



Christian Krijnen

Die Wirklichkeit der Freiheit begreifen Hegels Begriff von Sittlichkeit als Voraussetzung der Sittlichkeitskonzeption Kants

Comprehending the Actuality of Freedom Hegel's Concept of *Sittlichkeit* as a Presupposition of Kant's Conception of Morals

Abstract: The relationship between Hegel's conception of *Sittlichkeit* and Kant's moral philosophy is much-discussed, highly controversial and accompanied by many misunderstandings. Relating it to Kant's philosophy, this article shows that and how Hegel's elaborations on *Sittlichkeit* can be understood as an attempt to comprehend the actuality of freedom in the human world. By contrast, the formalism of a Kantian approach of moral philosophy hinders it willy-nilly to comprehend the actuality, hence, the 'fact' of freedom properly. Hegel's *Sittlichkeit* is a conception of the *facticity of freedom*. Kant's conception of *Sittlichkeit* presupposes such a conception.

Keywords: Kant, Hegel, Formalism, Freedom, *Sittlichkeit*

Die Hauptwirkung, welche die Kantische Philosophie gehabt hat, ist gewesen, das Bewusstsein dieser absoluten Innerlichkeit erweckt zu haben, die, ob sie um ihrer Abstraktion willen zwar aus sich zu nichts sich entwickeln und keine Bestimmungen, weder Erkenntnisse noch moralische Gesetze, hervorbringen kann, doch schlechthin sich weigert, etwas, das den Charakter einer *Außerlichkeit* hat,

in sich gewähren und gelten zu lassen. Das Prinzip der *Unabhängigkeit der Vernunft*, ihrer absoluten Selbständigkeit in sich, ist von nun an als allgemeines Prinzip der Philosophie wie als eines der Vorurteile der Zeit anzusehen. (E § 60 A)

Die im Folgenden zu begründende These lautet: Die Verwirklichung der Freiheit kann bei Kant der Formalität des Sittengesetzes wegen nicht adäquat gedacht werden; es läßt sich die Handlung nur ihrer Form nach und nicht auch ihrem Inhalt nach als frei begreifen; die Handlung bleibt dadurch nolens volens heteronom bestimmt. Hegel dagegen rationalisiert den Inhalt und modifiziert zugleich das gesamte Verhältnis von Form und Inhalt, so dass auch die freie Handlung ein Beisichsein im Anderen ist und bleibt. Kants Sittlichkeitskonzeption setzt daher Hegels Begriff von Sittlichkeit voraus, und zwar: nicht aus äußerlichen, dem Hegelschen Philosophiemodell verdankten Gründen, sondern aus immanenten, dem Kantischen Erkenntnisanspruch selbst innewohnenden Gründen.

Formalismuskritik als Programmkritik

„Sittlichkeit“ bei Kant und Hegel ist ein oft diskutiertes, sehr umstrittenes und von vielen Missverständnissen getragenes Thema. An ihm exemplifiziert sich eine Antwort auf die perennierende und ebenso weit wie tief reichende Frage „Kant oder Hegel?“ Ein breit getragener Konsens zwischen Kantianern und Hegelianern ist — wie könnte man es anders erwarten? — daher auch nicht in Sicht. Die Diskussionslage ist vielmehr verfahren. Schon dies legitimiert die Fortsetzung der Diskussion, ist es doch Eine Philosophie, um die sich beide ‚Helden der Vernunft‘ bemühen.

Wie also den Gordischen Knoten der Sittlichkeit zerschlagen? Wenn ich recht sehe, geben Entwicklungen in der neueren Hegel-Forschung neue Klärungsmöglichkeiten her bezüglich des Hegelschen Begriffs der Sittlichkeit und seines Verhältnisses zur Kantischen Konzeption von Sittlichkeit. Zunächst werde ich kurz auf die Diskussionslage eingehen, freilich mit Blick auf deren Relevanz für die Begründung meiner These.

