

7. Der Wille

Hegels vielfach artikulierte Behauptung, der zufolge »das Sittliche dasein des freien Willens ist« (GW 27,1: 123, Ho) bliebe in sich unverständlich und unbewiesen, wenn die *Philosophie des Rechts* sich nicht durch eine Theorie des menschlichen Willens komplettieren und dieser keine elementare Funktion im Gerüst des Sittlichkeitsparadigmas zuweisen würde. Dabei gilt die in Kap. 3, A gegebene Voraussetzung unbeirrt – menschliches Verhalten ist durch nichts anderes als die (auf Triebe rückführbaren) konkreten Interessen und Bedürfnisse der Individuen zu erklären: »Aber es ist absurd zu meinen, man könne etwas thun, ohne dabei sich befriedigen zu wollen.« (GW 27,2: 505, Ke) Ein »wahrhaft« freier Wille und das ihm zugeordnete (sittliche) Verhalten sind zwingend unter Beachtung dieser motivatorischen Energie der Menschen zu begreifen. Eine (Real-)Philosophie des freien Willens muss daher die Befriedigung schon als eine Form der Freiheit aufweisen und die in Ontogenese und Bildung liegende Transformation des Subjekts auf einem Spektrum abtragen – je mehr sich das Subjekt versittlicht, desto identischer werden Befriedigung und Freiheit. Sie sind in absoluto nicht geschieden – eine solche Annahme verunmöglicht das Begreifen menschlicher Freiheit. In Kap. 5 wurde die Emanzipation des Menschen von der eigenen Naturbestimmtheit über den menschlichen Selbstbezug in der Zucht, über das Verhalten in Bezug auf die eigene, innere Natur expliziert, mithin ein bewusstes und zweckgerichtetes Verhalten gegenüber sich selbst als Vollzug der Selbstformierung dargestellt. Es wurde m. a. W. die Möglichkeit vorausgesetzt, dass das menschliche Lebewesen zu einem solchen Verhalten qua Intention befähigt ist, wurde schon die Existenz seines Willens ausgesprochen. Diese Voraussetzung ist nun einzuholen:

»Indem der Mensch so ist, als sich wissend[,] als ideell, so hört er auf[,] ein bloß natürliches zu sein, bloß im Gefühl und im Triebe zu leben [...]. daß er diß innerlich weiß[,] ist daß er die Triebe hemmt, die Vorstellung, die Gedanken zwischen das drängen des Triebes und die Befriedigung stellt. Beim Thier ist dis nicht, da ist steter Zusammenhang von Trieb und Befriedigung, und dieser kann nur äußerlich unterbrochen werden, nicht innerlich...« (GW 27,1: 25f., Ho)

Die Ontogenese des freien menschlichen Subjekts beschließt sich mit dem (gewöhnlich unterfütterten) Exerzitium des (selbst-)bewussten Willens als eines freien. Auch dieser ist von Natur aus in der Psychophysis angelegt und muss entwickelt, muss zu Bewusstsein und Geltung gebracht werden. Realphilosophisch korrespondieren Zucht und Erziehung der sukzessiven Einübung von geistiger statt natürlicher Direktion des Subjekts. Ist die gewohnheitsmäßige Hemmung unkontrollierten Ausdrucks natürlicher Subjektivität beständig, eröffnet sich der weite Möglichkeitsraum neuer Verhaltensweisen und Zwecke dort, wo vormals die natürliche Spontaneität und Inkohärenz sich zelebrierten – entsteht ein offener Horizont, den der Wille mit den von ihm erwählten Zwecken ausfüllen kann: »Aus sich selbst zu beschließen, dazu gehört eine festgewordene Subjektivität des Willens; da entscheidet der Wille und überwiegende Gründe bestimmen ihn...« (GW 27,4: 1356, He) Der Mensch wird durch den wiederholten Gebrauch des lange Zeit nur latenten Willens *geschickt* darin, aus einer Reihe von Optionen diejenige zu wählen, welche die Freiheit in bester Weise verwirklicht, und diesen Zweck, diese Absicht gegen andere Impulse der eigenen Innerlichkeit zu verteidigen. Das Wollen muss *geübt* werden:

»Die Erziehung zur Selbstständigkeit erfordert, daß die Jugend frühe gewöhnt werde, das eigene Gefühl von Schicklichkeit und den eignen Verstand zu Rathe zu ziehen, und daß ihr eine Sphäre freigelassen sey, unter sich und im Verhältnisse zu ältern Personen, worin sie ihr Betragen selbst bestimme.« (GW 10,1: 486)

Vielfach kommt der Wille als jene Fakultät, die zwischen Innerlichkeit und Äußerlichkeit des Menschen vermittelt, in jeder alltäglichen Situation zum Einsatz, hat über jeden Aspekt der Veräußerung eigener Innerlichkeit zu befinden. In dieser Mittlerstellung erwirkt er zunehmende Zucht, wenn auch ihm in früheren Lebensstadien seine Autonomie unbewusst bleibt und sich nur in Heteronomie manifestiert. Erziehung wirkt über den unbewussten, noch nicht zum Bewusstsein seiner eigenen Autonomie gelangten Willen, der die äußeren Anforderungen der Sittlichkeit in die Innerlichkeit des Individuums einschreibt. Je reifer das Subjekt wird, desto mehr Momente seiner Existenz müssen der Erprobung des eigenen Willens überlassen werden, da es sich nur auf diese Weise seine psychophysische Existenz aneignen und seine Autonomie erlangen kann. Im Zweifelsfall sei hierbei der zu erlernende Freiraum nicht zu sprunghaft zu vergrößern:

»Schwer ist es, den Mittelweg zu treffen zwischen zu großer Freiheit, die den Kindern gestattet wird, und zu großer Einschränkung derselben. Insofern Beides ein Fehler ist, so ist der erstere wohl der größere.« (Ebd.: 505f.)

Gegenüber der neuzeitlichen Metaphysik des Willens ist festzuhalten: Der Wille ist keine über aller Leiblichkeit schwebende, keine freigesetzte Macht, die alles andere bewegt und bewirkt, selbst aber unbewegt ward und keinem Einfluss (oder keiner Direktive) unterliegt, »nicht bloße Bestimmungskompetenz oder Intentionalität des Subjekts« (Krijnen 2023: 31), sondern eine Äußerungsform des psychophysisch in der Welt stehenden menschlichen Geistes:

»Aber man muß sich nicht den Menschen einerseits als Denken und andererseits als Willen vorstellen, beides getrennt, als ob der Mensch in einer Tasche das Denken und in der anderen den Willen hätte [...], sondern der Willen ist eine besondere Weise des Denkens, er ist das Denken als sich übersetzend ins Dasein, als Trieb[,] sich Dasein zu geben.« (GW 26,3: § 4, 1067, Gr)

Auch ist der lange und beschwerliche Weg des Willens zur Autonomie leicht misszuverstehen als Training eines »Muskels«, der kräftiger und geschickter wird und dessen roher Kraftzuwachs als pauschaler Gewinn an Autonomie zu verbuchen wäre. Der Wille ist eine Fakultät, ein Moment des menschlichen Geistes, setzt das Spiel der anderen Fakultäten stets voraus und übt sich vielmehr in ihr Zusammenspiel, in die lebendige Totalität menschlicher Psychophysis ein. Deshalb kann er zu jenem selbstbewussten Zentrum ausreifen, welches auch das innere, bloß ideelle Verhalten des Geistes zu sich selbst dirigieren lernt: »Man kann sich ohne Willen nicht theoretisch verhalten.« (GW 26,2: § 4, 778, Ho) In ihm drängt sich die (oft auch vage) Triebenergie und Negativität des Geistes zusammen: »...Trieb und Leidenschaft ist nichts anderes als die Lebendigkeit des Subjects, nach welcher es selbst in seinem Zwecke und dessen Ausführung ist.« (GW 20: § 475, 473) Der Wille ereignet sich als Mittler auf der Schwelle zwischen innerer und äußerer Natur des Menschen, geleitet von konkreten Zwecken, Vorstellungen, Neigungen und Bedürfnissen des Individuums:

»Das *Subject* ist die *Thätigkeit* der Befriedigung der Triebe [...], nämlich der Uebersetzung aus der Subjectivität des Inhalts, der in sofern Zweck *ist*, in die Objectivität, in welcher es sich mit sich selbst zusammenschließt.« (Ebd.: § 475, 472f.)

Als Wille verweist er immer schon auf seine Herkunft aus Geist und Seele und auf seine Zukunft in der äußeren Natur und Sittlichkeit, ist ein inhaltlich erfülltes Brückenglied, das stets versucht, zwischen einer inneren Vision (deren Vagheit alles vereiteln kann) und einem Resultat äußerer Handlung (das misslingen kann) zu vermitteln. Limitierende Faktoren der durch den Willen ermöglichten Autonomie – somit aller subjektiven Freiheit überhaupt – sind für Hegel die Zucht, die Geschicklichkeit und jede Form von Sach- und Handlungswissen, welche die Übersetzung von Innerlichkeit in Äußerlichkeit strukturieren und über den Erfolg einer Zweckrealisation entscheidet – mit einem Wort: die genossene Formierung des Subjekts überhaupt. Ist einem Menschen nicht jene Kompetenz gegeben, zu ihren vorgesetzten Zwecken die passenden Handlungen zu vollführen, realisiert sie nicht ihre Freiheit, oder nur in jenem beschränkten Maße, in dem das Resultat der Handlung ihrer Absicht korrespondiert – ein Vergleich, der auch vernichtend ausfallen und das Gefühl der eigenen Freiheit tilgen kann. Die *Gewohnheit der Autonomie* in sich selbst hervorzubringen, bedeutet demnach eine Übung, die einerseits immer von einem geistigen Inhalt durchdrungen ist, immer von Vorstellungen, Begriffen, Neigungen usw. als zweckgebenden ausgeht, und andererseits Geschicklichkeit und Zucht voraussetzt, gegenüber allen (inneren wie äußeren) Einflüssen an diesem Zweck festzuhalten (weshalb sich die letztlich irreführende Metapher des Muskels nahelegt).

A) Die Momente des Willens

Hegel beginnt die *Philosophie des Rechts* mit einer (gedrungenen) Exposition des Willensbegriffes, denn so, wie er diese Fakultät, dieses Moment des Menschen begreift, findet dieser seinen systematischen Ort vor dem (dialektischen) Gang durch den freiheitlichen Komplex aus Sitten, Normen, Rollen, Gesetzen, Institutionen usw. Die Berliner Rechtsphilosophie führt einen sittlichen Bau vor, der in seinen verschiedenen Momenten vom (denkenden) Willen zu durchdringen und affirmieren ist, der also z. B. in ontogenetischer Hinsicht die verschiedenen anzueignenden Rollen des Subjekts in einer freiheitlichen Sittlichkeit beschreibt (s. Kap 10, A). Hegel führt die vernünftigen Momente verschiedener Sphären und Institutionen vor, die der Wille sich im Zuge der Versittlichung anzueignen, als Zweck aufzunehmen und selbstständig zu realisieren hat. Das explizite wie implizite Versprechen der *Philosophie des Rechts* an den menschlichen Willen ist, dass sein Bedürfnis nach Freiheit – das je schon die übergeordnete Einheit all seiner Zwecke sei – durch die Sittlichkeit als Ganze, durch die Affirmation all ihrer Momente und deren Zusammenhang befriedigt werden wird. Ist der Wille versittlicht, ist er frei, ist das menschliche Subjekt vollumfänglich befreit. Hegels Exposition des Willens erhebt den Anspruch, »zu erklären, dass soziale Einbettung und individuelle Autonomie nicht in einem Verhältnis von Über- und Unterordnung zueinander stehen, sondern zwei Seiten derselben Lebensform sind« (Dworschak 2020: 136) – dass die (sittliche) Partizipation an der menschlichen Gemeinschaft im ausdrücklichen Interesse des Subjekts liegt und die regulativen Strukturen der Sittlichkeit Verlängerungen, Kontinuationen seiner Autonomie sowie integrales Moment von Autogenese und Reproduktion der Freiheit sind. Will das menschliche Tier frei sein, sich ontogenetisch befreien, findet es in Wahrheit keine andere Möglichkeit, als jenen Weg der Versittlichung (vollends) zu beschreiten, der auch den Erwerb der voluntativen Kompetenz des Menschen, die Gewohnheit der Autonomie einschließt. Diesen Gedanken auseinanderzulegen, ist Aufgabe dieses Kapitels. Zunächst betrachtet Hegel jenes Vermögen namens Willen formal, d. h. noch unter Ausklammerung jedes bestimmten Inhalts oder Zwecks. Resultat dieser Auseinanderlegung ist das Vermögen der Willkür, deren atrophiertes Freiheitsverständnis ontogenetisch und philosophisch zu überwinden ist.

α) Die Unbestimmtheit des Willens – negative Freiheit

Als erstes Moment und »dunkles Gravitationszentrum« des menschlichen Willens benennt Hegel »das Element der *reinen Unbestimmtheit*« (TWA 07: § 5, 49) – einen inhalts- und bodenlosen Abgrund, in welchem

»jede Beschränkung, jeder durch die Natur, die Bedürfnisse, Begierden und Triebe unmittelbar vorhandene oder [...] gegebene und bestimmte Inhalt aufgelöst ist...« (Ebd.)

Durch die Abstraktion von allen meinen (in diesem oder jedem anderen Moment) gewollten Zwecken, durch die Reflexion auf das Vermögen meines Willens als solchem kann ich in mir entdecken, dass dieser zwar ein »Gefäß« für alle möglichen Inhalte (Zwecksetzungen) ist, aber an keinen einzigen Zweck unentrinnbar gebunden wäre: »...ich kann

alles aufgeben, allen Banden entsagen, an die ich geknüpft bin, kann den ganzen Umfang dieser Bande meiner Existenz, auch diese kann ich aufgeben (mit dem Tode).« (GW 26,1: 344, AB) Der Wille nimmt alle möglichen Inhalte aus eigener Macht in sich auf und bindet sich nur selbst an diese. Jede Handlung als willentliche ist für das Ich »eine bloße Möglichkeit, durch welche es ebenso nicht gebunden ist, sondern die es unmittelbar aufheben kann.« (Ebd.: § 5, 9, Wan) Solche Formulierungen vonseiten Hegels sind nicht als Wertzuschreibungen der Subjekte gegenüber solchen (Handlungs-)Möglichkeiten misszuverstehen, sie sollen die ungeheure Macht jener Fakultät benennen, die ich meinen Willen nenne und die wesentlich ungebunden bleibt, wie oft sie sich auch binden mag. Er ist nicht bloß (m)eine Fähigkeit, diese (absolute) Distanz zu allen Inhalten und Zwecken meiner Innerlichkeit erst einzunehmen, sondern die Distanz zu ihnen wohnt dem Willen je schon inne, er bleibt nach dieser Seite immer *frei* im Sinne von ungebunden. Diese unaufhebbare Distanz, diese »Freiheit der Leere« (TWA 07: § 5, 50) ermöglicht erst jene Rückbesinnung, in welcher ich dieses Moment meiner Freiheit in mir entdecken und begreifen kann: »Ich kann mich aus allen meinen Empfindungen herausnehmen, mir diese Einsamkeit des Ich geben...« (GW 26,2: § 5, 778, Ho) Hegel nennt diese Seite des Willens auch eine »negative Freiheit« (TWA 07: § 5, 50), da sie sich nur mit Rückbehalt auf Etwas einlässt, sie sich auf Inhalte bezieht, aber nicht darin aufgeht, nicht darin verschwindet, sich von ihnen abstößt, indem sie sich von ihnen unterscheidet:

»Unser Wille besteht darin, daß Ich als das ganz Unbestimmte über dem Triebe stehe...« (GW 26,2: § 11, 784, Ho)

Diese Leere, diese negative Freiheit des Willens ist in allen Menschen streng identisch: »Dieß Ich ist das Ich aller Menschen...« (GW 26,3: § 5, 1074, Gr), wodurch aber noch kein autonomer Gebrauch des eigenen Willens impliziert, sondern lediglich die Bedingung der Möglichkeit eines solchen für alle benannt ist.

