gemeinwesen sind arbeitsteilig organisiert. Im Verhältnis von Herr & Knecht ist die Notwendigkeit der leiblichen Arbeit als Auseinandersetzung mit der Natur dem Knecht durch Gewalt aufgezwungen, während der Herr das Gemeinwesen administriert – tritt also eine qualitative Ungleichheit der Aufgaben in der geteilten Daseinsfürsorge ein, die sich wiederum in der sozialen Stratifikation widerspiegelt. Veränderungen der sozio-ökonomischen Strukturen des Gemeinwesens werden später diesen Unterschied der Arbeiten noch stärker ausprägen. Denn den Beginn des Herren- wie Knechtshaushalts denkt Hegel – wie beim ersten Stand – in Strukturen der Selbstversorgung, die schon eine arbeitsteilige Kooperation innerhalb der Familie erfordert: »...im einfachen patriarchalischen Zustand kamen die verschiednen Geschäfte bei einem Individuum wohl vor, aber werden auch besondere Künste, Gliedern der Familie zugetheilt.« (GW 27,2: 576, Ke) Historisch lässt sich beobachten, dass immer mehr Arten von Arbeit aus dem autarken Kosmos des sich (nach bester Möglichkeit) allein versorgenden Haushalts gelöst und zu marktförmig organisierter Lohnarbeit anderer, fremder Menschen werden. Dies gilt Hegel als Beleg für den Gedanken, dass auch die Arbeitsteilung ein epochales Prinzip menschlicher und freier Gemeinwesen darstellt. Die Zuteilung der Arbeit durch Gewalt und Zwang gehört nur unfreien und unrechtlichen Gemeinwesen an.

ε) Die Befriedigung der Bedürfnisse durch geteilte Daseinsfürsorge wird als »Form der Allgemeinheit« und »*daurendes* Mittel« – als Organisationslogik des Gemeinwesens – auf

2 Für eine Liste der von Hegel benannten unbedingten Rechte, die nach heutiger Auffassung Menschenrechte sind, siehe (Bogdandy 1989: 179f.).

dem Wege einer »die Zukunft berücksichtigenden und sichernden Vorsorge« bewerkstelligt, die sich durch bestimmte Naturverhältnisse in Form von »Erwerbung, Erhaltung und Formiren« auszeichnet (GW 20: § 434, 431f.). Beide Momente, die zeitlichen Strukturen und die Naturverhältnisse der Vorsorge, sind eingehender zu betrachten.

## Die Zeitlichkeit der Vorsorge

Vorsorge als universelles Prinzip der Sittlichkeit ist, abstrakt gesprochen, die proaktive Bewahrung von Möglichkeiten der Befriedigung. Sie ist daher nicht als bloße Bevorratung misszuverstehen. Jede Befriedigung kann nur durch ein vorausgehendes menschliches Handeln vollbracht werden, reproduziert jedoch nicht per se die Möglichkeit, sich selbst und das ihr zugeordnete Handeln zu wiederholen. Diesem Problem tritt das menschliche Subjekt im Wissen um die Wiederkehr der Bedürfnisse entgegen. Wie Hegel wiederholt zur Vorsorge des Substantiellen Standes anmerkt, »tritt bey dem Ackerbauer Gegenwart und Zukunft ein« (GW 26,1: § 103, 114, Wan), werden also zwei Stufen oder Ekstasen der Zeit in ein bestimmtes Verhältnis gesetzt, das für die Praxis der Vorsorge gerade konstitutiv ist:

»Für den Ackerbau genügt nicht ein bloßer Augenblick. Der Mensch geht in seinem Sinne über das Jetzt hinaus – und seine Bedürfnisse werden allgemeine Sorgen für das ganze Jahr. – Um diesen genug zu thun, spart er seinen Verstand in Erfindungen, in Mitteln auf.« (GW 27,3: Ga als Variante zu 827, Hu)

Die in der Gegenwart erfolgende (systemisch relevante) Arbeit muss darauf ausgerichtet sein, die Wiederholung derselben Arbeit in der Zukunft zu ermöglichen – inklusive derselben vorbereitenden Wirkung für eine dann wiederum zukünftige Wiederholung!<sup>3</sup> Dies gilt nicht nur für den ersten Stand (oder die agrarische Lebensform), sondern ist über den Vorsorge-Paragrafen bereits als »Form der Allgemeinheit« des Gemeinwesens ausgesprochen. Die Gegenwart bestimmt sich als Vorsorge aus der Zukunft her, der Zweck zukünftiger Daseinsfürsorge – sprich: die Reproduktion der Sittlichkeit – erfordert in der Gegenwart eine bestimmte, die Wiederholung ermöglichende Form der Arbeit: »Die Befriedigung wird [...] Vorsorge, so wie sie nicht auf das Einzelne geht, so auch nicht auf den Augenblick.« (GW 26,2: § 170, 707, AK) Mittels des Vorsorge-Begriffs spricht Hegel nicht allein die gegenwärtige Vorbereitung zukünftiger Befriedigung aus, sondern zugleich die Bewahrung der Möglichkeiten zukünftiger Befriedigung, da andernfalls die Vorsorge, die Daseinsfürsorge in jenem Moment abreißen würde, in dem das Vorbereitete verbraucht ist und die Arbeit nicht in den Stand versetzt wurde, nun wiederum selbst die weitere Zukunft vorzubereiten.

Mit anderen Worten: Gegenwärtige ermöglicht zukünftige Vorsorge und wird deshalb durch deren Erfordernisse bestimmt. Vorsorge gelingt nur, indem sie *in beiden Zeit-*

3 Diese zeitliche Logik hat sich im Vorsorge-Begriff bis in die Gegenwart erhalten, weshalb er z. B. in der sozial-ökologischen Forschung und bestimmten Diskursen nachhaltiger Ökonomie entsprechende Verwendung findet: »Vorsorgen bedeutet Vorsicht, Umsicht und Rücksicht gleichermaßen. [...] Aus dem Sorgen um die Zukunft entsteht die Vorsorge in der Gegenwart – die Zukunftsorientierung ist diesem Vorsorgeprinzip eingeschrieben.« (Biesecker et al. 2019: 121)

*ekstasen* stattfindet, indem Gegenwart und Zukunft aufeinander abgestimmt werden. Würde die zukünftige Wiederholung einer bestimmten Befriedigung in der Gegenwart nicht vorbereitet, ist sie dem *Zufall* überlassen, was in ihrer Verunmöglichung münden kann, zumindest aber die zukünftige Befriedigung zufälligen, nicht-intendierten Veränderungen überlässt. Vorsorge als Bewahrung der Möglichkeit identischer Wiederholung von Befriedigungshandlungen existiert mit Notwendigkeit in beiden Zeitstufen oder ist nicht gewährleistet. Vorsorge und Reproduktion von Sittlichkeit bedingen sich wechselseitig – die dauerhafte Autogenese und Reproduktion der Freiheit kann ohne Vorsorge nicht gelingen, da sich die Freiheit sonst ihrer Desintegration zu zufälligen Zeitpunkten und unter zufälligen Umständen überlassen würde. Die Befriedigung der geistigen Bedürfnisse muss in jedem Moment erneut für den nächsten Moment grundgelegt werden. Da die Wirklichkeit der Freiheit als eine gedacht wird, die sich selbst ohne inhärentes Ende perpetuieren soll, ist Freiheit je schon als Resultat einer Vorsorge zu begreifen und darf Vorsorge nicht als bloßes Moment der Sittlichkeit unter anderen verkannt werden.

### Vorsorge mit und gegen die Natur

Das Leben der Menschen gestaltet sich vor Beginn der Zivilisation (bzw. der überlieferten Geschichte) als ein der Natur unterworfenen und nur situativ reagierendes, vom (natürlichen) Zufall bestimmtes Handeln. Solange kaum (technische) Hilfsmittel, praktisches Können oder echtes Wissen (ἐπιστήμη) zur Verfügung stehen, ist der Spielraum menschlichen Verhaltens marginal und entspringt aus Variationen im Verhalten keine sie leitende Antizipation veränderter Resultate. Das »im Schweifenden seine Subsistenz suchende [...] Leben des Wilden« (TWA 07: § 203, 355), des nicht sesshaften Menschen, bedeutet für Hegel nichts anderes als die Notwendigkeit zur unablässigen Nahrungssuche bei stets ungewissem Ausgang:

»Der Jäger hat ein schweifendes Leben – kein festes Eigentum[,] das Eine mal Überfluß[,] das andere mal bitteren Mangel.« (GW 26,1: 249, Ri als Variante zu 469, AB)

Diese Form der Subsistenz muss sich den natürlichen Gegebenheiten von Ort, Jahreszeit usw. schlicht anpassen, muss seiner Subsistenz im wörtlichen wie sprichwörtlichen Sinne hinterherlaufen und ist jeder Veränderung seiner Subsistenzbedingungen hilflos ausgesetzt. Fehler oder Abweichungen von gewohnten Verhaltensweisen, deren ungewisser Ausgang sich dann als Fehler entpuppt, bekommt das in seiner Subsistenz durchgehend bedrohte Subjekt schmerzhaft zu spüren. Hierin verbirgt sich ein Teufelskreis, denn die Unstetigkeit des Subsistenzerfolges verschließt den Horizont möglicher Erfahrungen, aber nur die Erfahrung kann die Menschen schließlich dazu befähigen, sich aus dieser prekären Lage zu befreien. Bei anhaltend volatiler Subsistenz bleibt der Spielraum, innerhalb dessen Verhalten von einem aufs andere Mal oder von einer auf die nächste Generation verändert werden kann, relativ gering. Solange der Mensch nicht einmal Zeit und Kraft entbehren konnte, die Herstellung eines Werkzeugs mit den eigenen Händen zu erproben oder auszuführen, kam er auch nicht in den Genuss jener zusätzlichen Erträge, die nur durch das Werkzeug ermöglicht werden. Erst wenn der Mensch die Bedingungen, unter denen er der Natur ihre Früchte abringt, selbst beeinflussen und entwer-

fen kann, wird er freier im Umgang mit ihr und steigert zugleich den Ertrag signifikant. Je häufiger eine Verhaltensänderung positive Resultate hervorbringt, desto größer ist der zukünftige Spielraum für weitere Verhaltensänderungen – der Fortschritt bildet eine positive, eine sich selbst verstärkende Feedback-Schleife. Ab einem gewissen Grad an Vergemeinschaftung (im Sinne der geteilten Daseinsfürsorge) und Erfahrung in Bezug auf die Natur wird es den Menschen möglich, in Antizipation von einerseits zukünftigen Bedürfnissen und andererseits zukünftigen natürlichen Vorgängen beide aufeinander auszurichten, sodass für die antizipierbaren Bedürfnisse in der Zukunft auch die Mittel ihrer Befriedigung gegeben sein werden. Die Ernährung verlässt den bis dato gewohnten Modus, erhebt sich zur ersten Kulturstufe – »Erwerbung, Erhaltung und Formieren« (GW 20: § 434, 432) treten als geteilte Daseinsfürsorge an die Stelle des restlosen Verbrauchs stets neu aufzufindender Nahrungsmittel. Die kollektiven Naturverhältnisse sedentärer Subsistenz markieren den Beginn der Welt- als Menschheits- und Zivilisationsgeschichte: »Ackerbau und Viehzucht gehören zu den ältesten Verhältnissen.« (GW 27,3: 933, Wal)<sup>4</sup> Die Vorsorge als Subordination der Natur war, ist und bleibt aller Sittlichkeit notwendig (im Sinne von alternativlos), denn ohne sie ist dauerhafte und ausreichende Subsistenz der Gemeinschaft nicht zu gewährleisten. Zugleich eröffnet das mit ihr verbundene Subsistenzniveau den Horizont, innerhalb dessen neue Erfahrungswerte im Umgang mit der Welt und jegliche Form von psychophysischer *Bildung* überhaupt möglich werden. Eine Gemeinschaft, ein Kollektiv kann nun eine Entwicklung, eine eigene Geschichte durchlaufen, da es für andere Arbeiten und Erfahrungen als jene im Umkreis bloßer Subsistenz freigesetzt wird. Die meisten Reiche und Staaten der Geschichte entstehen laut Hegel im Ausgang von der vorsorglichen Subsistenz der Naturbeherrschung und fußen durchgehend auf ihr: »Die erste Industrie eines Landes ist der Landbau...« (Ebd.: 1075, Ga) Leben und Subsistenz der Gemeinschaft stellen sich als Gebäude dar, dessen Fundament nur die »Vorsorge als Naturbeherrschung« sein kann. Hegel spricht von der »Wohlthat der Einführung des Ackerbaus« (GW 27,1: 254, Ho). Denn gelingende Vorsorge überwindet das grundlegende Paradoxon, dass Ressourcen in der Gegenwart entbehrt werden müssen, um in der Zukunft einen Mehrertrag hervorzubringen. Der Verzehr oder Verbrauch des verfügbaren Naturobjekts muss ausgesetzt oder hinausgezögert werden können, ohne damit die Möglichkeiten zukünftiger Bedürfnisbefriedigung zu gefährden.<sup>5</sup> Vorsorge zur Subsistenz impliziert, dass die Gemeinschaft den Zyklen der Natur ihre Form so weit vorschreiben, ihnen so beständig zuvorkommen muss,

4 Hierzu siehe auch (Ott 2023: Part 2).

5 »In vielen Regionen Afrikas wiederholen sich Jahr für Jahr Szenen wie diese: Nach der Ernte füllt jede Familie lederne Säckchen mit Hirse, Gerste oder Reis. So kühl und trocken wie möglich deponiert sie diese im hintersten Winkel des Speichers. Was die Bauern da für später zurücklegen – als Reserve vorhalten –, ist das Saatgut für das kommende Jahr, ihre Lebensversicherung, die einzige, die sie haben. [...] Bevor du die Rücklagen an Saatgut antastest, verkaufe alle deine Habseligkeiten. Schlachte dein Rind, deine Ziegen. Schicke deine Kinder zum Arbeiten in die Stadt. Geh selbst wandern, um anderswo etwas Geld oder Naturalien zu verdienen. Aber bewahre dein Saatgut. [...] Wenn die Familien im Sahel und in anderen Regionen Afrikas anfangen, ihre Reserven für das kommende Jahr aufzuzehren, stehen sie am Abgrund. So begann Mitte der achtziger Jahre auf den Straßen und Pisten der Sahelzone ein Exodus, den viele nicht überlebten.« (Grober 2013: 7f.)

dass die verfügbaren Ressourcen im jeweils nächsten Durchgang so zahlreich sind, dass sie erneut *auch* für die Vorsorge aufgewandt werden können, statt für die Subsistenz verbraucht werden zu müssen. Ab einem bestimmten Punkt in der (Kultur-)Geschichte ist das menschliche Handeln deshalb aus Notwendigkeit so planvoll und sachkundig, dass es der Natur vorausseilt. Ohne eine proaktive, eine der Natur vorgreifende Formierung müssen sämtliche anderen (subjektiven wie objektiven) Momente der Sittlichkeit über kurz oder lang wegbrechen. In diesem Sinne impliziert die hegelsche Geschichte der Freiheit ein Ideal der (auf Wissenschaft beruhenden) Naturbeherrschung, in dem die Vision Bacons mehr als nur durchschimmert:

»Werk und Ziel menschlicher Macht ist es, in einem gegebenen Körper eine neue Eigenschaft oder neue Eigenschaften zu erzeugen und einzuführen. Werk und Ziel menschlicher Wissenschaft ist es aber, die Form einer gegebenen Eigenschaft, ihr wahres Wesen oder ihre wirkende Natur oder ihren Entstehungsgrund [...] zu entdecken.« (Bacon 2009 [1620]: A 1, 279)

»...erstrebt nun jemand, die Macht und die Herrschaft des Menschengeschlechtes selbst über die Gesamtheit der Natur zu erneuern und erweitern, so ist zweifellos diese Art von Ehrgeiz [...] gesünder und edler als die übrigen Arten.« (Bacon 1999 [1620]: A 129, 271)

»Das wahre und rechtmäßige Ziel der Wissenschaften ist kein anderes, als das menschliche Leben mit neuen Erfindungen und Mitteln zu bereichern.« (Ebd.: A 81, 173)

»Noch bleibt mir einiges über die Vortrefflichkeit des Ziels zu sagen. [...] Erstens scheint unter den menschlichen Handlungen die Einführung bedeutender Erfindungen bei weitem den ersten Platz einzunehmen, so haben schon die früheren Jahrhunderte geurteilt. [...] Denn die Wohltaten der Erfinder können dem ganzen menschlichen Geschlecht zugute kommen, die politischen hingegen nur den Menschen bestimmter Orte, auch dauern diese nur befristet, nur über wenige Menschenalter, jene hingegen für alle Zeiten.« (Ebd.: A 129, 267–69)

In der gelingenden Vorsorge maximiert der Mensch, befähigt durch seine Naturkenntnis, seinen Nutzen an der Natur. Die kollektiven Naturverhältnisse der Freiheit, ein *Bleibendes* im Wechsel der Generationen, sind auch jene Reihen von Erfindungen, welche die Möglichkeiten, der Natur ›Vorschriften‹ zu machen, beständig vergrößert haben. Die antizipierende Formierung der Natur, das Voraus- statt Hinterherlaufen in der Vorsorge, ist Hegel *conditio sine qua non* der Freiheit und ihrer Geschichte.<sup>6</sup>

6 Wie die Historische Epistemologie betont, erreicht das Vorauslaufen des Menschen vor der Natur in der Wissenschaft des 20. Jh. eine neue Intensität. Die Naturwissenschaft als »Phänomentechnik« (Bachelard) entwickelt ihre Theorien und Instrumente grundsätzlich in abstrakter Weise, zwar vergeistigt und gestalterisch, aber zurückgezogen von der bloßen Interaktion mit der Natur. Erst in einem nachgelagerten Schritt werden die Resultate dieser abstrakten Arbeit in Form eines speziell zu diesem Zweck konstruierten Instruments, in Form einer neuen Technologie an die Natur herangeführt: »An diesem Punkt merkt man, daß die Wissenschaft ihre Objekte *verwirklicht*, ohne sie jemals ganz fertig vorzufinden.« (Bachelard 1987 [1938]: 111) Das Forschungsobjekt der modernen Naturwissenschaft hat die bemerkenswerte Auszeichnung und den strategischen Vor-

## B) Zur weltgeschichtlichen Kontinuität

Mit der Vorsorge ist ein hegelscher Begriff aufgefunden, der die gesamte Weltgeschichte begleitet und sie in ihrer faktischen (Dis-)Kontinuität zu begreifen erlaubt. Die Notwendigkeit zur Vorsorge bleibt stets dieselbe, aber ihre konkrete Form geht als Antwort auf die jeweilige historische Sittlichkeit reflexiv aus dieser hervor, wie im Folgenden erläutert werden soll, bevor die Vorsorge auf der (zivilisatorischen/humanistischen) Höhe der Berliner Rechtsphilosophie näher erklärt wird.

### Der Beginn der Zivilisation

Für Hegel markiert die neolithische Transformation den prinzipiellen Übergang von der Vor- zur Weltgeschichte: »...es entstand in jenen Zeiten das Bedürfnis des Zusammenlebens, und somit wurde der Anfang der Civilisation gemacht.« (GW 27,4: 1299, He) Die Mittel der Subsistenz sollen in gemeinsamer Anstrengung dem Zufall der Natur entnommen werden:

»Die Weltgeschichte beginnt nicht mit einem bewußten Zwecke; der einfache Trieb des Zusammenlebens der Menschen hat den bewußten Zweck der Sicherung des Eigentums...« (Ebd.: 1171, He)

Die Einführung des Ackerbaus triggert dann die Herausbildung und Festigung bestimmter Sitten und Institutionen – »gesellschaftlicher Einrichtungen, die an den Ackerbau gebunden sind« (GW 27,3: Ga als Variante zu 826, Hu) –, die zu ihm komplementär verfasst sind und sich im Ausgang von bloßer Erfahrung als Vorbedingungen gelingender Vorsorge erweisen:

α) Während sich in der Vorgeschichte die Menschen vermeintlich in beliebigen Gruppenkonfigurationen oder zur beliebigen Paarung zusammenfanden, bindet sich nun der (männliche) Mensch an ein Quantum Boden und erlegt hierdurch seiner von ihm subsistenzuell abhängigen Familie dieselbe Notwendigkeit auf. Die Familie wird als Ganze sesshaft, weil sie durch den Bezug zum Ackerboden dazu veranlasst wurde: »Die Gemüther waren nun erst befestigt durch Anhänglichkeit an den Boden, durch Weiber und Kinder.« (GW 27,2: 716, Ke)<sup>7</sup>

β) Des Weiteren musste kollektiv erlernt werden, die Subsistenzmittel der verschiedenen Familienverbände zu unterscheiden, das Dein und Mein voneinander abzugrenzen:

---

teil, dass es »unabhängig von einer bestimmten Art von Apparatur gar nicht existiert« (Hacking 1996: 373) – der Mensch muss nicht auf die Phänomene (der Natur) warten, er macht sie durch Herstellung anwesend und erschafft auch solche, welche die Natur selbst niemals hervorgebracht hätte.

7 Dass die Eltern solcher Familienverbände monogam leben, ist an diesem Punkt der Geschichte noch nicht »begrifflich« zu begründen, doch nennt Hegel diese Beziehungsform des Öfteren »Ehe« und verweist angelegentlich verschiedener Kulturen auf das in ihnen vorfindliche Monogamie-Gebot.

»...indem da die Reflexion eintritt, für die Familie auf eine allgemeine Weise gesorgt wird, so ist drin das Princip zu Eigenthum, Gewerbe, vorhanden.« (Ebd.: 528, Ke) Soziale Regelungen sollen jenen den Ertrag zusichern, welche die Arbeit der Subsistenz mit den ihnen als zugehörig anerkannten Mitteln verrichtet haben: »...die Anerkennung des Heiligseyns jedes Eigenthums damit das Individuum seine Substanz auf seiner [sic] Arbeit, Verstand und Thätigkeit stütze...« (GW 27,3: 1108, Ga)

v) Die Realisation einer solch wichtigen und komplexen Institution wie Eigentum ist nicht ohne ein weiteres epochales Prinzip denkbar: »...der Ackerbau ist das erste Prinzip in Ansehung der Subsistenz der Individuen; [...] der Ackerbau führt zugleich eine Beschränktheit mit sich, indem die Einwohner an das Land gebunden sind; es beginnt das Grundeigenthum und Rechtsverhältnisse...« (GW 27,4: 1218, He) Regeln und Normen, die nach Belieben respektive Willkür konsequenzlos durchbrochen werden können, verlieren ihre für das Gemeinwesen konstitutive Funktion. Die Erfahrungen im Umgang mit dem sich etablierenden Eigentum verdeutlichen, dass die Eigentumsidee selbst »ein Allgemeines außer dieser ausschließenden Einzelheit [= dem Eigentum] fordert, das diese schützt« (GW 27,1: 91, Ho), wenn der Sinn des Gemeinwesens in der geteilten Daseinsfürsorge bestehen soll. Das Gesetz als überindividuelle Norm, der auch unter Zwang Geltung verschafft wird, tritt als eine neuartige Form der Sitte sukzessive hervor.<sup>8</sup> War in Bezug auf das Werkzeug (Kap. 1, D–E) schon betont worden, dass ein sittliches Gemeinwesen nicht als vergrößerte Familie bzw. nach der Vorstellung einer Familie zu begreifen sei, die schlicht aus mehreren Familien zusammengestückt ist, so wiederholt Hegel diesen Gedanken im Kontext der *Weltgeschichte* mit explizitem Verweis auf den Begriff der Gesetze. Die Natur des Allgemeinen bzw. Universellen der Sittlichkeit wird als eigene Kategorie und notwendiges Moment freiheitlicher Sittlichkeit verkannt, wenn es als bloße Weiterentwicklung oder andere Form der Besonderheit bzw. Partikularität erachtet wird:

»Oberflächlich ist die Vorstellung, daß ein freisinniges schönes Leben aus einem Volke hervorgehen soll, das in einer Familien-Wirtschaft lebt...« (GW 27,3: 984, Wal)

»Indem dieser Boden ein ausschließen ist, liegt darin die Bestimmung des Eigenthums und des Rechts, des Vermögens. Mit dieser ausschließenden Selbstständigkeit des Individuums wird mehr oder weniger die Familie durchbrochen...« (GW 27,1: 91, Ho)

Wie sich laut Hegel historisch bewahrheitet, sind Ehe, Eigentum und Gesetze solche Institutionen, die sich wechselseitig Mittel zur Realisation der Vorsorge werden – im Zuge der neolithischen Transformation die Bühne der Weltgeschichte betreten, um ihr Wirklichkeit zu verschaffen. Hegel nennt sie daher auch drei »Prinzipien der Sittlichkeit« (GW

8 Diesbezüglich nennt Hegel auch die römische 12-Tafel-Gesetzgebung als anschauliches Beispiel dafür, wie eine ursprünglich instrumentelle Gemeinschaft von »Räubern« durch die Herbeiführung eines Rechtszustandes zu einem stabilen Gemeinwesen vereint worden sei: »...so bald die Individuen Schutz am Gesetze fanden, so mußte jenes zufällige der momentanen Noth aufhören.« (GW 27,4: 1392, He)

27,3: 1107–9, Ga). In der autorisierten Fassung der Rechtsphilosophie findet sich dieser Gedanke ebenfalls:

»Mit Recht ist der eigentliche Anfang und die erste Stiftung der Staaten in die Einführung des *Ackerbaues*, nebst der Einführung der *Ehe*, gesetzt worden, indem jenes Prinzip das Formieren des Bodens und damit ausschließendes Privateigentum mit sich führt [...] und das im Schweifenden seine Subsistenz suchende, schweifende Leben des Wilden zur Ruhe des Privatrechts und zur Sicherheit der Befriedigung des Bedürfnisses zurückführt, womit sich die Beschränkung der Geschlechterliebe zur Ehe und damit die Erweiterung dieses Bandes zu einem *fortdauernden* in sich allgemeinen Bunde, des Bedürfnisses zur *Familienorg*e und des Besitzes zum *Familiengute* verknüpft.« (TWA 07: § 203, 355f.)

