

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.¹

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 schuldhaft e 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 ›ideale‹, 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 Macht² 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 Bewußtseyn der Vernunft gemäß eingerichtet werden; Sitte, Herkommen gilt nicht mehr; die verschiedenen Rechte müssen sich legitimiren 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).³ 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.⁴ 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)⁵ 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.⁶ 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 Armutsproblems* 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.⁷ 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.⁸ 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 Handels 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).⁹

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.