ß) Die Bestimmtheit des Willens – positive Freiheit

Der Mensch ist wesentlich als handelnder. War die reine Unbestimmtheit des Willens die Geburtsstunde seiner Freiheit als Ungebundenheit, reiner Möglichkeit zu Allem, so verwirklicht sich die erfüllte Freiheit des Menschen *nur* als »sich übersetzend in das Objective.« (GW 26,2: § 5, 603, AK) Dem Willen selbst ist anzusehen, dass seine Aufgabe und wesentliche Form die Realisation, das Nicht-Verbleiben in der reinen Möglichkeit ist: »...die Natur des Willens erfordert zu seiner Verwirklichung die Bethätigung des Willens...« (Ebd.: § 106, 654, AK), daher bestimmt Hegel ihn auch als den »praktischen Geist« (GW 20: § 443, 438), der aus seiner bloßen Innerlichkeit heraustritt, in die Welt eingreift und hierdurch seiner Idealität die ersehnte Realität verleiht: »...er ist das Denken als sich übersetzend ins Dasein, als Trieb sich Dasein zu geben.« (GW 26,3: § 4, 1067, Gr) Der Wille ist immer auf dem Sprunge von der Innerlichkeit in die Äußerlichkeit, ist die geistige Triebenergie, »den subjektiven Zweck durch die Vermittlung der Tätigkeit und eines Mittels in die Objektivität zu übersetzen.« (TWA 07: § 8, 58) Weil aber seine Betätigung, sein tätiger Eingriff in die Welt seine Berufung ist und dieser Eingriff stets von einer Absicht bzw. einem vorausgesetzten Zweck geleitet sein muss, ist dem Willen das Wollen-von-

Etwas ebenso wesentlich wie das Drängen nach außen, wie sein Trieb, sich Dasein zu geben: »Der Wille muß etwas wollen, er muß einen Inhalt haben...« (GW 26,1: § 9, 13, Wan) Diese vorgesetzten Zwecke, der Inhalt des Willens speist sich aus nur zwei Quellen, nämlich der (individuellen) Spontaneität naturwüchsiger Subjektivität oder der Sittlichkeit: »Dieser Inhalt sei nun weiter als durch die Natur gegeben oder aus dem Begriffe des Geistes erzeugt.« (TWA 07: § 6, 52)¹ Mit diesen Inhalten identifiziert sich der Wille, wenn er sie als zu verwirklichende deklariert: »...daher sage ich, ich bestimme mich, die Bestimmungen sind die meinigen.« (GW 26,3: § 4, 1070, Gr) Hierbei ist begrifflich streng zu unterscheiden zwischen dem Trieb oder Leidensdruck, der als treibende Kraft auch in den Willen einfließt und ihm gewaltiges Momentum verleihen kann, und der Identifikation des Willens mit seinen möglichen Zwecken. Durch die Triebe, Bedürfnisse, Interessen und Neigungen (als Inhalte der Innerlichkeit des Geistes) erhält der Wille Suggestionen für mögliche Zwecke, mit denen er sich identifizieren kann, und durch den Leidensdruck oder die Triebspannung erhält er zusätzlichen Impuls oder Drang, dies auch zu tun – er tritt jedoch als Mittelglied, als Vermittler auf und ist vom Anfangs- und Endzustand des Zyklus aus Gefühl des Mangels und Gefühl der Befriedigung nach beiden Richtungen zu unterscheiden. Im Unterschied zum Tier stellt der menschliche Geist »die Vorstellung und den Gedanken hinein zwischen das Drängen seines Triebes und die Befriedigung desselben...« (GW 27,1: 5r Ha als Variante zu 25, Ho) Dem Willen als unterscheidbarem Moment des Geistes kommt ausreichend Selbstständigkeit zu, um zwar in Richtung einer Befriedigung geneigt zu sein, aber seine Identifikation mit den suggerierten Inhalten selbst zu dirigieren – und die *Abhärtung* durch Gewohnheitsbildung (Kap. 4, B) vermindert im Laufe des Lebens die Gewalt der inneren Ansprache durch die Triebe. Hegel muss den Willen nicht als ein extramundanes Prinzip voraussetzen, um dem Menschen eine (in Ansehung der Natur unikale und scheinbar unerklärliche) Autonomie angedeihen zu lassen, da er ihn als eine Mittlerinstanz beschreibt, die im relativen Kräfte- und Spannungsverhältnis zwischen anderen Momenten des Geistes situiert ist und sich gegenüber diesen mit relativer, nicht mit absoluter Macht durchsetzt. Indem sich der Wille gegenüber den anderen Momenten des Geistes behauptet, übt er sich in Autonomie als einer erhabenen Form von Geschicklichkeit, schreibt seinen hegemonialen Anspruch in das psychophysische Ganze des Menschen ein und wird einerseits durch die Gewohnheit einer Zucht und andererseits durch die Gewohnheit der reflektierten Wahl (siehe unten) kompetenter, freier.

Im Vergleich zum Moment der reinen Unbestimmtheit mag sich das Wählen einer konkreten Handlungsoption wie ein (diffuser) Verlust von reiner, d. i. unbegrenzter Möglichkeit, von Freiheit als solcher anfühlen: »Durch das Beschließen tritt der Mensch in die Wirklichkeit, ob es auch ihm sauer ankommt.« (GW 26,2: § 13, 785, Ho). Denn angesichts der wesentlichen Ungebundenheit des Willens ist es korrekt zu sagen: »Ich beschränke mich.« (Ebd.: § 6, 604. AK), wenn ich unter allen Möglichkeiten eine erwähle und in die Handlung übergehe, da durch jede erwählte Handlung eine Vielzahl anderer Handlungen in diversen Hinsichten für diesen Moment oder darüber hinaus

1 Diese zwei Quellen sind nicht deckungsgleich mit den Kategorien des Unsittlichen und Sittlichen, wie Kap. 8 aufzeigen wird.

ausgeschlossen sind. Aber der Wille kommt ohne diese (durch ihn selbst zu affirmierende) Beschränkung zu gar keiner Verwirklichung der eigenen Freiheit – wodurch letztere sich als etwas erweist, das zwar kontinuierlich, aber in Form beschränkter und beschränkender Einzelhandlungen, niemals in toto oder auf einen Schlag vollzogen werden kann.

y) Der ganze Wille

Als drittes Moment (nach Unbestimmtheit und Bestimmtheit) deduziert Hegel die »Einheit dieser beiden Momente« (TWA 07: § 7, 54), die *vorgängige* Synthese der beiden wesentlichen Seiten des Willens, die durch analytische Reflexion im eigenen Geist zu Bewusstsein gebracht werden können. Nur in seiner gedoppelten Begabung, »daß der Wille von allem abstrahieren könne und daß er *auch* bestimmt sei« (ebd.: § 7, 55) kann dieser überhaupt sein Werk verrichten. Seine Aufgabe ist die eigenmächtige Verwirklichung des Subjekts und seine Auszeichnung die wesenhafte Ungebundenheit in Bezug auf jeden Inhalt, den er nicht als seinen designiert:

»Ich weiß mich frei, d. h., ich weiß mich unbestimmt, aber weiß mich nur frei, indem ich etwas will, positiv frei bin.« (GW 26,2: § 7, 781, Ho)

Die beiden Momente, Unbestimmtheit und Bestimmtheit des menschlichen Willens setzen einander je schon voraus, wie der Blick auf das Ganze des Willens erkennen lässt. Damit er die unikale Freiheit besitzt, sich nur mit solchen Inhalten zu identifizieren, die er allein als die seinigen auserwählt, darf ihm von Natur aus keine feste, letzte Bestimmtheit inhärieren, von der er nicht selbst zurücktreten, die er nicht auch noch negieren könnte – und muss ihm zugleich und im Verbund damit die Fähigkeit gegeben sein, sich überhaupt mit einem Inhalt zu erfüllen, muss er der Bestimmung, der Wahl fähig sein. Als Einheit und Ganzheit der beiden vorherigen Momente ist er sich stets gewiss als bestimmter Wille, der zugleich unbestimmt ist, und vice versa, der seine Betätigung als Verwirklichung genießt und doch jede Bindung sofort wieder aufheben, jeden Inhalt negieren kann. Hegel mahnt daher auch an, dass der Wille einerseits aufgrund seines Charakters als Aktus nicht außerhalb seiner Betätigung existiert – nicht als im menschlichen Geist »vorausgesetztes Subjekt oder Substrat« begriffen werden dürfe, das nur latent, unwirklich, »schlummernd« auf seinen Einsatz warte – und andererseits nicht ohne die Gleichzeitigkeit und wechselseitige Implikation seiner beiden Momente als zugleich wirklich und frei zu begreifen sei: »...aber er ist nicht ein Fertiges und Allgemeines vor seinem Bestimmen und vor dem Aufheben und der Idealität dieses Bestimmens...« (TWA 07: § 7, 55f.) Angesichts solch komplexer (und letztlich spekulativ begründeter) Begriffsdarstellung überrascht es nicht, dass Menschen laut Hegel die eigene Freiheit leicht missverstehen können, wobei sie ihre wahre Autonomie oder Wirklichkeit der Freiheit im ersten oder zweiten Moment des Willens prävalent verorten. Diese Missverständnisse der Freiheit bzw. die ihnen korrespondierenden Verhaltensweisen und sozialen Phänomene sind erst vor dem Hintergrund des ganzen Willens als Deformation des Willens zu begreifen, werden von Hegel aber schon angelegentlich der vorigen beiden Momente expliziert.

I – Freiheit als nur negativ

Nach Hegels Deutung erblicken manche Menschen nur in der reinen Unbestimmtheit des Willens die wahre Form ihrer Freiheit und brandmarken alles Konkrete als Beschränkung, faulen Kompromiss, Verstrickung in die Verhältnisse. Aber ein Wille, der sich als bloß negative Freiheit missversteht, kann diese nicht anders verwirklichen als durch Ablehnung, Distanz, Negation: »Nur indem er etwas zerstört, hat dieser negative Wille das Gefühl seines Daseins...« (ebd.: § 5, 50) und steht somit in wesentlicher Abhängigkeit von dem, das er als Nichtbestandteil seiner Freiheit aus sich auszuschließen versucht. Mein Vermögen der Ablehnung und Abkehr bleibt stets auf Etwas angewiesen, von dem ich mich abkehren kann –

»So ist die Freiheit, durch das[,] was sie negiert, bedingt, ist also nicht unbedingt. Unnegierend ist sie nicht, sie ist also immer bedingt.« (GW 26,2: § 5, 779, Ho)

–, da meine Freiheit sich in ihrer Form als Leere, als Unbestimmtheit niemals *durch sich selbst* erweisen kann. Der Wille wird (mir und anderen) nur dadurch wirklich, dass er nach außen tritt – aber als bloß negative Freiheit vermag er dies nur in ablehnender und schlimmstenfalls destruktiver Form. Hegel führt hier bekanntlich das Beispiel des »Fanatismus« an, den er in der Französischen Revolution exemplifiziert sah:

»Der Fanatismus erkennt in allem Dasein eine Schranke, und will diese, um frei zu sein, zerstören, ist also die Freiheit in dieser negativen Form, das Alles Zerstörende. Solche Freiheit war eine Zeit der französischen Revolution, wo nur nach der Größe des Vernichtens, die Größe der Freiheit gemessen wurde.« (Ebd.)

»Der Fanatismus will ein Abstraktes, keine Gegliederung, wo sich Unterschiede hervorthun, findet er dieß seiner Unbestimmtheit zuwider und hebt es auf. [...] Es ist dieß eine Hauptseite der Revolution um ihre Erscheinung zu fassen, zu verstehen. [...] Das Volk hat jede Autorität, jene Institute[,] die es selbst gemacht, [...] sobald sie gemacht waren, wieder [...] zerstört [...]. Dieß ist der Fanatismus, der alles Besondere als feindlich gegen sich ansieht und selbst seine eigenen Werke aufgibt.« (GW 26,3: § 5, 1076, Gr)

Die reine Unbestimmtheit des Willens ist eine unabdingbare Zutat menschlicher Autonomie und bedeutet dennoch für den Menschen keinerlei positive als erfüllte Freiheit, wenn es das einzige Moment des Willens bleiben sollte: »Die Energie des Fanatismus zerstört Alles.« (GW 27,2: 753, Ke) Solche Freiheit wäre entweder Nichts, wenn sie im Stadium reiner Möglichkeit zu aller Handlung verbliebe – also auch keiner Bedürfnisbefriedigung jemals zuarbeiten würde – oder kategorische Negation sämtlicher Inhalte, Zwecke, Normen, Institutionen etc., die im Vollzug des Lebens auf sie einprasseln:

»...der religiöse *Fanatismus*, der, wie der politische, alle Staatseinrichtung und gesetzliche Ordnung als beengende, der inneren, der Unendlichkeit des Gemüts unangemessene Schranken und somit Privateigentum, Ehe, die Verhältnisse und Arbeiten der bürgerlichen Gesellschaft usf. als der Liebe und der Freiheit des Gefühls unwürdig verbannt.« (TWA 07: § 270, 418f.)

Es bliebe schlicht Zufall, dass ein solcher Wille gelegentlich auch einmal etwas negiert, das dem Interesse der eigenen Person wirklich entgegensteht oder überhaupt falsch, schlecht, unsittlich ist, denn auf die (genaue) Natur der pauschal abgelehnten Inhalte würde sich eine rein negative Freiheit niemals einlassen (können), führte also eine selbst auferlegte Ignoranz mit sich. Solch ein Verhalten ist aber leicht als Gegenentwurf zu menschlicher Autonomie zu erkennen.

II – Freiheit als nur positiv

Wird das zweite Moment des Willens, seine Fähigkeit zur eigenmächtigen Identifikation mit möglichen Inhalten, als einzig wesentliches Moment menschlicher Freiheit missverstanden, so kann das bloße Ablassen von einem vorgefassten Zweck als Negation bzw. Destruktion der eigenen Freiheit missverstanden werden:

»...und solchen Willen hat der Eigensinnige, der meint, wenn er diesen Willen nicht habe, sei er unfrei.« (GW 26,2: § 7, 781, Ho)

In solch einer Auffassung ist die konstitutive Beziehung des zweiten zum ersten Moment des (freien) Willens vergessen oder unterschlagen, obwohl sich die Berechtigung und Existenz des zweiten Moments gerade seiner wesentlichen Einheit mit dem ersten verdankt. Was Hegel hier meint, ist nicht so sehr der kindliche Trotz, der dies ebenso gut demonstriert, sondern vielmehr die Verschlossenheit einer erwachsenen (d. i. reifen) Person gegenüber der Änderung seiner schon gegebenen Willensrichtung, obwohl der gefasste Wille anderen Interessen derselben Person entgegensteht oder sich der Einsicht in bessere Argumente oder vernünftige Gründe erwehrt, diese missachtet: »...denn ich kann in den Satz: Ich will, weil ich will, Alles legen, mich daran festhalten und selbst das Gute dagegen hintansetzen.« (GW 27,4: 1560, He) Da der Wille von Natur aus die Gewissheit mit sich führt, die Freiheit des Menschen zu verwirklichen, kann das Gefühl dieser Verwirklichung in der einzelnen Tat mit der Verwirklichung der Freiheit als Ganzer verwechselt werden, weshalb die Insinuation entsteht, dass die durch Handlung realisierte Freiheit beschränkt werde, weil sie nicht *jede* vom Willen designierte Form annehmen durfte. Wer seine Freiheit lädiert sieht, weil der eigene Wille auch von gesetzten Zwecken wieder ablassen soll, ermangelt ihres Begriffes in doppelter Hinsicht. Denn erstens wurde die wesentliche Endlichkeit (»Beschränkung«) subjektiver Freiheit nicht begriffen, wurde nicht gesehen, dass sie in der *lebenslangen Reihe* voluntativ-autonomer Handlungen statt in einer bestimmten unter ihnen besteht. Und zweitens wurde nicht bemerkt, dass diese Handlungen von wechselndem Erfolg gekrönt sind, dass jenes Maß, in welchem sie mit meinen Bedürfnissen und Interessen übereinstimmen, mit dem Anwachsen oder Schwinden meiner Umsicht, Kompetenz und Disziplin zu- oder abnimmt. Da im Zuge meiner persönlichen Reifung und Bildung eine tendenziell wachsende Autonomie zu beobachten ist, zeigen sich spätere Handlungen gegenüber früheren (idealerweise) als *freier*, als kompetenter gewählt und souveräner umgesetzt. Die Ontogenese meiner Befreiung, meiner Konstitution zur Freiheit widerlegt die Behauptung, dass meine Freiheit durch jede Einzelhandlung oder jeden einzelnen Zweck vollumfänglich verwirklicht würde und deshalb absolut zu respektieren sei.