Die aus der neolithischen Transformation resultierenden Befriedigungen entsprechen in ihrer schon frühesten Form auffällig gut jener Kategorie von Bedürfnissen, die Hegel als »physische« bezeichnet hatte (Kap. 3, B). Weltgeschichte nimmt ihren Ausgang von der geteilten Bemühung um Befriedigung der (von Hegel als solche zugeschriebenen) organischen Basalbedürfnisse des Menschen, was jedoch die Errungenschaften der Zivilisation keineswegs verkleinert.<sup>9</sup> Dabei bildet die Vorsorge schon zu Beginn der Geschichte, wie die sittlichen Funktionsträger der Subsistenz und Administration belegen, das strukturelle Bindeglied zwischen den verschiedenen Strata des Sozialen, ihren Formen der Arbeit und den (aus den Sitten erhobenen) Gesetzen. Hegel erblickt hierin weltgeschichtliche Kontinuität: Vorsorge evoziert die Ausbildung von Sozialstrukturen (Sitten, Gesetze, Institutionen und Arbeitsformen) und einer ihnen zugeordneten geistigen Bedürfnismodellierung. Der individuelle Familienverbund und das überindividuelle Gesetz sind die weltgeschichtlichen Frühformen der subsistenzuellen und der administrativen Seite der Vorsorge, die einander je schon bedingen, um zu florieren. So umgreift die Vorsorge (in der für Hegels Analyse typischen Weise) schon im Beginn der Zivilisation die Ebenen der Allgemeinheit und der Besonderheit (alle Familienverbände sind gegen einander partikularisiert) in *einem* vernünftigen Zusammenhang, denn dies ist der Vorsorge als Gelingensbedingung wesentlich. Schon mittels Vereinigung von Subsistenz- und Administrationsfunktion wird ein Gemeinwesen überlebensfähig, vermag sich in all seinen funktionalen Momenten zu reproduzieren. Deshalb charakterisiert Hegel in der Berliner Rechtsphilosophie die Arbeit des ersten und dritten Standes – der modernen Repräsentanten von Subsistenz und Administration – als vorsorglich und sucht an historischen Sittlichkeiten demonstrativ Vorformen dieser beiden Stände auf, stellt ihr jeweils historisch erreichtes Verhältnis heraus. Die ersten weltgeschichtlichen Sittlichkeiten hatten überhaupt der Herausforderung zu begegnen, in ihrem Gemeinwesen die Vorsorge als allumfassendes Prinzip umzusetzen – die Sphären von Subsistenz und Administration auszubilden und in derselben sittlichen Maxime zu vereinen. Zuerst gelingt es »China,

9 Dass auch frühere Völker sich Formen der Erinnerung an diese weltgeschichtlichen Angeln erhalten haben, wertet er als zusätzlichen Beleg für seine *philosophisch*-historische Deutung: »Wir sehen dankbare Erinnerung an die Älteste Cultur bei den Griechen, und alle Stufen bleiben ihnen heilig. die Anfänge erhten sie wie göttliche Gaben, und sie haben von allen disem Mythen; feierten diß, erkannten es an: Gesetze, Ehe, Ackerbau.« (GW 27,1: 300, Ho).

Indien, Babylon, Assyrien« (GW 27,2: 528, Ke), solche Gemeinwesen einzurichten, und das chinesische Reich steht als erstes weltgeschichtliches mit einer begrifflich-exemplarischen Vorsorge dar:

»Es ist das Einfachste[,] und als Leben eines großen Volks hat es in sich eine Ausbildung, wodurch es eine geordnete Vorsorge für die ungeheure Menge ist.« (GW 27,1: 113, Ho)

»Der Kaiser hat die Vorsorge für das Ganze, und regiert durch die Hierarchie seiner Beamten.« (GW 27,4: Ak als Variante zu 1246, He)

Erster und dritter Stand sind hier bei Weitem noch nicht ausreichend unterschieden, da die Geschichte der freiheitlichen Sittlichkeit gerade erst begonnen hat. Die Vorstellung der Familie durchzieht das sittliche Ganze als Leitmetapher – Hegel spricht von der »väterlichen Vorsorge des Kaisers« (ebd.: 1244, He) – und die Freiheit büßt in vielerlei Hinsicht durch diese nivellierende Vermischung sittlicher Prinzipien ein. Dennoch erfüllen die verschiedenen Sphären der Sittlichkeit schon unterschiedliche vorsorgliche Funktionen (und kann die Idee der Administration und des Rechtszustandes nicht in der ›Logik‹ der Familie ausgedrückt respektive aus ihr entwickelt werden). Vorsorge gelingt, weil sie als allgemeines Prinzip die Sitten, Arbeiten und Rechte aller Strata prägt und fruchtbar aufeinander bezieht. Am Beispiel Babylons (bzw. des Babylonischen Reiches) setzt Hegel vernünftige Sitten und Vorsorge auch auf der Wortebene in gewisse Synonymität: »Wir bemerken eine Gemeinsamkeit des Lebens, gemeinsame Vorsorge der Bürger untereinander, Gleichheit der Sitte.« (GW 27,1: Ha als Variante zu 222, Ho) Das Gemeinsame des Gemeinwesens, das Allgemeine der Allgemeinheit muss bei aller Veränderung, bei allem Fort- und Rückschritt gerade ein identisches Moment der Versittlichung der Subjekte bilden: »Die Gemeinsamkeit des Lebens, der Sitten, des Geistes giebt eben die lebendige Gleichheit, nicht die Gleichheit des Rechts pp[.], sondern die lebendige Gleichheit durch alle Dimensionen des innern und aeußern Lebens.« (GW 27,4: Ak als Variante zu 1357, He) Vorsorge bereitet unentwegt die (vielen Akte der) Reproduktion der Sittlichkeit vor und setzt diese »lebendige Gleichheit«, diese vernünftige Identität der Subjekte (und der sie formierenden Institutionen) zwingend voraus. Geschaffen nur für die Befriedigung jeweils gegenwärtiger Subjekte und ganz bezogen auf die den Subjekten verfügbaren geistigen Horizonte – so z. B. auf ihr Zeit- und Geschichtsverständnis – transzendiert die (gelingende) Vorsorge in Wahrheit ihren pragmatischen respektive Not und Schaden wehenden Charakter. Da Sittlichkeit dem Vorsorge-Prinzip synonym ist, Vorsorge schlicht Sittlichkeit unter holistischem Aspekt ist, tritt auch der Prozess der Versittlichung in ein konstitutives Verhältnis zur Vorsorge. Stellt der Komplex der geistigen Bedürfnisse alle Erfordernisse zur Reproduktion der Sittlichkeit auf demselben Niveau an Geistigkeit dar, so ist die Vorsorge folgerichtig selbst geistiges Bedürfnis – genauer: sie ist das Prinzip, das alle geistigen Bedürfnisse in organischer Weise vereint, um die Reproduktion gelingen zu lassen. Denn die geistigen Bedürfnisse müssen selbst in einem (in Hegels Terminologie) organischen Zusammenhang stehen, um das Emergenzphänomen des sozialen Ganzen hervorzubringen, und solch ein Zusammenhang bedarf eines Supraprinzipts, das die selbstständige Reproduktion aller Teile oder

Glieder der Sittlichkeit so aufeinander ausrichtet und abstimmt, dass sie dabei zugleich das Ganze anhaltend und vollumfänglich reproduzieren.

## Die Bedingung der Phylogenese

Das Subjekt muss befähigt werden, zu allen Zeitpunkten gemäß jenen Sitten und Normen der Gemeinschaft zu handeln, die mit der Vorsorge für das sittliche Ganze als der Reproduktion des historisch erreichten Freiheitsniveaus identisch sind. Erst indem die Befriedigung der Bedürfnisse sich so weit verstetigt, dass viele Mängel und Schäden gar nicht erst aufkommen – und durch die Gewohnheit der Befriedigung die Ansprache der Bedürfnisse langfristig gemildert wird –, kann sich das alltägliche Verhalten der Menschen überhaupt nach anderen Gesichtspunkten als nur der unmittelbaren Bedürfnisbefriedigung oder direkten Schadensabwehr ausrichten. Erst durch anhaltende und vollumfängliche Befriedigung (nicht bloß Subsistenz) sind Menschen dazu befähigt, die Befriedigung einzelner Bedürfnisse *unter allen Umständen* hinter anderen (sittlichen) Verrichtungen zurückzustellen – sind sie freigesetzt, sittlichen Zwecken und Begriffen (statt individuellen Bedürfnissen und Neigungen) zu folgen, sich gemäß sittlicher Normen zu betragen, weil ihre Naturbestimmtheit einen großen Teil der eigenen ›Gravitation‹ eingebüßt hat. Für ein wesentlich geschichtliches Wesen folgt hieraus: Versittlichung ist psychophysisch umso voraussetzungsreicher, je später ein Menschlein in die Geistesgeschichte eintritt. Zu Beginn der Weltgeschichte war die vorsorgende Beherrschung der Natur überhaupt der Beginn der Sittlichkeit weil Beginn einer (später umso ausgeprägteren) Surplus-Subsistenz – und diese bleibt bei jeder Transformation eines sittlich-geistigen Niveaus in ein höherstehendes/intensiveres eine notwendige Bedingung. Das Erfordernis der Versittlichung, die Pflicht des Menschen zur eigenen Sittlichkeit bildet so eine permanente Feedback-Schleife mit dessen subjektiver Befriedigung und physisch-basaler Subsistenz, denn Sittlichkeit und Befriedigung können nur zusammen intensiviert werden. Soll das Subjekt psychophysische Ressourcen verausgaben, müssen ihm diese schon zur Verfügung stehen – soll es sich mehr verausgaben als vordem, muss ihm auch mehr gegeben sein. Sittlich-habitualisiertes Verhalten geht schon mit psychophysischen ›Fixkosten‹ einher, die von der Allgemeinheit getragen werden müssen, soll der sittliche Alltag in seiner bestehenden Form aufrechterhalten werden. Die Formierungsprozesse aller Bildung ebenso wie das Einleben in neue gesellschaftlich-staatliche Strukturen, Sitten, Normen und Rollenverständnisse fordern den Subjekten jedoch tendenziell mehr ab als der schon zur Gewohnheit geronnene Alltag (Kap. 8, D), erhöhen also die psychophysischen Kosten sittlichen Daseins.<sup>10</sup> Umgekehrt muss sich die Sittlichkeit menschlicher Subjekte in der Folge abnehmender Befriedigung verringern, führen ein

10 Auf einen ähnlichen Zusammenhang macht Elias im Rahmen seiner Zivilisationstheorie aufmerksam: »Jede dieser Ausbreitungswellen des Zivilisationsstandards über eine weitere Schicht hin aber geht Hand in Hand mit einer Zunahme in deren gesellschaftlicher Stärke, mit einer Angleichung ihres Lebensstandards an den der nächsthöheren Schicht oder mindestens mit einer Hebung ihres Lebensstandards in dieser Richtung. Schichten, die dauernd in der Gefahr des Verhungerns oder auch nur in äußerster Beschränkung, in Not und Elend leben, können sich nicht zivilisiert verhalten.« (Elias 1997b: 432).

sinkendes Subsistenzniveau sowie Krisen- oder Katastrophensituationen zu einem Verlust an Sittlichkeit (Geistigkeit) der Subjekte, da nun kurzfristig erreichbare Befriedigungen, unmittelbare Schadensabwehr und die Reproduktion des persönlichen Nahfeldes (somit partikulare Interessen) zur Maxime werden, der übergeordnete sittliche Zustand sich auflöst. Das sittliche Subsistenz- und Befriedigungsniveau darf sich nicht verringern, da es sonst nicht vollumfänglich reproduziert wird (negatives Feedback), kann sich aber vergrößern und dadurch neue Ressourcen zur Veränderung des Gemeinwesens und der psychophysischen Formierung als der Bildung der Subjekte freisetzen (positives Feedback). Folgerichtig muss die Vorsorge, als Prinzip der Sittlichkeit, zugleich nach ›außen‹ (d. i. gegen die Natur) und nach innen nachhaltig wirksam werden – muss sich nicht nur etablieren, sondern beständig restituieren, was nur vermittels einer veränderten Konstitution der subjektiven wie objektiven Momente der Sittlichkeit (entsprechend veränderter Umstände und Bedürfnisse des Gemeinwesens) gelingen kann. Ist Vorsorge das zentrale Organisationsprinzip der Sittlichkeit, so auch der Versittlichung und des historischen institutionellen Wandels der Gemeinwesen. Die versittlichten Subjekte müssen nach ihrer allgemeinen bzw. universellen Seite durch ihre bloßen Sitten und Gewohnheiten je schon in der Vorsorge aller für alle begriffen sein, das alltägliche Verhalten muss in sich selbst vorsorglich verfasst sein und jeden Wandel der Vorsorgeordnung notwendig widerspiegeln. Gelingt dies, vollzieht sich Geschichte. Die »Erziehung des Menschengeschlechts« (Lessing) setzt also den gelingenden Vollzug, setzt eine Permanenz der Vorsorge voraus, die sich aber beständig rekalisieren muss, um den Veränderungen des Gemeinwesens und anderer historischer Zeitläufte gerecht zu werden. Kap. 10 wird hierauf zurückkommen.

### C) Sittlichkeit als Vorsorge

Versittlichung lässt ihre Subjekte zu Instrumenten, zu Mitteln der Vorsorge werden, realisiert die Vorsorge durch sie. Die Subjekte der Vorsorge sind deren einziges Medium zur Existenz, denn Vorsorge wird entweder durch vorsorgliches Handeln der Subjekte für sich selbst, für andere Subjekte oder für objektive Momente der Sittlichkeit verwirklicht. Die Institutionen der Sittlichkeit, als objektiv-materialisierte Momente, werden nur durch Subjekte belebt, ihre institutionellen Zwecke und Funktionen gewinnen bei Hegel ausschließlich durch das Handeln und die Arbeit sittlicher Subjekte ihre Anwesenheit in der Welt. Wie die sittlichen Subjekte im Kontext von Institutionen für sich und andere, für die ganze Sittlichkeit vorsorgen, wird von Hegel in der Berliner Rechtsphilosophie augenfällig beschrieben, ist häufig in der Forschungsliteratur besprochen worden und muss hier nicht in Ausführlichkeit wiederholt werden. Herauszuheben ist demgegenüber, wie die subjektive Verfassung zur Vorsorge schon in Sitten, Gewohnheit und Alltag erscheint und sich zur Geltung bringt.

#### Die Zeitlichkeit der Fürsorge

Was in Kap. 3 schon einmal ausgeführt wurde, kann nun erst in seiner vollen (rechtsphilosophischen) Tiefe aufscheinen: Wer Durst verspürt, begehrt häufig ein ganz bestimm-

tes Getränk (Kaffee, Milch, Tee, Saft, Selter etc.) statt reinen Wassers. Das Durstgefühl hat sich von einem organischen Flüssigkeitsmangel zu einem gesellschaftlichen Getränkebedürfnis gewandelt, das Getränk als *Ressource* ist dem Getränk als *Genussmittel* erfolgreich gewichen, »die strenge Naturnotwendigkeit des Bedürfnisses versteckt« worden (TWA 07: § 194). Ist der ›Bann‹ der organischen Bedürfnisse gebrochen, kann der eigene Geschmack gar als Ausschlusskriterium der Bedürfnisbefriedigung fungieren. Steht das gewünschte Getränk nicht zur Verfügung, kann der Versorgungs- oder Konsumakt des Trinkens i. d. R. problemlos zurückgestellt werden, denn dieser Befriedigungsaufschub ist einem dauerhaft hinreichend *versorgten* Organismus i. d. R. möglich.

So manifestierte sich schon in den gesellschaftlichen Bedürfnissen der Durchbruch der freiheitlichen Sittlichkeit gegenüber der natürlichen Bedürftigkeit der Menschen – und war in eins damit die zeitliche Ordnung der Vorsorge ausgesprochen. In jenen zivilisatorisch organisierten, kollektiven Naturverhältnissen, die mit durchgehender subsistenzueller Versorgung der Menschen einhergehen, werden Trinken und Essen zu einer ›Nebensache‹, die ohne nennenswerte Konsequenzen auf später verschoben werden kann. Darüber hinaus werden in mannigfaltigen sozialen Kontexten Getränke oder Nahrung angeboten, bevor Durst oder Hunger explizit geäußert wurden. Auch etabliert sich schnell die Gewohnheit eines Konsums zu bestimmten Tageszeiten – und verselbstständigt sich damit gegenüber einem möglichen, in naturwüchsiger Rhythmik wiederkehrenden Hunger- oder Durstgefühl:

»Die Gewohnheit enthält also das wichtige: befreit zu sein von dem, woran man gewohnt; z. b. wir essen aus bedürfnis, wie Thiere und Kinder, aber wir sind es eben auch gewohnt ohne bedürfnis; man ißt[,] weil es Essenszeit ist; ein Erwachsener hat selten Hunger[,] er ißt und trinkt[,] weil er es gewohnt ist; er ist ganz gleichgültig dabei, ist nicht darin, sondern unterhält sich dabei und spricht etc.« (GW 25,2: 732, Sg)

Durchgehend gelingende Subsistenz der sittlichen Subjekte – Produkt institutionalisierter kollektiver Naturverhältnisse nach dem Maßstab der Vorsorge – führt im mehrfachen Sinne des Wortes eine Zeitenwende herbei. Die Befriedigung vieler Bedürfnisse kann ihrer Äußerung als Mangel/Leidensdruck zeitlich *vorgeordnet* werden – der Mensch arbeitet ihnen nicht nur hinterher, wird nicht erst dann aktiv, wenn sie sich wieder vermelden. Sittlichkeit invertiert in und durch die Formen subjektiver Fürsorge erfolgreich die (natürliche) Chronologie der Bedürfnisse – die Transformation sittlicher Zeitordnung ist auch auf der analytischen Ebene der menschlichen Subjekte ein Kennzeichen der Vorsorge. Wiederum werden Gegenwart und Zukunft in proaktivem Handeln aufeinander bezogen und ist die Vorsorge nur dann gegeben, wenn beide zusammenstimmen. Was oben in Bezug auf die Arbeit am Naturobjekt als ›Vorsorge gegen die Natur‹ bezeichnet wurde, wird als unsichtbarer roter Faden Fundament alltäglichen Handelns, erscheint selbstverständlich und (fast) trivial. Sittlichkeit kennt ihre eigenen Rhythmen und Zeiten, die sich von jenen der Natur beständig dissoziieren, denn Freiheit realisiert sich prävalent im Hinblick auf die Zukunft und deren Verhältnis zur Gegenwart, wenn sie aktualisiert, reproduziert wird. Die Vorsorge als *Raison d'Être* der Gemeinschaft (der Sittlichkeit) ist ein den Alltag durchziehendes und die Sitten formierendes Prinzip, das unentwegt Gegenwart und Zukunft aufeinander auszurichten versucht. Als weiteres Bei-

spiel vermag hierfür neben der Ernährung die (Bewahrung der) Gesundheit dienen. Die Sitten der eigenen Gemeinschaft beinhalten Routinen, welche das Aufkommen der ganzen Härte bestimmter gesundheitlicher Mängel zu einer Ausnahme werden lassen. Kinder sollen lernen, die richtige Kleidung zu wählen, *bevor* das Haus verlassen wird. Bekleidung ist Antwort auf physische Bedürfnisse der Isolation gegen Umwelteinflüsse, ist Resultat von Erfahrungen vergangener Zivilisationsstufen, die *nicht* wiederholt werden sollen, denen das zivilisatorische Subjekt zuwiderhandelt, bevor sie zur Gegenwart gelangen. Anleitungen zur Hygiene und richtigen Ernährung sowie Vorsorgeuntersuchungen und Sport sind gegen die Krankheit gerichtet, *bevor* diese eintreten kann. Das Prinzip der medizinischen Prophylaxe zeigt exemplarisch die gelungene Umkehr der natürlichen zeitlichen Abfolge von Bedürfnis (oder Mangel) und Befriedigung (oder Beseitigung) durch die Mittel menschlicher Erfahrung und Erkenntnis. Krankheit und Schädigung sowie hoher Leidensdruck vergangener Menschen haben diese vielfach zu Verhaltensänderungen sowie medizinischer Forschung und Innovation getrieben. Ihre Erben demonstrieren in jeweiliger Gegenwart eine zivilisatorisch hochstehende Form der *Freiheit* durch den gelingenden prophylaktischen oder therapeutischen Umgang mit dem menschlichen Leib – medizinische Praxen sind kollektive Naturverhältnisse von hohem freiheitlichen (und humanistischen) Rang. Das in der Sozialisation internalisierte prophylaktische Verhalten führt den dereinstigen historischen Lernprozess oder das (ohne die medizinisch geschulte Praxis gegebene) Risiko für das eigene Wohl nicht mehr vollumfänglich zu Bewusstsein, da es hierfür ja erlebt bzw. durchlebt werden müsste. Die Praxis der Prophylaxe kann nachfolgenden Generationen aus Wissen und Bildung begründet werden, ohne den Subjekten eine Wiederholung historischer Leidenserfahrung auferlegen zu müssen. Die Erkrankung soll durch das richtige, ihr angemessene Mittel (z. B. die richtige Impfung) verhindert werden, bevor die Notwendigkeit eines Heilverfahrens eintritt und die Gesundheitsfürsorge ist Alltag, ist subjektives Handeln in Sitte, Gewohnheit:

»Im Ganzen thut es beim Thiere allerdings der Instinkt, beim Menschen dagegen wird die Gesundheit eine künstliche Erhaltung und eine Sache der Gewohnheit, [...] der Mensch hat [...] gewisse Reflexionen, Rücksichten, so daß die Gesundheit ein Gesetztes wird, das immer verknüpft ist mit Ueberwindung oder Zurücksetzung einzelner Triebe und Begierden.« (GW 25,1: 370, Gr)

## Die Allgemeinheit der Fürsorge

Indem die versittlichten Subjekte für sich selbst und Andere sorgen, verwirklichen sie die allgemeine Vorsorge der Sittlichkeit als solcher. Dass gelingende Fürsorge die Aneignung vorsorglicher Zeitordnung im subjektiven Handeln ist, lässt sie nur umso stärker als Erfordernis subjektiver Bildung hervortreten. Die Gesundheit zu erhalten sowie überhaupt die gelingende (Selbst-)Fürsorge in Gänze zu verwirklichen, ist eine erlernte Kompetenz, keine natürliche Anlage, ist Resultat menschlicher Sozialisation und wissenschaftlichen Fortschritts, der sich sittlich instituiert. Alle Menschen müssen sich die tradierten Routinen und Prophylaxen der Vorsorge aneignen und selbstständig verfolgen, sie zu einer sittlichen Gewohnheit werden lassen. Im (staatlich-objektive Vorsorge

voraussetzenden) Idealfall wird vorsorgliches Verhalten durch alle Weisen der Bildung internalisiert. Das Beispiel der Gesundheitsvorsorge/Prophylaxe vermag aber auch daran zu erinnern, dass nicht selten momentane Neigungen, partikuläre Bedürfnisse oder mit Leidensdruck verbundene Dispositionen der Umsetzung vorsorglichen Verhaltens entgegenstehen – wie der wiederholte Widerstand von Kleinkindern gegenüber ausreichender Bekleidung und Zähne putzen oder die vielfältigen Hemmungen bzw. Ängste von Menschen gegenüber medizinischer Diagnostik und Behandlung demonstrieren. Die Vorsorge (der Sittlichkeit als Ganzer) würde prinzipiell unterminiert, wäre sie jedem Subjekt nach individuellem und situativem Urteil und Wissensstand überantwortet. Gelingende Vorsorge aller für alle ist nur als allgemeine möglich. Wenn die Vorsorge (aus welchen Gründen auch immer) fragmentarisch wird, wenn das Handeln der Menschen sich auf fatale Weise partikularisiert, würden sowohl das Individuum benachteiligt als auch die Gemeinschaft Arbeit, Ressourcen und Möglichkeiten der Vorsorge einbüßen, da Subjekt und Sittlichkeit für den Vorsorgeerfolg aufeinander angewiesen bleiben und abgestimmt sein müssen. Nichts anderes als die Bildung lässt das Subjekt zur Vorsorge des Ganzen komplementär werden. Sie ist selbst eine Weise, ein Medium, durch das die Vorsorge sich nachhaltige Wirklichkeit verschafft, denn »Bildung heißt Form der Allgemeinheit, was für Alle sei, für Alle gelte...« (GW 27,4: Ak als Variante zu 1187, He) Sie ist Bedingung der Möglichkeit, in der Gegenwart die Zukunft vorzubereiten, jetzt in bewusster Entscheidung und sachdienlichem Handeln spätere Freiheit und Befriedigung grundzulegen. Hieraus folgt unmittelbar, dass die Vorsorge des Ganzen auch das Bewusstsein und begründete Wissen um die Tatsache voraussetzt, dass die Vorsorge/Reproduktion der Freiheit Sinn der Sittlichkeit ist und ihre Subjekte zur Vorsorge versittlicht werden. Was Hegel in Bezug auf die Bildung zum freien Willen immer wieder betont, gilt erst recht in Bezug auf die Vorsorge:

»Die Bildung eines Volks bringt es mit sich[,] daß dasselbe das Allgemeine wisse, seine Gesetze, Sitten, Gewohnheiten sich vorstelle, daß es den Gedanken seines Lebens und Zustandes hat.« (GW 27,1: Ha als Variante zu 42, Ho)

## Die Vorsorge subjektiver Freiheit

Wie Hegel in der Berliner Rechtsphilosophie unmissverständlich lehrt, hat ein sittliches Subjekt eo ipso Recht auf hoheitlichen, intervenierenden Schutz seiner Freiheit. Dieses Recht ist nicht an bloße Tradition/Gewohnheit, partikuläre Überzeugungen oder gesellschaftlich-staatliche Nutzenerwägungen geknüpft:

»Daß die Bürger nicht zu Grunde gehen [...], das ist gerade und wesentlich die Vorsorge des Staats.« (GW 26,2: § 254, AK)

Den Subjekten eignet ein inhaltlich erfülltes (*philosophisches*) Recht, das sich nicht nur durch garantierte Abwesenheit von Einschränkungen, sondern auch garantierte Anwesenheit von Momenten menschlicher Freiheit auszeichnet:

»Jeder hat das [philosophische] Recht zu leben, und es soll ihm nicht nur sein [abstraktes] Recht geschützt werden, er hat nicht nur dieses negative Recht, sondern er hat auch ein positives Recht. Die Wirklichkeit der Freyheit ist Zweck der bürgerlichen Gesellschaft. Darin[,] daß der Mensch das Recht zu leben hat[,] liegt es, daß er das positive erfüllte Recht hat, die Realität der Freyheit soll wesentlich seyn. Das Leben und die Subsistenz der einzelnen ist deßwegen eine allgemeine Angelegenheit.« (GW 26,1: § 118, 138, Wan)

Bezeichnend an Hegels Theoriedesign ist, dass das *philosophische* Recht auf erfüllte Freiheit schon durch Systematik und Begrifflichkeiten der Rechtsphilosophie *prinzipiell* begründet wird und im selben Moment durch die Notwendigkeit der Vorsorge eine zusätzliche *pragmatische* Begründung erhält, die den Charakter allgemeiner sowie individueller Nutzenerwägung aufweist, mithin schlicht zweckhaft ist. Denn eine Sittlichkeit befördert und gewährleistet nur bei entsprechender Verfassung zur Vorsorge den schadlosen Erhalt ihrer selbst. Da der Begriff der Vorsorge die hinreichende Reproduktion vorsorglich verfasster Sittlichkeit ausspricht, hat sie Notwendigkeit, das (im hegelschen Sinne) geistige Niveau psychophysischer Konstitution der sittlichen Subjekte aufrechtzuerhalten, da ihr dieses jederzeit Voraussetzung der eigenen Vorsorge ist.<sup>11</sup> Deshalb wird für Hegel auch jene »Vorsorge, die sich auf das *Individuum als solches* bezieht« (GW 26,2: § 237, 750, AK), die dessen psychophysische und somit geistige Verfassung betrifft, ein unabdingbares Moment der holistischen Vorsorge, der Vorsorge für die Sittlichkeit/Freiheit als Ganze – eine zum Schutz von Leben, Wohl und Freiheit des Menschen tätige »visible hand of the universal« (Kobe 2019: 111).<sup>12</sup> Das Versprechen der Sittlichkeit, welche sich des Subjekts bei Geburt bemächtigt, ist ein soziogener Kosmos von Möglichkeiten, die eigene subjektive Freiheit ohne unrechtmäßige Einschränkung oder unzumutbare Härte zu verwirklichen – den »Zweck der Individuen mit der allgemeinen Möglichkeit zu vermitteln, die zur Erreichung der individuellen Zwecke vorhanden ist...« (GW 26,2: § 235, 990, Ho) Die Institutionen i. w. S. geben daher im halbmetaphorischen Sinne den Rahmen der Entfaltung und Blüte des Subjekts und sind qua Institutionen auch zur Vorsorge für die Individuen verfasst:

»Durch die Gesetze wird nun dem Individuum Stoff und Gelegenheit gegeben zur Ausbildung seiner Kräfte und Neigungen; es werden dem Individuum die Mittel zu seiner Subsistenz dargeboten, daß es durch Fleiß, und Arbeit auf sich stehen könne, daß es zur Ehre der Rechtlichkeit gelangen könne. Das Individuum ist so in äußerlichen Verwicklungen befangen, daher wird eine allgemeine Vorsorge der Gesetze nöthig.« (GW 27,4: 1431, He)

- 
- 11 Wird also nach der spezifischen Form eines so zu nennenden hegelschen Liberalismus gefragt, bildet diese Figur doppelter Begründung erfüllter Freiheit dessen begrifflichen Kern. Menschen besitzen ein Grundrecht auf erfüllte Freiheit – und diese ist zugleich, im Kontext derselben philosophischen Systematik, im ausdrücklichen *Interesse* der erfüllten Freiheit aller.
- 12 Obzwar Kobe diese pointierende Formulierung als Synonym für die Polizei gebraucht, spricht er dieselbe Intention des hegelschen Gedankens aus, die auch hier herausgestellt werden soll.

Obleich aber die meisten sittlichen Subjekte den dezidierten Erhaltungswillen zur Sittlichkeit und Freiheit authentisch verbalisieren und vertreten, realisieren sie durch ihr Verhalten nicht mit Notwendigkeit den vollen Umfang der zur holistischen Reproduktion erforderlichen Vorsorge – und können sie auch ohne eigenes Verschulden in ihrer Fähigkeit oder Verfassung zur Vorsorge beeinträchtigt, lädiert werden.

### I – Sittliche Willkür

Jeder Vorgang der Versittlichung, der genuinen Bildung des Subjekts erwirkt ebenso dessen psychophysische Formierung zur Vorsorge. Das Subjekt stiftet Sittlichkeit und sorgt vor – dies ist im freien als sittlichen Willen synonym. Die Idee der Freiheit lässt sich nur durch permanente, durch fortwährende Aktualisierung/Reproduktion aller geistigen Bedürfnisse in jeder möglichen Situation und jedem sozialen Kontext verwirklichen (Kap. 8, A) und die Befriedigung geistiger Bedürfnisse erhält so ihren Vorrang vor der Willkür (Kap. 8, B). Das sittliche und berechnete Verhalten des freien Subjekts teilt sich jedoch in den freien Willen und die sittliche Willkür – und aus ihrer Divergenz entspringen dem Gemeinwesen zusätzliche Bedürfnisse der Vorsorge. Begrifflich steht die subjektive wie objektive Verfassung zur Vorsorge zur sittlichen Willkür nicht in Kontradiktion, denn letztere bewohnt eine untergeordnete Sphäre subjektiv-individueller Autonomie und Lebensführung, die keinen Anspruch auf Verallgemeinerbarkeit erheben kann und sich nach allen Richtungen ergehen darf, die der Reproduktion geistiger Bedürfnisse nicht entgegenstehen. Sittliche Willkür ist m. a. W. auch zu nicht-vorsorglichem Verhalten berechnete, denn ihr ist überhaupt die Möglichkeit gegeben, spontan und zufällig zu handeln – ihr ist garantiert, nicht mit dem freien Willen identisch zu sein. Aus diesem Grund repliziert sich im Handeln der Menschen das Verhältnis von freiem Willen und Willkür in zufälliger, d. h. nicht antizipierbarer Häufigkeit und Intensität als Unterschied von vorsorglichem und nicht-vorsorglichem Verhalten.<sup>13</sup> Das Recht zu letzterem zeigt sich so als fester Bestandteil subjektiver Freiheit, da es andernfalls gar kein willkürliches Verhalten gäbe, dieses restlos im sog. freien Willen verschwände, dessen Verhaltensweisen ja allesamt vorsorglich verfasst sind, weil Vorsorge das Organisationsprinzip von Sittlichkeit und Versittlichung ist. Da das sittliche Subjekt überhaupt zur Willkür berechnete ist, muss willkürliches in Form nicht-vorsorglichen Verhaltens als Moment seiner Freiheit erachtet werden – bleibt aber durchweg in seinen Möglichkeiten und Freiräumen durch die konkreten Grenzen der Vorsorge bestimmt, wie auch die Befriedigung gesellschaftlicher Bedürfnisse durch die Voraussetzungen der Befriedigung geistiger Bedürfnisse reglementiert wird. Ist *diese* Voraussetzung nicht erfüllt, kann die allgemeine Vorsorge durch Resultate und Knock-on-Effekte sittlich-willkürlichen Handelns tatsächlich suspendiert und langfristig auch destruiert werden, da Quantität irgendwann in Qualität umschlägt, sich Vorsorgemängel oder -defekte bis hin zu systemischem Versagen akkumulieren können. Diese Möglichkeit wohnt jeder Sittlichkeit inne, welche die berechnete Willkür zur Blüte treiben lässt. Durch sittlich-willkürliches Handeln wird Vorsorge eingeschränkt oder unterminiert – bleibt anhaltend gefährdet, selbst

13 Dieser Unterschied drückt Hegels kontradiktorisches Verhältnis von Notwendigkeit und Zufall aus, wie Kap. 10, B erläutern wird.

wenn sie weiterhin auf demselben Niveau gelingen sollte. In den *Grundlinien* lässt sich die erste Äußerung dieser Erkenntnis noch etwas unscheinbar an:

»...hat die erlaubte Willkür für sich rechtlicher Handlungen und des Privatgebrauchs des Eigentums auch äußerliche Beziehungen auf andere Einzelne sowie auf sonstige öffentliche Veranstaltungen eines gemeinsamen Zwecks.« (TWA 07: § 232)

Diese Diagnose kann leicht in zeitgenössische Termini übersetzt werden:

»Hegel hat im § 232 ein, wenngleich rudimentäres Verständnis von *externen Effekten* entwickelt. Der Schaden und das Unrecht, das durch ›Privathandlungen‹ entstehen kann, darf nicht geduldet werden. Während es für den einzelnen Egoismus rational ist, zu externalisieren, darf eine Wirtschaftsordnung Externalisierungsstrategien nicht dulden.« (Ott 2023: 184)

Wie die weiteren Ausführungen der Berliner Rechtsphilosophie zeigen, reichen die Implikationen und realpolitischen Folgen dieser Dynamik tief. Da einerseits die Willkür eines der leitenden Prinzipien der Bürgerlichen Gesellschaft ist und die allgemeine Vorsorge andererseits auch durch nicht soziogene Vorfälle (nicht menschlich verschuldete Unfälle, Katastrophen etc.) gestört werden kann, impliziert der Begriff der Vorsorge – als Sinn der Sittlichkeit – nicht allein ein die Zukunft vorwegnehmendes (ein ihr vorseilendes) Handeln, sondern auch ein der Vergangenheit nachlaufendes, das sich auf gegenwärtige Vorsorgemängel oder -defekte bezieht. Wenn Hegel über freiheitliche Sittlichkeit sagt, sie *sorge für*: »...das Wohl aller Klassen der Staatsbürger[,] nicht bloß für die Gerechtigkeit der Gesetze. diß ist die Vorsorge des Staates. diß gehört eben so zur reellen Freiheit...« (GW 27,4: Ak als Variante zu 1563, He), so wird im Kontext seiner rechtsphilosophischen Analyse deutlich, dass dieses Wohl nicht allein Prä-, sondern auch Postvention erfordert, dass zu Zwecken der Vorsorge Mängeln oder Defekten vorgebeugt *und* abgeholfen werden muss. Sind Prävention und Postvention seitens der Sittlichkeit, wie oben angemerkt, schon durch die philosophischen Rechte der sittlichen Subjekte vollständig begründet, so werden sie zusätzlich durch die Notwendigkeit holistischer Reproduktion der Sittlichkeit auf den Plan gerufen.

## II – Prävention

Die Präventionsdimension der Vorsorge ist mit Idee und Praxis der Versittlichung als Bildung identisch. Wissen um Welt und Selbst des Menschen, die Transformation der zeitlichen Ordnung des Sozialen entsprechend der Vorsorge-Idee und die Herausbildung der korrespondierenden Geschicklichkeiten in den Subjekten erwirken zusammen die Prävention gegen freiheitslädierende oder -vereitelnde Formen der Zukunft. Die Allgemeinheit des Staates tritt hier in Form von Regulation in Erscheinung, welche eine Prävention in und durch denselben Moment realisiert, in dem Form und Umfang selbiger konkretisiert werden. Anders ausgedrückt, geben staatliche Regulationen (im hegelischen Sinne) direkt ein Niveau oder eine Form der Vorsorge vor, die nicht unterschritten bzw. von der nicht abgewichen werden darf, und durch die Existenz solcher Richtwerte oder -linien ist dann die Vorsorge wirklich gegeben. Ein Beispiel Hegels sind die Kriteri-

en staatlich erlaubter, mithin ärztlich verordneter oder gebilligter Heilfürsorge, die auf wissenschaftliche Standards gründen:

»Ebenso ist es in Rücksicht der Apothekerwaaren, Arznei ist ein allgemeines Bedürfnis, aber ob sie gut ist oder die rechte, das kann das Individuum nicht beurtheilen, das müssen die Pharmazeuten thun.« (GW 26,3: § 236, 1383, Gr)

Gesetzliche Bestimmungen über eine wissenschaftliche Ausbildung und Zulassung medizinischen Personals sind zur allgemeinen Gesundheitsvorsorge ebenso notwendig wie der Schutz des leiblichen Wohls im Rahmen beruflicher Tätigkeit: »Bei uns ist die Gesundheit Anderer ein wichtigeres Recht, als die Ausübung eines Gewerbes.« (Ebd.: § 233, 1380, Gr) Ein weiteres Beispiel für die Vorsorge des Staates als Prävention von Freiheitsläsionen ist das von Hegel wiederholt thematisierte Kindeswohl:

»Hegel's justification for this is astonishingly modern. In his view, children are not the property of their guardians, who are therefore not free to dispose with them according to their opinion. On the contrary, children are the future members of civil society and the state, and are in this capacity entitled to be equipped with everything needed to perform their future roles. On this ground, they have the positive right to obtain proper education, to be nourished and medically treated in their best interest, to be vaccinated against dangerous illnesses, and the like. If their guardians act against these rights, the state is obliged to intervene and protect them...« (Kobe 2019: 113)

Dieselben Grundrechte, welche den Erwachsenen schon zukommen respektive deren wirkliche, erfüllte Freiheit geworden sind, garantieren den Kindern – als noch unmündigen Subjekten und Schutzbefohlenen der Allgemeinheit – eine Ontogenese zum sittlichen Subjekt, die ihnen auch gegen den (unvernünftigen) Widerstand des familiären oder sonstigen Umfelds zu gewährleisten ist. Die Allgemeinheit ist zu einer vorsorgenden Versittlichung aller Kinder verpflichtet, die sie ohne unrechtmäßigen Nachteil (z. B. ohne bleibende Schäden aus vermeidbarer Krankheit) mindestens auf dieselbe zivilisatorisch-geistige Höhe heben, die durch das Menschheits-Ideal der jeweiligen Sittlichkeit vorgegeben wird und in den Erwachsenen schon ›inkarniert‹ ist. Wiederum dient die allgemeine Gesundheitsvorsorge als prototypisches Beispiel – Hegel führt die Pockenimpfung als Moment der Gesundheitsvorsorge an, das Kindern vorzuenthalten Eltern kein Recht besitzen sollten:

»Der Befehl[,] daß die Pocken bis in einem gewissen Alter den Kindern geimpft werden sollen, ist nicht wirkend für die[,] die es von selbst thun, nur auf die Nachlässigen, die es nicht von selbst thun, wirkt das Gesetz äusserlich, die Anderen sind in einem ganz freien Verhältnis. Es ist das Recht und die Pflicht der bürgerlichen Gesellschaft[,] die Rechte der Kinder zu schützen, diese haben das Recht[,] daß für ihre Gesundheit, Erziehung pp. gesorgt werde, selbst können sie dies nicht[,] und die bürgerliche Gesellschaft muß daher eintreten, wenn die Aeltern nachlässig sind.« (GW 26,3: § 239, 1387, Gr)

Wie sich erahnen lässt, sind Konflikte in Bezug auf die staatliche Regulation zur Vorsorge und ihrer Formen intervenierender Prävention unvermeidlich (erst recht, wenn diese Bestimmungen die eigenen Kinder betreffen). Aus Sicht der Subjekte ist das von der Allgemeinheit ergehende Autonomie-Versprechen einer freiheitlichen Sittlichkeit stets an Bedingungen und Normen gekoppelt, denen es nie zugestimmt hatte, die also seine Selbstbestimmung (scheinbar) unterminieren oder ihr dauerhaft entgegenstehen. Selten ist unmittelbar evident, wie sich in einer staatlichen Bestimmung/Norm das allgemeine und das individuelle Interesse überschneiden. Da das Autonomie-Versprechen die Subjekte als vernünftig-freien Willen und sittliche Willkür zugleich adressiert, diese beiden Seiten subjektiv-voluntativer Freiheit aber schon im selben Subjekt niemals deckungsgleich sind, ist Dissens in Bezug auf staatliche Regulation und Intervention vorprogrammiert: »Zwischen diesem Allgemeinen und der besondern Willkür ist ein ewiger Kampf...« (GW 26,1: § 112, 307, Hom) Jede Maßnahme, welche die Freiheit des Gemeinwesens ebenso wie der Subjekte schützen soll, kann von manchen (oder vielen) als illegitime Beschränkung der Freiheit empfunden werden. Da Willkür aber konstitutives Moment subjektiver Freiheit ist, bleibt diese Form des Dissenses ein (gleichsam formales) Erkennungszeichen einer freiheitlichen Sittlichkeit.

### III – Postvention

Da erfüllte Freiheit mit einem (sich historisch entwickelnden und geistig vertiefenden) Existenzniveau synonym ist und die Vorsorge der Sittlichkeit nur durch jene Subjekte geleistet werden kann, welche die hierzu erforderliche psychophysische Konstitution und weiterführende Ressourcen besitzen, spricht Hegel sich für staatliche Interventionsformen aus, die in unserer Gegenwart u. a. Sozialhilfe genannt werden:

»Aber man kann zur Arbeit unfähig werden – man kann unfälle haben.« (Ebd.: 280, Ri als Variante zu 490, AB)

»Wenn es nun einzelne Momente sind, die dies dem Menschen erschweren, so sind dies gegen sein Recht zu leben besondere Momente, so mit dem Kranken, mit dem Blödsinnigen.« (Ebd.: § 118, 138, Wan)

»Die nächste Hülfe ist direct den physisch Unfähigen zu gewähren.« (Ebd.: 500, AB)

Wo die Betroffenen nicht bzw. nicht mehr in hinreichendem Maße als Produzenten und/oder Konsumenten am *System der Bedürfnisse* partizipieren können, ist ihnen dennoch die Bewahrung eines bestimmten sittlichen Freiheitsniveaus, die Partizipation an *allen anderen* Sphären der Bürgerlichen Gesellschaft und des Staates zu ermöglichen. Wiederum koinzidiert das Recht der sittlichen Subjekte mit der Notwendigkeit zur Vorsorge, denn die Postvention der Sozialfürsorge ist ebenso eine Prävention größerer sittliche Problemstände:

»Das allgemeine muß daher für den Armen sorgen; ebensowohl in Rücksicht seines Mangels als der Gesinnung der Arbeitslosigkeit und der Bößartigkeit, welche aus sei-

ner Lage und dem Gefühle des erlittenen Unrechts hervorgehen können.« (Ebd.: § 118, 138, Wan)

Die Rechte menschlicher Subjekte auf Partizipation an der Freiheit fließen aus ihrem Sein qua sittlicher Subjektivität, nicht aus ihrer Leistung für die Vorsorge der Sittlichkeit her. Weil die Sittlichkeit die gedoppelte Pflicht zur subjektiven Freiheit und holistischen Vorsorge hat, kommt ihr ebenso die gedoppelte Notwendigkeit zu, »in dieser Hinsicht zunächst für die Armen zu sorgen, und [...] ihre Wirksamkeit auf den Pöbel zu erstrecken« (ebd.: 496, AB). Die vernünftigen Rechte des Individuums gegen die Interessen der Allgemeinheit ausspielen, verstieße sowohl gegen den Begriff subjektiver Freiheit als auch freiheitlicher Sittlichkeit als auch gegen deren als vernünftig zu begreifendes Verhältnis.

#### IV – Instituierte Vorsorge

Wenn das gesamte sittliche-normative Gefüge der Menschen je schon auf die Vorsorge zielt, sind nicht allein Polizei und Korporation,<sup>14</sup> sondern sämtliche Institutionen i. e. S. ein Moment holistischer Reproduktion: »Dieser Vorsorge gehören gleichfalls die gemeinnützigen Mittel und Anstalten an, welche für den Gebrauch aller bestellt sind...« (Ebd.: § 120, 142, Wan) Dass Institutionen zur Umsetzung der Vorsorge Aufgaben der Prävention ebenso wie Postvention zukommen, ist oben bereits als Implikat des Vorsorge-Begriffs ausgesprochen worden. Als weiteres Beispiel für solch eine Konzeption sittlich-vorsorglicher Institution kann auch die Regierung gelten:

»Aber es giebt auch höhere Vorsorgen, die in einem allgemeineren Zusammenhang stehen, dann ist es nicht bloß die Corporation, die solche Vorsorge treffen kann, sondern sie gehört der Regierung des Staates an.« (GW 26,2: § 236, 750, AK)

Wären Polizei und Korporation die einzigen (wenn auch mächtigen) Institutionen der Vorsorge, würde die vollumfängliche Reproduktion der Sittlichkeit respektive Freiheit dennoch misslingen. Der gesamte institutionelle Apparat des Staates ist eine Verkörperung der Idee der Vorsorge, wie sich aus Hegels Funktion von Institutionen ableiten lässt, da jede Institution einen Knotenpunkt bildet, der auf den holistischen Zweck aller anderen Institutionen abgestimmt ist und die Aufgabe hat, die Dynamik und Richtung individueller Handlungen durch ihren vorgesetzten institutionellen Zweck zu bündeln und formieren, i. e. zu vermitteln: »Jedes noch so kleine specielle Interesse, das aber gemeinsam ist, kann von einer gemeinsamen Behörde geschützt, beaufsichtigt, garantirt werden.« (GW 26,3: § 236, 1384, Gr) Innerhalb dieses institutionellen und sittlichen Apparates nehmen Rechtspflege, Polizei und Korporation für Hegel eine herausragende Stellung ein, weil diese drei die allgemeinen bzw. universalisierenden Momente der Vorsorge, der Prä- und Postvention in der Bürgerlichen Gesellschaft verwirklichen. Seine vielfachen (direkten und indirekten) Ausführungen zur Vorsorge-Problematik nehmen im

14 Zur Polizei siehe u. a. (Neocleous 1998) und (Kobe 2019), zur Korporation u. a. (Ellmers/Herrmann 2017) und (Schülein 2017) sowie zu beidem im Rahmen einer systematischen Gesamtstudie (Viehweg 2012: 309–344) und (Schildbach 2018: 168–179).

Kontext der Bürgerlichen Gesellschaft deshalb so viel Raum ein, weil für ihn die mögliche Vereitelung der holistischen Reproduktion der Sittlichkeit/Freiheit das eindrucklichste Argument *für* die Institutionalität der Freiheit darstellt. Seine Kritik der Bürgerlichen Gesellschaft ist unter keinem anderen als diesem Gesichtspunkt angemessen zu begreifen. Mit der Erläuterung dieser Kritik nun soll die vorliegende Studie sich beschließen.

## 10. Die Berliner Rechtsphilosophie als Paradigma

---

Bekanntlich hat Axel Honneth in einer Reihe von Untersuchungen (Honneth 2001; Honneth 2016 [1992]; Honneth 2017) die hegelsche Rechtsphilosophie als ein Instrument sozialphilosophischer Analyse vorgeführt. Unzweifelhaft resoniert etwas im hegelschen Text mit diesem interpretatorischen Ansatz – weshalb es sich als instruktiv erweisen wird, an die hier angestellte Rekonstruktion die (von Honneth inspirierte, aber durch Hegel selbst motivierte) Frage anzulegen, inwiefern die Berliner Rechtsphilosophie als ein Instrument der Analyse von menschlichen Gemeinwesen aufgefasst werden kann und muss. Erst im (vermeintlichen) Umweg über diese Frage wird einsichtig, wie Hegels Bestimmung der Bürgerlichen Gesellschaft sich zum zentralen Konzept der Vorsorge (der Freiheit) verhält, wie seine Äußerungen im Rahmen der Rechtsphilosophie angemessen zu kontextualisieren sind.

### A) Ebenen der Analyse

Unter der Voraussetzung, dass es möglich, plausibel und redlich sei, die Berliner Rechtsphilosophie als eine Theorie menschlicher Freiheit zu interpretieren und rekonstruieren, wurden bis hierher Momente einer freiheitlichen Sittlichkeit in ihrer Bestimmung und ihrem Zusammenhang expliziert, die nach Hegel in einem menschlichen Gemeinwesen gegeben sein müssen, wenn dieses die Autogenese und Reproduktion der Freiheit in der Welt erwirken soll. Es drängt sich leicht die Metapher auf, dass hiermit eine Schablone gefunden sei, die über Gemeinwesen gelegt werden kann, um Auskunft über deren ›Grad an Verwirklichung‹, über die Intensität und Vernünftigkeit ihrer Freiheit zu geben. An dieser metaphorischen Schablone als einem Instrument rechtsphilosophischer Analyse möchte ich zwei Ebenen unterscheiden, die mir geeignet scheinen, den Charakter und die Aufgabe der Berliner Rechtsphilosophie als *Philosophie* (vgl. die Sektion »Hegel interpretieren« am Beginn dieser Monografie) schärfer zu konturieren, deutlicher hervortreten zu lassen.

### α) Die paradigmatische Ebene

Die erste oder oberste Ebene, durch welche wir als Lesende die Rechtsphilosophie betreten, sei in Anlehnung an Kuhn die ›paradigmatische‹ genannt – in dem Sinne, wie er im Postskript zu seinem berühmten Essay das Paradigma als »disciplinary matrix« rephrasiert:

»...›disciplinary‹ because it refers to the common possession of the practitioners of a particular discipline; ›matrix‹ because it is composed of ordered elements of various sorts, each requiring further specification. All or most of the objects of group commitment that my original text makes paradigms, parts of paradigms, or paradigmatic are constituents of the disciplinary matrix, and as such they form a whole and function together.« (Kuhn 2012 [1972]: 181f.)