Hegels Formalismusvorwurf wird gemeinhin wie folgt gedeutet: Kants Moral- oder Sittlichkeitsphilosophie sei ein leerer Formalismus, da das Prinzip der Moral, der kategorische Imperativ der Sittlichkeit (KIS), es weder erlaube, spezifische, inhaltlich bestimmte Pflichten abzuleiten bzw. zu rechtfertigen, noch zureichend zwischen moralisch gültigen und ungültigen Maximen (moralisch Gültigem und Ungültigem) zu unterscheiden; der KIS könne also gewiss keine handlungsleitenden Bestimmungen bereitstellen.

Prima facie scheint dieser Einwand äußerst unplausibel, bestimmt doch gerade der KIS den Inhalt des sittlichen Willens. Überblickt man die dominierende Verteidigung der Kant-Forschung gegen den Formalismusvorwurf, dann wird Hegels Formalismuskritik denn auch in Bausch und Bogen verworfen: Hegel erscheint hier als jemand, der die sachlichen Gehalte der Kantischen Sittlichkeitslehre ganz grundsätzlich missverstanden hat; seine Kritik sei schlicht das Ergebnis einer Fehldeutung.¹ Die Strategie der Kant-Verteidiger gegen den Formalismusvorwurf besteht sodann darin, zu zeigen, dass und wie das Sittengesetz den Inhalt des sittlichen Willens bestimmt, also mitnichten bloß formal, gar tautologisch, sondern wesentlich auf Inhalte bezogen ist.

¹ Vgl. ‚Kant-exegetisch‘ zum Sinn des Kantischen Formalismus und seinen Inhaltsbezug etwa G. GEISMANN: *Der kategorische Imperativ — eine Leerformel?* In: *Kant und kein Ende. Band 1: Studien zur Moral-, Religions- und Geschichtsphilosophie.* Würzburg 2009, S. 197—206; B. GRÜNEWALD: *Form und Materie der reinen praktischen Vernunft. Über die Haltlosigkeit von Formalismus- und Solipsismus-Vorwürfen und das Verhältnis des kategorischen Imperativs zu seinen Erläuterungsformeln.* In: *Metaphysik und Kritik.* FS M. BAUM, hg. von S. DOYÉ, M. HEINZ und U. RAMEIL. Berlin 2004, S. 183—210; O. HÖFFE: *Immanuel Kant.* München³ 1992, S. 172 ff.; O. HÖFFE: *Kants Kritik der praktischen Vernunft. Eine Philosophie der Freiheit.* München 2012; O. HÖFFE: *Kategorische Rechtsprinzipien.* Frankfurt am Main 1995, Kap. 4 u. 5; H. OBERER: *Sittengesetz und Rechtsgesetze a priori.* In: *Kant. Analysen, Probleme, Kritik.* Bd. 3, hg. von H. OBERER. Würzburg 1997, S. 157—200; O. O'NEILL: *Constructions of reason. Explorations of Kant's practical philosophy.* Cambridge 1989; O. O'NEILL: *Kantian Ethics.* In: *A Companion to Ethics,* hg. von P. SINGER. Oxford, UK, Cambridge, Mass., USA 1991, S. 175—185; H. WAGNER: *Moralität und Religion bei Kant* (1975). In: *Kritische Philosophie. Systematische und historische Abhandlungen,* hg. von K. BÄRTHLEIN und W. FLACH. Würzburg 1980, S. 339—348. Vgl. aus der älteren Literatur zur Verteidigung Kants gegen den Vorwurf der Leerheit des kategorischen Imperativs noch J. EBBINGHAUS: *Die Formeln des kategorischen Imperativs und die Ableitung inhaltlich bestimmter Pflichten* (1959). In: *Gesammelte Schriften.* Bd. 2: *Philosophie der Freiheit,* hg. von G. GEISMANN und H. OBERER. Bonn 1986, S. 209—229, und J. SCHMUCKER: *Der Formalismus und die materialen Zweckprinzipien in der Ethik Kants* (1955). In: *Kant. Analysen, Probleme, Kritik.* Bd. 3, hg. von H. OBERER. Würzburg 1997, S. 99—156.