Die Willkür

Die *Form* des ganzen Willens, als Einheit beider Momente, trägt den traditionellen Namen Willkür, und auch sie ist zunächst ohne Ansehung möglicher Inhalte darzulegen. Einen Willen zu haben bedeutet, *willkürlich* handeln zu können, d. h. in jeder Handlung und für jeden beliebigen Befriedigungswunsch den Willen als ganzes Vermögen zu gebrauchen, das sämtliche seiner Inhalte ebenso geschwind ergreifen wie verwerfen kann. Die Willkür ist der Wille, der alltäglich »irgend ein äußerlich oder innerlich gegebenes und damit Endliches zum Inhalte hat, welches er aufgeben kann, weil es das seinige nur ist durch seine selbstbestimmung.« (GW 26,1: § 7, 10, Wan) Als Willkür (miss)verstehen die Menschen eine *bloß innerliche Macht*, der alles unterworfen wird – die also den Dingen (bzw. Mitteln der Zweckrealisation) nur als äußerliche Gewalt oktroyiert werde, denn sie

»nimmt ihre Beziehung auf das, was sie will, überhaupt auf ihre Realität, nur für eine Anwendung auf einen gegebenen Stoff an, die nicht zum Wesen der Freiheit selbst gehöre...« (TWA 07: § 10, 61)

Mit der Willkür ist epistemisch jene Stufe ontogenetischer Bewusstseins- und Autonomiebildung ausgesprochen, in der ein (erwachsener) Mensch die Innerlichkeit und Autonomie des subjektiven Willens von der Äußerlichkeit der Handlungsobjekte zu unterscheiden weiß:

»...so ist dies der *formale* Wille als Selbstbewußtsein, welcher eine Außenwelt vorfindet und [...] der Prozeß ist, den *subjektiven Zweck* durch die Vermittlung der Tätigkeit und eines Mittels in die *Objektivität* zu übersetzen.« (Ebd.: § 8, 57f.)

Handelt es sich bei der Willkür also tatsächlich um eine Form menschlicher Autonomie, so ist diese schon qua Begriff defizient: »Die Willkür ist, statt der Wille in seiner Wahrheit zu sein, vielmehr der Wille als der *Widerspruch*.« (Ebd.: § 15, 66) Hegel nennt sie auch eine »Vermischung von Freiheit und Unfreiheit« (GW 26,3: § 15, 1087, Gr), denn sie begnügt sich mit einem bloßen »Muskelspiel« – einer Anwendung der Fähigkeit zur eigenen Bestimmung, die sich bei allen möglichen Zwecken (bzw. Willensinhalten) stets auf bloß innerliche Weise bewährt. Sie tritt nicht in ein wesentliches, ein definitorisches Verhältnis zu bestimmten Inhalten und realisierten Zwecksetzungen in der Welt – diesen gegenüber muss sie, um sich als reine Spontaneität des Wollens zu beweisen, in einer Art schlechter Äquidistanz verharren:

»Wodurch wir uns in einem souverainen Act in der Willkühr entschließen, das ist für mich auch nur als möglich. Ich will, weil ich will, sagt die Willkühr mit der reinen Abstraction des Wollens. Der Inhalt ist ein solcher, den ich auch nicht wählen könnte. Ich könnte auch Etwas Anderes wollen.« (GW 26,2: § 15, 609, AK)

Selbst wenn zur Wahl der willkürlich erkorenen Inhalte Gründe oder Motive angeführt werden können, plausibilisieren diese nur den Vorrang bestimmter willkürlicher Handlungen vor anderen, *können* aber die Indifferenz oder Äquidistanz der Willkür gegen-

über ihren Inhalten nicht negieren, ohne zugleich ihr eigenes (defizientes) Freiheitsverständnis zu unterminieren. Der seine Freiheit durch *willkürliche* Autonomie beweisende Mensch muss somit selbst vorteilhaften Handlungen mit (zumindest relativer) Gleichgültigkeit gegenüberstehen:

»Handele ich auch in diesem Felde nach Gründen, so sind es nicht letzte Gründe, nur Gründe für mich, indem ich mich in Rücksicht eines Vortheils, Genusses entschliesse, der mir daraus werden kann. Meinen Nutzen und Vortheil so wie den eines Anderen kann ich ebenso fahren lassen.« (GW 26,3: § 15, 1087, Gr)

Verfolgte die Willkür mittels der Zwecke ihrer Handlungen ein Interesse, das ihr nicht im selben Moment gleichgültig werden könnte, sondern in irgendeiner Weise ›substanziell‹ oder verbindlich bliebe, hätte sie ihre eigene Freiheit durch deren Verwirklichung, durch ihren autonomen Einsatz widerlegt. Da ihr volitiver Inhalt, der konkrete Gehalt ihrer Zwecke sie nichts angehen darf, »ist die Willkür die Zufälligkeit, wie sie als Wille ist.« (TWA 07: § 15, 66) Sie tut irgendwas irgendwie – oder auch nicht. Die Willkür ist eine Freiheit, die sich nicht auf Wissen, Normen, Regeln, Argumente etc. einlassen kann, ohne sich selbst zu diskreditieren. Sie muss sich für Begriffe und ›Gründe‹ taub stellen und deren sittlichem Primat die bloße Reihe innerlich aufkeimender Zwecksetzungen in deren Zufälligkeit entgegenhalten:

»Wenn man sagen hört, die Freiheit überhaupt sei dies, daß *man tun könne, was man wolle*, so kann solche Vorstellung nur für gänzlichen Mangel an Bildung des Gedankens genommen werden, in welcher sich von dem, was der an und für sich freie Wille, Recht, Sittlichkeit usf. ist, noch keine Ahnung findet.« (Ebd.)

Der einfachste Einwand gegen dieses defiziente Verständnis menschlicher Freiheit ist dennoch nicht die Unvernunft, zu der die Willkür Zuflucht suchen muss, sondern der phänomenale Aufweis, dass ihr im Innern beständig Suggestionen für Willensinhalte gegeben werden, an denen ihr nicht zufällig gelegen ist. In Wahrheit verfolgt das autonome Individuum Interessen, hinter denen vielfältige Bedürfnisse stehen, die ihrerseits durch Triebe evoziert werden und der Willkür Suggestionen zur Beseitigung von Leidensdruck auferlegen. Da die Willkür sich aber (als selbstverordnete Zufälligkeit, die spontan ausgelebt wird) für die konkrete Natur ihrer eigenen Inhalte nicht allzu sehr interessieren darf, verwehrt sie sich der Reflexion darauf, woher ihre möglichen Inhalte kommen und welche Hierarchie diesen an sich selbst zukommt – kann sich somit auch gar nicht vergewissern, dass diese nicht (langfristig) ihrer erstrebten Autonomie entgegenstehen. Aufgrund der inhärenten Zufälligkeit der Willkür stehen ihre Zwecke untereinander in keinem sachlichen Zusammenhang – ein Befund, der nur aus anderer Perspektive konstatiert, dass die Willkür ihre Inhalte ›irgendwoher‹ bezieht und keine Kriterien für deren Hierarchie und Güte offeriert:

»Bei der Willkühr ist die Täuschung, daß in ihr der Mensch sich für frei hält, indem er ein Particuläres geltend macht, und reflectirt darauf nicht, daß ihm gerade diese Particularität auf irgend eine Weise gegeben ist.« (GW 26,2: § 14/15, 788, Ho)

Hat das Subjekt also epistemisch jene Stufe der Selbst(er)kenntnis erreicht, die der Willkür entspricht, das Wissen um seinen ganzen Willen, der jedoch nur innerliche Macht sei – ein Funke an Autonomie in einem Universum aus Natur- und Sittengesetzen – hat es sich selbst verinselt, denn seine Freiheit ist nirgendwo *in* der Welt zu finden, hat keine Wirklichkeit, verglimmt je schon im Moment anhebender Handlung. Es trägt seine (als solche vermeinte) Freiheit wie einen Teil seines Leibes mit sich herum und seine Macht reicht nur so weit wie sein physischer Gewaltbereich. Aus dieser Verinselung der geistigen Natur des Menschen, dieser (fahrlässigen) Unkenntnis der Freiheit entspringt laut Hegel die Ansicht des Gemeinwesens (in der Moderne: des Staates) als ein Aggregats solcher Inseln:

»Was die Natur des Staates überhaupt betrifft, so muß man von ihm die Vorstellung haben, daß in ihm die Freiheit sich gegenständlich wird, in ihm die Freiheit positiv realisiert ist, im Gegensatz der Vorstellung, daß er ein Zusammensein von Menschen sei, in dem die Freiheit aller beschränkt, also der Staat Negation der Freiheit sei, so daß Jedem nur ein kleiner Fleck bleibe, wo er seine Freiheit äußern konnte. Aber der Staat ist die Freiheit in ihrer Objectivität und das Fleckchen[,] wo man sonst die Freiheit suchte, ist nur die Willkür, also der Gegensatz von Freiheit.« (GW 27,1: 61, Ho)

Da solcherart willkürliche Subjekte keine *Gemeinschaft*, sondern nur ein Aggregat abgeben, in welchem ihre Gewaltbereiche einander beständig mit Überlappung bedrohen – wodurch das Ausmaß realisierbarer Freiheit noch weiter verringert würde – kann die sittliche Ordnung nur durch den (potentiellen) Einsatz von mehr Gewalt gewahrt werden, als sich die Subjekte gegenseitig zufügen könnten:

»Aus solcher Bestimmung kan nicht der größre Zusammenhalt der Individuen, den wir Staat nennen, bestehn mit vernünftiger Allgemeinheit, d. i. Gesezen der Freiheit, sondern der Zusammenhalt für die Willkür kann nur sein eine äußre Gewalt, denn für sich selbst hat die Willkür nichts, was den Menschen treibt, einig zu sein...« (GW 27,2: 522, Ke)²

Zugleich tritt die Willkür aber mit der Insinuation auf, die Freiheit des Subjekts zu realisieren – ein Telos, das durch ihr eigenes Wesen vereitelt wird, da ihr, in wesentlicher Ablehnung bindender Kriterien, alles zugleich die Freiheit ist und nicht ist, und sie sich nur so weit in die Welt hinein erstreckt wie ihre Faust. Als Willkür tritt die subjektive Freiheit in die Welt und schrumpft zugleich in schmerzhafter Weise auf das kleinstmöglich reale Maß zusammen – und diesen Widerspruch zu überwinden, ist der Anspruch

2 Hegels Kritik der ›Vergemeinschaftung‹, der Aggregation im Ausgang von der Willkür, klingt nicht zufällig nach Hobbes: »...to erect such a common power as may be able to defend them from the invasion of foreigners and the injuries of one another, and thereby to secure them in such sort as that by their own industry, and by the fruits of the earth, they may nourish themselves and live contentedly, is to confer all their power and strength upon one man, or upon one assembly of men, that may reduce all their wills, by plurality of voices, unto one will, [...] and therein to submit their wills, every one to his will, and their judgments, to his judgment.« (Hobbes 1994 [1651]: 109).

von Hegels Begriff des freien Willens. Der Weg zu ihm führt über den Begriff der Glückseligkeit.

B) Das Wohl

Menschen sind zunächst und zumeist nicht desinteressiert an der genauen Art der von ihnen verfolgten Zwecke und stehen ihren eigenen Bedürfnissen nicht in reflexiver Äquidistanz gegenüber. Willkür – integrales Moment des psychophysischen Subjekts – ist mit Hegel nur dann korrekt begriffen, wenn ihre konstitutive Zufälligkeit erkannt wurde. Sie befördert *als* Willkür nur zufällig die (langfristigen) Interessen und kann diese auch ebenso zufällig unterminieren. Dennoch ist willkürliches Handeln Bestandteil des menschlichen Alltags, stellt eine Ausdrucksform menschlicher Subjektivität dar.³ Da Menschen sich vermittels der ganzen Fakultät namens Wille auf Inhalte ihrer Innerlichkeit sowie mögliche korrespondierende Zwecksetzungen im Äußeren beziehen, sind sie qua Willkür an keinen dieser Inhalte/Zwecke gebunden, wenn sie sich nicht selbst binden, erhalten aber gerade durch die Willkür selbst – sie in ihrer Reinform genommen – keine Kriterien, bestimmte Inhalte oder Zwecke einander vorzuziehen oder gar zu verwerfen. Willkürliches Handeln bleibt so Einfallstor für alle nur denkbaren Ziele und Absichten, die der zufällig agierende Wille aus irgendeiner Quelle bezogen hat, und muss sich zudem stets eines äußerlichen, eines »entfremdeten« Mittels und Materials bedienen, da die Willkür die gesamte äußere Natur, die Welt außerhalb ihrer als etwas anderes, fremdes begreift.

Der natürliche Wille

Die in Hegels Systematik erste Kategorie möglicher Inhalte für die Willkür, der zugleich eine ontogenetisch sehr frühe Erfahrung des Subjekts entspricht, ist die Natürlichkeit des Menschen. Das Subjekt ergreift die durch Triebe, Bedürfnisse etc. eingegebenen Zwecke, erwählt sie vermittels seiner Willkür. Hierfür vergibt Hegel die leicht missverständliche Bezeichnung »natürlicher Wille«. Gemeint ist eine bestimmte »Aktionsform« der Willkür: »Die sogenannte natürliche Freiheit ist die Willkühr[,] den Trieben zu folgen...« (GW 26,2: § 254, 761, AK), deren volitiver Gehalt »als ein gegebner, als eine Naturbestimmung« (GW 26,1: § 8, 246, Hom) der Willkür suggestiv vorschwebt und dann eigenmächtig von dieser ergriffen wird. Obgleich natürlich-motivierte Zwecksetzungen ein unabdingbares Moment der menschlichen Lebensform bilden, treten diese (epistemisch und epistemologisch) von außerhalb der Willkür an diese heran:

3 Die Hypothese, dass willkürliches Handeln eine (im zeitgenössischen Sinne) psychische Entlastungsfunktion besitzen könnte, stand Hegel nicht zur Verfügung. Er identifiziert das menschliche Bedürfnis nach willkürlichem Handeln mit der naturwüchsigen Spontaneität menschlicher Psychophysis. Diese muss zu ihrem Recht kommen, kann und darf nicht nivelliert, muss aber versittlicht werden.