Die *Philosophie des Rechts* gibt Auskunft darüber, welche Teile des Wissens in welchem Zusammenhang zu einer Darstellung der Freiheit – des Objektiven Geistes – verbunden werden müssen. Ihre paradigmatische Ebene ergibt sich durch die Anordnung des Wissens im Rahmen der spekulativen Methode als des *enzyklopädischen Systems*. Im Zuge meiner Untersuchung sind sukzessive solche Begriffe und Theoreme rekonstruiert worden, die zur Explikation herangezogen werden müssen, die nicht ausgespart werden können, ohne den Untersuchungsgegenstand – das titelgebende Recht der *Rechtsphilosophie* – unterbestimmt zu lassen oder nicht vollends wissenschaftlich-*philosophisch* erfasst zu haben. Erforderlich werden also z. B. Theorien oder (wissenschaftliche) Begriffe der Sitten, Gesetze und Institutionen, der Bedürfnisse, der Formen der Bildung, Gewohnheit, ständischer Lebensformen und ihrer Arbeiten usw. Die paradigmatische Ebene besitzt eine gewisse Selbstständigkeit gegenüber der materiellen (ebenso wie die ›Logik‹ gegenüber der ›Realphilosophie‹), geht in dieser nicht restlos auf, während zugleich die Bestimmungen der jeweiligen Begriffe in die (spekulative) Anordnung des Wissens zurückwirken.

### β) Die materielle Ebene

Auf die paradigmatische Ebene folgt die Erfüllung der Rechtsphilosophie nach Art der spekulativen Methode. Hier finden sich die Bestimmungen des Systemteils, werden konkrete *philosophische* Antworten auf die Fragen des »Was?« und »Wie?« gegeben. Auffällig wird sofort, dass Hegel die Darstellung der freiheitlichen Sittlichkeit, durch welche sich der Objektive Geist seine Anwesenheit in der Welt gibt, an die Idee der ›Institution‹ knüpft, obwohl nur ein bestimmter Teil der philosophischen oder spekulativen Inhalte der Rechtsphilosophie im weiteren oder engeren Sinne Institutionen sind. Dies ist eigens zu erläutern, sei aber kurz zurückgestellt. Die materielle Ebene der Berliner Rechtsphilosophie ist das paradigmatisch angeordnete Ganze des bestimmten, philosophischen Wissens um alle zur Freiheit notwendigen Momente der Sittlichkeit: »Das Erkennen der nothwendigen Freiheit ist für die Philosophie aufbewahrt.« (GW 27,2: 785, Ke) Hegels Gedanken bezüglich des Verhältnisses von philosophischem Wissen und dem, was wir zeitgenössisch Welt, Realität, Wirklichkeit usw. nennen, fällt zu oft

einem (anhaltend) kolportierten Missverständnis zum Opfer, gegen das er schon 1801 angeschrieben hatte, als er die von W. T. Krug an Fichte und Schelling gerichtete Kritik zurückwies (GW 04: 174–187) und gegen das er sich zeitlebens erwehren musste:

»Es ist ein Vorurtheil[,] daß der Begriff alles bestimmen will, dieß ist nicht wahr[,] es giebt eine ungeheure Sphäre[,] bis wohinunter der sich nicht läßt, dieß Feld ist frei, preisgegeben den untergeordneten Mächten.« (GW 26,3: 1057, Gr)

Zwar ist, was Hegel Idee, Begriff, Vernunft usw. nennt, das wahre Wesen der Wirklichkeit, jedoch übersetzen sich diese ideellen Strukturen des Denkens in ein anderes ›Medium‹ als das nur reine Denken, wenn sie in der Welt anwesend, wenn sie real oder wirklich werden: »Man hat den großen Unterschied nicht verstanden, wissen[,] was an sich ist[,] und wissen, daß es in der Existenz ist.« (GW 27,4: 1542, He) Innerhalb dieses Mediums kann das Denken nicht exakt so sein wie außerhalb (wie es ›an sich‹ ist) – seine wesentlichen oder wahren Eigenschaften gehen jedoch auch nicht einfach verloren:

»Der objective Geist ist die absolute Idee aber nur *an sich* seyend; indem er damit auf dem Boden der Endlichkeit ist, behält seine wirkliche Vernünftigkeit die Seite äußerlichen Erscheinens an ihr.« (GW 20: § 483)

Das Seiende stellt die Idee dar, ist ein Medium ihrer Darstellung, vermittelt sie durch seine eigene Medialität, die aber keine der Idee fremde ist. Das Seiende ist also durch dieses reine Denken oder die Idee »bestimmt«, wie Hegel sich ausdrückt, aber in seinem Sein auch sämtlichen anderen Bedingungen unterworfen, die überhaupt seine Existenz in der Welt bedeuten. Ein Beispiel aus den *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* mag diesen Gedanken näherbringen:

»Man hat die Ueberzeugung gewonnen, daß [...] die Freiheit die Grundlage des Staates seyn muß; demnach hält man gemeinlich dafür, daß in der Theorie die Republik nur die einzig gerechte Verfassung sey: zugleich sieht man aber auch ein, es könne die Republik, so sehr sie auch die beste aller Verfassungen sey, nicht in die Wirklichkeit eingeführt werden; wie nun die Menschen ein Mal beschaffen seyen, so mußten sie mit weniger Freiheit vorlieb nehmen, als zu welcher sie eigentlich das Recht hätten...« (GW 27,4: 1195, He)

Der »Begriff« der Republik, wie er dem Denken zugänglich ist, kann nicht in das Medium der Realität oder Wirklichkeit übersetzt werden, ohne zugleich mit sämtlichen anderen Momenten und Existenzbedingungen der Wirklichkeit in Wechselwirkung zu treten. Diese Wechselwirkung bestimmt das Resultat der Übersetzung des Denkens in die Welt. So lassen u. a. Hegels anthropologische und sozialphilosophische Grundannahmen ihn zu dem Schluss gelangen, dass eine reale Republik – nach der Epoche Athens – nicht die größtmögliche Verwirklichung menschlicher Freiheit leisten wird, da dieser Umstand von weiteren Voraussetzungen abhängt, die nicht bzw. nicht mehr gegeben sind. Die ›Idee‹ der Republik weist unter allen Staatsformen die größte Intensität der

Freiheit auf, kann sich für Hegel jedoch nicht (bzw. nach der Epoche Athens nicht mehr) in die Existenz übersetzen, ohne diesen Vorzug faktisch zu verlieren.<sup>1</sup>

Wenn also die *Rechtsphilosophie* auf der materiellen Ebene ihre Begriffe mit Bestimmungen erfüllt, sind diese für Hegel schon auf dreifache Weise vermittelt: nämlich *erstens* durch die paradigmatische Ordnung des spekulativen Wissens, *zweitens* durch sämtliche Bedingungen ihrer Existenz, ihrer Anwesenheit in der Welt als einem anderen aber verwandten Medium zum reinen Denken, und *drittens* durch die ›Wechselwirkung‹ mit den materiellen Bestimmungen der vielen notwendigen Begriffe untereinander. Die materielle Ebene der *Rechtsphilosophie* ist also mit voller Absicht und unrettbar in die Empirie und das Reale verstrickt, denn zu behaupten, dass die Idee sich darstelle, heißt nachzuweisen, dass das Seiende durch reines Denken vermittelt und zugleich mehr als nur reines Denken ist. Diesen Ansatz hat Honneth auf seine Weise dem Verfahren der sog. »normativen Rekonstruktion« zugrunde gelegt:

»Hegel will methodisch nicht so verfahren, daß er die für notwendig gehaltenen Bedingungen individueller Freiheit gedanklich gewissermaßen konstruiert, um sie dann kritisch auf die soziale Wirklichkeit anzuwenden, statt dessen hat er vor, derartige Voraussetzungen in dem Sinne normativ zu rekonstruieren, daß er in der sozialen Wirklichkeit moderner Gesellschaften diejenigen Gebilde identifiziert, in denen jene sich bereits normativ verkörpert haben.« (Honneth 2010: 40)

Bei dieser Suche, bei den inhaltlichen Bestimmungen der hegelschen Philosophie ergeben sich denn auch schnell ungewohnte Resultate, da die Bestimmung eines Begriffs im Rahmen der *Philosophie* nicht mit einer gewachsenen sprachlichen Ordnung identisch ist, der passende Ausdruck vielmehr oft geprägt oder umgemünzt werden muss: »Wir fangen vom Inhalte an und suchen dann erst nach dem Worte und nach der Vorstellung, die dem Begriff[,] den wir voraussetzen[,] am meisten entspricht.« (GW 26,3: 1066, Gr) Wenn es Hegel also auf der materiellen Ebene um »die Entwicklung [...] des Vernünftigen aus dem Bestehenden...« (Müller 2021: 18) zu tun ist, wenn er das Seiende »vernünftig« nennt, seine begrifflichen Bestimmungen die »Vernunft« des Seienden aufzeigen, so ist darin die obengenannte dreifache Vermittlung ausgesprochen. Vernunft ist das Verhältnis zwischen dem reinen Denken und dem Medium namens Seiendes, in dem das Den-

1 Ein anderes Beispiel ist der »Begriff« der Ehe: »An sich ist die Ehe für unauf löslich zu achten.« (GW 26,2: § 163, 931, Ho) Es ist aber unmöglich im Sinne von absurd, der Subjektivität nach ihrer natürlichen Seite positiv-rechtliche Vorschriften zu machen, da sich die subjektive Innerlichkeit wesentlich nach dem Naturgesetz und ihrer zufälligen Spontaneität benimmt. Jemanden zu lieben, kann nicht geboten werden, da kein Subjekt voluntative Kontrolle über seine Emotionen auf dieselbe Weise wie über seine äußeren Handlungen hat. Dass sich die Zuneigung von Eheleuten zueinander verändert, kann und darf ihnen nicht wie eine schuldhaftige Handlung zugeschrieben werden. Die Ehe kann also nach ihrer subjektiven Seite zerfallen, ohne dass dies strafbar ist: »Weil die Ehe [...] das Moment der Empfindung enthält, so ist sie nicht absolut, ist schwankend, enthält die Möglichkeit der Auflösung.« (GW 26,3: § 163, 1283, Gr) Da die Ehe nur durch lebendige Subjekte zur Existenz gebracht werden kann, wäre es mit Hegel ein Unrecht, Scheidung per Gesetz zu verbieten, da ihre emotionale Grundlage ein gewisses Eigenleben führt und nicht wie bewusstes Handeln zu normieren und beurteilen ist: »[Die] Auflöslichkeit der Ehe muß zugegeben werden, weil das Innere[,] die Gesinnung der Zufälligkeit unterworfen ist...« (GW 26,1: § 81, 291, Hom)

ken die in Existenz tritt. Seiendes ist nicht ›perfekt‹ oder ›idealk‹, indem es auch vernünftig ist – aber nur, was am Seienden vernünftig ist, bringt die Freiheit zur Existenz in der Welt: »Die Philosophie handelt dementsprechend nicht vom Staat überhaupt, sondern von einem Vernunftstaat bzw. von einem ausgehend von Vernunftprinzipien konzipierten Staat.« (Aragüés 2024: 180) Werden Idee, Vernunft, Begriff usw. in ihrem Verhältnis zur Wirklichkeit missverstanden, werden das Intelligible und das Empirische in der Interpretation nicht korrekt auf einander bezogen, ist es leicht und wohlfeil, Hegel die Sakralisierung des Staats, die Verherrlichung hoheitlicher Macht<sup>2</sup> und die Romantisierung jedes Behördengangs zu unterstellen. Die materielle Ebene der Rechtsphilosophie gibt konkrete Auskunft darüber, wie ein Staat beschaffen (verfasst) sein muss, um vernünftig zu sein, d. h. die Freiheit (des Objektiven Geistes) in die Welt zu tragen:

»...das Staatsleben soll mit Bewußtseyen der Vernunft gemäß eingerichtet werden; Sitte, Herkommen gilt nicht mehr; die verschiedenen Rechte müssen sich legitimieren als auf vernünftigen Grundsätzen beruhend. So kommt die Freiheit des Geistes erst zur Realität.« (GW 27,4: 1454, He)

An dieser Darstellung des vernünftigen Staates als einer Schablone können existente Staaten gemessen und *kritisiert* werden. Die Berliner Rechtsphilosophie ist (im wohlverstandenen Sinne des Wortes) ein Instrument der Kritik – das weder aus reiner Begrifflichkeit deduziert noch aus bloßer Empirie abstrahiert wurde. Vermittels ihrer ist in einem jeden seienden Staat »nichts zu finden als [das] Abbild des einen Urbildes« (GW 27,1: 20, Ho), denn seiende Staaten sind nicht *der* Vernunftstaat, wie er im (reinen) Denken gegeben ist, sondern die Übersetzung des Denkens ins Medium des Seienden. Worauf bezieht sich dann aber die Kritik der *Rechtsphilosophie*? Auf die in allen in allen Sittlichkeiten (z. B. Stämmen, Reichen, Staaten) gegebenen unvernünftigen, d. i. die Freiheit lädierenden Momente, die vernünftig verfasst sein könnten, es aber (noch) nicht sind. Das Unvernünftige, als Gegenstand der Kritik, sind jene Momente des sittlichen Ganzen, welche durch die Menschen so oder anders erschaffen, die begriffen, gestaltet und verändert werden können.

## I – Institutionen der Freiheit

Das Ganze der freiheitlichen Sittlichkeit zerfällt nicht bloß dichotom in die zwei übergeordneten Gruppen der (i. w. S.) institutionellen und der nicht-institutionellen Momente, aber Hegels eigene Darstellungsweise und die Möglichkeit, durch das Konzept der Institution einen veritablen Anker für die Interpretation zu finden, verleiten dazu, in der Rechtsphilosophie prävalent eine Theorie institutioneller oder institutionalisierter Freiheit zu erblicken. Das Inhaltsverzeichnis der *Grundlinien* stellt sich als Blaupause eines Komplexes von Institutionen (i. w. S.) dar, dessen »sittliche Mächte« (TWA 07: § 145, 294) die Generationenfolge menschlicher Subjekte als stabilisierender, form- und sinngebender kultureller Leib, als *das Bleibende* umfassen:

2 »Macht ist nicht per se im Recht, [...] sondern sie ist es nur *relativ* dazu, dass Freiheit bzw. Vernunft ihren Zweck darstellt.« (Schildbach 2018: 257).

»Jedoch ein wahrhaft vernünftiger Staat ist nur der, welcher die Freiheit in sich verwirklicht hat: wir haben die Staaten vor uns mit ihren Einrichtungen[,] um die Freiheit zu erlangen; wir werden also sehen[,] was die Freiheit in ihrem concreten Daseyn ist.«  
(GW 27,4: 1164, He)

Diese Institutionalität von Sittlichkeit wie Freiheit ist seit den 1980er-Jahren wiederholt diskutiert und die Ausbildung der ersten Institutionentheorie in Hegels Jenaer Zeit eingehend dargelegt worden, wobei freilich die Anfänge dieses Institutionendenkens schon in der Frankfurter Zeit auszumachen sind (Siep 2014 [1979]: 175).<sup>3</sup> Auf der materiellen Ebene legt Hegel durch seine Darstellung der Institutionalität drei miteinander verschränkte Thesen zugleich vor:

- a) Freiheit sei nur durch Institutionalität zu verwirklichen;
- b) Freiheit müsse in Form einer Sittlichkeit institutionalisiert werden;
- c) Freiheit sei nicht ohne die angeführten ›Institutionenprofile‹ zu verwirklichen.

Meine Aufreihung dieser Thesen korrespondiert einer methodologischen Abfolge von allgemeiner (anthropologischer) Voraussetzung, Reflexion der Form menschlicher Gemeinschaft überhaupt und Diskussion konkreter Institutionen innerhalb dieser Gemeinschaft:

#### a) Institutionalität

Die *Grundlinien der Philosophie des Rechts* führen eine dialektisch verschachtelte Abfolge von Institutionen (i. w. S.) an, deren konkrete Form und Funktion gemeinsam und zugleich die Freiheit des Menschen ermöglichen und verwirklichen soll. Da er die Weltgeschichte als Fortschrittsbewegung der Freiheit interpretiert, korrespondiert dieser notwendig eine Anreicherungsbewegung der Institutionen der Sittlichkeit. Die *Grundlinien* geben das Destillat einer langen Geschichte der Freiheit als Lernprozess der Institutionalisierung:

»...whereas modern political economy and political theory often take a hypothetical state of original individual freedom or some other normative ideal as a point of departure, Hegel posits that individual freedom can only be the outcome of institutional evolution. Institutions constitute the persons as citizens who can then partake in an inclusive and free political order.« (Herrmann-Pillath/Boldyrev 2014: 142)

3 Neben (Riedel 1982: 40–64) und (Henrich 1983) sind hier vor allem die veröffentlichte Fassung der Dissertation von Klaus Roth (Roth 1989), die verwirrenderweise auch in einer identischen Wiederveröffentlichung ohne Literaturverzeichnis vorliegt (Roth 1991), sowie (Neuhouse 2000) und Rawls' Einführung in die Rechtsphilosophie im Rahmen seiner Vorlesung zu nennen (Rawls 2000: 329–371). Rawls beruft sich explizit auf Hegel: »A *Theory of Justice* follows Hegel in this respect when it takes the basic structure of society as the first subject of justice. People start as rooted in society and the first principles of justice they select are to apply to the basic structure. The concept of person and society fit together; each requires the other and neither stands alone.« (ebd.: 366).

## b) Sittlichkeit

Die Institutionen einer Gemeinschaft müssen der ›wahren‹, d. h. vernünftigen Form menschlicher Gemeinschaftlichkeit entsprechen, um das Gebäude der Freiheit zu errichten. Zu diesem Zweck zergliedert die Berliner Rechtsphilosophie die Normativität oder das Recht der gesamten Sittlichkeit in die drei Formen der positiv-rechtlichen, moralischen und sittlichen Normen, denen die drei Formen der rechtlichen, moralischen und sozialen Freiheit zukommen.<sup>4</sup> Zur Verwirklichung menschlicher Freiheit müssen die Institutionen einer Sittlichkeit den Unterschied *und* den Zusammenhang der drei Formen von Normativität korrekt widerspiegeln, genauer: objektiv inkorporieren und subjektiv verlebendigen.

## c) Institutionenprofile

Den einzelnen Institutionen einer freiheitlichen Sittlichkeit eignet ein spezifisches Profil – ihre materielle Bestimmung oder Erfüllung –, welches sie erst zu Momenten der Freiheit werden lässt. Die Diskussion von Institutionenprofilen kann als eine vom Standpunkt der jeweiligen Gegenwart ausgehende, Geltung und Genese wohlunterscheidende Reflexion auf die Resultate historischen Institutionenwandels verstanden werden, denn so wird sie auch von Hegel vorgeführt. Wie (Meyer 1988: 124) durch Auflistung der im *Grundlinien*-Text vorfindlichen Designationen hervorhebt, reflektiert Hegel erkennbar die verschiedenen Rollen, welche das Individuum in verschiedenen Institutionen einnimmt. Diese Auflistung soll hier einmal zwecks Eingängigkeit und mit Erweiterung (Mensch als Bedürfniswesen, Privatperson, Citoyen)<sup>5</sup> tabellarisch wiedergegeben werden:

Tab. 1: Institutionelle Rollen sittlicher Subjekte

Institution/Sphäre	Designation	(erster) Beleg
Abstraktes Recht	(Rechts-)Person	§ 35
Moralität	Subjekt	§ 105
Familie	Mitglied	§ 158
Bürgerliche Gesellschaft	Bürger	§ 190
	als Bourgeois als Privatperson	§ 187
System der Bedürfnisse	Mensch (als Bedürfniswesen)	§ 190

4 Der treffende Terminus der »sozialen Freiheit« hat sich durch (Neuhouse 2000) in der Hegelforschung festgesetzt und wird auch von Honneth genutzt (vgl. Honneth 2020: 38–58).

5 Die Bezeichnung Citoyen findet sich nicht in den Grundlinien, aber in mehreren Mitschriften, so auch bereits im ersten Kolleg von 1817/18: »Das 3te ist das öffentliche leben, das leben in dem allgemeinen und für das allgemeine ist hier der zweck, und daß das substantielle leben Daseyn hat, der einzelne für das allgemeine leben in öffentlicher Person ist, hier ist er citoyen.« (GW 26,1: § 72, Wan)

Institution/Sphäre	Designation	(erster) Beleg
Staat	Bürger als Citoyen als Staatsbürger	<i>i. d. Mitschriften</i> § 187

Ein Institutionenprofil umgreift eine mehrdimensionale Fülle gesellschaftlichen und staatlichen Lebens in seinem Vollzug durch die handelnden Subjekte. Der rechtsphilosophische Begriff einer Institution

- gibt Auskunft über die einzunehmende Rolle des versittlichten Subjekts,
- der jederzeit erwartbare Handlungen vonseiten des Selbst und der Anderen korrespondieren,
- über die konkreten Zwecke des Subjekts, welche mit der Einnahme der Rollen verknüpft sind und durch sie gerade ermöglicht werden sollen,
- über das hierdurch realisierte soziale Verhältnis des versittlichten Subjekts zu anderen versittlichten Subjekten,
- über sein jeweiliges kontextuelles Selbstverständnis
- und über Arten expliziter oder (zumeist) impliziter kollektiver Naturverhältnisse.

Dieses Profil komplettiert sich dann bei Hegel durch den Aufweis, inwiefern die begriffene Institution eine Form der Verwirklichung der Freiheit sei – und führt daher im Kontext der hegelschen Methodologie zugleich den Beleg ihres defizitären Charakters mit sich, welcher den dialektischen Motor in Hinsicht auf eine bessere, das ist vollumfänglichere Form der Freiheit antreibt. Das Besprechen der Institutionenprofile steht im Dienst der allgemeinen These der Institutionalität von Sittlichkeit und Freiheit. Hegel antizipiert diesbezüglich (nicht zu Unrecht) Missverständnisse, welche in der philosophischen Begründung einer bestimmten Institution eine zirkuläre (gar bornierte) Argumentation für das Faktische erblicken. Doch die rechtsphilosophische Institutionenkritik unterscheidet auch »bloß historische Institutionen« (TWA 07: § 216, 369), die mit ihren Gemeinschaften untergegangen sind oder sich überlebt haben, von gegenwärtigen, die zu Unrecht oder Recht persistieren, und kann dabei die Verwirklichung der Freiheit graduiert statt nur binär denken, wofür sowohl ein Ausdruck wie »noch unvollkommene Institutionen« (ebd.: § 295, 463) als auch Hegels generelles Vorgehen sprechen. Diese operative Intelligenz des kritischen Blickes gilt, wie oben ausgeführt, für den Staat ganz analog. Nicht dieser oder jener seiende Staat, sondern die Idee der Staatlichkeit als Verwirklichung der Freiheit ist philosophisch einzuholen und zu begründen: »Bei der Idee des Staats muß man nicht besondere Staaten vor Augen haben, nicht besondere Institutionen, man muß die Idee, diesen wirklichen Gott für sich betrachten.« (GW 26,3: § 258, 1406, Gr)

## II – Zur Frage der Praxis

Unzweifelhaft nimmt Hegel in der Rechtsphilosophie vielfachen Bezug auf Faktisches, spricht über andere Kulturen und Nationen, Historisches und Zeitgenössisches, nimmt

es in verschiedener Hinsicht als Beispiel in Gebrauch. Aus Sicht der Nachwelt besaßen diese Ausführungen stets dort am meisten Brisanz, wo er die sog. soziale Frage berührt, über systemisch angelegte Verarmung und Verelendung, über Vermögensungleichheit und ›Radikalisierung‹ der sittlichen Gesinnung zur unsittlichen spricht. Inwiefern aber äußert sich hierin die Rechtsphilosophie politisch – was ist das Verhältnis dieser philosophischen Wissenschaft zur Realpolitik? In seiner konzisen Studie zu Hegels politischer Philosophie nennt Avineri ihn »ultimately [...] unable to provide a radical solution« (Avineri 1974: 148), spricht er Hegel zu, diese Phänomene in profunder Weise methodisch eingeholt zu haben, aber eine rechtsphilosophische Antwort auf diese systemischen Defizite und schuldig geblieben zu sein:

»What is conspicuous in Hegel's analysis, however, is not only his farsightedness but also a basic intellectual honesty which makes him admit time and again – completely against the grain of the integrative and mediating nature of the whole of his social philosophy – that he has no solution to the problems posed by civil society in its modern context. This is the only time in his system where Hegel raises a problem – and leaves it open. Though his theory of the state is aimed at integrating the contending interests of civil society under a common bond, on the problem of poverty he ultimately has nothing more to say than that it is one of ›the most disturbing problems which agitate modern society‹. On no other occasion does Hegel leave a problem at that.« (Ebd.: 154)

Avineris Befund ist unfreiwillig instruktiv, da er auf die Frage führt, ob und in welcher Weise Hegel denn im Rahmen der Rechtsphilosophie realpolitische, juristische, soziale etc. Reformen entwirft oder anempfiehlt – inwiefern die Rechtsphilosophie dies überhaupt vorsieht.<sup>6</sup> Wiederum ist es hilfreich, in der Interpretation der Rechtsphilosophie als Theorie menschlicher Freiheit verschiedene Ebenen zu unterscheiden, um sie nicht konfundieren zu müssen. Eine Diskussion konkreter Maßnahmen oder gar Gesetzesentwürfe bedeutet den Übergang von der materiellen Ebene zu einer weiteren, zur Ebene der Praxis, und diese wird – von Hegel selbst – als nicht mehr philosophisch aufgefasst. Die Rechtsphilosophie verlässt ihren eigenen systematischen und methodischen Rahmen, wenn sie zur Ebene der Praxis wechselt. Was aber nicht mehr philosophisch, nicht mehr Teil der Philosophie als Wissenschaft ist, kann ihr (und somit auch Hegel) nicht als Aufgabe angetragen respektive zugemessen werden, wie schon die Vorrede deutlich zu machen sucht:

»Die unendlich mannigfaltigen Verhältnisse aber, die sich in dieser Äußerlichkeit [...] bilden, dieses unendliche Material und seine Regulierung ist nicht Gegenstand der Philosophie. Sie mischte sich damit in Dinge, die sie nicht angehen; guten Rat darüber

6 Hegels diverse Ausführungen zur sozialen Frage im Rahmen seiner Vorlesungen scheinen auch seinen Schüler Eduard Gans, der die als TWA-Ausgabe erhältliche Fassung der *Rechtsphilosophie* besorgte (TWA 07: 527), als zu anteilnahmslos, analytisch-kalt oder hartherzig angekommen zu sein. Eine dem Zusatz zum § 244 entsprechende Formulierung wie: »Die wichtige Frage, wie der Armut abzuhelpen sei, ist eine vorzüglich die modernen Gesellschaften bewegende und quälende.« (ebd.: § 244, Z. 390) findet sich in keiner der edierten Nachschriften der GW-Ausgabe.

zu erteilen, kann sie sich ersparen; *Platon* konnte es unterlassen, den Ammen anzupfehlen, mit den Kindern nie stillezustehen, sie immer auf den Armen zu schaukeln, ebenso *Fichte* die Vervollkommnung der *Paßpolizei* bis dahin, wie man es nannte, zu *konstruieren*, daß von den Verdächtigen nicht nur das Signalement in den Paß gesetzt, sondern das Porträt darin gemalt werden solle. In dergleichen Ausführungen ist von Philosophie keine Spur mehr zu sehen, und sie kann dergleichen Ultraweisheit um so mehr lassen, als sie über diese unendliche Menge von Gegenständen gerade am liberalsten sich zeigen soll. [...] So soll denn diese Abhandlung, insofern sie die Staatswissenschaft enthält, nichts anderes sein als der Versuch, den *Staat als ein in sich Vernünftiges zu begreifen und darzustellen*.« (TWA 07: 25f.)