Indes schlägt diese Verteidigungsstrategie fehl: sie beruht selbst auf einem grundlegenden Missverständnis der Hegelschen Kritik. Hegel bestreitet gar nicht, dass der KIS Kant zufolge inhaltsbezogen ist — er bestreitet die Legitimität dieses Bezugs. Explikationen eines Illegitimen machen es zwar zu einem Verständlichen, aber noch nicht zu einem Legitimen. Während, um zwei polemische Formulierungen heranzuziehen, kein Geringerer als ein kantianisierender Transzendentalphilosoph wie Hans Wagner der Überzeugung ist, in der theoretischen Philosophie möge zwar „der eine oder andere der ganz Großen“ Kant „gleichkommen“, in seiner praktischen Philosophie jedoch habe Kant sie „alle übertroffen“,² ist Hegel der Auffassung, Kants Prinzip der Sittlichkeit sei das „Prinzip der Unsittlichkeit“,³ versetze die Sittlichkeit ins „höchste Verderben und Unglück“:⁴ die Prinzipien einer Kantisch gedachten praktischen Vernunft machten den „Standpunkt der Sittlichkeit“ schlechterdings unmöglich (R § 33 A).⁵ Offenbar steht hier der Sinn von Sittlichkeit selbst auf dem Spiel; um so wichtiger, genau zu überlegen, worin der Sinn von Hegels Kritik besteht, anstatt gleich die Inhaltsbezogenheit des KIS hervorzukehren — vielleicht ist sie ja nicht die Lösung, sondern das Problem.

Was Hegels Auseinandersetzung mit Kant im allgemeinen und dessen praktischer Philosophie im besonderen betrifft, ist es zunächst außerordentlich wichtig, die allgemeine Tendenz im Blick zu behalten, die den Umgang der deutschen Idealisten mit Kant charakterisiert. Die nachkantischen Idealisten waren nämlich einerseits von Kants transzendentaler Revolution der Philosophie begeistert, gewinnt der Mensch in diesem Höhepunkt moderner Philosophie

² H. WAGNER: *Die vier großen Probleme Immanuel Kants. Wissen — Sittlichkeit — Recht — Religion* (1978). In: *Kritische Philosophie. Systematische und historische Abhandlungen*, hg. von K. BÄRTHLEIN und W. FLACH. Würzburg 1980, S. 290—302, 302.

³ G.W.F. HEGEL: *Werke in zwanzig Bänden*. Hrsg. von E. MOLDENHAUER u. K.M. MICHEL. Frankfurt am Main 1971 [im Folgenden: TWA] Bd. 2, S. 459.

⁴ Ebd. 2, S. 506. Im Moralitätskapitel der *Phänomenologie* heißt es im Zuge seiner Kant-Kritik entsprechend zur Moralität auch mal, der moralische Standpunkt sei der der „Nichtmoralität“ (G.W.F. HEGEL: *Phänomenologie des Geistes*. Hrsg. von H.-F. WESSELS, H. CLAIRMONT u. W. BONSIPEPEN. Hamburg 1988 [im Folgenden: PG], S. 336) oder „Immoralität“ (PG 337).

⁵ Vgl. auch G.W.F. HEGEL: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Hrsg. von J. HOFFMEISTER. Hamburg 1955 [im Folgenden: R], § 15 A, wo Hegel davon spricht, dass es einer Auffassung von Freiheit als Willkür gänzlich an „Bildung des Gedankens“ mangelt; es fehle jegliche „Ahnung“ von Recht und Sittlichkeit. Vgl. auch § 135 A, wo es heißt, Kants Standpunkt der Moralität gehe nicht in den der Sittlichkeit über, sondern verkümmere zu einem leeren Formalismus.

doch ein grundsätzlich neues Verhältnis zu sich selbst und seiner Welt: sein Denken, Tun und Lassen soll von nun an nicht mehr als fremdbestimmt (heteronom), sondern als selbstbestimmt (autonom) gelten. Die Vernunft⁶ erweist sich mit Kant endgültig als die Quelle aller Geltung menschlicher Tätigkeit. Gegenständlichkeit (Objektivität), welche auch immer, steht von Anfang an unter den Bedingungen der Vernunft, oder, wie es im Diskurs auch heißt, der ‚Subjektivität‘. Andererseits jedoch vermochte Kants Durchführung des transzendentalen Gedankens die nachkantischen Idealisten nicht zu überzeugen: Reinhold, Fichte, Schelling oder Hegels sind allesamt der Überzeugung, Kants Philosophie sei in eine *methodische* und *systemische* Form zu bringen, die, anders als bei Kant selbst, dem Anspruch des Kantischen Kritizismus entspreche. Diese Einschätzung der Sachlage zieht eine innovative Aneignung Kants nach sich, die zweifelsohne die Differenz von ‚Geist und Buchstaben‘ der Kantischen Philosophie aufs Äußerste strapaziert.