»Dieser Inhalt selbst aber ist nicht durch mich gesetzt, sondern mir gegeben durch den Trieb, und das Formelle des Willens ist, daß er diesen Gehalt aufnehmen will oder nicht.« (GW 26,2: § 10, 784, Ho)

In epistemologischer Hinsicht unterscheidet Hegel überhaupt das Vermögen des Willens (als Vermögen der Wahl und Selbstbindung) von jenen Bezugsquellen, aus denen der Mensch die Inhalte oder Motive für seine Zwecksetzungen rekrutiert:

»Die Gründe[,] Zwecke[,] selbst Vernunftgründe sind Etwas Anderes als der Wille.« (Ebd.: § 15, 609, Ak)

Insofern der natürliche Wille (d. i. die Willkür als die Zwecke der Natürlichkeit ergreifend) an der materiellen Genese des zur Wahl Stehenden nicht selbst beteiligt ist, realisiert er seine Freiheit in formaler Hinsicht nur so, wie es die Willkür überhaupt vermag, nämlich in der bloßen Entscheidung als solcher. Da es auch möglich ist, willkürlich zu handeln, ohne dabei die Zwecke aus der Naturbestimmtheit des Menschen zu nehmen, gilt für den natürlichen Willen, »daß er nicht ganz das ist[,] was man Willkühr heißt« (GW 26,3: 1493, Str). Zwar agiert er willkürlich, bezieht seine Inhalte jedoch nur aus einer der dem Willen möglichen Quellen: »...es sind die *Triebe, Begierden, Neigungen*, durch die sich der Wille von Natur bestimmt findet.« (TWA 07: § 11, 62) Willkür und natürlicher Wille weisen denselben Freiheitsdefekt auf – im Falle der Willkür in allgemeiner, im Falle des natürlichen Willens in besonderer Hinsicht –, denn der Mangel ist in beiden Fällen, »daß indem ich mich bestimme, ich zugleich auch mich nicht bestimme...« (GW 26,3: § 4, 1071, Gr), dass ihr ganzer Erweis der Freiheit nur im Setzen oder Negieren eines Inhaltes liegt, an dessen Genese sie selbst nicht mitwirkten.

Insofern aber der natürliche Wille bei Handlungserfolg den Kreis aus Bedürfnis und Befriedigung erfolgreich geschlossen hat, ist er materialer Hinsicht über die Willkür hinausgegangen, ist durch ihn ein Fortschritt in der Erkenntnis und Formierung zur Freiheit erreicht worden. Indem ihm eine Befriedigungserfahrung zuteilwird, widerlegt der natürliche Wille die vermeintliche definitorische Äquidistanz der als Willkür verstandenen Freiheit zu allen ihr denkbaren Zwecken. In der resultierenden Erfahrung, im (Selbst-)Gefühl der Befriedigung vollzieht sich ein Abgleich mit der durch die Willkür nur diffus avisierten Freiheit – das Subjekt weiß nun um die Tatsache, dass seine Arten von Bedürfnissen, Neigungen etc. ein wahrhaftes Kriterium für die Wahl seiner voluntativen Inhalte darstellen. Denn Befriedigung ist eine Form subjektiver Freiheit – der Wille zur Befriedigung darf und muss im Subjekt vorausgesetzt werden. Dennoch gibt Hegel für den natürlichen Willen das Oxymoron »unfreie Freiheit« (ebd.: § 4, 1072, Gr) als ironisierende Umschreibung an, da diese Form der Freiheit ihre Kriterien nicht (direkt) aus der alle Freiheit erst hervorbringenden Sittlichkeit nimmt:

»Denn der natürliche Wille will einen Inhalt nicht seiner Freiheit, sondern seiner [menschlichen] Natur, und der Inhalt seiner Natur ist [konträr] entgegengesetzt dem Inhalt der [sittlichen] Freiheit.« (GW 26,2: § 139, 903, Ho)

Der reflektierende Wille

Während der Ausdruck ›natürlicher Wille‹ ein Deskriptor in Bezug auf die Quelle der realisierten Willensinhalte ist, bezeichnet der ›reflektierende Wille‹ eine epistemische und ontogenetische Stufe menschlicher Autonomie, die ab einem bestimmten Reifestadium im willkürlichen Verhalten schon vorausgesetzt werden darf. Als Willkür ist der Geist nämlich zu autonomer Wahl begabt, ist gegenüber den möglichen Zwecken von Handlungen schon als autonomes Zentrum errichtet, statt mit ihnen bewusstlos identisch zu sein:

»Der rohe Mensch läßt seinen Begierden den Zügel, auf der Reflection steht er über denselben und so sind sie hier der Stoff, der besondere Inhalt dieses Subjectiven[,] aber ich verhalte mich hier als ein in mich reflectirtes gegen sie, als ein formell Allgemeines. Dies macht sie zu einem Untergeordneten.« (Ebd.: § 123, 668f., Ak)

»Der Wille steht als diese unbestimmte Allgemeinheit in sich reflectirt über der einzelnen Neigung...« (GW 13: § 397)

Die Fähigkeit des Menschen, sich als (seiner selbst bewusster) Wille von den möglichen Inhalten und Zwecken ebendieses Willens zu unterscheiden – von sich als autonomes Wesens zu wissen, das zwischen Möglichkeiten wählt –, bedeutet den Einbruch jener kognitiven und (im modernen Sinne) psychischen Distanz zwischen dem Willen und seinen Inhalten, die in Kap. 1 schon im Begriff der Arbeit als der Verbindung von Hemmung und Zweck aufschien:

»Der Mensch aber denkt und hemmt so die Triebe. Indem er sie hemmen oder laufen lassen kann, handelt er nach Zwecken...« (GW 27,1: 17, Ke als Variante zu 26, Ho)

Ist der Wille seiner selbst (noch) nicht bewusst, wird er zum ohnmächtigen Durchgangsmedium für heteronome Bestimmungen, so wie der Wille von (Klein-)Kindern laut Hegel entweder natürlichen Bedürfnissen und Neigungen oder menschlichen Autoritätspersonen folgt, sich also gar nicht (als Instanz genuiner Autonomie) betätigt. Ist jedoch im Laufe der ontogenetischen Reifung ein Bewusstsein (ein Selbstgefühl) der Kraft des eigenen Willens eingetreten, sind damit zugleich sämtliche Inhalte, die der Wille vormals ungehindert gewähren ließ, von ihm durch eine reflexive Distanz unterschieden und, als Resultat psychophysischer Gewohnheitsbildung, die Empfindungen der in den Bedürfnissen treibenden Kräfte verringert:

»Ich weiß also vom Trieb, und dadurch habe ich den Trieb gehemmt, habe ihn so vor mir, daß ich ihn wollen kann und nicht; das also nicht mehr stärker ist als ich, nicht mehr unmittelbar identisch mit meinem Wesen; sondern mein Wesen hat sich herausgezogen, hat den Inhalt als innerlichen, als ideell gesetzt, als in den freien Willen gesetzt, als ein aufgehobenes.« (GW 26,2: § 123, 883, Ho)

Indem der Wille ontogenetisch zur Willkür als Stufe genuiner menschlicher Autonomie erwacht, bringt er ein Vermittungsverhältnis zu Bewusstsein, das auch vordem schon

gegeben war – »...der Trieb ist nur wirksam in mir vermittelt meines Willens...« (ebd.: § 14, 608, AK) –, sich aber nicht als solches in Wirkung setzen konnte. »Im Willen hört der Trieb auf, unmittelbar zu sein...« (ebd.), trifft mithin auf eine Autorität, die sich aktiv zu ihm verhält, statt wie ein passives Medium zu fungieren, dem sich der Trieb unmittelbar aufprägt bzw. ohne jeden Widerstand mitteilt. Reflexion, reflexive Distanz ist der Willkür inhärent, ist in ihr »fest verbaut«:

»...insofern er vielerley innerlich oder äußerlich gegebenes in der vorstellung vor sich haben, und als einfache reflexion darüber sich zu einem oder dem andern bestimmen[,] d. i. wählen kann.« (GW 26,1: § 9, 246, Hom)

Erst vermittelt dieser Distanz, kraft dieser (epistemischen und epistemologischen) Unterscheidung des Willens von seinen Inhalten tritt im Menschen eine auch äußerlich als solche erkennbare (weil bewusste Wahl bekundende) Form von Autonomie hervor. Der natürliche Wille, den Hegel auch schon (Klein-)Kindern zuschreibt, darf als die noch latent vorhandene Willkür verstanden werden, welcher diese selbstermächtigende reflexive Distanz noch ermangelt. Doch wird es gerade die ununterbrochene Ansprache durch die eigene Natürlichkeit, die im Menschen eine Notwendigkeit zur Reflexion weil Triebadministration und somit auch die Gewohnheit einer solchen hervorbringt: »Der reflectirende Wille ist bedingt durch den Naturzustand.« (GW 26,2: § 57, 623, AK) Die Ansprache durch seine Bedürfnisse und Neigungen erlegt dem Menschen wiederholten Leidens- und Handlungsdruck auf, steht aber in ihrer Intensität in schroffem Gegensatz zum eher geringen konzeptuellen (Hegel: begrifflichen) und damit weltanleitenden Gehalt, den die einzelnen Triebe mit sich führen. Als Phänomen der eigenen Innerlichkeit und als Bedrängnis des Willens zeigt die Reihe der Triebe⁴ sich nämlich nicht als sinnhaftes Ganzes:

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

Sie sind für Hegel im Gegenteil dadurch gekennzeichnet, dass sie sich ohne jede Weit- und Umsicht auf ein Mittel der Befriedigung beziehen, es sich ungeachtet aller Konsequenzen möglichst schnell aneignen wollen und auch keine Auskunft darüber erteilen, wie wohl die nächste Befriedigung desselben Triebs ihrerseits sichergestellt werden könnte: »Der Trieb sieht nur auf sich, er ist blind, er geht nur auf sich, hat sein Maaß nicht in sich selbst...« (GW 26,3: § 17, 1088, Gr) Da für alle Menschen gilt, dass sich ihnen mehrere Triebe bzw. Interessen, Bedürfnisse und Neigungen mit einander ausschließenden

4 Hier sei wiederum daran erinnert, dass die Triebe nicht bloß natürliche Triebkräfte im modernen Sinne, sondern auf alle Momente des (zu befreienden) Menschseins und des (absoluten) Geistes bezogen sind, die ihrer Verwirklichung und ihres Eintritts in die Geschichte harren. In ihrer unmittelbaren, innerlichen, individuellen Ansprache führen sie noch kaum Instruktion bei sich, wie mehrere oder alle von ihnen langfristig und zuverlässig befriedigt werden können – ein Unterfangen, das sich vielmehr in den überindividuellen Momenten der Sittlichkeit verkörpert (s. auch Kap. 3, A).

Handlungsoptionen im selben Moment eingeben können, gilt für die »Sammlung« der Triebe, dass sie von Natur aus noch keine komplementäre oder gar vernünftige Systematik bildet, sondern sogar in (paradoxe) Konkurrenz zueinander auswächst:

»Insoferne die triebe nebeneinander sind[,] so collidiren sie oft. Diese Collision kommt von ihrer besonderheit her.« (GW 26,1: 348, Ri)

»...die Triebe gehören auch dem Willen an, sie sind ein bestimmtes Wollen und können so in Gegensatz miteinander kommen; sie sind selbst Prinzipien[,] aber untergeordnete Prinzipien...« (GW 27,4: 1558, He)

Diese Konkurrenzsituation ist gegeben, weil die Triebe in Hegels Auffassung weder miteinander noch mit den Konsequenzen ihres Drängens in zweckhafter oder synergetischer Rückkopplung stehen und dem Bewusstsein auch nicht von sich aus den sachlichen Vorrang bestimmter Triebe vor anderen (wahrheitsgemäß) mitteilen. Es ist daher dem Menschen möglich, sich selbst zu schädigen, indem er zwar der Triebbefriedigung nachkommt, sich aber der Konkurrenzdynamik der Triebe (und des jeweils spürbarsten unter ihnen) zu bereitwillig überlässt:

»...und indem sich einer geltend machen wollte, als allein positiv, würde er seine Schranke zeigen, indem er das Ganze zerstört und ebenso seinerseits zerstört wird.« (GW 26,2: § 17, 789, Ho)

Die Triebe sind in ihrer unmittelbaren – d. h. uneingeschränkten, nicht durch denkendes Bewusstsein vermittelten – Form sich selbst abträglich respektive gefährdend, da jeder einzelne von ihnen – an sich selbst betrachtet – beständig zu einem kurzsichtig-ineffizienten, im schlimmsten Falle auch selbstgefährdenden Verhalten motiviert. Obwohl sie als überlebensnotwendiges Moment des menschlichen Organismus dessen Bedürfnisse als Empfindung und Leidensdruck in die Seele bzw. den Geist setzen, sind sie so als bloßer, blinder Triebdruck so beschaffen, dass der Mensch aus ihnen gar nicht die Vorschrift einer andauernden und ausreichenden Befriedigung gewinnen kann:

»Diese Negation, die der Trieb selbst hat, daß er nicht absolut selbstständig ist, erscheint auch so, daß die Triebe sich selbst gegenseitig zerstören, daß sie einander aufgeopfert werden müssen.« (Ebd.: § 17, 610, AK)

»Ich muß den Trieben aber auch widersprechen, weil einer die Befriedigung des anderen in seiner Befriedigung unmöglich macht, der Trieb ist als solcher ein Einseitiges.« (GW 26,3: § 17, 1088, Gr)

Da sie zueinander in Konkurrenz treten, müssen Prioritäts- oder Vorrangverhältnisse durch den (bewussten) Willen beigebracht werden, die aber nicht der Aggregation der Triebe abgelesen werden können, anderswo aufgefunden werden müssen. Genau solche Entscheidungen – zugunsten eines Triebs oder Bedürfnisses gegenüber einem anderen – setzen die epistemologische Distanz des reflektierenden Willens schon voraus und demonstrieren, dass auch schon die erste Form menschlicher Autonomie eine be-

stimmte Emanzipation gegenüber den Trieben erreicht hat, da das »unterordnende oder aufopfernde Bestimmen das zufällige Entscheiden der Willkür« ist (TWA 07: § 17, 68). Die Selbsterhaltung des menschlichen Organismus wäre ohne das Vermögen des reflektierenden Willens unmöglich – und dieser sieht sich daher in einen nachhaltigen Lernprozess zur Triebadministration gestoßen:

»Jeder Trieb[,] sagt man gewöhnlich[,] ist einseitig, fordert seine Befriedigung, aber er muß nicht einseitig befriedigt werden, sondern mit Berücksichtigung des Ganzen.« (GW 26,2: § 17, 788, Ho)

Die Glückseligkeit

Hegels anthropologischer Befund ist: die Triebe selbst nötigen den Menschen zu jener Reflexion, die langfristig – ontogenetisch wie sozialhistorisch – zu einer kompetenteren Triebadministration führen muss. Menschen ordnen die kurzfristigen und kollidierenden Triebe durch Erfahrung »vielerlei Gegenständen und Weisen der Befriedigung« zu (TWA 07: § 12, 63) und gewinnen durch ihre Gewohnheitsbildung eine gewisse Beharrlichkeit (»Abhärtung«) gegenüber der Intensität der Triebansprache. Dass die Triebe in identischer Form immer wiederkehren, dass der Organismus sich zyklisch reproduziert und seine zugehörigen Bedürfnisse vermeldet, lässt dabei der Reflexion den Horizont der Zukunft aufscheinen:

»Ich habe Bedürfnisse, und mein Bedürfnis ist nur bestimmt für den Augenblick des Verzehrens. Ich als Denkender muß einen allgemeinen Character der Befriedigung fordern, die Möglichkeit das Bedürfnis zu befriedigen, nicht nur der unmittelbaren Befriedigung.« (GW 26,2: § 65, 626, AK)

Habe ich die Reihe meiner wiederkehrenden Bedürfnisse einmal durchlaufen, kann ich in der Gegenwart annehmen, dass sie auch in Zukunft wiederkehren und ich ihre Befriedigung in der Zukunft ebenso will, wie ich sie in der Vergangenheit wollte (wodurch sich auch hier, auf der Betrachtungsebene der individuellen Triebadministration, der Topos der *Vorsorge* ankündigt). Die Spanne meines Lebens bildet den Horizont, innerhalb dessen sich die Zyklen aus Trieb und Befriedigung wiederholt ereignen, meine Subsistenz ist in Wahrheit ein fortgesetztes Unterfangen, ist nicht das jeweilige temporäre Handeln zur Triebbefriedigung, sondern das übergeordnete Verhalten meiner zu mir, das von einer zur nächsten Befriedigung überleitet und sie alle zugleich möglich halten soll: »Die Gesamtheit seiner Bedürfnisse macht der Mensch zu seiner Glückseligkeit, zu seinem Wohl, zu zeitlichem Wohl.« (Ebd.: § 123, 883, Ho) Meine (in diesem Sinne) anhaltende Befriedigung, mein »Wohl« ist eine allgemeine Aufgabe, während mein Trieb nur ein momentanes Drängen ist, das ohne jede Ahnung seiner nächsten, unabwendbaren Äußerung in der Befriedigung wieder verklingt: »Glückseligkeit ist ein Zustand, aber wir unterscheiden sie sehr wohl von einem einzelnen Genuß. Es liegt darin, daß der ganze Zustand nie befriedigt sei.« (Ebd.: § 20, 611, AK) Dieser Gedanke einer andauernden, einer vollumfänglichen Befriedigung entlang meines gesamten Lebens offenbart sich so

als das gesuchte Kriterium für die von mir zu erwirkenden Prioritäts- oder Vorrangverhältnisse der Befriedigungshandlungen:

»Die Glückseligkeit ist die [ohne weitere Bildung noch] verworrene Vorstellung der Befriedigung aller Triebe, deren einer dem andern aber ganz oder zum Theil aufgeopfert, vorgezogen und vorgesetzt werden soll.« (GW 13: § 396)

Meine Triebe und Bedürfnisse geben mir keine Ordnung an die Hand, welche ihre gemeinsame und wiederholte Befriedigung anleiten würde – diese muss ich selbst in meine Handlungen hineinbringen, um das gewünschte Maß an Befriedigung zu erreichen und dadurch meine Freiheit als bewährt, als real oder wirklich zu erfahren:

»Die auf die Triebe sich beziehende Reflexion bringt, als sie vorstellend, berechnend, sie untereinander und dann mit ihren Mitteln, Folgen usf. mit einem Ganzen der Befriedigung – der *Glückseligkeit* – vergleichend, die *formelle Allgemeinheit* an diesen Stoff...« (TWA 07: § 20, 71)

»Die Seeligkeit ist eben der reine freie Genuß, wo die Realität, Daseyn, Existenz entsprechend ist den innren Forderungen...« (GW 27,2: 9, Do als Variante zu 481, Ke)

Glückseligkeit ist als Topos mindestens so alt wie die kontinentaleuropäische Philosophie. Für die Neuzeit gibt z. B. Hobbes im *Leviathan* eine griffige Fassung, die auch in Hegels Denken leicht wiederzuerkennen ist:

»Felicity is a continual progress of the desire, from one object to another, the attaining of the former being still but the way to the latter. The cause whereof is that the object of man's desire is not to enjoy once only, and for one instant of time, but to assure forever the way of his future desire. And therefore the voluntary actions and inclinations of all men tend, not only to the procuring, but also to the assuring of a contented life, and differ only in the way; which ariseth partly from the diversity of passions in divers men, and partly from the difference of the knowledge or opinion each one has of the causes which produce the effect desired.« (Hobbes 1994 [1651]: 57f.)

Entscheidungskriterium für die Triebbefriedigung wird somit im alltäglichen Handeln nicht mehr der spezifische, der besondere Inhalt und Drang *eines* Triebs, sondern die allgemeine Frage nach der Vereinbarkeit seiner mit *allen* Trieben (und Bedürfnissen). In welcher Reihenfolge und in welchem Umfang ich einen Trieb in der Gegenwart befriedigen kann, ohne eine Befriedigung in der Zukunft zu gefährden, wird zu einem Kriterium meiner Freiheit:

»Meine [durch Reflexion bewerkstelligte] Allgemeinheit hat sich von dieser Besonderheit geschieden, ich bin der Form nach Meister über sie. [...] Einen besonderen Inhalt also beziehe ich auf das Allgemeine, das hier die Glückseligkeit ist.« (GW 26,2: § 123, 883, Ho)

Mein Handeln – durch meine Triebe, Bedürfnisse, Neigungen und Interessen motiviert – folgt in der Vorstellung von einem zeitlich langfristigen Wohl immer schon einer in Teilen konzeptuell bzw. begrifflich verfassten Allgemeinheit, die aus den Trieben als bloßer »Sammlung« nicht abgeleitet werden konnte und meine faktische Offenheit für Wissen in Bezug auf Bedürfnisse und Befriedigung bedeutet. Mit Rücksicht auf mein langfristiges Wohl, meine anhaltend-vollumfängliche Befriedigung habe ich demnach aus dem Wunsch und der Möglichkeit der Befriedigung *den* Motivator (den Grund) erhalten, diese Befriedigung zu dirigieren, kontrollieren oder sogar zu hemmen: »In den Trieben vollführt der Mensch sich; aber er soll sich nur nach der Allgemeinheit seiner Triebe bestimmen.« (GW 26,3: 1494, Str) Ich erachte die Befriedigung meiner Bedürfnisse unter Einsatz meiner Willkür als Verwirklichung meiner Freiheit – und will diese Verwirklichung einer Vorstellung, einem allgemeinen Ideal unterwerfen, das mit Befriedigungsaufschub und sogar -verzicht einhergehen wird, insofern und insoweit diese einer anderen, höherstehenden oder auch einer späteren Befriedigung zuarbeiten:

»Ich fasse mich in ein Allgemeines zusammen, und dies Allgemeine[,] dies Ganze ist dann, was ich das Wohl, die Glückseligkeit nenne. Ich wähle hier also, der Trieb ist gehemmt, und dies ist Thun der Reflection, dies ist schon ein Standpunct der Bildung überhaupt und das Ganze der Bildung ist, daß ich alle diese Triebe auf einen allgemeinen Zweck beziehe; er ist als ein Zweck, das Wohl, vorgestellt und dies Wohl macht den Gesichtspunct aus, auf dem ich die einzelnen Triebe beurtheile.« (GW 26,2: § 123, 669, AK)

Zugleich ist meine Vorstellung der Glückseligkeit nach ihrer individuellen Seite nicht verallgemeinerbar, ist die von mir anhaltend verwirklichte Trieb-, Handlungs- und Befriedigungshierarchie nur durch meine Bedürfnisse, Interessen, Neigungen usw. in meiner spezifischen Anordnung und Intensität erklärbar – »es ist das subjective Gefühl und Belieben, was den Ausschlag geben muß, worein es die Glückseligkeit setze.« (GW 20: § 479) Dieser Triebadministration, diesem Verhalten zu meiner inneren Natur, muss notwendig ein bestimmtes Verhalten zur äußeren Natur korrespondieren, da die anhaltend-vollumfängliche Triebbefriedigung sonst misslingt. Ich bin selbst »ein Konvolut von Trieben, von Bedürfnissen« (GW 26,3: § 17, 1089, Gr), aber alle Mittel der Befriedigung liegen außerhalb meines (die Befriedigungspraxis bestimmenden) Willens – daher muss mein Verhalten gegenüber diesen Mitteln, gegenüber allem, was meiner Befriedigung direkt oder indirekt dient, ebenso dem Ideal meines langfristigen Wohls unterworfen werden:

»Bei diesem Zweck der Glückseligkeit ist nicht dieser oder jener Trieb, es ist ein Umfang von Mitteln[,] wofür ich sorgen muß.« (Ebd.: § 20, 1091, Gr)

Hegel denkt den Menschen per se als ein Mittel gebrauchendes Wesen. Das zivilisatorisch älteste Mittel des Menschen ist der eigene Leib, da er auch das ontogenetisch älteste weil erste Naturverhältnis bildet (s. Kap. 4). Wenn in einer Gruppe von Menschen ausschließlich dieses Naturverhältnis als Instrument der Befriedigung, nur der Leib als Mittel existiert, lebt sie laut Hegel noch im vorgeschichtlichen Zustand. Der Wille zur

Befriedigung ist zugleich auch der Wille zum Mittel, weshalb Hegel das Moment einer Zweck-Mittel-Relation in seiner Philosophie der Handlung je schon voraussetzt (s. auch Kap. 1). Dass Mittel zur Realisation von Zweck und Befriedigung notwendig sind, muss realphilosophisch nicht eigens erwiesen werden – ein Subjekt steht alltäglich einer Unzahl an Mitteln und Weisen des Handelns gegenüber, die es in abwägenden Bezug zu seinen Bedürfnissen und Geschicklichkeiten setzt. Über meine Glückseligkeit entscheidet nicht allein – nicht einmal primär – mein kompetenter volitiver Umgang mit dem Leidensdruck meiner Bedürfnisse, *sondern meine Kompetenz im Umgang mit den Mitteln meiner Befriedigung*, verweist mich also meine Subjektivität als bedürftige immer zugleich und notwendig an die Objektivität als widerständige und zunächst noch unverstandene. Aus diesem Grund vollzieht die bedürftige, die triebhafte Subjektivität laut Hegel mit (ontogenetischer und historischer) Notwendigkeit »den dialektischen Uebergang von der Glückseligkeit zur Freiheit des Willens selbst« (ebd.: § 20, 1092, Gr) – weil sie in der Sittlichkeit einen Komplex von Mitteln zu ebendieser Befriedigung erblickt, sich deshalb in das Sittengefüge integriert und damit der Glückseligkeit ihre sozial sanktionierbare Form gibt:

»Die Glückseligkeit ist vom Wohl nur dadurch unterschieden, daß erstere als ein unmittelbares Daseyn überhaupt, letzteres aber als berechtigt in Beziehung auf die Moralität vorgestellt wird.« (GW 20: § 505, 491)

C) Der freie Wille

Glückseligkeit ist jene Vorstellung, in welcher der allgemeine Trieb zur Freiheit seine Identität mit Bedürfnis und Gelingen der wiederholten Befriedigung spezifischer Triebe aufscheinen lässt. Die Willkür realisiert ihr Leben und ihre Freiheit, indem sie sich befriedigt, aber sie kann den Maßstab dieser Subsistenz aus keiner einzelnen Befriedigungserfahrung und keinem einzelnen Trieb entnehmen, sondern muss proaktive Triebadministration vornehmen, um langfristige Befriedigung zu gewährleisten.⁵ Hat sich auf diese Weise zwar das Verhältnis der Willkür zur Außenwelt (als Welt der Mittel) verändert respektive vertieft, hat sie durch diese Einsicht doch keine zusätzliche Kompetenz in der Umsetzung dieses übergeordneten Zieles gewonnen, hat noch nicht die ihr wesentliche und ihre Selbsterhaltung gefährdende Zufälligkeit verloren. Der Willkür ermangelt es, wollte sie weiterhin nur willkürlich agieren, an einer Befähigung, die von ihr neu abgesteckten Parameter ihres Erfolgs, die langfristige Verwirklichung ihrer Freiheit als Befriedigung zu gewährleisten. Ihr Handeln muss daher *kompetenter* werden, muss den Eigenschaften des Gegenstandes bzw. dem Wesen der Mittel auf solche Weise angemessen werden, dass der Erfolg der Handlung und der aus ihm entspringende Genuss weniger zufällig, dass sie größer und kontinuierlicher werden. Gegenwart und Zukunft der Willkür sollen nicht mehr dem Ideal der Zufälligkeit unterstehen. Als

5 Wie die Freiheit kann auch die Befriedigung nicht auf einen Schlag oder in einer einzelnen Handlung in Gänze verwirklicht werden. Aber Befriedigung und Freiheit können und sollen in der (lebens-)langen Reihe menschlicher Handlungen ineinanderfallen.

kalkulierende Willkür der Glückseligkeit ergreift sie jedes Mittel zum Behuf einer langfristigen Befriedigungsökonomie *und* nach den Vorgaben, die vom Gegenstand selbst ausgehen. Denn ist die Willkür schon zur Affirmation der Glückseligkeit als langfristige Ideal übergegangen, wird die Zukunft für sie als Repetition vergangener und somit bekannter Triebabüßerungen antizipierbar. Als limitierender Faktor der anhaltend-vollumfänglichen Befriedigung stellt sich somit nicht die Triebadministration, sondern das Wissen um die zu gebrauchenden Mittel des Wohls heraus: »...der wahre Wille will die Sache, und diese ist das substantielle.« (GW 27,1: 62, Ho)⁶ In diesem Sinne ließe sich sagen: die Geschichte der Freiheit beginnt in jenem Moment, in dem Menschen zwecks Befriedigungserfolg fixierte kollektive Naturverhältnisse instrumentalisieren (s. Kap. 1).

...als Bildung

Die Zufälligkeit des Handlungserfolges steht in negativer Korrelation zum Wissen um die Objektwelt – je kompetenter diese gebraucht werden kann, desto weniger zufällig ist der Handlungserfolg, desto mehr entspricht die Willkür dem Ideal der Glückseligkeit. Wahres Wissen, vertiefte Kenntnisse der Objektwelt sind nichts anderes als jene konkreten Allgemeinheiten, aus denen für Hegel die Wahrheit überhaupt zu begreifen ist und dies »Hervortreiben der Allgemeinheit des Denkens ist der absolute Wert der *Bildung*.« (TWA 07: § 20, 71) Bildung erst befähigt die Menschen, Handlungserfolge langfristig in ausreichendem Umfange zu garantieren (also der Herrschaft des Zufalls zu entziehen) und die Mittel und Wege der Befriedigung vergleichend zu evaluieren, wodurch sich die Freiheit der Willkür erneut anreichert, denn ihr werden mehr und bessere Kriterien für eine reflektierte Wahl von Befriedigungsvollzug und -verzicht gegeben. Darüber hinaus tritt das Subjekt durch seinen vergrößerten Handlungs- und Befriedigungserfolg mittel- wie langfristig in Feedbackschleifen ein, aus denen weitere vertiefende Bildung und größere Erfolge hervorgehen, da jede neue Stufe der Bildung/Kompetenz durch vorausgehende ermöglicht wird. Die Formierung zur Freiheit – die Bildung – ist Trieb- und Objektsouveränität, setzt nicht nur die verschiedenen Bedürfnisse und die ihnen korrespondierenden Mittel der Befriedigung, sondern auch das erworbene Wissen um die Gegenstände des Handelns (die Mittel der Befriedigung) in ein reflektiertes, ein komparatives Verhältnis. Welchen Trieben ich nachkomme, welche Bedürfnisse ich in welcher Weise und welcher Reihenfolge befriedige, wird im gebildeten Zustand immer auch durch meine Kenntnis der Welt der Objekte bestimmt, ist umso weniger an *meinem* spontanen Belieben ausgerichtet, je mehr ich über die Mittel meiner Befriedigung weiß.

...zur Vorsorge

In der Ur-Relation aus Bedürfniszentrum (Subjekt) – Mittel (Objekt) – Befriedigung (Subjekt) nehmen Potenz und Relevanz des Mittelglieds parallel zur Befriedigungskompetenz zu. Das Mittel der Befriedigung wird zur unentbehrlichen Verlängerung des

6 Ein anderer limitierender Faktor ist die Geschicklichkeit im Gebrauch der Mittel. Die Mittel der Befriedigung werden umso wirkmächtiger, je konzeptuell gebildeter *und* leiblich geschickter ein Mensch in ihrer Anwendung ist.

