

Eine täuschend einfache Frage

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

A) Gesellschaftliche Naturverhältnisse

Paradigmatische Verschiebungen

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Soziale Ökologie

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Der Rekurs auf Hegel

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Gesellschaft als Naturverhältnis

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

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

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

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

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

B) Die Präliminaria

Hegel interpretieren

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

Die Idee der Philosophie

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

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

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

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

Dieses Verhältnis der Philosophie zu den restlichen Wissenschaften sowie zu Wissenschaftlichkeit und Wahrheit überhaupt ist maßgeblich (aber nicht ausschließlich) auf das transzendentalphilosophische und idealistische Erbe Hegels zurückzuführen, das ich hier nicht eigens nachzeichnen und aufschlüsseln kann, obwohl es sogleich noch deutlicher hervortreten wird. Denn eine weitere Voraussetzung Hegels ist, dass die Ordnung und Systematik des philosophischen Wissens nur diesem selbst zu entnehmen, nicht von außen beizubringen ist. Ist die Welt immer schon *ein* geordneter Zusammenhang, so muss sie auch als ein solcher expliziert werden können – und dabei selbst das Geleit zu ihrer eigenen Erforschung geben. Die oberste Einheit der Welt⁸ oder des philosophischen Wissens nennt Hegel (unter Verweis auf Kant) *die Idee*, und sie wird folgerichtig »der einzige Gegenstand und Inhalt der Philosophie.« (GW 12: 236) Philosophie interessiert sich gerade für die letzte ›Schicht‹, die basale Ebene aller Wirklichkeit (im zeitgenössischen, ugs. Sinne des Wortes), für das Unendliche im Sinne dessen, was nicht und nie vergeht, gar nicht vergehen kann:

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

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

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

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

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

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

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

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

Die Realphilosophie

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

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

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

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

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

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

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

Die spekulative Methode

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

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

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

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

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

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

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

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

Zur Sache der Freiheit

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

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

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

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

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

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

Hegel zitieren

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

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

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

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

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

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

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

Die vorliegende Untersuchung ist nun keine philologische. Sie verfügt nicht über das methodische Rüstzeug und strebt nicht an, die textuelle und gedankliche Gemengelage, welche sich hinter dem Hegel-Etikett verbirgt, einer überlieferungsgeschichtlichen Auflösung zuzuführen. Ihr Verfahren soll aber Hegel gerade dadurch gerecht werden, dass sie seinen Standpunkt immanent einzunehmen und zu rekonstruieren versucht, zugleich aber *die Bindung an einen singulären Text oder einen singulären Quellentypus absichtlich suspendiert*. Ausgangspunkt wird ihr ein Korpus, das hier vereinfachend die »Berliner Rechtsphilosophie«¹³ genannt wird und sich aus edierten Nachschriften zu allen (sieben) Rechtsphilosophie-Vorlesungen (der Jahre 1817–1825¹⁴ sowie 1831) und den *Grundlinien* (TWA-07-Ausgabe)¹⁵ zusammensetzt. Die Berliner Rechtsphilosophie stellt Überlieferungen und Ausarbeitungen von Hegels sogenannter Rechtsphilosophie oder *Philosophie des Rechts* dar – einem Denkgebäude, das Praktische Philosophie, Sozialphilosophie und Politische Philosophie unikal vereint und zusammen mit der *Philosophie der Geschichte* die *Philosophie des Objektiven Geistes* bildet.¹⁶ Als Vorteil einer Rekonstruktion, die an ein Korpus, aber nicht einen einzelnen Text gebunden ist, soll sich die Vorführung der ganzen Sachhaltigkeit und Stringenz von Hegels Gedanken erweisen. Diesem Vorteil korrespondiert folgerichtig der Nachteil, dass die eruierten Gedanken zur Rechtsphilosophie keinem einzelnen der Texte *als solchem* entstammen, sondern »nur« an ihnen belegt wer-

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Der Aufbau dieser Untersuchung

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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