Namentlich Hegels Kritik an Kants Sittlichkeitskonzeption ist in erster Linie *programmatischer* Art. Seines Erachtens bedarf Kants Transzendentalphilosophie einer gänzlichen Transformation durch ein anderes Programm philosophischen Begreifens, wenn sie denn ihren eigenen kritischen Anspruch soll erfüllen können, d. i. Selbsterkenntnis der Vernunft zu sein: philosophisches Begreifen verlangt ein anderes methodisches Profil als dasjenige Kantischer Transzendentalphilosophie⁷ — das des spekulativen Idealismus. Hegels Kritik geht also mit einer radikalen Kritik und Verwandlung der Prinzipien Kantischer Transzendentalphilosophie einher. Es sind daher allgemeinere, die Eigenart des Hegelschen ‚Begriffs‘ betreffende Verhältnisse, die für Hegels Kritik leitend sind und entsprechend in verschiedene Richtungen zur Anwendung gebracht werden: Mit Blick auf Kants theoretische Philosophie etwa, bleibt Hegel zufolge Kants ‚höchster Punkt allen Verstandesgebrauchs‘ trotz aller philosophiegeschichtlichen Überlegenheit, subjektivistisch befangen und daher mit einer Äußerlichkeit von Form und Inhalt befrachtet.⁸ Ebenso zeich-

⁶ — im weiten Sinne als Inbegriff der weder naturalistisch noch kulturalistisch zu verstehenden (oberen) ‚Erkenntnisvermögen‘ des Subjekts.

⁷ R.-P. HORSTMANN: *Kant und der „Standpunkt der Sittlichkeit“*. *Zur Destruktion der Kantischen Philosophie durch Hegel*. „Revue Internationale de Philosophie“ 1999, S. 557—572, betont zu Recht das Radikale des Hegelschen Programms, ohne allerdings Kants Formalismus selbst thematisch zu machen und damit das immanente Recht bzw. Unrecht Hegels.

⁸ Vgl. dazu Christian Krijnen: *Freiheit als ursprüngliche Einheit der Vernunft*. Hegels begriffslogische Lösung eines Kantischen Problems. In: *Natur und Geist*, hg. von Wolfgang Neuser und Pirmin Stekeler-Weithofer (Würzburg 2016) 25—52.

net sich laut Hegel Kants Konzeption praktischer Vernunft durch Äußerlichkeit, d. i. hier Formalismus aus. Immer fällt Kant, Hegel zufolge, hinter seinem Anspruch kritischer Selbsterkenntnis der Vernunft zurück. Und, wie angedeutet, machen Kants Prinzipien der praktischen Philosophie laut Hegel den „Standpunkt der Sittlichkeit“ gar unmöglich; die Prinzipien der Kantischen Moralphilosophie vernichten geradezu den Begriff der Moralität und damit die Moralität.

Hegels Formalismus-Kritik der praktischen Philosophie Kants ist somit, was viel zu wenig beachtet wird, die Spezifikation eines allgemeineren Sachverhalts. Die gegenwärtige Hegel-Forschung hebt dies so oder so hervor und versucht, den entsprechenden Sachverhalt sodann auf den Begriff zu bringen.⁹ Abgesehen davon, dass sie also den logischen Kontext als Folie der Hegelschen Formalismus-Kritik Kants mit in Betracht zieht, verlegt sie den Schwerpunkt von den in der Hegel- und Kant-Literatur sattem diskutierten ‚Beispielen‘ der Überprüfung vorhandener Maximen durch Anwendung von Kants kategorischem Imperativ (namentlich das des berühmten und paradigmatischen Beispiels des ‚Depositums‘),¹⁰ durch die Hegel seine allgemeine Kritik versucht zu exemplifizieren.¹¹ Selbst wenn Hegel