Subjekts in die Welt hinein, wird selbst als integraler Bestandteil der Glückseligkeit erkannt. Wissen und Geschicklichkeit führen nicht zum Erfolg, wenn das Mittel ihrer Anwendung abwesend oder unbrauchbar ist – die dem Subjekt gegebene Antizipation zukünftiger Bedürfnisse führt die Antizipation korrespondierenden Mittelgebrauchs in der Befriedigung mit sich. Die Mittel der Befriedigung (kompetent) herstellen und *bewahren* zu können, zeigt sich daher ebenso als Moment der allem übergeordneten Trieb- und Objektadministration namens Glückseligkeit. Als unabdingbarer Bestandteil der (Selbst-)Fürsorge, der Reproduktion des Subjekts, muss und soll das Mittel seiner Reproduktion auch selbst reproduziert werden, um für den freiheitsinstrumentellen Gebrauch stets bereitzustehen – und die gelingende Reproduktion der Mittel ist als Kompetenz des Subjekts selbst ein Moment der Idee der Glückseligkeit respektive des Wohls. Die Vorsorge für die Befriedigung wird zur Vorsorge für die Mittel – Bildung zur Befriedigung und Bildung zur Vorsorge sind gar nicht zu trennen. Den Mitteln aber nicht nur Instruktionen zu ihrer Herstellung oder ihrem Gebrauch, sondern auch zu Wartung und Reproduktion zu entnehmen, bedeutet eine weitere Vertiefung in die Regeln der Objektwelt und eine wiederum verringerte Zufälligkeit oder Idiosynkrasie des Subjekts, dem umso weniger Spielraum zur Willkür verbleibt, je kompetenter es handelt:

»...der Gebildete also kommt an die Gegenstände und beachtet die verschiedenen Seiten. [...] der Gebildete kann also den einzelnen Umständen ihr Recht lassen, indes-
sen der Ungebildete wohl wohlmeinend eine Hauptseite ausgreift, aber dadurch eine Menge Seiten verletzt. Indem so der Gebildete die verschiedenen Seiten vor Augen hat[,] kann er concreter handeln...« (GW 27,1: 37, Ho)

Entsprechend den beiden zivilisatorisch erreichten, übergeordneten Kategorien der Bedürfnisse (s. Kap. 3, B) sind die Mittel entweder gesellsch. oder geistigen Bedürfnissen zugeordnet. Die Mittel der gesellsch. Bedürfnisse sind alle Voraussetzungen zur Verrichtung der Arbeit der ersten beiden Stände, jene der geistigen Bedürfnisse die Mittel der Arbeit des dritten Standes. Das geistige Bedürfnis reproduziert sich (Kap. 3, C) in einem perfekten Zyklus, da der Moment seiner Befriedigung als Aktualisation auch der Moment seiner Reproduktion weil Stiftung ist. Im Gegensatz dazu werden nach Hegel die Mittel der gesellsch. Bedürfnisse (Werkzeuge, Maschinen, Werkstätten, entlohnte Menschen usw.) nur in dem Umfang reproduziert, den der wirtschaftliche Erfolg erlaubt *und* die subjektive Willkür der wirtschaftlich agierenden Subjekte vorgesehen hat (s. auch Kap 10, B). Sofern aber einem Menschen nicht ausreichende Bildung zuteilwurde, um die Sittlichkeit und besonders die Arbeit an den geistigen Bedürfnissen als Reproduktion universell-partikularer Freiheit zu erkennen – solange Befriedigung und Freiheit noch nicht in ihrer wesentlichen Identität erkannt wurden – erblickt das arbeitende Subjekt an den Mitteln der Reproduktion nur die Seite der Befriedigung, nicht aber der Freiheit (s. auch Kap. 3, C, δ). Es unterliegt dem von Hegel vielfach kritisierten instrumentellen Verständnis des Staates, dem (oben erwähnten) falschen Gegensatz des subjektiven Willens (der Willkür) gegen einen äußeren, heteronomen Apparat:

»Das Verhältnis von Zweck und Mittel ist nicht passend, denn der Staat ist nicht das Abstrakte, was den Bürgern gegenübersteht[,] sondern sie sind Momente wie im organischen ...« (Ebd.: 74, Gr als Variante zu 63, Ho)

...in der Ontogenese

Da das menschliche Subjekt von Geburt an der Formierung zur Freiheit/Versittlichung unterliegt, sind auch seine vermeintlich natürlichen Bedürfnisse und Neigungen schon vielfach durch alle Formen der Bildung geprägt worden, zeigt sich an ihnen ein nicht geringer Grad an Soziogenität. Dies hat in Bezug auf Willkür und freien Willen zwei gewichtige Konsequenzen. Erstens weist der »natürliche Wille« zu großen Teilen keine rein animalischen, sondern solche Bedürfnisse und Neigungen auf, die schon Produkt der Vermittlung menschlich-individueller Naturbestimmtheit und sittlicher Geistigkeit, die Amalgam aus Natur und Geist sind:

»Hegel typically uses ›inclination‹ (*Neigung*) to refer to natural, purely sensible inclinations, which he characterizes as immediate [...], contingent, subjective, and animal-like [...]. But he also speaks of spiritual or rational inclinations [...], which are distinguished from their natural counterparts by their rational content (they correspond to one's ethical duties); their mediate nature (they are not naturally given but the results of character formation within society); and their spiritual character (they are the expressions of one's self-conception and therefore possible only for spiritual, or self-conscious, beings). Desiring to care for one's children and wanting to vote in an election are examples of spiritual inclinations...« (Neuhouse 2000: 302, En 10).

Zweitens ist jedes Subjekt in concreto das Resultat einer Versittlichung auf der jeweilig historischen Formierungshöhe, spiegelt es in seiner erwachsenen und autonomen Form den Stand der Bildung und die Bedürfnisse seiner jeweiligen Sittlichkeit wider:

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

Da das Leben in der Bürgerlichen Gesellschaft, die Rolle des Bourgeois als solcher die ausreichende Bildung des Subjekts zur (Reproduktion der) Freiheit niemals garantieren kann (Kap. 3, C), kommt allen Formen institutionalisierter Bildung (Kap. 5, B) langfristig eine gedoppelte Zielsetzung und Verantwortung in Bezug auf die Freiheit der Sittlichkeit zu:

Erstens müssen alle Subjekte in die Lage versetzt werden, ihre Verhältnisse zur inneren und äußeren Natur so auszubilden, dass ihre Triebadministration und Objektkompetenz tatsächlich dem Ideal subjektiver Glückseligkeit entsprechen können. Alle Menschen müssen durch den obligatorischen und langwierigen Prozess der Versittlichung zur Arbeit für die eigene vollumfängliche Befriedigung befähigt werden.

Zweitens muss, ungeachtet des Ständeunterschieds, allen Subjekten der (wie Hegel es nennt) »organische« Zusammenhang der Sittlichkeit expliziert werden – müssen sie

die begrifflichen und konzeptuellen Voraussetzungen erhalten, um ihre Befriedigung als mit der Freiheit identisch zu wissen – »der Staat setzt Bewußtsein des freien Willens voraus« (GW 27,1: 150, Ho) – und die Reproduktion des Wohls mit der Reproduktion der Freiheit zu identifizieren. Andernfalls gebrauchen sie die Sittlichkeit nur für die durch Kooperation bewirkte instrumentelle Nutzenmaximierung, wobei sich jedes Subjekt jederzeit den Rückzug auf seine Willkür vorbehält, da es über diese epistemische und/oder epistemologische Willensstufe noch nicht hinausgegangen ist.

Ist dem Subjekt also die ganze *Bildung zur Freiheit* zuteilgeworden, sind ihm nicht einfach Indizien oder Routinen für größeren Handlungserfolg, sondern *Gründe* gegeben worden – Definitionen, Erklärungen, Herleitungen, Beweise, Argumente usw., durch die es begreift, dass *sowohl* die Natur *als auch* die Sittlichkeit solche Objektwelten sind, deren zielführender und kompetenter Gebrauch sich von ihnen selbst herschreibt, an die der Mensch sich in seinem bewussten Verhalten schlicht anmessen muss. Hegel würdigt mit dem Titel *Bildung* nur solches Wissen, das durch Einsicht – in die Gesetzmäßigkeiten von natürlichen Objekten oder vernünftigen sittlichen Strukturen – dem Willen eine Form der Motivation einschreibt, die gegenüber der reinen Nutzenerwägung eine höhere Dignität besitzt, weil sich in ihr das Interesse an der eigenen Befriedigung *und* die erlangte Sachkenntnis amalgamieren. Eine durch solche Bildung im Menschen hervorgebrachte Kompetenz ist gegenüber der bloßen Willkür mit einem ungleich größeren Handlungserfolg verbunden, weil sie einerseits die Zufälligkeit/Willkürlichkeit des Handelns verringert und andererseits durch die erwirkte Einsicht den Maßstab des bestmöglichen Umgangs mit dem Objekt in diesem selbst sucht. Mit der Einsicht in Gründe oder Begründungen wird daher ein neues Prinzip im Menschen handlungsleitend, wird die vormalige instrumentell ausgerichtete Nutzenerwägung (durch die in ihr verborgene Geistigkeit) in neuen Intentionen aufgehoben. Der Wille zur Befriedigung ist nun selbst der Wille zur Versittlichung. In der Ontogenese als Selbstformierung stellt sich der Prozess solcher Bildung als psychophysisch eingeschriebener Wissenserwerb dar, der sich auf die Objektwelt bezieht und zweckdienliche von zweckfremden sowie effizientere von ineffizienteren Handlungsweisen besser unterscheiden lernt, ohne den vormaligen Gegensatz seines Willens und der Sittlichkeit darin zu erblicken. Indem ihm vertiefte Kenntnisse durch den Wissens- und Erfahrungsschatz seiner Gemeinschaft zufließen, nimmt das Subjekt nun wirklich an dessen Bewusstseinsgeschichte teil und tritt – eigennützig – in die allgemeine Geschichte der Freiheit ein. Es lernt, die Sittlichkeit als äußere Sphäre *seiner* Freiheit zu erachten.

...wird Vernunft

Wer seine Zwecke in Anmessung an die Gegebenheiten und Gesetzmäßigkeiten von Natur und Sittlichkeit zu verwirklichen sucht, weil dies die größten Erfolgschancen (die umfänglichste und nachhaltigste Befriedigung) verspricht, handelt nicht anders denn *vernünftig*. Wer sich gemäß der vernünftigen Normen des eigenen Gemeinwesens beträgt und in keine (interessengeleitete) Handlung – sei es Zähne putzen, Streiche spielen, Waren herstellen und verkaufen, Freundschaften pflegen, polyamor oder monogam daten, wählen gehen – irgendeine zufällige (= willkürliche) Zutat einbringt, die vom durch Sozialisation und Instruktion erworbenen Wissen abweicht, handelt in

größtmöglicher Freiheit. Die *Philosophie des Rechts* erreicht mit genau dieser Bestimmung subjektiver Freiheit durch Identität mit den objektiven Momenten des Sittlichen – der Identifikation von Individuum und Allgemeinheit – zum ersten (aber nicht letzten) Mal ihren titelgebenden Gegenstand:

»So sind die ewigen Gesetze des Rechts, [i. e.] der Sittlichkeit, der abstrakt allgemeine Inhalt. Dieser muß da seyn. Das Materiale, in dem sich dieser allgemeine Inhalt realisiert, ist der Wille des Individuums. Erst im Willen der Individuen hat dieser Inhalt, der sonst ein Abstraktes[,] Todtes seyn würde, seine Wirklichkeit, Bethätigung. Die Sittlichkeit ist nun, daß dieser allgemeine Inhalt auf eine unmittelbare Weise sei, was das Individuum will; daß er das Bewegende der Individuen sei...« (GW 27,3: 1007, Wal)

Durch die Macht der Einsicht, die eine Wurzel vergrößerter Kompetenz zur Trieb- und Objektadministration ist, richtet sich laut Hegel das (stets durch Triebe motivierte) Interesse in einer objektiven Weise auf die Welt aus und will anwenden, was gelernt wurde, *weil* es gelernt wurde. Damit erbringt das Subjekt, mag ihm dies bewusst sein oder nicht, im gelingenden Vollzug des freiheitlichen Lebens auch den Beweis für die Vernünftigkeit der Wirklichkeit. Echte Kenntnis, genuine Bildung in Bezug auf die Welt geben dem Menschen eine »Gewißheit, daß die Bestimmungen des Selbstbewußtseyns eben so sehr gegenständlich, Bestimmungen des Wesens der Dinge, als seine eigenen Gedanken sind.« (GW 13: § 361, 204) Jene Identität, die sich in dieser Gewißheit als epistemisches Phänomen ausdrückt, ist in epistemologischer Hinsicht nichts anderes als die Vernunft:

»Das an und für sich seiende Allgemeine ist überhaupt das, was man das *Vernünftige* nennt...« (TWA 07: § 24, 75)

Im Verfolg seiner Glückseligkeit kamen dem Individuum durch die Selbstformierung der Bildung sukzessive mehr Kompetenz und Handlungserfolg zu, indem seiner Willkür immer mehr Einsichten bzw. Gründe gegeben wurden, sich in der Zwecksetzung eben nicht willkürlich, d. i. nach subjektivem Ermessen als Belieben zu verhalten, sondern immer mehr Vorschriften, Regeln, Gesetze von außen entgegenzunehmen und als Fundament und Form seiner Selbstwirksamkeit zu begreifen. Aus einer als (im hegelschen Sinne des Wortes) zufällig agierenden triebhaften Motivation wurde eine selbstbewusste kenntnisgeleitete und dadurch zuhöchst zweckdienliche Intention. Hegel betont vehement, dass das subjektive Interesse, welches dem individuellen Handeln stets zugrunde liegt, in keinem begrifflichen Gegensatz zum objektiven (d. i. sachgeleiteten und -dienlichen) Handeln steht, da Interesse oder Zweck und Welt schon an sich keine Antipoden, sondern ineinandergreifende Momente des menschlichen Willens darstellen – und exakt aus diesem Grund aufeinander abgestimmt werden können:

»...den particulären Willen[,] die Freiheit, dem entgegen man das An und für sich seiende als Nothwendigkeit stellt, in der That aber ist nur das Verhältniß des Geistes zum An und für sich seienden, als dem Seinigen, die Freiheit.« (GW 27,1: 52, Ho)

Indem die Willkür sich gemäß ihrer langfristigen, der Idee der Glückseligkeit unterstehenden Interessen mit Kompetenz, mit Wissen zu einer Welt von Objekten verhält, – »indem der Formalismus, [die] Zufälligkeit und Beschränktheit des bisherigen praktischen Inhalts sich aufgehoben hat« (GW 20: § 481) –, zeigen sich die Innerlichkeit des vergeistigten Subjekt und die Äußerlichkeit der Welt als die beiden Seiten menschlicher als subjektiver Freiheit. Wo die Willkür vormals eine ihr fremde, widerständige und heteronome Welt erblickte, wird sie nun gewiss, dass die Welt eine Kontinuation ihrer selbst im Medium der Äußerlichkeit darstellt: »...der Wille nun als wesentlich an und für sich [sic], muß als vom Gegensatz gegen eine Aussenwelt befreit gedacht werden.« (GW 27,1: 71, Ho) Durch die Formel des »an und für sich« signalisiert Hegel, dass beide Seiten dieser Relation, Subjekt wie Objekt, durch ihre konkrete Interaktion und Wechselwirkung demonstrieren, nur andere Formen voneinander, nur zwei Seiten derselben Medaille zu sein. Deshalb lässt sich (in philosophischer Betrachtung) von beiden Seiten ausgehend formulieren, dass die Freiheit (als absoluter Geist, als Wesen der Wirklichkeit) sich von sich selbst (in diese zwei Seiten) unterschieden hat und dass durch das menschliche, zweckgeleitete, befriedigende Handeln die Aufhebung dieses Unterschieds demonstriert wird. Wenn das subjektive Interesse auf den größtmöglichen Handlungserfolg ausgeht, strebt es notwendig nach der größtmöglichen Objektkompetenz, nimmt sein Geleit also vorrangig aus der erhaltenen Bildung. Handeln nach den Gesetzen der Natur oder Sittlichkeit zeitigt den größten Erfolg – und in ihm sind subjektive Nutzenerwägung und objektive Notwendigkeit eine Liaison eingegangen, in der die »subjektive Befriedigung des Individuums selbst in der Ausführung *an und für sich geltender Zwecke* enthalten ist...« (TWA 07: § 124, 232) Die Regeln der Gemeinschaft, das in ihrem institutionellen Gefüge inkorporierte Sachwissen und das durch Sozialisation, Erziehung, Unterricht etc. angeeignete Wissen sind nichts anderes als der kollektive Versuch, in Form eines überindividuellen Regelwerks dieselben Zwecke präziser und kompetenter zu verfolgen, die sich schon der Willkür als noch ungebildeter bekundeten:

»Der wahrhafte Sinn davon ist, daß die Triebe vom Zufall der Natürlichkeit sollen befreit, und in die Vernunft sollen umgesetzt werden, die ihnen zu Grunde liegt.« (GW 26,2: § 19, 790, Ho)