Mag es auch Hegel nicht durchweg gelingen, die Grenzen zwischen diesen Ebenen (durch z. B. meta-textuelle Bemerkungen) sprachlich zu markieren, so geht ihr Unterschied sowohl aus seiner Methodologie als auch aus seinen wörtlichen Äußerungen hervor. Auf der materiellen Ebene bietet Hegel konkretes philosophisches ›Futter‹, spricht mit inhaltlicher Bestimmung über Momente einer freiheitlichen Sittlichkeit, die seines Erachtens nur in der von ihm dargestellten Weise als ›vernünftige‹ die Freiheit zur Anwesenheit bringen. Auf der praktischen Ebene wäre dann die Frage zu verorten, wie genau eine bestimmte Institution in einer jeweiligen Sittlichkeit positiv zu kodifizieren und lebensweltlich umzusetzen wäre. Die faktische Existenz einer freiheitsstiftenden, einer vernünftigen Institution im Sinne Hegels ist der fortgesetzte Versuch einer Vermittlung zwischen den (historisch gewachsenen) Eigenheiten einer Sittlichkeit und den »notwendigen«, d. h. nicht kultur-relativen Bestimmungen dieser Institution. Seine Rechtsphilosophie gibt nicht die positiven Rechtsbestimmungen einer freiheitlichen Sittlichkeit, sondern die Idee der Verfasstheit eines freiheitlichen Gemeinwesens, dem ein komplementäres positives Recht erst anzumessen ist – seine »Grundlinien der Philosophie des Rechts sind Beispiel für das denkende Erfassen des Rechtsstoffs, das einer Kodifikation zugrunde liegen muss.« (Müller 2021: 87) Diskussion und Kritik in Bezug auf die Rechtsphilosophie ist demnach auf der materiellen Ebene berechtigt und notwendig, da Hegel über seine inhaltlichen Bestimmungen konkrete wissenschaftlich-philosophische Thesen aufbietet, an denen die Rechtsphilosophie gemessen werden darf und muss. So sind z. B. in puncto sozialer Frage die materiellen Bestimmungen zum Rechtsinstitut des Eigentums als grundlegend zu erachten, wie die Forschungsliteratur hinreichend dargelegt hat:

»Das Eigentum hat seinen Zweck ausschließlich darin, das Person-sein der Menschen zu garantieren, was einschließt, dass es gleichgültig ist gegenüber der Bedürfnisbefriedigung des einzelnen Individuums. Diese Gleichgültigkeit markiert den *Beginn des Armutproblems* und es ist Hegels großes Verdienst, die *Ursache der Armut* klar verortet zu haben. Die Institution Eigentum ist gleichgültig gegenüber der Qualität und Quantität des Besitzes, das ein Subjekt sein Eigen nennen kann; entscheidend ist einzig, dass die Person erhalten bzw. der Möglichkeit nach Eigentümer bleibt.« (Schildbach 2018: 262)

Die materielle noch von der praktischen Ebene zu unterscheiden, lässt manche Frage verschwinden, die Hegel zu beantworten gar nicht angetreten ist.<sup>7</sup> Kritik, Reformulierung und Aktualisierung der Rechtsphilosophie muss sich auf ihrer paradigmatischen und materiellen Ebene zutragen, soll sie deren Geist entsprechen – und auch seine Kritik der Bürgerlichen Gesellschaft ist dementsprechend zu explizieren.

## B) Die Bürgerliche Gesellschaft – der Riss in der Vorsorge

Zuhöchst relevant für die Frage nach der sozial verfassten, der sittlichen Freiheit ist Hegels Diagnose inhärenter Selbstzerstörung der Bürgerlichen Gesellschaft, da ihre Existenz zugleich Kennzeichen und lebensbedrohlicher Defekt der Moderne ist: »...for Hegel the question of how to integrate subjective freedom into a social whole without undermining it is the question of modern society.« (Herzog 2013: 100) Als Bürgerliche Gesellschaft »in ungehinderter Wirksamkeit« (TWA 07: § 243) destabilisiert und destruiert das soziale Ganze sich selbst, weil es die Vorsorge, die Reproduktion seiner selbst nicht leisten kann oder muss. Moderne subjektive Freiheit ist nicht ein, sondern *das* Vorsorgeproblem schlechthin. Diese Diagnose ist zunächst zu erläutern; im Abschnitt C wird dann Hegels rechtsphilosophische Integration der Bürgerlichen Gesellschaft herausgestellt.

### Der Beginn der Moderne

Alle Veränderungen des Gemeinwesens wirken in das Verhältnis von Subsistenz und Administration der Freiheit zurück. Je differenzierter die Sittlichkeit sich auseinanderlegt, desto mehr divergiert die Reproduktion, welche alle Momente der Sittlichkeit je für sich leisten. Ein wiederkehrendes Muster der Geschichte bildet daher der Zerfall eines übergeordneten Gemeinwesens in mehrere Partikularitäten, die sich selbst reproduzieren, ohne dabei noch das gemeinsame Ganze hervorzubringen. Was Hegel über die Epoche Griechenlands sagt, steht Pars pro Toto für die Entwicklung aller Sittlichkeit, für den Verlauf der Menschheitsgeschichte: »Das Verhältniß war noch nicht gefunden, wie mehrere Gemeinen vereinigt mit gleichen Rechten bestehen könnten neben einander.« (GW 27,3: 1024, Wal) Sittlichkeit muss auf stets neu erwachsende Herausforderungen und Widrigkeiten so antworten, dass ihre Vorsorge nicht unterminiert wird, zugleich aber die Formen ihrer Partikularität bewahrt bleiben. Diesbezüglich wird Griechenland das wichtigste Stück auf der Bühne des Welttheaters. Denn freiheitliche Sittlichkeit hat nicht allein Subsistenz und Administration, sondern auch und wesentlich subjektive Freiheit zu gewährleisten – autonome Lebensgestaltung zu garantieren, die zu Ungleichheit und Unvereinbarkeit der Lebensformen führt, das Recht auf eigene Reflexion und Gesinnung, der Meinungsbildung und des Dissens' sowie die Möglichkeit der

7 Hegels Behandlung der sozialen Frage ist lebendiges Thema in der gegenwärtigen Forschung, siehe z. B. (Ruda 2017; Schildbach 2018; Kobe 2020; Bayraktar 2021). Diese Problematik hier angemessen zu verhandeln – und an ihr die materielle von der praktischen Ebene zu unterscheiden –, würde wiederum ein eigenes Kapitel erfordern, da einerseits Hegel zahlreiche und verschiedentliche Bemerkung trifft und andererseits viel rezente Forschung zu berücksichtigen wäre.

Hingabe an die gesellschaftlichen Bedürfnisse. Der wahre Staat zählt daher drei, nicht zwei Stände (als sinnbildliche Realisation) kollektiver Freiheit, da sich eine wachsende Unzahl von gesellschaftlichen Milieus respektive Lebensformen zwischen den Ebenen von Subsistenz und Administration ansiedeln wird. Der weltgeschichtliche Fortschritt der Sittlichkeit(en) liegt darin, diese dreifältige Struktur zu realisieren:

»Die verschiedenen Beschäftigungen, Stände, bedingen sich gegenseitig, und sind notwendig aus einer ersten Gemeinsamkeit hervorgegangen. Daß in einem gemeinsamen Zusammenleben solche Unterschiede hervorgetreten sind, gehört zur Bildung überhaupt...« (GW 27,2: 576, Ke)

Am lautesten, hörbarsten wird der Weltgeschichte diese notwendige Dreifältigkeit der Sittlichkeit durch die Desintegration der antiken Polis-Sittlichkeiten mitgeteilt, der »Staaten, die nichts mehr als Städte sind.« (GW 27,4: 1357, He). Ausgangspunkt dieser epochalen Wende in der Geschichte der Freiheit waren versittlichte Subjekte, deren geistige Konstitution schon ein hohes Maß an unhinterfragter Identität mit dem Gemeinwesen ausmachte: »Das Individuum ist unmittelbar identisch mit diesem allgemeinen Wesen, Gesetz, Vernünftigkeit.« (GW 27,3: 1022, Wal) Durch den beschränkten und anschaulichen Raum der Polis ist die zur Vorsorge des Ganzen notwendige Angleichung der Sitten schneller gegeben, leichter umsetzbar: »...beim Zusammenleben in einer Stadt ist eine Gemeinsamkeit der Bildung vorhanden, indem die Bürger sich täglich sehen...« (GW 27,4: 1357, He) Der reflexive Abstand der Bürger (der herrschenden Minderheit in dieser Sittlichkeit) zu Gemeinwesen, Sitten, Gewohnheiten, Gesetzen und Institutionen ist gering, ihr Pflichtgefühl ausgeprägt. Im Panorama der vormodernen Geschichte weisen sie das höchste Maß an Identität mit den bis dato differenziertesten allgemeinen Strukturen der Sittlichkeit auf, denn sie administrieren und reproduzieren eine historisch fortschrittliche Sittlichkeit ohne den Anspruch, ihre besonderen Kreise und privaten Interessen im selben Moment zu befördern wie die Lebendigkeit der Sittlichkeit:

»Die einen Staat, πόλις ausmachen, sind sich des Partikulären noch nicht bewußt, so daß das Partikuläre in ihnen als das Wesentliche gelte, daß ihre besondern Zwecke, Intressen, Überzeugung, Einsicht, für sie als Absolutes gelten, – sondern in diesen Bürgern ist der Wille in sich ungeboren, er ist der sittliche, objektive, substantielle Wille, in dem sie stehen. Dieser objektive Wille ist der concrete Geist der Bürger.« (GW 27,3: 1009, Wal)

Indem das universalisierte Subjekt jedoch auf seine Partikularität gestoßen wird, indem es diese Seite an sich entdeckt, entwickelt und entfesselt, stehen sich plötzlich mannigfache inkommensurable und unvereinbare Interessen gegenüber – in einer nun erst sichtbar werdenden, einer irreversibel Kontur gewinnenden Sphäre zwischen Subsistenz und Administration, in der vorher ein Konsens solch homogener Gesinnung herrschte, dass diese Sphäre in die anderen beiden noch eingeschmolzen blieb.<sup>8</sup> Das versittlichte Sub-

8 Wie Hegel diese vernichtende Herausbildung antik-griechischer Partikularität im Detail darstellt, muss hier ausgespart werden.

jekt hat jedoch ein Recht auf die Entfaltung seiner Universalität *und* Partikularität, wendet sich also an eine Sittlichkeit, welche diese neu aufkeimenden Besonderungen noch nicht reflektiert – sie nicht bewältigen kann – und reproduziert diese fortan nicht mehr in bedingungsloser Tugend:

»...daß das Individuum aus dieser unmittelbaren Sitte heraus in sich geht, aber in sich seine Partikularität findet, und geltend macht gegen Gesetz, Sittlichkeit, allgemeinen Zweck – und so erscheint dieß Insichgehn als Verderben, daß die Bürger ihre Partikularität, Meinungen, was sie als das Rechte bestimmen, ihre Einsicht, Privatüberzeugung, Privatintresse geltend machen, und darauf beharren gegen das, was allgemeines Gesetz und Sitte ist.« (Ebd.: 1022, Wal)

Das Schauspiel einer Sittlichkeit, die durch ihre Blüte alle Momente zugleich florieren lässt, ihnen damit aber eine Lebendigkeit verleiht, die Ungleichheit austreiben lässt, ist ein typisches Beispiel für Hegels dialektische Interpretation der Weltgeschichte: »Betriebsamkeit, sittliche und rechtliche Gleichheit[,] wobei sich die Ungleichheit der Individualitäten aufs beste entwickelte[,] konnte nun sich geltend machen.« (GW 27,1: 332, Ho) Die Desintegration erforderte keine äußerlichen Faktoren, sondern war Folge der inneren und vernünftigen Verfasstheit der Sittlichkeit: »...der Geist Athens hat überlebt seine Existenz.« (GW 27,3: 1022, Wal) Zugleich führt dieses Stück mit der »Partikularität« endgültig einen neuen Protagonisten ein, der die Bühne nie wieder verlassen wird – mit der griechischen Antike »fängt dann die moderne Geschichte an...« (GW 27,2: Do als Variante zu 642, Ke) Der Begriff der (wahren) Sittlichkeit – und somit der (wahren) Freiheit – ist nun ungleich komplexer als vorher. Sittlichkeiten müssen ihre Vorsorge bei anhaltender Veränderung ihrer Verfassung (im hegelschen Sinne dieses Begriffs) aufrechterhalten – d. h. reflexiv administrieren, priorisieren und rekalisieren – und dafür stets auch das (Kräfte-)Verhältnis der drei sittlichen Dimensionen von Subsistenz, Lebensform und Administration berücksichtigen, wiederholt austarieren.

### Zufällige Reproduktion

Aus der Perspektive subjektiver Freiheit ist die Bestimmung zur sittlichen Willkür *das* Definiens der Bürgerlichen Gesellschaft: »Diese Gesellschaft ist vom Eigeninteresse her organisiert. Sie gibt nur jenem Willen, der von diesem Interesse bestimmt ist, sein Recht und Dasein.« (Henrich 1983: 21) Das sittlich-alltägliche Verhalten aller Menschen als Privatpersonen sowie des zweiten Standes als Wirtschaftssubjekte nimmt in diesem »System der Atomistik« (GW 20: § 523) seinen ordnungsgemäßen Ausgang von Willkür, Bedürfnis, Neigung und Idiosynkrasie der Menschen. Wie nun das momentane, das spontan einbrechende Bedürfnis des eigenen Leibes noch kein Gesetz für seine Blüte, seine Glückseligkeit als reflektiertes Bedürfnisregime abgibt, so ist auch die Menge aller individuellen oder partikularisiert-gemeinsamen Handlungen noch keine sinnhafte oder auf das Wohl all ihrer Teile angelegte (hoheitliche) Ordnung, deren Abwesenheit aber mit Freiheit verwechselt werden kann: »Es ist der sinnlichen Vorstellungsweise zuzurechnen, Zufälligkeit, Willkühr, Ordnungslosigkeit für Freiheit und Vernünftigkeit zu halten.« (Ebd.: § 250, 240) Im Privat- und Wirtschaftsalltag »konstituiert sich anarchisch-

ungeplant der Konnex« (Schildbach 2018: 132), der intersubjektive Zusammenhang der Subjekte, und verleiht dieser Sphäre ihr chaotisches Gepräge. Das »allgemeine Wimmeln von Willkühren« (GW 26,3: § 189, 1315, Gr) stimmt nicht zu einer alle Einzelzwecke übergreifenden Logik zusammen, ist nicht auf die kollektive Umsetzung eines alle Subjekte umspannenden oder durchgreifenden Zweckes ausgerichtet. Eine solche übergeordnete Identität individuellen Handelns ist in der Bürgerlichen Gesellschaft per definitionem nicht gegeben, verstieße sogar gegen ihr »Heilsversprechen« der »sich nach allen Seiten auslassenden Befriedigung ihrer Bedürfnisse, zufälliger Willkür und subjektiven Beliebens...« (TWA 07: § 185, 341)

Der *philosophische* Begriff, den Hegel bereits in der *Logik* entwickelt und mittels dessen er das Prinzip der Bürgerlichen Gesellschaft in objektivierender Weise, in systemischer Betrachtung ausspricht, ist der »Zufall« – in der hegemonialen Sphäre sittlich erlaubter Willkür »ist die Befriedigung des notwendigen wie des zufälligen Bedürfnisses zufällig.« (Ebd.) Der Begriff des Zufalls tritt hier als Antonym zur Notwendigkeit in Erscheinung. Im Ausgang von der sittlichen Willkür (im Unterschied zum sittlichen Willen) treffen Menschen Entscheidungen und realisieren Zwecke in beliebiger Weise, Häufigkeit und Kooperation. Aus der holistischen Perspektive sittlicher Administration können die Früchte solcher Handlungen zu nichts anderem als Wildwuchs ausreifen:

»In der bürgerlichen Gesellschaft ist die Befriedigung des Bedürfnisses und zwar zugleich [...] auf eine feste allgemeine Weise, d. i. die *Sicherung* dieser Befriedigung, der *Zweck*. In der Mechanik aber der Notwendigkeit der Gesellschaft ist auf die mannichfaltigste Weise die Zufälligkeit dieser Befriedigung vorhanden...« (GW 20: § 533)

Während Sitten, Gesetze und Institutionen eine Identität in nicht-identischen Situationen stiften und genau deshalb eine übergeordnete Zwecksetzung zum Ausdruck bringen können, eine lebensweltliche Kontinuität herstellen, erblühen im willkürlichen Handeln alle Formen von Diskontinuität und Nicht-Identität, und zwar in zufälliger, in nicht antizipierbarer Quantität und Qualität. Solches nicht-verallgemeinerbare willkürliche Handeln ist subjektives Bedürfnis, ist als Bedürfnis eines menschlichen Subjekts anzuerkennen, weshalb ihm in Form der Bürgerlichen Gesellschaft die Möglichkeit willkürlichen Verhaltens zu garantieren ist. Dem Zufall ist Raum zu einer Entfaltung zuzugestehen, aus der kein notwendiger Nutzen für die Sittlichkeit als Ganze, kein die Freiheit der ganzen Sittlichkeit tragendes Resultat mit Notwendigkeit hervorgeht: »Der Zufall, nicht das Zufällige sei notwendig, und damit sei das bestimmte Zufällige kein Gegenstand eines substanziellen Interesses [der Sittlichkeit].« (Henrich 2015: 169) Die freien Subjekte haben das Recht auf diese Willkür, sind folgerichtig nicht dazu verpflichtet, durch ihr Handeln ganz bestimmte Resultate zu zeitigen, und besitzen demnach auch kein Anrecht darauf, aus dem willkürlichen Verhalten der Anderen ganz bestimmte Resultate zu empfangen, einen bestimmten Nutzen ziehen zu können.

Hegels geschärfter systemtheoretischer Blick erkennt an der Sphäre zufälligen Wildwuchses, dass keine Böswilligkeit, Irrationalität oder gar Katastrophen erforderlich sind, um dieses gesamte Subsystem in eine Abwärtsspirale zu führen, da die selbstständige Reproduktion *all* ihrer Momente weder in ihr veranlagt ist noch in das ihr eigene, moderne Prinzip aufgehoben werden kann:

»Der Mangel der bürgerlichen Gesellschaft [...] ist ein höherer Mangel in ihrem Begriff.«  
(GW 26,1: 504, AB)

Alle Menschen besitzen das verbriefte Recht, jede private Handlung oder wirtschaftliche Unternehmung, jeden Weg der Bedürfnisbefriedigung und alles sonstige Verhalten als nicht-autark, als nicht langfristig reproduktionsfähig zu veranlassen. Weder im privaten noch im wirtschaftlichen Raum sind die Menschen dazu verpflichtet, *sämtliche* Bedingungen wiederherzustellen, welche ihnen die Wiederholung derselben Handlung oder Arbeit zu einem zukünftigen Zeitpunkt ermöglichen: »Unabhängig von der Frage der materiellen Existenz ihrer Mitglieder vermag es die bürgerliche Gesellschaft nicht, ihren eigenen Fortbestand aus sich heraus zu sichern.« (Schildbach 2018: 150) Wenn alle an sich denken, denkt niemand an Alle. Zugleich intensiviert die wachsende Arbeitsteilung die Abhängigkeit der Wirtschaftssubjekte untereinander – aus der eigenen Arbeit geht ein immer kleinerer Teil der Reproduktion ebendieser Arbeit hervor –, während sie zugleich die individuelle Kontrolle über die Faktoren der eigenen Reproduktion mindert, sie auf immer mehr wirtschaftliche Akteur\*innen verteilt. Das Verhältnis aller wirtschaftlichen Individuen zueinander ist ebenso zufällig wie ihre Verfügungsgewalt über die Faktoren der eigenen Reproduktion – für welche sie zugleich nur relativ, nicht absolut verantwortlich sind, weshalb sie stets einen Teil ihrer Reproduktion als erhoffte und geldwerte, aber nicht und nie garantierte Leistung Anderer externalisieren.

Ist m. a. W. durch die Bürgerliche Gesellschaft eine Sphäre sittlicher Willkür als Zufälligkeit garantiert, wird *innerhalb dieser Sphäre* das übergeordnete Prinzip der Vorsorge durchbrochen, außer Kraft gesetzt. Der rote Faden der Vorsorge, Einheit aller geistigen Bedürfnisse und Reproduktion der vollumfänglichen Freiheit in Form der ganzen Sittlichkeit, reißt ab. In Form der Bürgerlichen Gesellschaft bejaht sich die Freiheit als eine, die ad infinitum kontiniert sein will, aber ihre Permanenz dem Zufall überantwortet. Durch diesen nur relativen, d. h. partiellen Willen zur Reproduktion begreift Hegel das Handeln des »Bourgeois, der weder das Interesse seines Wirtschaftszweiges, geschweige denn das des Staates als Ganzem im Blick hat.« (Ebd.: 270) Innerhalb der Sittlichkeit, deren Berufung die Verwirklichung der Freiheit ist und der das Prinzip der Vorsorge in die »DNA« eingeschrieben ist, erwächst demnach mit der Bürgerlichen Gesellschaft eine Sphäre, die de facto das Vorsorgeprinzip nicht internalisieren kann und de jure auch nicht muss. Dass er hier »begrifflich« argumentiert, besagt mit allem für Hegel typischen Ernst, dass die Bürgerlichen Gesellschaft in keine mögliche Welt versetzt werden kann, ohne über kurz oder lang ihre Selbsterstörung herbeizuführen – wo immer sie sich ihrem Prinzip gemäß und ohne Einschränkung entfaltet, geht sie denselben Weg, wie groß die Unterschiede der Kulturen und sonstigen historischen Voraussetzungen auch sein mögen:

»Die Besonderheit für sich [...] als sich nach allen Seiten auslassende Befriedigung ihrer Bedürfnisse, zufälliger Willkür und subjektiven Beliebens, zerstört in ihren Genüssen sich selbst....« (TWA 07: § 185, 341)

### C) Die Vorsorge moderner Sittlichkeit

In diachroner Betrachtung zeigen sich die verschiedenen Momente, Teile, Sphären einer Sittlichkeit stets in bestimmten Ausgangsverhältnissen zueinander, die irreversibel in Bewegung geraten, wenn das Gemeinwesen sich verändert:

»So ist auch der Staat als diese Totalität zu fassen, und der Unterschied der Staatsverfassung betrifft die Form dieser Totalität. diese erste Form ist, daß die Totalität noch eine eingehüllte ist, daß die Kreise noch nicht zum selbstständigen Bestehn gekommen sind; das 2te ist[,] daß diese Kreise und die Individualitäten frei werden. die erste ist die gedrungene, die 2te die losgebundene Einheit, das Freiwerden der Kreise[,] wo die Einheit eine neue ist. das dritte ist, daß die Kreise[,] selbstständig seiend[,] nur in der Production des Allgemeinen ihre Wirksamkeit finden.« (GW 27,1: 67f., Ho)

Alle Sittlichkeiten können in Bezug auf die Frage untersucht werden, ob und vor allem in welcher Weise die Veränderungen ihrer Konstitution die Freiheit verkleinern oder vergrößern. Hegel schließt an das vorherige Zitat unmittelbar die Bemerkung an:

»Erinnern wir an concretere Vorstellungen, so sehn wir alle Staaten, alle Reiche diese Formen durchlaufen, und die ganze Weltgeschichte ließe sich nach disen Formen eintheilen.« (Ebd.: 68, Ho)

Das Resultat sittlich-substantieller Veränderungen ist entweder positiv oder negativ. Der positive Charakter solcher Veränderungen ist ihr höherer Grad an gelungener Integration selbstständiger und zunehmend differenzierter sittlicher Momente, der mit einer höheren Stufe der Freiheit des Gemeinwesens identisch ist: »Im Allgemeinen kann man richtig sagen: der vollkommenste Staat sei der, in dem die höchste Freiheit herrscht...« (Ebd.: 66, Ho) Den negativen Charakter sozialer oder politischer Veränderungen markieren demgegenüber mangelnde oder schwindende Unterscheidung und größere Unselbstständigkeit der sittlichen Momente voreinander, eine Stagnation der Sitten, die Verarmung der Welt (Kap. 8, D) und das Schwinden der Freiheit.

