

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«, ¹ 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. ² 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 Interesse³ oder Leidenschaft⁴ 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,⁵ 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 Essenzialismus, 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 partikulare 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)⁶

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‹, vermittelt 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.⁷ 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 prätendieren, 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 partikuläre) 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.« (CW 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.⁸

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 Eigenthum, Privateigenthum 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 I/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 zweischneidiges 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,⁹ 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 zuwuchsen), 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. unwirsch) 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 voreinander, 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.

a) 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),¹⁰ 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).¹¹ 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.

ß) 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.¹²

»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 Architektur 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.¹³

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,¹⁴ 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.¹⁵ 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.¹⁶ 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 Vergnügungen; 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 festgefügtter 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 Bedürftenden 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 Aeüßerli-

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)¹⁷ Den ganzen Phänomenkomplex »unbestimmter Vervielfältigung und Spezifizierung der Bedürfnisse, Mittel und Genüsse« (TWA 07: § 195, 350f.) 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 gesellschaftl. 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 bloß 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 gesellschaftl. 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.¹⁸ Alle Bedürfnisse des Subjekts sind aus der Gesellschaft hervorgegangen, keines von ihnen hat seine naturwüchsige Form bewahrt. Nur eine die gesamte Gesellschaft fortreißende 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 *Anerkanntsein* ist das Moment, welches sie [...] zu *konkreten*, als *gesellschaftlichen*, Bedürfnissen, Mitteln und Weisen der Befriedigung macht.« (TWA 07: § 192)¹⁹ 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 Subjektkonstitution 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 unbekannten 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 eigne 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 partikuläre 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 Subjektkonstitution, 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.²⁰

»...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 Subjektkonstitution, 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).²¹ 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 Vervielfältigung 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 unikalen 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* vollständiger 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)²²

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 kommensurabel 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 ergeben« (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.²³ 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.²⁴ 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 *Mittler* 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 Benehmens, 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.²⁵ 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.²⁶ Welche Nahrungsmittel sich jedoch in einem Land historisch zum Kochen vorfinden oder gegenwärtig am häufigsten gekocht verzehrt werden, ist für jene Freiheit, die Hegel untersucht, ein bloßer Zufall, sie ist demgegenüber indifferent. Liefße 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 liefße 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 liefße.

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.²⁷ 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 seine spezifische partikulare 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.

6) 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.²⁸ Für das bürgerliche Subjekt endet der Prozess in und mit der Befriedigung, wird also »bey jener perennirenden Wiederholung eines und desselben Abwechslens« (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 hegelschen 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).