Erzielt also das umfänglichste Wissen mit der höchsten Zuverlässigkeit die größten Erfolge, wird es jener erhabene Maßstab, den die Willkür zwecks der Glückseligkeit suchte. Dem eigenen Wissen, den erlernten Begriffen (= Allgemeinheiten) zu folgen, bedeutet daher, sich der Willkür *als* Zufälligkeit im sachdienlichen Maße zu entsagen, um ihren erklärten Zweck, um die Freiheit des menschlichen Subjekts am besten zu verwirklichen – eine wahrhaftige List der Vernunft. Indem die reine Eigennützigkeit des Handelns, das Interesse an der Befriedigung, auf dem Wege der Bildung mit dem Interesse an sachgerechtem Handeln identisch wird, ist der moralische Vorwurf, dass »die subjektive Befriedigung [...] als die *wesentliche Absicht* des Handelnden« anzusehen und der »objektive Zweck [...] ihm nur ein *Mittel* zu jener gewesen sei...« (TWA 07: § 124, 233) als Vorwurf einer nur instrumentellen und egoistischen Motivation sittlichen Verhaltens oder als sozialanthropologische These schlicht fehlgeleitet. Vernünftiges Handeln ist nach Hegel dem eigenen Wohl am meisten zuträglich, gerade weil es die größte Objekt- und Sozialkompe-

tenz besitzt und seinen Maßstab aus seinem Wissen nimmt. In umgekehrter Blickrichtung dürfen die objektiven Momente der Sittlichkeit als vernünftig gelten, wenn sich in ihnen die zur subjektiven Vernünftigkeit komplementäre Form von gebildetem Wissen inkorporiert hat: »Vernünftig [...] sind einerseits die Institutionen, die subjektive Wünsche erfüllen, und andererseits sind es die Subjekte, die aus einer sie beschränkenden Willkür heraustreten.« (Campello 2015: 157) Dass sittliches Handeln und individuelle Befriedigung, dass Sittlichkeit und Freiheit zueinander im Gegensatz stünden, ist daher als absurde Behauptung anzusehen. Vernünftiger und sittlicher Wille sind schlicht synonym:

»Die Einheit des vernünftigen Willens mit dem einzelnen Willen, welcher das unmittelbare und eigenthümliche Element der Bethätigung des erstern ist, macht die einfache Wirklichkeit der Freiheit aus.« (GW 20: § 485)

»...das sittliche Leben macht den Mittelpunkt, worin die Freiheit sich Objectivität giebt, sich erhält und im Genuß ihrer lebt.« (GW 27,1: 61, Ho)

...als partikularisierte Universalität

Die Gleichzeitigkeit einer allgemeinen *und* besonderen Bedürfnishaftigkeit der Menschen – der Sachverhalt, dass alle Subjekte zugleich Bedürfnisse aufweisen, die nicht für alle Subjekte verallgemeinerbar sind – ist für die Sozial- und politische Philosophie ein *factum brutum*.⁷ In der Theorie eines freien als sittlichen Willens muss diese Voraussetzung endgültig eingeholt werden. In Kap. 6 brachte sich anhand der Ständegliederung die hegelsche Pointe zum Ausdruck, dass das Gemeinwesen immer als universell und partikular zugleich aufgefasst werden muss – und eine vernünftige Verfassung der Sittlichkeit diese beiden Seiten nur in einem bestimmten Verhältnis zueinander als freiheitsförderlich realisieren kann. Die universellen oder allgemeinen Momente müssen überall und jederzeit die partikularen oder besonderen unterfüttern, fundieren. Unablässig versucht Hegel – in der Berliner Rechtsphilosophie ebenso wie in seiner Philosophie als Ganzer – diesen Clou dem Publikum einzuprägen. Wenn, schematisch gesprochen, ein Amalgam aus Allgemeinheit und Besonderheit existieren und lebensfähig sein soll, kann dieses nur mit einem Primat des Allgemeinen gedacht werden, welches im selben Moment seine (exakt zu umreißende) Hegemonie bewahrt, in welchem es dem Besonderen eine Entfaltung nach eigener Dynamik und Intention ermöglicht:

»Das Freie ist nicht neidisch, gesteht seinen Momenten zu, sich zu construiren, und das allgemeine behält doch die Kraft, diese Bestimmungen in der Einheit mit sich zu erhalten, welche Kraft ihm eben seine Intensität gibt.« (GW 27,2: 499, Ke)

7 Selbst dann, wenn es in Hegels Staat keine gesellschaftlichen Bedürfnisse, Stände und divergierenden Lebensformen (Milieus), keine Bräuche und Religion(en) gäbe, verblieben noch und stets die heterogenen Bedürfnisse von Menschen in unterschiedlichen Lebensaltern und (Not-)Situationen.

Sittlichkeit ist stets partikularisierte Universalität und ein durch Geburt neu hinzutretendes Subjekt⁸ wird durch sie – und nur sie – als menschliches konstituiert und befriedigt: »Alles, was das Individuum ist[,] verdankt es dem Staat; der Staat ist das Sittliche Ganze, kein abstractum, dem das Individuum gegenüberstände [...] das Individuum lebt nur im Ganzen.« (GW 27,1: 62, Ho) Als individuiertes Subjekt bleibt der Mensch stets in höherem Grade partikularisiert als universell und sein Wille betritt die ontogenetische Bühne als Willkür, als »besonderer Wille« (GW 27,2: 522, Ke), der sich zunächst als solcher Geltung zu verschaffen begehrt. Die zivilisatorische Herausforderung für alle Menschheit war, ist und bleibt demnach, die partikularisierten Subjekte zur selben (begrifflich verfassten) Universalität zu bilden, um sie gerade in ihrer konstitutiven Ungleichheit und in ihren nicht verallgemeinerbaren Bedürfnissen zu befriedigen: »...die Idee des Staats ist Einheit des allgemeinen und besondern Willens...« (GW 27,1: 67, Ho) Die *gleichzeitige* Reproduktion aller Subjekte als *freier* und *befriedigter* kann das Prinzip ihrer Organisation nicht aus der Perspektive eines bestimmten Subjekts oder einer partikularisierten Gruppe von Subjekten herschreiben, da hierdurch nicht die erforderliche, nicht die der (Aufgabe der) Sittlichkeit angemessene Allgemeinheit erreicht würde. Die Bedürfnisse mehrerer Subjekte bloß additiv zu vereinigen oder durch Abstraktion in der bottom-up-Perspektive zu extrapolieren, erschafft besondere/partikulare Regeln des Zusammenlebens, aber keine allgemeinen.⁹ Dieser Gedanke lässt sich in Hinsicht auf die subjektive wie auch die objektive Seite der Sittlichkeit artikulieren, da beide (im Komplementärverhältnis namens Vernunft) nur zusammen Befriedigung und Freiheit zu reproduzieren vermögen:

Sähen sich die Bedürfnisse eines spezifischen Teils der Subjekte unzulässig verallgemeinert, sei also die gesamte Sittlichkeit zum ausdrücklichen Zwecke der Befriedigung nur eines ihrer Teile instituiert, würden Befriedigung und Freiheit einer Gruppe von Menschen explizit zulasten von Befriedigung und Freiheit aller Anderen reproduziert. Hätten z. B. alle Menschen einer Sittlichkeit nur das Recht auf *eine* spezifische Ernährungsweise, die von den Bedürfnissen oder Gewohnheiten lediglich eines Teils abgeleitet wurde, blieben die meisten Menschen – denen in paternalistischer Manier Optionen proaktiv genommen wurden –, in ihrer Ernährung dauerhaft inautonom und unbefriedigt, bestimmter Lusterfahrungen beraubt, aber mit bestimmten Unlusterfahrungen geschlagen (und Manche würden durch solch eine Regelung geschädigt, da dieser hypothetische Ernährungsstil ihren gesundheitlichen Bedürfnisse nicht entspräche). Dieses Beispiel lässt sich auf jeden Aspekt des Alltags und jede gesellschaftlich-staatliche Ebene übertragen – seien es Hobbys, müßevolle Tätigkeiten, Jobs, Shopping, Gesundheit, Beziehungsformen, Sexualität, Identität und soziales Geschlecht usw. usf. Befriedigung und Freiheit können – in ihrer für alle instituierten und sittlichen Form – nicht dem spezifischen Bedürfnisprofil oder Wohl einiger entlehnt, sondern müssen allen zugleich ermöglicht werden, da ihnen allen zugleich *als* Menschen dasselbe und unbedingte Recht darauf eignet – und zudem alle an der Wirklichkeit jener Sittlichkeit mitwirken,

8 Migration ist kein Thema der Berliner Rechtsphilosophie.

9 Den identischen Zweck oder Willen von mehr als einer Person nennt Hegel (im Unterschied zum allgemeinen) »gemeinsam« oder »gemeinschaftlich«, vgl. z. B. die Ausführungen zum Vertrag (TWA 07: §§ 75–81).

aus der alle Anderen auch Befriedigung und Freiheit ziehen. Ein soziales Ganzes kann mittel- und langfristig nicht mit Rücksicht auf nur einige seiner Elemente erhalten werden, kann das zur Reproduktion der ganzen Sittlichkeit und Freiheit notwendige Maß an Vorsorge so nicht leisten. Soll eine Sittlichkeit als Ganze reproduziert werden, sind Institutionen und Normen erforderlich, die nicht in Ansehung der Bedürfnisse eines bestimmten Individuums, sondern zum Nutzen und Wohl aller zugleich gestiftet werden – somit zwar jedem Individuum zu seiner Freiheit und Subsistenz *angemessen*, aber keinem »auf den Leib geschneidert« sind.¹⁰

In umgekehrter Blickrichtung lässt sich dieser Gedanke auch mit Verweis auf die Regeln und Kompetenzen der (natürlichen oder sittlichen) Objektwelt begründen. Wenn eine Verhaltensweise zweckdienlich und kompetent ist, also auf Bildung gründet, wurde sie nicht aus dem Belieben, Ermessen oder der Bedürfnisstruktur irgendeines jener Subjekte abgeleitet, welche sie zur Anwendung bringen. Sie unterscheidet sich in ihrer individuellen Ausführung nur in jenen Aspekten, die für ihre Vernünftigkeit bzw. ihren Erfolg unerheblich sind, windschief dazu liegen:

»Das Vernünftige ist die Landstraße, wo jeder geht, wo Niemand sich auszeichnet.«
(GW 26,2: § 14/15, 787, Ho)

Da die Subjekte *als gebildete* in ihrem Weltwissen konvergieren, ist die Substanz (Hegel: das Allgemeine) der Handlung nicht aus ihnen als individuellen Subjekten gewonnen – auch wenn die Handlungen nur durch diese Subjekte Wirklichkeit gewinnen und sie diesen Handlungen immer ihre Individualität aufprägen. Da für Hegel der individuell vorgesetzte Zweck im Geist das zu seiner Verwirklichung erforderliche Handlungswissen abrufte, dieses Wissen als gebildetes aber von Zufälligkeit und Idiosynkrasie gereinigt ist und den Anforderungen der Sache entspricht, ist die Regel des Handelns eine objektive, keine subjektive. Sie ist *allen gemein*, weil alle sie (und ihre Begründung) aus einer anderen Quelle als der eigenen individuierten Subjektivität bezogen haben. *Sofern* Sitten, Gesetze und Institutionen einer Sittlichkeit vernünftig sind, suspendiert das durch sie gebotene Handeln nur jene Aspekte menschlicher Individualität, die das Subjekt einerseits von der kompetentesten Verfolgung seiner Zwecke und andererseits vom Gefühl seiner Identität mit der sittlichen Gemeinschaft abhalten: »Wenn ich das Vernünftige will, so handle ich nicht als *particulaires Individuum*, sondern nach dem Begriff des Sittlichen

10 Selbst die Einigkeit aller Willen als nur gemeinsamer, d. h. die Einigung auf eine bloße »Schnittfläche«, gäbe in Wahrheit nur einen gemeinsamen, keinen allgemeinen Willen. Dies ist der prominente kategoriale Unterschied, den Rousseau zwischen der *volonté de tous* und der *volonté générale* erblickt (zu deren Verhältnis siehe Kersting 2002: 122–127) und den Hegel von Rousseau übernimmt, während er ihm zugleich vorwirft, diese Unterscheidung gar nicht vorzunehmen: »...hat Rousseau das Verdienst gehabt, ein Prinzip, das nicht nur seiner Form [...], sondern dem Inhalte nach Gedanke ist, und zwar das Denken selbst, nämlich den Willen als Prinzip des Staates aufgestellt zu haben. Allein indem er den Willen nur in bestimmter Form des einzelnen Willens [...] und den allgemeinen Willen [...] nur als das Gemeinschaftliche, das aus diesem einzelnen Willen als bewußtem hervorgehe, faßte, so wird die Vereinigung der Einzelnen im Staat zu einem Vertrag, der somit ihre Willkür, Meinung und beliebige, ausdrückliche Einwilligung zur Grundlage hat...« (TWA 07: § 258, 400).

überhaupt.« (Ebd.) Die Gemeinschaftlichkeit einer Gemeinschaft liegt für Hegel im Grad der Identität ihres vernünftigen Handelns. Je mehr Menschen in derselben Situation auf dieselbe *gebildete* Weise handeln, je mehr also eine überindividuelle Regel des Handelns reproduziert (statt ein spontanes Belieben zum Ausdruck gebracht) wird, desto stärker ist die Identität der Menschen einer Gemeinschaft ausgeprägt und desto weniger labil ist das sittliche Gefüge. Sind die Regeln des Handelns nicht nur dem individuellen Ermessen, sondern der gebildeten Kenntnis von Natur und Sittlichkeit entnommen, wird das individuelle Interesse eines Menschen mit derselben Allgemeinheit zur Deckung gebracht wie dasjenige aller anderen, die es ihm gleichtun. Da die Vernünftigkeit des Handelns einerseits keinen Gegensatz zum individuellen Wohl darstellen kann und andererseits für alle Menschen die eine und selbe ist – da es nur *eine* Vernunft geben kann – ist vernünftiges (bzw. sittliches) Handeln per se ein solches, das nicht nur das Wohl *dieses*, sondern jedes Menschen fördert, der vernünftig handelt. Als Maßstab des Handelns und Eigenschaft des sittlichen Gefüges ist die Vernunft für alle zugleich zuträglich.