Diese Art der Evaluation von Freiheitsgewinnen oder -verlusten ist nicht unzutreffend, aber unvollständig, nicht falsch, aber auch (noch) nicht richtig. Denn erst die ›Vorsorge‹ beschließt die Reihe rechtsphilosophischer analytischer Kriterien, um die Freiheit und die Veränderung eines Gemeinwesens überhaupt zu begreifen und evaluieren. Da sie als allgemeines Prinzip die verschiedenen Sphären der Sittlichkeit umgreift und nichts anderes als die Reproduktion der Freiheit bedeutet, steht sie vor der immer wieder erneuerten Herausforderung, sich die Veränderungen inner- und außerhalb der Sittlichkeit auf gewisse Weise einzugemeinden, ohne sich selbst zu unterminieren. Wenn Hegel proklamiert, das »Ziel der Weltgeschichte ist also subjektive Freiheit mit dem Bewußtseyn des Substantiellen, der Vernunft...« (GW 27,4: 1235, He), geht er einerseits von einer faktischen Vertiefung der Freiheit im Fortschritt der Zivilisationen und andererseits von der immer wieder erforderlichen Rekalibration der Vorsorge, ihrer Institutionen und Subjekte aus, die das zentrale Organisationsprinzip der Sittlichkeit entweder leben oder unterminieren müssen. Vorsorge bleibt durchgehendes Geschäft, bleibt die

unausweichliche Arbeit jedes menschlichen Kollektivs. Geteilte Daseinsfürsorge ist die beste und zugleich einzige langfristige Strategie zur Sicherung der Subsistenz. Befriedigung aber soll anhaltend und vollumfänglich sein – dies ist der Imperativ der Bedürfnisse – weshalb die Vorsorge dem Komplex der Bedürfnisse nicht lange nachstehen darf, sich im Gleichschritt mit den Gemeinwesen weiterentwickeln muss. Stehen die (organisch oder gewaltsam erwachsenen) Veränderungen der Vorsorge, der Reproduktion des sittlichen Ganzen entgegen, werden Teile der Sittlichkeit oder sie als Ganze in ihrer Existenz bedroht: »Das Bestehen des Ganzen ist der Zufälligkeit unterworfen, und einzelne Theile würden in diesem Kampfe zu Grunde gehen.« (GW 26,1: § 117, Wan) Da er sich auf die holistische Reproduktion der sittlichen als der sozialen Freiheit bezieht, bildet der Vorsorge-Begriff eines der maßgeblichen Kriterien, um sittliche Veränderungen verstehen und beurteilen zu können. Gelungen ist die Integration neuer Momente der Sittlichkeit, wenn die Vorsorge bewahrt respektive erfolgreich rekaliert kann. Freiheitsgewinn und Vorsorge müssen miteinander Schritt halten – das ist der ausbuchstabierte Anspruch der Freiheit selbst! Diese Implikation folgt in Hegels Philosophie auch aus seinem Anspruch des Geistes auf Selbstbestimmung:

»If social freedom is the unity of these objective and subjective elements, then *individuals* can be said to enjoy social freedom when three conditions are met: first, their laws and institutions effectively secure the real social conditions of their own freedom; second, their institutions constitute a ›self-determining‹ social whole [!]; and, third, they have a conscious, voluntative relation to rational laws and institutions that makes their social participation into (subjectively) free activity.« (Neuhausser 2000: 84)

Die spekulativ ausgedrückte Identität des Geistes mit seiner Andersheit ist realphilosophisch auch die Identität des zu seiner Reproduktion antretenden Sittlichen mit dem Resultat dieser Reproduktion. Wiederum scheint hier die zeitliche Struktur des Vorsorgegedankens, die Übereinstimmung von Gegenwart und Zukunft auf, die nur durch bewusstes und vernünftiges Handeln herbeigeführt werden kann. Freiheit in Form der Sittlichkeit muss reproduzieren, was sie ist, und hat sie sich verändert, muss sie anders reproduzieren als vorher.

Dass subjektive Freiheit aber notwendig zu einer Pluralisierung von (heterogenen, inkommensurablen) Lebensformen führen muss – dass existierende Freiheit zur eigenen Lebensform mit der Dynamik und Energie ihrer Pluralisierung *identisch ist* – markiert Hegels tiefgründige Einsicht in Bezug auf den Begriff der Moderne. Entweder die Subjekte erhalten die Freiheit zur Lebensform – dann treibt diese Freiheit sofort in Multiplikation und Divergenz aus – oder subjektive Freiheit existiert überhaupt nicht. Diese rechtsphilosophische Erkenntnis war am Schicksal antik-griechischer Sittlichkeit ablesbar und gilt seitdem kulturübergreifend. Der Staat der Berliner Rechtsphilosophie ist in genau diesem Sinne modern – und dabei, so meine Interpretation, laut Hegel auch konstitutiv zur Vorsorge organisiert. Die Berliner Rechtsphilosophie präsentiert bereits das Resultat der philosophischen Durcharbeitung, die theoretische Überwindung dieser epochalen praktischen Frage. Deshalb hatten die Kap. 2–8 die in der Berliner Rechtsphilosophie dargelegte Autogenese und Reproduktion der Freiheit als Stiftung freiheitlicher Sittlichkeit durch universell-partikularisierte Subjekte zu explizieren. Die Vernünftigkeit

keit dieser freiheitlichen Sittlichkeit und ihrer versittlichten Subjekte ist zugleich auch deren Vorsorglichkeit, denn Vorsorge ist nichts anderes als die Gewährleistung der Reproduktion der Freiheit (Kap. 9). Hegel denkt die Verwirklichung der Vorsorge einerseits durch die Daseinsführung der sittlichen Subjekte, was in seinen Ausführungen eher implizit bleibt, und andererseits durch die Institutionen i. w. S., wie er explizit deklariert. Da Menschen wesentlich frei sind, können sie durch ihr Handeln Schäden zeitigen, die kurz- oder langfristig zu gewaltigen Konsequenzen ausreifen – die Vorsorge kann durch das Handeln der sozialisierten Subjekte vereitelt oder bedroht werden, kann schlicht misslingen, obwohl sie authentisch intendiert wurde.

Aber die Bürgerliche Gesellschaft muss existieren, denn »Person, Freiheit und Eigentum stellen unhintergehbare Grundsätze dar...« (Schilbach 2018: 172) Die negativen Seiten und Folgen der Bürgerlichen Gesellschaft werden nur relativ zu ihrer Bedeutung für die Majestät subjektiver Freiheit bejaht. Das in der BG systemisch produzierte Unrecht (materielle Ungleichheit, unverschuldete Armut und Verelendung etc.) verliert durch die rechtsphilosophische Affirmation keineswegs seinen Unrechtscharakter, es ist jedoch ein relatives Unrecht, dessen Ausmaß geringer ist als das relative Unrecht, das sich in der Moderne durch die Inexistenz subjektiver Freiheit, durch eine despotische, tyrannische etc. Sittlichkeit ergäbe. Weil sie also in sich selbst nicht vorsorglich verfasst ist und systemisch Unrecht produziert, ist die BG nur unter bestimmten, (rechts-)philosophisch einzuholenden Existenzbedingungen zu affirmieren:

»Hegels Beurteilung ist [...] äußerst *ambivalent*: Er ist weder – wie die »marktliberale Theorie« – ein glühender Verfechter der bürgerlichen Gesellschaft, noch lehnt er sie in Gänze ab; dass sie jedoch zahlreiche Widersprüche produziert und negative Konsequenzen zeitigt, steht für Hegel außer Frage, weswegen ihm letztlich auch eine Aufhebung im Staat nötig scheint.« (Ebd.: 141)

Mit dem »Apparat« der Bürgerlichen Gesellschaft müssen zusätzliche Mechanismen verzahnt werden, die ihr (zunächst) fremd und heteronom erscheinen müssen, weil sie nicht aus ihrem eigenen Prinzip der Willkürfreiheit entwickelt werden können – keine Kontinuation dieser, sondern das Einbrechen einer höherstehenden Form der Freiheit in ihren Hoheitsbereich darstellt. Hegels kritische Darstellung in der Berliner Rechtsphilosophie ist aufgrund seiner Methodologie exakt so auszulegen, »dass die *Societas Civilis* die Strukturen des Staates antizipiert und mit dem Staatlichen untrennbar verbunden ist...« (Vieweg 2012: 314) Soll die Freiheit in Form der Bürgerlichen Gesellschaft als integrales Moment einer Sittlichkeit gegeben sein, muss die Sittlichkeit als übergeordnete Sphäre – von Hegel materiell als Staat bestimmt – der Selbsterstörung dieser Freiheit auch inmitten der BG proaktiv entgegenwirken (Prävention). Sittlichkeit als Administration hat »die ganze Gesinnung [!] und Thätigkeit des Einzelnen, als der für sich ein Centrum zu seyn strebt, in das Leben der allgemeinen Substanz zurückzuführen, und in diesem Sinne als freie Macht jenen ihr untergeordneten Sphären Abbruch zu thun...« (GW 20: § 537) Würde sie der Demontage der Freiheit nur »hinterherlaufen« und die »Scherben aufsammeln« (Postvention), wäre die *Vorsorge* nicht umgesetzt, da sie nur in einem komplementären Verhältnis von Gegenwart und Zukunft Bestand haben kann. Sittlichkeit muss als ganze und vorsorgende die Bürgerliche Gesellschaft umgreifen,

einhegen und modifizieren. In politischer Hinsicht spricht diese Struktureinsicht der Vorsorge das Primat des Staates aus, der die ‚Grenzen‘ der Bürgerlichen Gesellschaft und ihres Wirkens nicht nach ihrem Ermessen bzw. nicht aus ihrem Begriff, sondern aus der Zweckbestimmung der ihr übergeordneten Sittlichkeit, d. i. aus seinem eigenen Begriff ableiten muss: »...Hegel claimed that the state should rather establish a clear distinction between what is essential to its existence and unity and what can be left to chance and arbitrary will.« (Kobe 2019: 103) Hegels Ausführungen zum Staat gelten daher dem rechtsphilosophischen Vorsatz, den Subjekten ihre Rechte auf »Subsistenz, und für Schutz gegen die sie gefährdenden Zufälligkeiten« (GW 26,1: § 113, 308, Hom) zu sichern, ohne die Bürgerliche Gesellschaft in ihrem Prinzip zu ersticken. Als »Begriff« wird die Bürgerliche Gesellschaft durch die ihr wesentliche, autodestruktive Freiheit »über sich hinausgetrieben« (TWA 07: § 246), wodurch im Kontext hegelscher Argumentation indiziert ist, dass ein weiteres, begrifflich höherstehendes (d. h. auch vernünftigeres) Prinzip zu ihrer Existenz notwendig wird. Wie Manfred Riedel zurecht anmerkt, ist Hegels Behauptung dieser gebotenen und vernünftigen Aufhebung schon an seiner Terminologie erkennbar: »Die Gesellschaft wäre keine »bürgerliche«, wenn sie nicht rechtlich, sittlich und politisch geordnet und zusammengehalten würde.« (Riedel 1975b: 265) In subjektiv-lebensweltlicher Hinsicht bedeutet diese Subordination von Quantität und Qualität des willkürlichen Handelns unter die Erfordernisse der Reproduktion von Freiheit in Form einer Sittlichkeit: »...die objektive Freiheit aber fordert die Unterwerfung des zufälligen Willens...« (GW 27,4: 1570, He) In einem als modern zu bezeichnenden Staat erfahren Menschen deshalb immer eine Formierung zum universell-partikularisierten Subjekt, leben stets in der Doppelrolle von Citoyen und Bourgeois: »Eben die Innerlichkeit ist doppelt, einmal die allgemeine, die Idee des Wahren, dann die besondere, worin Leidenschaften und Willkür zusammengefasst sind.« (GW 27,1: Gr als Variante zu 341, Ho) Citoyen und Bourgeois müssen zur Syn-Existenz gebracht werden, um Freiheit und Vorsorge nicht zu lädieren. Diese Synthese kann nur auf dem Boden von Vernunft und Geistes statthaben, kann sich nach Hegel nur von Einsicht, Erkenntnis und Wissen, nicht aber von Willkür leiten lassen. Die Einsicht in die Notwendigkeit der Vorsorge ist identisch mit der Erkenntnis der Reproduktion der eigenen sittlichen oder vernünftigen Freiheit – der Reproduktion jener Sittlichkeit, innerhalb derer das Subjekt als freies erschaffen und reproduziert wird: »...der Einzelne hört auf, Akzidenz zu sein, da er sich selbst als *Teil der bestehenden vernünftigen Allgemeinheit* begreift und selbst zur Bedingung dessen wird, dass diese stetig neu hervorgebracht wird.« (Schildbach 2018: 253) Deshalb setzt Hegel – im Falle solcher Erkenntnis – die Affirmation des Primats der Vorsorge gegenüber der uneingeschränkten Entfesselung der Bürgerlichen Gesellschaft voraus. Die Beschränkung der Willkürfreiheit im Namen der Vorsorge sittlicher Freiheit respektive freiheitlicher Sittlichkeit wird dann nicht mehr als heteronom empfunden. So, wie das lebendige Subjekt reflexiv die Triebe bzw. deren Befriedigung administriert, um das Ideal seines langfristigen Wohls zu erreichen, wird ihm auch das Primat der sittlichen Freiheit gegenüber der Willkürfreiheit zum Ideal – lässt es die Willkür (bei sich und Anderen) nicht uneingeschränkt und instantan gewähren, und verwirklicht als sittliches Subjekt durch eine vorsorgliche Lebensform das Primat der Ermöglichungsbedingungen gegenüber den gelebten Möglichkeiten: »Dadurch verschwindet der Gegensatz von Freiheit und Nothwendigkeit; Nothwendig

ist das Vernünftige, [...] der objektive und subjektive Wille ist ausgesöhnt.« (GW 27,4: 1188, He)

### Geistige vs. gesellschaftliche Bedürfnisse

Freiheit ist das totale Bedürfnis des Geistes respektive Menschen und stellt so die Einheit aller geistigen Bedürfnisse dar. Sie spricht ihren Selbsterhaltungs-, ergo Reproduktionswillen durch ihren eigenen Begriff aus. Das sittliche Ganze zur Vorsorge einzurichten und das individuelle Verhalten der Menschen zu ihr komplementär zu gestalten, hat unmittelbare Konsequenzen für den Kosmos der im Zuge der Versittlichung erworbenen Bedürfnisse:

Die Befriedigung geistiger Bedürfnisse ist der Vollzug der Reproduktion der Sittlichkeit und zu ihrer Kategorie hatte Hegel die Sitten, Gesetze und Institutionen gezählt, da sie Momente der allgemeinen Vernünftigkeit, der freiheitlichen und vorsorglichen Verfasstheit des sittlichen Ganzen sein müssen, um freiheitsstiftend und -erhaltend zu wirken. Die Verfassung zur Vorsorge schlägt sich notwendig in ihnen nieder, denn das antizipier- und erzwingbare, identisch aktualisierte Verhalten, das den geistigen Bedürfnissen zugeordnet ist, muss in sich selbst vorsorglich verfasst sein. Soll die Vorsorge gelingen, müssen Sitten, Gesetze und Institutionen der Vorsorge vorherrschen, müssen sie den Zufall einhegen oder negieren. Folgerichtig notiert sich Hegel bezüglich der Gesetze, sie seien »das Nichtzufällige, das, worin vielmehr die Zufälligkeit aufgehoben ist.« (TWA 07: § 3, EB, 43)

Auch die Befriedigung gesellschaftlicher Bedürfnisse verwirklicht die Freiheit der Subjekte in einer ganz bestimmten Form. Jedoch ist einerseits zufällig, wie viele Bedingungen der Wiederholung dieser Befriedigung in und durch ihren Vollzug reproduziert werden, und andererseits zufällig, anhand welcher konkreten Produkte oder Güter die Freiheit sittlicher Subjekte durch die Geburt und Befriedigung eines gesellschaftlichen Bedürfnisses tatsächlich intensiviert wird. Letzteres geschieht für Hegel, wenn ein physisches Bedürfnis in einem gesellschaftlichen aufgehoben wird, so z. B. das unbedeckte zum bedeckten Tier wird, aber zur kulturspezifischen und historisch kontingenten Form jener Kleidungsstücke liegt die sittliche Freiheit windschief. Die Freiheit als Gestaltqualität des Ganzen wird nur durch den Übergang vom ersteren zum zweiten Zustand, nicht aber durch die spezifische Art der Bekleidung verändert, bleibt gegenüber den gesellschaftlichen Bedürfnissen in dieser Hinsicht gleichgültig (s. Kap. 3, D).<sup>9</sup>

Obwohl demnach beide Bedürfniskategorien Momente der Freiheit sind und der Staat die Wahrung individueller Willkürspielräume zu garantieren hat, kommt das Primat im Konfliktfall immer den geistigen Bedürfnissen zu: »In der Vorstellung der Nothwendigkeit ist dieß enthalten, daß man auf die besondern Zwecke, Intressen, verzichten kann, dieß das Letzte ist: es ist so, das muß man sich gefallen lassen, weil es so ist.« (GW 27,3: 1005, Wal) Zwar sind für Hegel alle Voraussetzungen der Konstitution zur Freiheit in Ewigkeit gegeben und könnte daher jeder Teil der Menschheit immer wieder einen Anlauf zur (langen und wechselhaften) Geschichte der Freiheit nehmen,

9 »...die Sittlichkeit des Menschen besteht darin, daß er gleichgültige Handlungen als gleichgültig ansieht.« (GW 27,1: 167, Ho).

doch teilen wir – so würde ich behaupten –, diese Annahme in der Gegenwart nicht mehr. Die Menschheit kann Möglichkeiten irreversibel aus der Welt schaffen. Beziehen sich diese auf die Konstitution und Reproduktion der Freiheit, kann sie diese irreversibel schädigen. Auch 200 Jahre nach Erscheinen der *Grundlinien* scheint der von Hegel dargestellte Konflikt zwischen gesellschaftlichen und geistigen Bedürfnissen, zwischen willkürlicher und sozialer Freiheit als profund auf. Wenn die Befriedigung oder der Verfolg gesellschaftlicher Bedürfnisse die Befriedigung der geistigen unterminieren, gefährden oder verunmöglichen – wenn sie der vollumfänglichen und permanenten Reproduktion der Freiheit faktisch abträglich sind –, werden sie, im Sinne der hegelschen Rechtsphilosophie, zu einem philosophischen Unrecht, das mindestens an der Sittlichkeit in ihrer Allgemeinheit, zumeist aber auch an bestimmten anderen Menschen konkret verübt wird. Wie bei allem Unrecht gilt auch hier, dass kein Anspruch, kein Recht auf seine Ausübung widerspruchsfrei denkbar ist, deshalb in keiner Form geltend gemacht werden kann und der Staat sich ihm – zum expliziten und ausschließlichen Zweck der Autogenese und Reproduktion der Freiheit – mit Prä-, Inter- und Postvention zuwenden muss. Das Primat der geistigen Bedürfnisse sowie der Administration zur Vorsorge liegt ganz und gar im Interesse der Subjekte selbst – die Universalität diene der Partikularität durch genau diese Hegemonie am meisten, wie Hegel immer wieder betont:

»...das Recht und der Staat also muß an sich in seinem Zwecke gerecht sein, unabhängig vom Privatinteresse und der particulären Meinung. Er läßt sich zum Mittel machen der Particularität, aber eben darum muß der Staat für sich stark sein, aushalten können dieß Aneignen des Privatinteresses an ihn, aber so daß zugleich die Privatinteressen in ihm sich befriedigen.« (GW 27,1: 391, Ho)

### Sittlichkeit und Moralität

Aus der paradigmatischen Anordnung und den materiellen Bestimmungen des rechtsphilosophischen Wissens geht aus Hegels Text unmittelbar hervor, dass die sog. Moralität ein Moment der Sittlichkeit ist, sich in einem Verhältnis hierarchisch-reziproker Unterordnung zu ihr befindet. Die Sittlichkeit stellt in diesem Verhältnis die (vernünftige) Allgemeinheit oder Identität der sittlichen Subjekte dar, und bewahrt sich, obwohl sie sich in unendlich viele Menschen zerstreut: »Es ist in der Welt darum zu thun, daß Ein Geist, Eine Sittlichkeit, Ein Recht, Eigenthum der Individuen sei, daß dieß Eine zerfällt in diese unendlichen Sterne, die die Gemüther, Geister der einzelnen sind.« (GW 27,3: 893, Wa) Sittliche Subjekte existieren jedoch nur als individuierte und besitzen zudem als autonomiebegabte Wesen ein unbedingtes Recht auf ein selbstgegebenes, reflexives Verhältnis zu den Normen und (i. w. S.) Institutionen der Sittlichkeit:

»Der moralische Standpunkt ist also nicht die hierarchische Spitze der praktischen Vernunft, sondern hat, mit Hegel gedacht, eine *Zwischenstellung*. Diese *Zwischenstellung* klammert die Moral von zwei Seiten ein: einmal von der Seite des rechtlichen Denkens, zum anderen von der Seite der gelebten Sittlichkeit.« (Ott 2023: 177)

Die Rechtsphilosophie charakterisiert die »Moralität« als Ort und Resultat des Abgleichs zwischen den überindividuellen, normativen Strukturen der Sittlichkeit und den individuellen Überzeugungen, Bedürfnissen, Werten und Deliberationen des sittlichen Subjekts. Subjektive Freiheit bedeutet, den sittlichen Raum zur Verfolgung individueller Zwecke (d. i. des eigenen Wohls) zu nutzen, obgleich er sich maßgeblich aus überindividuellen Momenten konstituiert, die normative Kraft entfalten:

»Diese Zwecke der Individuen müssen besondere Zwecke und Interessen seyn, die sich auf solche als particuläre Interessen beziehen. Dies ist durchaus nichts widersprechendes; darum[,] dass das Interesse ein Besonderes ist, ist es dem allgemeinen nicht entgegen gesetzt.« (GW 27,3: 804, Hu)

Würde die Vorsorge nun ihren angestammten Ort, systematisch gesprochen, in der Moralität suchen müssen, bliebe ihre Umsetzung faktisch zufällig, situativ, ephemer. Warum? Hegel hat in der Bürgerlichen Gesellschaft der subjektiven Freiheit nach ihrer individuellen Seite einen Willkürspielraum als unbedingtes Recht zuerkannt – und so in eins auch die Möglichkeit nicht-vorsorglicher Handlungen ausgesprochen, die frei ergriffen werden dürfen. Die Willkürfreiheit der Gesellschaft zeichnet sich gerade durch ihre vielgestaltige Abweichung vom (i. w. S.) institutionellen Handeln, durch ihre Nicht-Identität mit dem unter allen Umständen identisch aktualisierten Handeln aus. Ob und in welchem Maße die willkürlichen Handlungen der Menschen dann vorsorglich sind, ist zufällig im exakt selben Sinne, wie oben in systemischer Betrachtung die Reproduktion der Bürgerlichen Gesellschaft im wirtschaftlichen Handeln zufällig war. Darüber hinaus bliebe es rechtsphilosophisch überhaupt ein begrifflicher Fehler, eine Verwechslung paradigmatischer Ebenen, die Vorsorge zu einer *moralischen* Pflicht der Subjekte zu erklären. Würden *sämtliche* Handlungen aller Menschen in der Sittlichkeit das Prinzip der Vorsorge zu jedem Zeitpunkt und ohne Einschränkung umsetzen müssen, wäre es in ein simples Rechtsgebot umgewandelt bzw. die Gesellschaft im Staat restlos aufgehoben, die Moralität von der Sittlichkeit vereinnahmt. Die Freiheit der sittlichen Subjekte wäre in empfindlichem Maße herabgesetzt und der erreichte begriffliche Fortschritt der Rechts- und Weltgeschichte beiseite gewischt. Jenseits des »engen« Korridors der sittlich gebotenen und staatlich sanktionierten Handlungsweisen eröffnet sich stets ein schier unbegrenzter Horizont an willkürlichen Möglichkeiten, die nicht eo ipso der *Vorsorge des Ganzen* zuwiderlaufen, aber zugleich auch nicht-vorsorglich sind. Sie dürfen es sein, bis sie die Vorsorge des Ganzen lädieren oder die Einheit und Befriedigung der geistigen Bedürfnisse rekaliбриert wird und sich nun im sittlich relevanten Konflikt mit bestimmten Handlungsweisen befindet. Die Grenzen der sittlich erlaubten Willkür haben sich dann verschoben, ohne diese Form subjektiver Freiheit zu tilgen. Ein sittliches Subjekt *kann* moralisch und nicht-vorsorglich handeln, da es moralisch und willkürlich handeln *darf*. Die Vorsorge aber (oder eine aus dem Sittlichkeitsparadigma zu entwickelnde Praxis der Nachhaltigkeit) hat im gesamten sittlichen Gewebe und dessen universellen Fäden, nicht bloß in der Moralität ihren systematischen Ort:

»Die Idee der Nachhaltigkeit ist von ihrem normativen Status her ein Bündel von Zielen, die zu erreichen eine Verpflichtung darstellt. Die Moralität allein erreicht diese

Ziele nicht. Die Verwirklichung dieser Idee und der ihr zugeordneten Ziele ist [...] auf die Texturen einer rechtlichen, moralischen, politischen und sittlichen Kultur verwiesen.« (Ott 2016: 165)

Freiheitliche Sittlichkeit gewährleistet den weiten Raum individuellen moralischen Handelns, das von den immergleichen Resultaten der Sitten, Gesetze und Institutionen mannigfaltig abweichen kann und wird. Je vernünftiger und moderner die Sittlichkeit verfasst ist, desto größer ist die subjektive Freiheit *und* desto zuverlässiger wird sie reproduziert.



## 11. Ertrag

---

Im Folgenden werden die erarbeiteten Gedanken zur vorsorglichen Autogenese und Reproduktion der Freiheit in Form freiheitlicher Sittlichkeit noch einmal verdichtend rekapituliert.

Tab. 2: Ertrag zur Freiheit

Nr.	Thesen
1	Die Wirklichkeit der Freiheit ist die gleichzeitige Existenz freier Subjekte und freiheitlicher Sittlichkeit in vernünftigen und vertraulichen Verhältnissen der Subjekte zueinander, zur Sittlichkeit sowie der Sittlichkeit zu ihren Subjekten.
2	Subjekte sind nur dann frei, wenn sie zur Freiheit konstituiert werden. · Die Konstitution des Subjekts zur Freiheit ist die Bildung.
3	Die Konstitution des Subjekts zur Freiheit ist intensiv, gradiert.
4	Wird seine Konstitution zur Freiheit nicht anhaltend und vollumfänglich reproduziert, sinkt der freiheitliche Konstitutionsgrad des Subjekts.
5	Freie Subjekte und freiheitliche Sittlichkeit bedingen sich wechselseitig. Sittlichkeit ist freiheitlich, wenn sie die Konstitution und Reproduktion freier Subjekte in vernünftigen Verhältnissen vollbringt. Sittlichkeit muss <i>als</i> freiheitliche von sittlichen Subjekten reproduziert werden, um die Konstitution und Reproduktion freier Subjekte synchron wie diachron zu gewährleisten.

6	<p>Subjektive Freiheit ist</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>· gleichzeitige universelle und partikulare Konstitution zur Freiheit,</li> <li>· Befriedigung universeller und partikularer Bedürfnisse,</li> <li>· Welt- und Selbstkompetenz,</li> <li>· sittlich-willkürliche Lebensführung,</li> <li>· die Vernünftigkeit subjektiver und objektiver Verhältnisse,</li> <li>· vernünftige Reproduktion freiheitlicher Sittlichkeit durch Befriedigung geistiger Bedürfnisse.</li> </ul>
7	Verwirklichung oder Reproduktion von Freiheit können sich selbst missverstehen, verfehlen, gefährden, unterminieren oder (irreversibel) schädigen.
8	Freiheit will sich auf Dauer stellen, will Kontinuität.
9	Freiheit ist das totale geistige Bedürfnis.

Tab. 3: Ertrag zur Sittlichkeit

Nr.	Thesen
10	Sittlichkeit ist der Raum der Autogenese und Reproduktion der Freiheit.
11	Freiheitliche Sittlichkeit ermöglicht allen Subjekten zugleich ein universelles Niveau der Konstitution zur Freiheit, da sie sonst weder frei sind noch bleiben.
12	Die Existenz freiheitlicher Institutionen (i. w. S. von Sitten, Bräuchen, Gesetzen) ist Bedingung und Moment wirklicher Freiheit.
13	Freiheitliche Sittlichkeit ermöglicht eine Ungleichheit der Bedürfnisse und Subjektkonstitutionen bei gleichzeitiger anhaltender und vollumfänglicher universeller Konstitution zur Freiheit.
14	<p>Sittlichkeit ist das vernünftige In- und Miteinander, die Syn-Existenz von universeller und partikularer Freiheit.</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>· Die Institutionen der Sittlichkeit (i. w. S.) müssen zur Syn-Existenz von universeller und partikularer Freiheit organisiert sein, um die Autogenese und Reproduktion der Freiheit zu gewährleisten.</li> </ul>
15	<p>Freies Verhalten kann die eigene Freiheit oder die freiheitliche Konstitution der Sittlichkeit gefährden, unterminieren oder (irreversibel) schädigen.</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>· Sittlich erlaubte Willkür kann die universelle oder partikulare Reproduktion/Vorsorge der Freiheit gefährden, unterminieren oder (irreversibel) schädigen.</li> <li>· Die Negation der Sittlichkeit zum eigenen, unsittlichen Vorteil (z. B. als Delinquenz oder Asozialität) kann die universelle oder partikulare Reproduktion/Vorsorge freiheitlicher Sittlichkeit gefährden, unterminieren oder (irreversibel) schädigen.</li> </ul>

16	Die (falsche) Verfasstheit der Sittlichkeit kann die Autogenese und Reproduktion der Freiheit gefährden, unterminieren oder (irreversibel) schädigen.
17	Eine universelle Konstitution zur Freiheit ermöglicht allen Subjekten als freien, alle notwendigen Seiten ihrer Konstitution zur Freiheit und freiheitlichen Sittlichkeit anhaltend und vollumfänglich zu reproduzieren.
18	Mangelnde Konstitution zur Freiheit (z. B. aufgrund von Armut) lädiert, gefährdet oder unterminiert (mindert) die Freiheit der Subjekte und ihre Teilnahme an der universellen oder partikularen Reproduktion/Vorsorge der Freiheit.

Tab. 4: Ertrag zur Bildung

Nr.	Thesen
19	Bildung gründet in Wissen über Menschen und Welt. · Wissen ist solches nur durch Wissenschaft.
20	Die Bildung des freien Subjekts umfasst Befriedigung der Bedürfnisse und Welt- und Selbstkompetenz als wechselseitige Voraussetzungen (positiv) und einander limitierende Faktoren (negativ).
21	Die Intensität subjektiver Freiheit entspricht der Extension ihrer Bildung.
22	Die Tiefe der Freiheit als der Bildung unterliegt einem menscheitsgeschichtlichen Lernprozess. Indem das Wissen über Menschen und Welt im Laufe der Geschichte anwächst, vertieft sich die Freiheit.
23	Korrespondiert das universelle Niveau der Formierung zur Freiheit nicht der zur Reproduktion notwendigen Intensität der Bildung, wird die Reproduktion der Freiheit missverstanden, verfehlt, gefährdet, unterminiert oder (irreversibel) geschädigt.

Tab. 5: Ertrag zu den Bedürfnissen

Nr.	Thesen
24	Allgemeine (universelle) und besondere (partikulare und individuelle) Bedürfnisse sind Momente der Freiheit.
25	Geistige Bedürfnisse leisten die Reproduktion wirklicher Freiheit durch ihre Befriedigung. · Die Gesamtheit geistiger Bedürfnisse ist die Gesamtheit der Bedingungen der Reproduktion freiheitlicher Sittlichkeit.

26	Auf die Befriedigung geistiger Bedürfnisse haben alle Subjekte unbedingtes Recht.
27	Geistige Bedürfnisse sind instituiert und habitualisiert. <ul style="list-style-type: none"> <li>· Die institutionelle Verfasstheit der Sittlichkeit spiegelt den Komplex geistiger Bedürfnisse.</li> </ul>
28	Geistige Bedürfnisse nicht zu befriedigen, wird entweder die Freiheitlichkeit der Sittlichkeit oder die Bildung, die Konstitution der Subjekte zur Freiheit oder beides zugleich herabsetzen.
29	Das historisch erreichte Niveau der Bildung bestimmt die Kriterien der Zuordnung von Bedürfnissen zur Gruppe der geistigen Bedürfnisse.
30	Die Befriedigung partikularer oder individueller Bedürfnisse kann die Reproduktion freiheitlicher Sittlichkeit und/oder freier Subjekte gefährden, unterminieren oder (irreversibel) schädigen, wenn sie mit der Befriedigung geistiger Bedürfnisse konfligiert.

Tab. 6: Ertrag zur Gewohnheit

Nr.	Thesen
31	Die Konstitution zur Freiheit gründet im Erwerb von psychophysischen Gewohnheiten.
32	Die Gewohnheiten der Subjekte spiegeln die Verfasstheit der Sittlichkeit.
33	Als Fundament bewussten, autonomen und sittlichen Handelns sind Gewohnheiten freiheitsermöglichend – als Selbstzweck des Handelns oder Substitut für bewusste, gebildete Entscheidungen freiheitsgefährdend. <ul style="list-style-type: none"> <li>· Die Gewohnheit kann der Befriedigung geistiger Bedürfnisse entgegenstehen.</li> </ul>
34	Jedes Bedürfnis kann als Gewohnheit habitualisiert werden; jede Gewohnheit agiert als ihr eigenes Bedürfnis.
35	Gelingende Habitualisierung lässt Gewohnheit(en) unbewusst werden.
36	Gewohnheiten sind fixierte Verhältnisse zur inneren und äußeren Natur.
37	Natur ist die Bedingung der Genese und Reproduktion von Subjekt und Sittlichkeit zugleich, die Freiheit ein System fixierter kollektiver Naturverhältnisse. <ul style="list-style-type: none"> <li>· Natur ist die erste und letzte Bedingung der Freiheit.</li> </ul>
38	Kollektive Naturverhältnisse können schädlich für Natur, Subjekte oder Sittlichkeit sein, ohne hierdurch ins Bewusstsein zu treten.

39	<p>Freiheit ist ein prekäres kollektives Naturverhältnis.</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>· Aus Hegels Philosophie lässt sich nicht ableiten, dass die sozial-ökologische globale Krise (mit Notwendigkeit) aus der Geschichte der Freiheit hervorgehen musste.</li> </ul>
----	---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Tab. 7: Ertrag zur Vorsorge

Nr.	Thesen
40	<p>Die Vorsorge ist Bedingung der Möglichkeit anhaltender und vollumfänglicher Reproduktion der Freiheit und ihrer Sittlichkeit.</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>· Vorsorge ermöglicht in einer jeweiligen Gegenwart die Reproduktion der Freiheit – somit auch die Wiederholung ihrer selbst – zu einem zukünftigen Zeitpunkt.</li> </ul>
41	<p>Vorsorge organisiert als Prinzip den objektiven und subjektiven Zusammenhang aller geistigen Bedürfnisse.</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>· Vorsorge kann nur holistisch erfolgen – Sittlichkeit muss als Ganze zum Erfolg der Vorsorge organisiert werden.</li> </ul>
42	<p>Vorsorgepraxis kann die (permanente) Reproduktion von Natur, Subjekten oder Sittlichkeit missverstehen, verfehlen, gefährden, unterminieren oder (irreversibel) schädigen, wenn ihre Organisation nicht dem historisch erreichten Niveau der Bildung entspricht.</p>
43	<p>Vorsorgliche Freiheit ist die Reproduktion prekärer kollektiver Naturverhältnisse als habitualisierter unbewusster fixierter Verhältnisse zur inneren und äußeren Natur.</p>
44	<p>Da die Vorsorge am Komplex der geistigen Bedürfnisse ausgerichtet ist, wird sie durch voluntativ-bewusstes <i>und</i> habitualisiertes Handeln verwirklicht. Mithin müssen die Bildung zur Freiheit, Institutionen der Sittlichkeit i. w. S., Gewohnheiten und Bedürfnisse der Vorsorge entsprechen, um die Reproduktion der Freiheit nicht zu verfehlen, unterminieren, gefährden oder (irreversibel) zu schädigen.</p>

Durch Jahrhunderte einStimmen,  
Durch Jahrtausende einGlimmen,  
Wirrwarr ist's und Chor –  
Lodert Freiheit still empor!

# Literaturverzeichnis

---

## Hegel-Primärtexte (GW)

- Hegel, Georg W. F. (1968): *Jenaer kritische Schriften*, Gesammelte Werke: 4, Buchner, Hartmut/Pöggeler, Otto (Hg.), Hamburg.
- Hegel, Georg W. F. (1975): *Jenaer Systementwürfe I*, Gesammelte Werke: 6, Düsing, Klaus/Kimmerle, Heinz (Hg.), Hamburg.
- Hegel, Georg W. F. (1976): *Jenaer Systementwürfe III*, Gesammelte Werke: 8, Trede, Johann H./Horstmann, Rolf-Peter (Hg.), Hamburg.
- Hegel, Georg W. F. (1985): *Wissenschaft der Logik. Erster Teil. Die objektive Logik. Erster Band. Die Lehre vom Sein*, Gesammelte Werke: 21, Hogemann, Friedrich/Jaeschke, Walter (Hg.), Hamburg.
- Hegel, Georg W. F. (1989): *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1827)*, Gesammelte Werke: 19, Bonsiepen, Wolfgang/Lucas, Hans-Christian (Hg.), Hamburg.
- Hegel, Georg W. F. (1990): *Schriften und Entwürfe I. (1817–1825)*, Gesammelte Werke: 15, Hogemann, Friedrich/Jamme, Christoph (Hg.), Hamburg.
- Hegel, Georg W. F. (1992): *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, Gesammelte Werke: 20, Bonsiepen, Wolfgang/Lucas, Hans-Christian (Hg.), Hamburg.
- Hegel, Georg W. F. (1995): *Vorlesungsmanuskripte II. (1816–1831)*, Gesammelte Werke: 18, Jaeschke, Walter (Hg.), Hamburg.
- Hegel, Georg W. F. (1998): *Schriften und Entwürfe. (1799–1808)*, Gesammelte Werke: 5, Baum, Manfred/Meist, Kurt R. (Hg.), Hamburg.
- Hegel, Georg W. F. (2000): *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1817)*, Gesammelte Werke: 13, Bonsiepen, Wolfgang et al. (Hg.), Hamburg.
- Hegel, Georg W. F. (2006): *Nürnberger Gymnasialkurse und Gymnasialreden (1808–1816)*, Gesammelte Werke: 10,1, Grottsch, Klaus (Hg.), Hamburg.
- Hegel, Georg W. F. (2006): *Nürnberger Gymnasialkurse und Gymnasialreden (1808–1816)*, Gesammelte Werke: 10,2, Grottsch, Klaus (Hg.), Hamburg.

- Hegel, Georg W. F. (2008): *Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes. Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1822 und 1825*, Gesammelte Werke: 25,1, Bauer, Christoph J. (Hg.), Hamburg.
- Hegel, Georg W. F. (2011): *Vorlesungen über die Philosophen des subjektiven Geistes. Nachschrift zu dem Kolleg des Wintersemesters 1827/28 und sekundäre Überlieferung*, Gesammelte Werke: 25,2, Bauer, Christoph J. (Hg.), Hamburg.
- Hegel, Georg W. F. (2012): *Vorlesungen über die Philosophie der Natur. Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1819/20, 1821/22 und 1823/24*, Gesammelte Werke: 24,1, Bonsiepen, Wolfgang (Hg.), Hamburg.
- Hegel, Georg W. F. (2013): *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts. Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1817/18, 1818/19 und 1819/20*, Gesammelte Werke: 26,1, Felgenhauer, Dirk (Hg.), Hamburg.
- Hegel, Georg W. F. (2015): *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte I. Nachschriften zu dem Kolleg des Wintersemesters 1822/23*, Gesammelte Werke (GW): 27,1, Hamburg.
- Hegel, Georg W. F. (2015): *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts. Nachschrift zu den Kollegien der Jahre 1821/22 und 1822/23*, Gesammelte Werke: 26,2, Grottsch, Klaus (Hg.), Hamburg.
- Hegel, Georg W. F. (2015): *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts. Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1824/25 und 1831*, Gesammelte Werke: 26,3, Grottsch, Klaus (Hg.), Hamburg.
- Hegel, Georg W. F. (2017): *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Auf der Grundlage der Edition des Textes in den Gesammelten Werken Band 14*, Grottsch, Klaus (Hg.), Hamburg.
- Hegel, Georg W. F. (2017): *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjektive Logik (1816)*, Gesammelte Werke: 12, Hogemann, Friedrich/Jaeschke, Walter (Hg.), Hamburg.
- Hegel, Georg W. F. (2019): *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte II. Nachschriften zum Kolleg des Wintersemesters 1824/25*, Gesammelte Werke: 27,2, Jaeschke, Walter/Paimann, Rebecca (Hg.), Hamburg.
- Hegel, Georg W. F. (2019): *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte III. Nachschriften zum Kolleg des Wintersemesters 1826/27*: 27,3, Jaeschke, Walter (Hg.), Hamburg.
- Hegel, Georg W. F. (2019): *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts*, Gesammelte Werke: 26,4, Grottsch, Klaus (Hg.), Hamburg.
- Hegel, Georg W. F. (2020): *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte IV. Nachschriften zum Kolleg des Wintersemesters 1830/31*, Jaeschke, Walter (Hg.), Hamburg.

## Hegel-Primärtexte (TWA)

- Hegel, Georg W. F. (1986): *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. 1830. Dritter Teil. Die Philosophie des Geistes. Mit den mündlichen Zusätzen*, Werke in 20 Bänden: 10, Moldenhauer, Eva/Michel, Karl M. (Hg.), Frankfurt a. M.
- Hegel, Georg W. F. (1986): *Nürnberger und Heidelberger Schriften. 1808–1817*, Werke in 20 Bänden: 4, Moldenhauer, Eva/Michel, Karl M. (Hg.), Frankfurt a. M.
- Hegel, Georg W. F. (1986): *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, Werke in 20 Bänden: 20, Moldenhauer, Eva/Michel, Karl M. (Hg.), Frankfurt a. M.

- Hegel, Georg W. F. (1989): *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen*, Werke in 20 Bänden: 07, Moldenhauer, Eva/Michel, Karl M. (Hg.), Frankfurt a. M.
- Hegel, Georg W. F. (1989): *Phänomenologie des Geistes*, Werke in 20 Bänden: 03, Moldenhauer, Eva/Michel, Karl M. (Hg.), Frankfurt a. M.
- Hegel, Georg W. F. (1995): *Berliner Schriften. 1818–1831*, Werke in 20 Bänden: 11, Moldenhauer, Eva/Michel, Karl M. (Hg.), Frankfurt a. M.

## Weitere Hegel-Primärausgaben

- Hegel, Georg W. F. (1974): *Frühe politische Systeme. System der Sittlichkeit. Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts. Jenaer Realphilosophie. Herausgegeben und kommentiert von Gerhard Göhler*, teilw. zugl.: Berlin, Freie Univ., Diss., 1971, Frankfurt a. M.
- Hegel, Georg W. F. (1983): *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift*, Henrich, Dieter (Hg.), Frankfurt a. M.

## Hegel-Forschungsliteratur

- Adorno, Theodor W. (1970): *Drei Studien zu Hegel. Aspekte. Erfahrungsgehalt. Skoteinos oder Wie zu lesen sei*, Frankfurt a. M.
- Aragüés, Rafael (2024): Zur Realitätsfrage in der idealistischen Philosophie Hegels, in: Plevrakis, E. (Hg.), S. 165–191.
- Arndt, Andreas (1985): Zur Herkunft und Funktion des Arbeitsbegriffs in Hegels Geistesphilosophie, *Archiv für Begriffsgeschichte* 29, S. 99–115.
- Augsberg, Ino et al. (2023): *Rechtsphilosophie nach Hegel. 200 Jahre Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Paderborn.
- Avineri, Shlomo (1974): *Hegel's Theory of the Modern State*, London.
- Barandiaran, Xabier E./Di Paolo, Ezequiel A. (2014): A genealogical map of the concept of habit, *Front. Hum. Neurosci.* 8: 522, <https://www.frontiersin.org/journals/human-neuroscience/articles/10.3389/fnhum.2014.00522/full>, zuletzt geprüft am 28.10.2025 um 19:56 Uhr.
- Bayraktar, Mesut (2021): *Der Pöbel und die Freiheit. Eine Untersuchung zur Philosophie des Rechts von G. W. F. Hegel*, Köln.
- Bihrer, Andreas et al. (2016): *Endlichkeit. Zur Vergänglichkeit und Begrenztheit von Mensch, Natur und Gesellschaft*, Bielefeld.
- Boenicke, Rosemarie (2022): *Transformationen des Bildungsbegriffs. Zur Logik bildungstheoretischen Denkens*, Bielefeld.
- Bogdandy, Armin von (1989): *Hegels Theorie des Gesetzes*, Zugl.: Freiburg i. Br., Univ., Diss., 1986, Freiburg i. Br., München.
- Böhme, Gernot (1989): *Klassiker der Naturphilosophie. Von den Vorsokratikern bis zur Kopenhagener Schule*, München.
- Braune, Andreas et al. (2013): *Freiheit und Bildung bei Hegel*, Würzburg.

- Bykova, Marina (2004): Logik und System bei Hegel. Zum Verhältnis von Logik und Realphilosophie in Hegels »Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften«, in: Lucas, H.-C. et al. (Hg.), S. 133–145.
- Bykova, Marina F. (2020): Hegel's Philosophy of Bildung, in: Bykova, M. F.; Westphal, Kenneth R. (Hg.), S. 425–449.
- Bykova, Marina F./Westphal, Kenneth R. (2020): *The Palgrave Hegel Handbook*, Cham, Switzerland.
- Campello, Filipe (2015): *Die Natur der Sittlichkeit. Grundlagen einer Theorie der Institutionen nach Hegel*, Bielefeld.
- Chiereghin, Franco (1991): Das griechische Erbe in Hegels Anthropologie. Aus dem Italienischen übersetzt von Magda Oschwald-Di Felice, in: Hesppe, F; Tuschling, Burkhard (Hg.), S. 9–51.
- Christ, Julia/Honneth, Axel (2022): *Zweite Natur. Stuttgarter Hegel-Kongress 2017*, Frankfurt a. M..
- Christ, Julia/Stahl, Titus (2015): *Momente der Freiheit. Beiträge aus den Foren freier Vorträge des Internationalen Hegelkongresses 2011*, Frankfurt a. M.
- Church, Jeffrey (2012): *Infinite Autonomy. The Divided Individual in the Political Thought of G. W. F. Hegel and Friedrich Nietzsche*, University Park, Pa.
- Colón León, Virgilio (1993): *Der Begriff der Arbeit in der Philosophie Hegels. Unter besonderer Berücksichtigung seiner Auseinandersetzung mit der Reflexionsphilosophie der Subjektivität*, Dissertation, Frankfurt a. M.
- Deiters, Franz-Josef (Hg.) (2010): *Nach der Natur. After Nature*, Freiburg i. Br.
- Drüe, Hermann (2000): IV Philosophie des Geistes (§ 377–577), in: Schnädelbach, H. (Hg.), S. 206–289.
- Dworschak, Thomas (2020): Das Recht des Individuums und die Substanz der Sittlichkeit, *Hegel-Studien* (53/54), S. 135–164.
- Eley, Lothar (Hg.) (1990): *Hegels Theorie des subjektiven Geistes in der »Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse«*, Stuttgart.
- Ellmers, Sven/Herrmann, Steffen K. (2017): *Korporation und Sittlichkeit. Zur Aktualität von Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Paderborn.
- Emundts, Dina (2022): Gewohnheit als zweite Natur. Hegels Fundierung einer antiken Denkfigur in seiner Logik, in: Christ, J; Honneth, Axel (Hg.), S. 55–74.
- Fetscher, Iring (1953): Individuum und Gemeinschaft im Lichte der Hegelschen Philosophie des Geistes, *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 7, S. 511–532.
- García Mills, Nicolás (2024): Extravagance and misery: Hegel on the multiplication and refinement of needs, *European Journal of Philosophy* 32 (3), S. 758–777.
- Gelhard, Andreas (2020): Die Politisierung institutioneller Widersprüche. Honneth – Hegel – Rancière, in: Herrmann, S; Flatscher, Matthias (Hg.), S. 293–319.
- Gerhard, Myriam et al. (2012): *Metaphysik und Metaphysikkritik in der Klassischen Deutschen Philosophie*, Hamburg.
- Gessmann, Martin (1999): *Hegel*, Freiburg i. Br.
- Göhler, Gerhard (1974): Dialektik und Politik in Hegels frühen politischen Systemen. Kommentar und Analyse. In: *Frühe politische Systeme. System der Sittlichkeit. Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts. Jenaer Realphilosophie*, Frankfurt a. M., S. 337–610.

- Grotsch, Klaus (2017): Zu dieser Ausgabe. In: Grotsch, K. (Hg.): *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Hamburg, S. IX–XXI.
- Haase, Matthias (2017): Geist und Gewohnheit. Hegels Begriff der anthropologischen Differenz, in: Kern, A; Kietzmann, Christian (Hg.), S. 389–426.
- Hahne, Ellen (2011): *Hegels Beitrag zur Bildungsdiskussion unter besonderer Berücksichtigung seiner Rechtsphilosophie*, Frankfurt a. M.
- Harant, Martin (2013): *Schultheorien und Deutscher Idealismus. Eine weltanschauungstypologisch-hermeneutische Analyse*, Paderborn.
- Henrich, Dieter (1979): *Hegels philosophische Psychologie*, Hegel-Tage Santa Margherita 1973, Bonn.
- Henrich, Dieter (1979): Vorwort, in: Henrich, D. (Hg.), S. 9–11.
- Henrich, Dieter (1983): Einleitung des Herausgebers: Vernunft in Verwirklichung. In: Henrich, D. (Hg.): *Philosophie des Rechts*, Frankfurt a. M., S. 9–39.
- Henrich, Dieter (2015): *Hegel im Kontext*, Frankfurt a. M.
- Henrich, Dieter/Horstmann, Rolf-Peter (Hg.) (1988): *Metaphysik nach Kant? Stuttgarter Hegel-Kongress 1987*, Stuttgart.
- Herrmann, Steffen/Flatscher, Matthias (2020): *Institutionen des Politischen. Perspektiven der radikalen Demokratietheorie*, Baden-Baden.
- Herrmann-Pillath, Carsten/Boldyrev, Ivan (2014): *Hegel, Institutions and Economics. Performing the Social*, Hoboken.
- Herrmann-Sinai, Susanne/Ziglioli, Lucia (2016): *Hegel's Philosophical Psychology*, New York, London.
- Herzog, Lisa (2013): *Inventing the market. Smith, Hegel, and political theory*, Oxford.
- Hespe, Franz (1991): System und Funktion der Philosophie des subjektiven Geistes, in: Hespe, F; Tuschling, Burkhard (Hg.), S. 490–521.
- Hespe, Franz/Tuschling, Burkhard (1991): *Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes. Beiträge zu einer Hegel-Tagung in Marburg 1989*, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Heuer, Peter et al. (2013): *Der Naturbegriff in der klassischen deutschen Philosophie*, Würzburg.
- Hindrichs, Gunnar/Honneth, Axel (2013): *Freiheit. Stuttgarter Hegel-Kongress 2011*, Frankfurt a. M.
- Hočevár, Rolf K. (1968): *Stände und Repräsentation beim jungen Hegel. Ein Beitrag zu seiner Staats- und Gesellschaftslehre sowie zur Theorie der Repräsentation*, München.
- Honneth, Axel (2001): *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Stuttgart.
- Honneth, Axel (2010): *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*, Berlin.
- Honneth, Axel (2016 [1992]): *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Mit einem neuen Nachwort*, Frankfurt a. M.
- Honneth, Axel (2017): *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Berlin.
- Honneth, Axel (2020): *Die Armut unserer Freiheit. Aufsätze 2012–2019*, Berlin.
- Honneth, Axel (2022): »Zweite Natur«. Untiefen eines philosophischen Schlüsselbegriffs, in: Christ, J; Honneth, Axel (Hg.), S. 19–36.
- Horstmann, Rolf-Peter (1972): Probleme der Wandlung in Hegels Jenaer Systemkonzeption, *Philosophische Rundschau* 19 (1/2), S. 87–118.