Sollen also die Regeln des Zusammenlebens die Freiheit und Befriedigung aller Subjekte zugleich befördern, sind diese einerseits an den partikularisierten Bedürfnissen der Subjekte und andererseits an der gebildeten, der universellen Kenntnis um Gebrauch und Erhalt aller notwendigen Mittel der Befriedigung – Mittel der Freiheit – zu bemessen. Regeln, Normen, Werte des Zusammenlebens sind selbst integraler Bestandteil der gewaltigen Menge an Mitteln der Befriedigung, an ihnen ist ihre spezifische Funktion der sozialen Reproduktion ablesbar – sie erhalten, bewahren alle notwendigen Mittel und Möglichkeiten der Befriedigung, dürfen somit als veritables Moment der Freiheit gelten. Jedoch werden sich die konkreten und elaborierten Bedürfnisse keines einzelnen Subjekts in den universellen Regeln des Zusammenlebens *individuell* gespiegelt sehen – jeder Mensch findet in einer vernünftigen Sittlichkeit nur solche Sitten, Gesetze und Institutionen vor, die in allgemeiner Weise Möglichkeiten besonderer Befriedigung gewährleisten, in deren Horizont sich der Mensch zu seiner eigenen, autonom zu gestaltenden Befriedigung erst noch einrichten muss. Das scheinbare Paradoxon, dass alle in identischer Weise handeln sollen, um nicht-identische Bedürfnisse zu befriedigen, und alle in nicht-identischer Weise handeln dürfen, um das Gemeinwesen zu stiften, ist eines der sozial- und politphilosophischen Probleme, die Hegel eben durch die Begrifflichkeiten der Rechtsphilosophie einzuholen gedenkt:

»Das Recht der *Besonderheit* des Subjekts, sich befriedigt zu finden, oder, was dasselbe ist, das Recht der *subjektiven Freiheit* macht den Wende- und Mittelpunkt in dem Unterschiede des *Altertums* und der *modernen Zeit*.« (TWA 07: § 124, 233)

Die Regeln der Gemeinschaft sind zwar allen gemein, aber sie beziehen sich auf den Erhalt oder Gebrauch von Mitteln der Befriedigung, die oft nur den Bedürfnissen eines Teils der Sittlichkeit entsprechen. Identische als sittliche Verhaltensweisen führen nicht zu identischer Befriedigung, da die Bedürfnisse der Individuen nicht identisch sind, aber sie bewahren ein identisches Inventar von Mitteln der Befriedigung, aus denen ich die für mich passenden ergreifen kann. Anders ausgedrückt: Meine Glückseligkeit – durch Bildung zur Verwirklichung der Freiheit als Wohl veredelt – erfordert mein vernünftiges Verhalten in Bezug auf Regeln und Mittel, die immer auch für die Bedürf-

nisse Anderer gemacht sind, die ihrerseits an der Reproduktion meiner Freiheit beteiligt sind, durch dasselbe vernünftige Verhalten jene Mittel bewahren, von denen sie selbst keinen Gebrauch machen. Als wechselseitige Verwirklichung meiner und aller fremden Freiheit liegt die Allgemeinheit/Universalität der (vernünftigen) Sitten in meinem dezi- dierten Interesse, ist sie endlich der wahrhaftige gesuchte Maßstab *meiner* Glückselig- keit:

»Das Wohl *vieler anderer* Besonderer überhaupt ist dann auch wesentlicher Zweck und Recht der Subjektivität.« (Ebd.: § 125, 236)

Jedes Subjekt als versittlichtes bejaht und befriedigt sich als universell-partikulares nur, indem es seine subjektive Partikularität im Einklang mit seiner objektiven Universalität entfaltet. Im Verbund mit allen anderen versittlichten Subjekten befreit es sich durch die Errichtung und Bewahrung einer anthropo- und soziogenen Sphäre, in welcher, als einzig möglichem Geburtsort, seine Freiheit in die Welt tritt.

D) Fazit: Intensive Freiheit

Menschliche Freiheit wird durch die zu ihrer Erkenntnis bemühten Bilder und Vergleiche oft im selben Moment erhellt wie verstellt. Als Beispiel sei ein Zitat Rousseaus heraus- gegriffen, das zwecks Demonstration ohne Berücksichtigung des Kontextes angeführt wird:

»Ich sehe in jedem Tier nur eine kunstreiche Maschine, der die Natur Sinne gegeben hat, um sich selbst wieder aufzuziehen und bis zu einem gewissen Grad gegen alles zu schützen, was sie zerstören oder in Unordnung bringen könnte. Genau das gleiche stelle ich an der menschlichen Maschine fest, nur mit dem Unterschied, daß bei den Bewegungen der Tiere die Natur alles tut, während der Mensch bei den seinen mit- hilft, insofern sein Wille frei ist. Jenes wählt oder verwirft mit Instinkt, dieser durch einen Akt der Freiheit, woraus sich ergibt, daß das Tier nicht den ihm vorgeschriebe- nen Gesetzen entgehen kann, wenn es zu seinem Vorteil wäre, und daß der Mensch sich oft zu seinem Schaden davon entfernt. [...] Die Natur befiehlt jedem Wesen, und das Tier gehorcht. Der Mensch fühlt gleichfalls ihr Drängen, aber erkennt sich als frei, um nachzugeben oder zu widerstehen. [...] Also setzt nicht so sehr das Erkenntnisver- mögen den spezifischen Unterschied zwischen Tier und Mensch, sondern seine Eigen- schaft der Willensfreiheit.« (Rousseau 1995 [1750/55]: 105–7)

Das Tier, als komplexer ›Automat‹, gilt als inautonom, als unfrei, in seinem Verhalten nicht selbstbestimmend und nur in strikten Grenzen variabel; alle Variationen seines Verhaltens sind auf den naturgesetzlichen Instinkt zurückzuführen, sind durch ihn vor- gegeben und begrenzt. Im Vergleich dazu erscheint der Mensch, in seinem ›Vorsprung‹ gegenüber dem Tier, wie ein ebenso komplexer Automat mit einer zusätzlichen Zutat, mit einem zusätzlichen singulären Bauteil, das ihm ermöglicht, sich gegen die eigene Programmierung zu stellen. Die Freiheit des Willens gerät in solchen Vergleichen binär – bedeutet nur die Fähigkeit, etwas zu tun oder unterlassen, sich für oder gegen etwas zu

entscheiden. Menschliche Freiheit ist so wiederum nur abstrakt gefasste Willkür (s. Abschnitt A), ist ein im Inneren eingesperrtes Vermögen, dem auf wundersame Weise von außerhalb seiner Etwas gegeben wird/werden muss, zu dem der Mensch dann ja oder nein sagen kann. Fast scheint es, als sei diese Zutat namens Wille dem Lebensprozess des Menschen überhaupt äußerlich, als sei diese Fakultät der natürlichen Ordnung entrückt, weshalb der Wille mit Leichtigkeit ›unnatürlich‹ agiert. Da zudem die Natur dem Menschen in den Bedürfnissen (im Gefühl des Mangels) allerhand Ansprache zuteilwerden lässt, ist die Willkür im Tagesgeschäft durch sie übermäßig beansprucht – scheint somit weder frei in der Wahl der Quellen von Möglichkeiten noch in der Häufigkeit dieser Ansprache. Überspitzt formuliert, ist menschliche Freiheit also nur die Spannkraft einer Feder, genannt Willensstärke, die sich mal rechter, mal schlechter gegen eine äußere Kraft behauptet. Der Wille entpuppt sich als passives Medium, das durch seine inhärente Trägheit im relativen Verhältnis zu stärkeren Impulsen *auch* einmal erfolgreich als Widerstand wirken kann...

Solch eine Vorstellung vom Willen bricht in sich zusammen, sobald die Frage nach der Ontogenese, nach der Reifung des menschlichen, freien Subjekts an sie gerichtet wird. Denn diese (krude verstandene) Fähigkeit zum Widerstand, diese bloß reduktiv umschriebene Spannkraft der Willensfeder ist bei Geburt noch keinem Menschen gegeben, sondern markiert eine *erworbene* Fähigkeit. Und wenn sich die Inhalte des Willens als durch die einander abwechselnden Phasen des Lebens, die verschiedenen Lebensformen der Stände (Milieus), die Normen und Werte einer Gemeinschaft und das Ideal eines vollsozialisierten, eines erwachsenen und autonomen Subjekts vermittelt zeigen, dann ist die Freiheit des Willens jederzeit Produkt jener Formierung, die in der vorliegenden Studie überhaupt als Bildung und Menschwerdung des Menschen angesprochen wurden:

»...der Mensch ist nur die Möglichkeit[,] Mensch zu sein, wenn er geboren ist. das Thier ist geboren[,] fast fertig, sein Wachsthum ist mehr ein Erstarken, im Instinkt hat es sogleich alles, was es bedarf. der Mensch muß sich alles erwerben, muß sich zu dem machen, was sonst nur seine Möglichkeit war.« (GW 27,1: 28, Ho)

Mensch-Sein ereignet sich bei Hegel immer schon auf dem Spektrum von Ausgangs- und Zielnatur, ist aufgrund (unwillkürlicher) Mechanismen der (Selbst-)Formierung je schon unterwegs in Richtung der Freiheit – der Mensch ist je schon in ihren Horizont gestellt, lebt auf ihrem Kontinent, in der neuen Welt, während die Tiere die alte Welt nicht verlassen können.

Diese Konzeption menschlicher Freiheit lässt sich als *intensiv* designieren, sie ist in unendlich vielen Graden abgestuft, wächst und schwindet mit der Konstitution des Subjekts zur Freiheit und kann nur in sukzessiven Lernprozessen graduell erworben, d. i. vergrößert werden. Die ›Intensität der Freiheit‹ entlehne ich als Halbmetapher Hegels Sprachgebrauch, der verschiedentlich auch von der ›Intensität des Geistes‹ (ebd.: 448, Ho) als dessen (qualitativ konnotiertem) Ausmaß an Vergeistigung spricht und hierdurch ein Kontinuum suggeriert, einen Gesamthorizont, den der Geist ausfüllen kann und an dem sein Fortschritt historisch-relativ bemessen werden kann:

»Die Kraft des Geistes ist nur so groß als ihre Äußerung, seine Tiefe nur so tief, als er in seiner Auslegung sich auszubreiten und sich zu verlieren getraut.« (TWA 03: 16f.)

»...denn die vollendete Bildung ist nur dies Hervortreten der Prinzipien in ganzer Tiefe.« (GW 27,1: 402, Ho)

In abstracto kann *intensive Freiheit* nur als Resultat von Prozessen gedacht werden, die ihre Intensität jeweils vergrößern oder verkleinern. In concreto unterliegt der Mensch ab dem ersten Tag soziogenen Formierungsprozessen, die für lange Zeit eine Intensivierung seiner Freiheit bewirken. In gebürtiger Animalität verbleibt der Mensch schon allein deshalb nicht, weil er ohne eine sofort beginnende Fürsorge durch andere (bereits als menschlich konstituierte) Subjekte gar nicht überlebensfähig wäre. Der Beginn der Fürsorge ist aber nichts anderes als die Aufnahme eines Neugeborenen in die Sittlichkeit und somit der Beginn der Bildung. Vom Moment der Geburt bis zum modernen Ideal des autonomen Erwachsenen hat das neue Menschlein dann eine enorme Strecke zurückzulegen:

»Die Schritte, die Hegel dabei vor Augen hat, beginnen ganz elementar mit der Einübung basaler Körpertechniken wie dem Aufrechtgehen oder der Abhärtung gegenüber äußerlichen Erschwernissen, setzt sich fort im Erlernen der zentralen Kulturtechniken wie dem Schreiben oder Rechnen, finden eine weitere Fortsetzung in der Habitualisierung des logisch korrekten Denkens und münden schließlich, nicht anders als bei Aristoteles, in der Verinnerlichung des ethisch angemessenen Verhaltens; und da auf jeder Stufe eines solchen Prozesses der ›Verleiblichung‹ unserer ›inneren Bestimmungen‹ die Macht, die der Zufall bloß natürlicher Regungen über uns zurückbehält, ein Stück weit schwinden soll, müssen an seinem Ende, also dann, wenn das Subjekt sich auch die ethischen Regeln eines vernünftigen Zusammenlebens angeeignet hat, auch die letzten Reste einer Bestimmung durch die äußere Natur von ihm abgefallen sein, so dass es nun mittels der Gewohnheitsbildung zur vollständigen Freiheit eines ›Beisichselbstseins‹ gelangt ist...« (Honneth 2022: 22f.)

Im Bildungsangebot einer Sittlichkeit ist die Bildung, die Tiefe der Formierung zur Freiheit vergangener Kulturen und Epochen in gewisser Weise aufbewahrt, bestenfalls sogar erhöht. Die Intensität der Freiheit markiert die ›Eingriffstiefe‹ des Objektiven Geistes in Bezug auf den Menschen. Je stärker dieser vergeistigt, d. i. zur Freiheit formiert wurde, desto freier ist er.

Die dem Menschen im Zuge der Versittlichung mögliche Intensität seiner Freiheit – das durch die Verfasstheit der Sittlichkeit mögliche Ausmaß an Befreiung durch Formierung – korrespondiert der Extension verfügbarer Bildung, d. h. dem historisch erreichten Niveau an Entdeckung und Differenziation von geistigen Bedürfnissen, von wissenschaftlich fundierter Bildung (der Welt- und Selbstkenntnis des Menschen) und der (vernünftigen) Kohärenz als widerspruchsfreien, komplementären Syn-Existenz der verschiedenen Sitten, Gesetze und Institutionen. War in Kap. 4 von ›ursprünglicher‹ und ›zusätzlicher‹ Natur des Menschen gesprochen worden, so konnotierten diese Ausdrücke das affirmative, erhabene Moment der Freiheit noch nicht deutlich genug. Die Freiheit ist die *Zielnatur* des Menschen – seine Unfreiheit (die Animalität als Grenzfigur) seine

Ausgangsnatur. Da Anwesenheit und Fortschritt des Subjekts auf diesem Spektrum der Formierung als Befreiung an unzählige (und nicht wenig diverse) Voraussetzungen geknüpft sind, spottet Hegels ontogenetische Theorie menschlicher Freiheit allen Ansätzen einer anämischen oder dekontextualisierten Freiheit,¹¹ welche Idee, Begriff oder Aktualisierung der Freiheit dadurch festzuhalten oder einzuholen suchen, dass sie diese von bestimmten ihrer zahlreichen ontogenetischen respektive psychophysischen Konstitutionsbedingungen oder objektiven (sozialen) Kontexten der Verwirklichung entkleiden. Der Freiheit des Menschen sind bei Hegel u. a. leibliche, emotionale, geistige, soziale, materielle/finanzielle und institutionelle Voraussetzungen inhärent, welche bei Abwesenheit gegenüber der Befreiung des Subjekts als limitierender Faktor agieren. Je mehr Voraussetzungen der intensiven Freiheit durchgängig gegeben sind – und je mehr Räume und Chancen zur Einübung und Verwirklichung dieser Freiheit in der Sittlichkeit vorhanden sind –, desto größer ist die Freiheit, desto tiefgreifender wird das Subjekt zur Freiheit formiert.

Hegel sucht und findet m. a. W. Freiheit im komplementären *Verhältnis* der gebildeten Subjekte zueinander und zu den objektiven Teilen der Sittlichkeit. Letztere ist keine individuelle Errungenschaft eines Subjekts, aber ein solches kann autonom und selbstwirksam die Freiheit als und in Sittlichkeit verwirklichen. Was von den Subjekten einer Sittlichkeit – selbst in individueller Hinsicht – *gewollt* wird, was ihre konkreten Zwecke und ihr Schicksal werden, unterscheidet sich je nach der psychophysischen Konstitution, der konkreten Versittlichung der Subjekte.¹² Je freiheitlicher die Sittlichkeit, desto intensiver die Konstitution zur Freiheit – und vice versa. Da die zunehmende Identität von Befriedigung und Freiheit nichts anderes als der gelingende Prozess der Versittlichung ist, werden das resultierende sittliche Subjekt und sein sittliches, d. i. freies Verhalten jener erhabene Punkt, an dem die freiheitliche Sittlichkeit gestiftet und reproduziert wird, was Hegel u. a. so fasst:

»...diß Allgemeine [...] ist das besondre Gute, wie es als Sittliches vorhanden ist, es ist die Erzeugung des Allgemeinen, das schon als Sittliches ist; dies kann man die Erhaltung des Sittlichen nennen. diese ist keine todte dauer, sondern wesentlich Hervorbringung.« (GW 27,1: 56, Ho)

11 Den Ausdruck ›dekontextualisierte Freiheit‹ verdanke ich Katia Hansen.

12 Wird Freiheit in diesem Sinne als intensiv gedacht, überrascht es nicht mehr, dass gerade seine Konstitution zur Freiheit dem Individuum Ursache eines Selbstmissverständnisses wird. Reflektiert ein erwachsenes, versittlichtes Subjekt auf sein Vermögen der Willkür, so scheint diese a-historisch und a-sozial zu sein, da an ihr (maßgeblich auch aufgrund des Bewusstseinsschwundes in der Gewohnheitsbildung) keine Indizien ihrer Gewordenheit, ihrer diachronen Gemachtheit zurückbleiben. So ist sie auch leicht mit einer Dimension menschlicher Universalität zu verwechseln, die ihr aber gar nicht zukommen kann, da auch die konkret-subjektive Willkür Kind einer Zeit und Kultur ist, ebenso wie jene gesellschaftlichen Bedürfnisse, auf welche sie sich im Alltag in sittlich zulässiger Weise bezieht. Was gerne mal in Form eines gesellschaftlichen Bedürfnisses als spontaner Ausdruck des individuellen Selbst erachtet wird, ist menschengemacht, historisch kontingent und trägt die Handschrift des Kollektivs in dicken Lettern.