- Iannelli, Francesca/Vieweg, Klaus (2025): *Hegel und die Herausforderungen unserer Zeit. = Facing the challenges of our time with Hegel*, Paderborn.
- James, David (2017): *Hegel's »Elements of the philosophy of right«. A critical guide*, Cambridge et al.
- Jeziorowski, Artur (1988): Zur Phänomenologie der Bedürfnisse, in: Kimmerle, H. et al. (Hg.), S. 265–269.
- Kern, Andrea/Kietzmann, Christian (2017): *Selbstbewusstes Leben. Texte zu einer transformativen Theorie der menschlichen Subjektivität*, Berlin.
- Kimmerle, Heinz et al. (1988): *Das System der Bedürfnisse. Hegels Philosophie der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft. Zweiter Teil, XV. Internationaler Hegel-Kongress Rotterdam 1984*, Bochum.
- Kimmerle, Heinz (1989): Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831), in: Böhme, G. (Hg.), S. 263–278.
- Kobe, Zdravko (2019): The interface of the universal: On Hegel's concept of the police, *Filozofija i društvo* 30 (1), S. 101–121.
- Kobe, Zdravko (2020): Die Armut, der Pöbel und der Staat: Über ein vermeintlich ungeöstes Problem der Hegel'schen Philosophie, *Philosophisches Jahrbuch* 127 (1), S. 26–47.
- Közu, Kunio (1988): *Das Bedürfnis der Philosophie. Ein Überblick über die Entwicklung des Begriffskomplexes »Bedürfnis«, »Trieb«, »Streben« und »Begierde« bei Hegel*, zugl.: Bochum, Univ., Diss., 1985, Bonn.
- Krijnen, Christian (2012): Metaphysik in der Realphilosophie Hegels? Hegels Lehre vom freien Geist und das axiotische Grundverhältnis kantianisierender Transzendentalphilosophie, in: Gerhard, M. et al. (Hg.), S. 171–210.
- Krijnen, Christian (2023): Hegels Rechtsphilosophie als spekulativer Idealismus, in: Augsberg, I. et al. (Hg.), S. 15–34.
- Krijnen, Christian (2024): Die Realität des Absoluten als absolute Realität, in: Plevrakis, E. (Hg.), S. 73–97.
- Loeckel, Werner (1988): *Die Untersuchung des Zusammenhangs von Arbeit und Bedürfnis in Hegels »Grundlinien der Philosophie des Rechts« und ihre Bedeutung für die philosophische Analyse der gesellschaftlichen Wirklichkeit*, Dissertation, Wilhelm-Pieck-Universität Rostock.
- Lucas, Hans-Christian et al. (2004): *Hegels enzyklopädisches System der Philosophie. Von der »Wissenschaft der Logik« zur Philosophie des absoluten Geistes*, Stuttgart- Bad Cannstatt.
- Magri, Elisa (2016): The Place of Habit in Hegel's Psychology, in: Herrmann-Sinai, S; Ziglioli, Lucia (Hg.), S. 74–90.
- Malabou, Catherine (2005): *The future of Hegel. Plasticity, temporality, and dialectic*, Translated by Lisabeth Doring. Preface by Jaques Derrida, London, New York.
- Maurer, Walter-Christian (1980): *Die Grundlegung der Bildung und Erziehung des Subjekts in der bürgerlichen Gesellschaft bei Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Zur Kritik konservativer Erziehungsstrategien mit einem Anhang zum Internationalen Jahr des Kindes*, Inaugural-Dissertation, Marburg/Lahn.
- McCumber, John (1990): Hegel on Habit, *The Owl of Minerva* 21 (2), S. 155–165.
- Menke, Christoph (2018): *Autonomie und Befreiung. Studien zu Hegel*, Berlin.
- Meyer, Rudolf W. (1988): Der Mensch zwischen bourgeois und citoyen, in: Kimmerle, H. et al. (Hg.), S. 121–130.

- Mohseni, Amir (2015): *Abstrakte Freiheit. Zum Begriff des Eigentums bei Hegel*, Hamburg.
- Mohseni, Amir (2020): Ist der Auftakt in Hegels Rechtsphilosophie individualistisch?, *Hegel-Studien* (53/54), S. 191–208.
- Müller, Michael W. (2021): *Zeit in Gesetzen erfasst – G. W. F. Hegels Theorie der Kodifikation*, Berlin.
- Müller, Stefan (2013): *Jenseits der Dichotomie*, Wiesbaden.
- Neocleous, Mark (1998): Policing the System of Needs: Hegel, Political Economy, and the Police of the Market, *History of European Ideas* 24 (1), S. 43–58.
- Neuhouser, Frederick (2000): *Foundations of Hegel's Social Theory. Actualizing Freedom*, Cambridge.
- Novakovic, Andreja (2015): Gewohnheit des Sittlichen bei Hegel, in: Christ, J; Stahl, Titus (Hg.), S. 93–107.
- Ott, Konrad (2016): Sittlichkeit und Nachhaltigkeit in einer Postwachstumsgesellschaft. Eine Forschungsagenda., in: Bihrer, A. et al. (Hg.), S. 151–177.
- Ott, Konrad (2017): Verantwortung im Anthropozän und Konzepte von Nachhaltigkeit, in: Sierra, R; Grisoni, Anahita (Hg.), S. 141–188.
- Ott, Konrad (2023): Sittlichkeit und Nachhaltigkeit in einer Postwachstumsgesellschaft, in: Augsburg, I. et al. (Hg.), S. 155–192.
- Peters, Julia (2018): Hegels Begriff der Gewohnheit. Zwischen Philosophie des Geistes und Ästhetik, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 66 (3), S. 325–338.
- Plevrakis, Ermylos (2024): *Hegels Philosophie der Realität*, Leiden.
- Puzić, Maik (2017): *Spiritus sive consuetudo*, Dissertation, Würzburg.
- Puzić, Maik (2018): Die spekulative Dimension der Anthropologie und die Rolle der Gewohnheit, *Hegel-Jahrbuch* 11 (1), S. 231–236.
- Ranchio, Filippo (2016): *Dimensionen der zweiten Natur. Hegels praktische Philosophie*, Hamburg.
- Rawls, John (2000): *Lectures on the History of Moral Philosophy*, edited by Barbara Herman, Cambridge, Mass.
- Reusswig, Fritz (1993): *Natur und Geist. Grundlinien einer ökologischen Sittlichkeit nach Hegel*, Frankfurt a. M.
- Reusswig, Fritz (2013): Hegel und der Klimawandel. Zur gesellschaftlichen Relevanz einer dialektischen Naturphilosophie heute, in: Müller, S. (Hg.), S. 71–111.
- Rhemann, Josef (1976): Freiheit und gesellschaftliche Institutionalisierung, *Wiener Jahrbuch für Philosophie* IX, S. 139–172.
- Riedel, Manfred (1975b): Hegels Begriff der bürgerlichen Gesellschaft und das Problem seines geschichtlichen Ursprungs, in: Riedel, M. (Hg.), S. 247–275.
- Riedel, Manfred (1975): *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie. Band 2*, Frankfurt a. M.
- Riedel, Manfred (1975a): Natur und Freiheit in Hegels Rechtsphilosophie, in: Riedel, M. (Hg.), S. 109–127.
- Riedel, Manfred (1982): *Zwischen Tradition und Revolution. Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Stuttgart.
- Rosenkranz, Karl (1998 [1844]): *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, Mit einer Nachbemerkung zum Nachdruck 1977 von Otto Pöggeler, Darmstadt.
- Roth, Klaus (1989): *Freiheit und Institutionen in der politischen Philosophie Hegels*, teilw. zugl.: Berlin, Freie Univ., Diss., 1986–1987, Rheinfelden.

- Roth, Klaus (1991): *Die Institutionalisierung der Freiheit in den Jenaer Schriften Hegels*, Rheinfelden.
- Ruda, Frank (2017): That Which Makes Itself: Hegel, Rabble and Consequences, in: James, D. (Hg.), S. 160–176.
- Sanguinetti, Federico (2016): Hegels Begriff und Theorie der Empfindung, *Revista Portuguesa de Filosofia* 72 (2/3), S. 351–382.
- Schick, Friedrike (2013): Bildung in Hegels Konzeption der bürgerlichen Gesellschaft (Grundlinien der Philosophie des Rechts, §§ 187–200), in: Braune, A. et al. (Hg.), S. 173–187.
- Schildbach, Ina (2018): *Armut als Unrecht. Zur Aktualität von Hegels Perspektive auf Selbstverwirklichung, Armut und Sozialstaat*, Bielefeld.
- Schmidt, Steffen (2009): *Hegels »System der Sittlichkeit«*, Berlin.
- Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich (1984): *Das dialektische Verhältnis des Menschen zur Natur. Philosophiegeschichtliche Studien zur Naturproblematik bei Karl Marx*, Freiburg, München.
- Schnädelbach, Herbert (2000): *Hegels Philosophie Kommentare zu den Hauptwerken. Band 3. Hegels »Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften« (1830). Ein Kommentar zum Systemgrundriss*, Frankfurt a. M.
- Schülein, Johannes-Georg (2017): Die Korporation als zweite Familie in Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft, in: Ellmers, S; Herrmann, Steffen K. (Hg.), S. 101–116.
- Siep, Ludwig (1988): Metaphysik der Sitten, in: Henrich, D; Horstmann, Rolf-Peter (Hg.), S. 263–274.
- Siep, Ludwig (1990): Leiblichkeit, Selbstgefühl und Personalität in Hegels Philosophie des Geistes, in: Eley, L. (Hg.), S. 203–226.
- Siep, Ludwig (2013): Natur und Freiheit, in: Hindrichs, G; Honneth, Axel (Hg.), S. 55–83.
- Siep, Ludwig (2014 [1979]): *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Hamburg.
- Sierra, Rosa/Grisoni, Anahita (Hg.) (2017): *Nachhaltigkeit und Transition: Konzepte Transition écologique et durabilité: Concepts. Sozio-ökologische Transformation aus deutsch-französischer Perspektive Regards franco-allemand sur le changement socio-écologique*, Frankfurt a. M..
- Spieker, Michael (2019): Die Bildung der Sittlichkeit, in: Spieker, M. et al. (Hg.), S. 109–124.
- Spieker, Michael et al. (2019): *Sittlichkeit. Eine Kategorie moderner Staatlichkeit?*, Baden-Baden.
- Stekeler-Weithofer, Pirmin (2013): Erste und Zweite Natur. Bemerkungen zu Hegels Analyse geistiger Bildung und Selbstformung, in: Heuer, P. et al. (Hg.), S. 17–42.
- Stojanov, Krassimir (2020): Hegels Bildungsbegriff – Systematik und Entwicklungsphasen, in: Thein, C. (Hg.), S. 37–50.
- Testa, Italo (2010): The Universal Form of Spirit: Hegel on Habit and Sociality, *Hegel-Jahrbuch* 2010 (1), S. 215–220.
- Thein, Christian (2020): *Philosophische Bildung und Didaktik. Dimensionen, Vermittlungen, Perspektiven*, Stuttgart.
- Vieweg, Klaus (2010): Zum Stellenwert der Natur ins Hegels praktischer Philosophie, in: Deiters, F.-J. (Hg.), S. 33–50.

- Vieweg, Klaus (2012): *Das Denken der Freiheit. Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Paderborn.
- Vieweg, Klaus (2025): Naturale und soziale Nachhaltigkeit, naturale und soziale Sorge und Vorsorge in Hegels Philosophie, in: Iannelli, F; Vieweg, Klaus (Hg.), S. 25–53.
- Wiehl, Reiner (1979): Das psychische System der Empfindung in Hegels »Anthropologie«, in: Henrich, D. (Hg.), S. 81–139.
- Zhu, Yuyang (2021): *Der Weg zur absoluten Sittlichkeit. Eine Untersuchung zu Hegels »System der Sittlichkeit«*, Würzburg.
- Zimmermann, Stephan (2021): Die »allgemeine Handlungsweise«: Zu Hegels Begriff der Sitte, *Hegel-Studien* 55, S. 77–101.

## Weitere Primär- und Sekundärliteratur

- Anderson, Benedict R. (2016 [1983]): *Imagined Communities. Reflections on the origin and spread of nationalism*, London, New York.
- Aristoteles (2012): *Politik*, übersetzt und mit einer Einleitung sowie Anmerkungen herausgegeben von Eckart Schütrumpf, Hamburg.
- Bachelard, Gaston (1987 [1938]): *Die Bildung des wissenschaftlichen Geistes. Beitrag zu einer Psychoanalyse der objektiven Erkenntnis*, übersetzt von Michael Bischoff, mit einer Einleitung von Wolf Lepenies, Frankfurt a. M.
- Bacon, Francis (1999 [1620]): *Neues Organon. Teilband 1*, Lateinisch-deutsch, Krohn, Wolfgang (Hg.), Hamburg.
- Bacon, Francis (2009 [1620]): *Neues Organon. Teilband 2*, Lateinisch-deutsch, Krohn, Wolfgang (Hg.), Hamburg.
- Barlösius, Eva (1992): Naturthema Ernährung und Kulturthema Essen, *Medizin, Mensch, Gesellschaft* 17 (2), S. 91–98.
- Becker, Egon et al. (2011): Gesellschaftliche Naturverhältnisse als Rahmenkonzept, in: Groß, M. (Hg.), S. 75–96.
- Becker, Egon/Jahn, Thomas (1989): *Soziale Ökologie als Krisenwissenschaft*, Frankfurt a. M.
- Becker, Egon/Jahn, Thomas (2006): Einleitung, in: Becker, E; Jahn, Thomas (Hg.), S. 11–26.
- Becker, Egon/Jahn, Thomas (2006): *Soziale Ökologie. Grundzüge einer Wissenschaft von den gesellschaftlichen Naturverhältnissen*, Frankfurt a. M., New York.
- Beerhorst, Joachim et al. (Hg.) (2004): *Kritische Theorie im gesellschaftlichen Strukturwandel*, Frankfurt a. M.
- Benkel, Thorsten et al. (2024): *Lexikon zur Soziologie*, Wiesbaden.
- Biesecker, Adelheid et al. (2019): (Re)Produktivität – eine Vermittlungskategorie für Vorsorgendes Wirtschaften, in: Knobloch, U. (Hg.), S. 120–138.
- Biesecker, Adelheid/Hofmeister, Sabine (2006): *Die Neuerfindung des Ökonomischen. Ein (re)produktionstheoretischer Beitrag zur sozial-ökologischen Forschung*, München.
- Böhme, Gernot (1992): *Natürlich Natur. Über Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit*, Frankfurt a. M.
- Bourdieu, Pierre (1992): *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*, übersetzt von Bernd Schwibs und Achim Russer, Frankfurt a. M.

- Brad, Alina/Brand, Ulrich: Die Macht der ökologischen Krise, *Politix* 2016 (40), S. 5–10.
- Carlowitz, Hans C. von (1713): *Sylvicultura Oeconomica, Oder Haußwirthliche Nachricht und Naturmäßige Anweisung Zur Wilden Baum-Zucht: Nebst Gründlicher Darstellung, Wie zu förderst durch Göttliches Benedeyen dem allenthalben und insgemein einreissenden Grossen Holtz-Mangel, Vermittelst Säe- Pflantz- und Versetzung vielerhand Bäume zu prospirciren, auch also durch Anflug und Wiederwachs des so wohl guten und schleunig anwachsend... Alles zu nothdürfftiger Versorgung des Hauß- Bau- Brau- Berg- und Schmelztz-Wesens, und wie eine immerwährende Holtz-Nutzung, Land und Leuten, auch jedem Hauß- Wirthe zuunschätzbaren großen Auffnehmen, pffleglich und füglich zu erziehlen und einzuführen; Worbey zugleich eine gründliche Nachricht von den in Churfl. Sächß. Landen Gefundenen TurffDessen Natürliche Beschaffenheit, grossen Nutzen, Gebrauch und nützlichen Verkohlung*, Leipzig.
- Dassmann, Ernst/Frank, K. S. (1980): *Pietas. Festschrift für Bernhard Kötting*, Münster.
- Diels, Hermann/Kranz, Walther (1959): *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch. Zweiter Band*, Berlin.
- Elias, Norbert (1997a [1969]): *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Erster Band. Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes*, Amsterdam.
- Elias, Norbert (1997b [1969]): *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Zweiter Band. Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation*, Amsterdam.
- Farzin, Sina/Jordan, Stefan (2015): *Lexikon Soziologie und Sozialtheorie. Hundert Grundbegriffe*, Stuttgart.
- Fischer-Kowalski, Marina (1997): *Gesellschaftlicher Stoffwechsel und Kolonisierung von Natur. Ein Versuch in Sozialer Ökologie*, Amsterdam.
- Fischer-Kowalski, Marina et al. (2011): Zur sozialmetabolischen Transformation von Gesellschaft und Soziologie, in: Groß, M. (Hg.), S. 97–120.
- Forschungsgruppe Soziale Ökologie (1989): *Vorüberlegungen zu einer Definition von sozialer Ökologie*, Frankfurt a. M.
- Fricke, Harald (2007): *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft. Neubearbeitung des Reallexikons der deutschen Literaturgeschichte. Band H–O*, Berlin.
- Funke, Gerhard (1961): *Gewohnheit*, Bonn.
- Garve, Christian (1985): *Versuche über verschiedene Gegenstände aus der Moral, der Literatur und dem gesellschaftlichen Leben. Teil 1 und 2*, Gesammelte Werke: 1, Wölfel, Kurt (Hg.), Hildesheim.
- Görg, Christoph (1999): *Gesellschaftliche Naturverhältnisse*, Münster.
- Görg, Christoph (2004): Postfordistische Transformation der Naturverhältnisse, in: Beerhorst, J. et al. (Hg.), S. 199–226.
- Görg, Christoph (2008): Regulation globaler Naturverhältnisse. Zur Vermittlung von Umwelt und Gesellschaft im globalen Wandel, in: Wardenga, U. et al. (Hg.), S. 95–113.
- Grober, Ulrich (2013): Die Entdeckung der Nachhaltigkeit. Kulturgeschichte eines Begriffs, München.
- Groß, Matthias (2011): *Handbuch Umweltsoziologie*, Wiesbaden.
- Günther, Horst ([1574] 1992): Einleitung, in: Günther, H. (Hg.): *Von der freiwilligen Knechtschaft*, Hamburg, S. 9–27.

- Hacking, Ian (1996): *Einführung in die Philosophie der Naturwissenschaften*, aus dem Englischen übersetzt von Joachim Schulte, Stuttgart.
- Heidegger, Martin ([1927] 1989): *Die Grundprobleme der Phänomenologie. Marburger Vorlesung Sommersemester 1927*, Gesamtausgabe: 24, Herrmann, Friedrich-Wilhelm von (Hg.), Frankfurt a. M.
- Herder, Johann G. von (2015 [1772]): *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, Irmscher, Hans D. (Hg.), Stuttgart.
- Hobbes, Thomas (1994 [1651]): *Leviathan. With selected variants from the Latin edition of 1668*, Indianapolis.
- Kant, Immanuel (2007 [1797]): *Die Metaphysik der Sitten*, mit einer Einleitung herausgegeben von Hans Ebeling, Stuttgart.
- Kersting, Wolfgang (1994): *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags*, Darmstadt.
- Kersting, Wolfgang (2002): *Jean-Jacques Rousseaus »Gesellschaftsvertrag«*, Darmstadt.
- Klempner, Victor (2018 [1947]): *LTI. Notizbuch eines Philologen. Nach der Ausgabe letzter Hand*, Fröhlich, Elke (Hg.), Ditzingen.
- Knobloch, Ulrike (Hg.) (2019): *Ökonomie des Versorgens. Feministisch-kritische Wirtschaftstheorien im deutschsprachigen Raum*, Weinheim, Basel.
- Kuhn, Thomas S. (2012 [1972]): *The structure of scientific revolutions*, with an Introductory Essay by Ian Hacking. Hacking, Ian (Hg.), Chicago, London.
- La Boétie, Étienne de ([1574] 1992): *Von der freiwilligen Knechtschaft*, Günther, Horst (Hg.), Hamburg.
- Locke, John (1988 [1689]): *Two Treatises of Government*, Student Edition, Laslett, Peter (Hg.), Cambridge.
- Luhmann, Niklas (1986): *Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?*, Opladen.
- Marx, Karl (1987 [1872]): *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band*. Hamburg 1872, MEGA: II/6, Berlin, Boston.
- Marx, Karl (2017): *Deutsche Ideologie. Manuskripte und Drucke*, MEGA: I/5, Berlin.
- Montesquieu, Charles-Louis (2011 [1748]): *Vom Geist der Gesetze*, Auswahl, Übersetzung und Einleitung von Kurt Weigand, Stuttgart.
- Münch, Paul (2007): *Hausväterliteratur*, in: Fricke, H. (Hg.), 14–17.
- Nassehi, Armin (2015): *Gesellschaft*, in: Farzin, S; Jordan, Stefan (Hg.), S. 85–89.
- Ott, Konrad/Döring, Ralf (2011): *Theorie und Praxis starker Nachhaltigkeit*, Marburg.
- Ott, Konrad (2023): *Epistemology, Economics, and Ethics. A Practical Philosophy of Prehistorical Archaeology*, Leiden.
- Platon (2017): *Der Staat*, übersetzt und herausgegeben von Gernot Krapinger, Ditzingen.
- Rath, Norbert (2011): *Historische Psychologie – ein Sesam öffne Dich?*, *Erwägen, Wissen, Ethik* 22 (1), S. 73–76.
- Rehbinder, Manfred (2007): *Rechtssoziologie*, München.
- Reusswig, Fritz (2017): *Natur. Versuch über eine soziologische Kalamität*, in: Rückert-John, J. (Hg.), S. 99–122.
- Rosa, Hartmut (2005): *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, Frankfurt a. M.

- Rousseau, Jean-Jacques (1995 [1750/55]): *Schriften zur Kulturkritik: Über Kunst und Wissenschaft (1750). Über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen (1755). Französisch-Deutsch*, eingeleitet, übersetzt und herausgegeben von Kurt Weigand, Hamburg.
- Rousseau, Jean-Jacques (2003 [1762]): *Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts*. Brockard, Hans/Pietzcker, Eva (Hg.), Stuttgart.
- Rückert-John, Jana (2017): *Gesellschaftliche Naturkonzeptionen. Ansätze verschiedener Wissenschaftsdisziplinen*, Wiesbaden.
- Scheler, Max (2010 [1928]): *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Werke in Einzelausgaben: IX, Frings, Manfred (Hg.), Bonn.
- Schramm, Engelbert (1989): *Soziale Naturwissenschaft als Modell einer sozialen Ökologie. (mit einem Anhang: Ökologische Reproduktion)*, Frankfurt a. M.
- Schüle, Johann A. (1987): *Theorie der Institution. Eine dogmengeschichtliche und konzeptionelle Analyse*, Wiesbaden.
- Smith, Adam (1999 [1776]): *The Wealth of Nations. Books I–III*, edited with an introduction and notes by Andrew Skinner, London.
- Smith, Adam (1999 [1776]): *The Wealth of Nations. Books IV–V*, edited with an introduction and notes by Andrew Skinner, London.
- Sophokles (1843): *Des Sophokles Antigone*, übersetzt von August Böckh, Berlin.
- Thien, Hans-Günther (2024): Haus, ganzes, in: Benkel, T. et al. (Hg.), S. 504–505.
- Treiber, Hubertus (2024): Sitte, in: Benkel, T. et al. (Hg.), 1146.
- Wardenga, Uta et al. (2008): Themenheft: Gesellschaftliche Naturverhältnisse. *Berichte zur deutschen Landeskunde* 82, Leipzig.
- Waszink, Jan H. (1980): Die Vorstellungen von der »Ausdehnung der Natur« in der griechisch-römischen Antike und im frühen Christentum, in: Dassmann, E; Frank, K. Suso (Hg.), S. 30–38.

## Nachschlagewerke

- Campe, Joachim H. (1811): *Wörterbuch der deutschen Sprache. Fünfter und letzter Teil*, Braunschweig.
- Campe, Joachim H. (1969 [1809]): *Wörterbuch der deutschen Sprache. III. L–R*, Repograf. Nachdr. der Ausg. Braunschweig 1809, Hildesheim, New York.
- Dubois, Jean (1993): *Dictionnaire de la langue française*. Lexis, Paris.
- Dudenredaktion (2007): *Duden – das große Fremdwörterbuch*, Mannheim.
- Ebbesmeyer, Sabrina (1995): Spekulation, in: Ritter, J; Gründer, Karlfried (Hg.).
- Grimm, Jacob/Grimm, Wilhelm: Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm, digitalisierte Fassung im Wörterbuchnetz des Trier Center for Digital Humanities, Version 01/25, <https://www.woerterbuchnetz.de/DWB/nachhaltig>; <https://www.woerterbuchnetz.de/DWB/vorsorge>, zuletzt geprüft am 28.10.2025, 22:56 Uhr.
- Herders Conversations-Lexikon (1857): *Kurze aber deutliche Erklärung von allem Wissenswerthen aus dem Gebiete der Religion, Philosophie, Geschichte, Geographie, Sprache, Literatur, Kunst, Natur- und Gewerbekunde, Handel, der Fremdwörter und ihrer Aussprache etc. etc. Fünfter Band. S bis Zytomierz und Nachträge*, Freiburg i. Br..

Kirkness, Alan (1978): *Deutsches Fremdwörterbuch. Bd. 4: S*, Berlin.

Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried (1995): *Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 9: Se–Sp.*, völlig Neubearb. Ausg. des »Wörterbuchs der philosophischen Begriffe« von Rudolf Eisler, Basel.