⁹ S.S. SEDGWICK: *Hegel's Critique of Kant. From Dichotomy to Identity*. Oxford 2012, intendiert eine Arbeit über Hegels Kritik an Kants theoretischer Philosophie, die sie jedoch eröffnet mit einer ‚Einleitung‘, in der Hegels Kritik an Kants praktischer Philosophie thematisch ist. Hegels Kritik sei eine „expression or particular application of Hegel's larger critique of Kant“ (ebd. 2), was ein Studium von Hegels „theoretical philosophy“ klarmache (ebd. 7). Hegels Bemerkungen über Kants kategorischen Imperativ indes seien „extremely sketchy and vague“ (ebd.). Auch F. KNAPPIK: *Im Reich der Freiheit. Hegels Theorie autonomer Vernunft*. Berlin 2013, deutet das Formalismus-Problem Kants als Fall allgemeinerer Verhältnisse; er beginnt seine Studie über Hegels Theorie autonomer Vernunft zwar mit Ausführungen über das Problem wahl-basierter Freiheitsbegriffe (ebd. Kap. 2) und diskutiert in diesem Kontext ebenfalls das Formalismus-Problem Kants (ebd. Kap. 2.6.2), legt sodann jedoch dar, dass seine Kritik einer Grundlegung im Sinne von Hegels *Logik* bedarf (ebd. Kap. 3, bes. 3.2 ff.).

¹⁰ Vgl. KpV V, 27. — Kants Werke werden in üblicher Weise abgekürzt: KrV = *Kritik der reinen Vernunft*; KpV = *Kritik der praktischen Vernunft*; KdU = *Kritik der Urteilskraft*; GMS = *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*; MS = *Metaphysik der Sitten*; zitiert werden sie nach Immanuel KANT: *Kants gesammelte Schriften*. Bd. I-XXIX. Hrsg. von Königlich-Preußische Akademie der Wissenschaften et al. Berlin 1910 ff. = AA.

¹¹ D. HENRICH: *Ethik der Autonomie*. In: *Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie*. Stuttgart 1982, S. 6—56, sieht zwar deutlich, dass Kants kategorischer Imperativ weder das höchste noch das einzige Prinzip moralischer Willensbestimmung sein kann und diskutiert diesbezüglich Autonomiemodelle des nachkantischen Idealismus; er arbeitet jedoch die Struktur des Hegelschen Rationalitätsmodells nicht aus, sondern kritisiert

Kant nicht in allen Details den Gedanken und Formulierungen gerecht wird, so bleibt, worauf es ankommt, der allgemeine Punkt Hegels nach wie vor in Kraft: Kants Konzeption von Sittlichkeit verhindere es nolens volens, das ‚Dasein der Freiheit‘ zu begreifen.¹² Wie Hegel sagt, fehlt dem Kantischen Guten seiner Abstraktheit oder seines Formalismus wegen ein „Prinzip der Bestimmung“,¹³ d. h. es fehlt Kants Transzendentalphilosophie jenes für Hegels spekulativen Idealismus ganz entscheidende methodische Moment der die jedwede Äußerlichkeit von Entgegengesetzten aufhebende ‚Realisierung des Begriffs‘ (durch die dem Begriff eigenen Momente des Allgemeinen, Besonderen und Einzelnen). Daher bleiben ‚Form‘ und ‚Inhalt‘ (‚Materie‘), oder konkreter und mit Blick auf die praktische Vernunft formuliert: Natur (Triebe und Neigungen) und Freiheit (KIS), einander äußerlich entgegengesetzt. Kants Transzendentalphilosophie,

eingehend Kants Beispiele bzw. Detaileinwände. Eine eingehende Diskussion des Kantischen Formalismus an Hand von Maximen-Beispielen bietet Hans Friedrich FULDA: *Der Kategorische Imperativ der Sittlichkeit, der ethische Naturzustand und die moralische Bestimmung von Pflichten* (bislang unveröffentlicht). Er zeigt auf, dass der KIS in konkreten Fällen nicht ausreicht, die moralische Frage, was ich tun soll, zu beantworten, und schlägt damit implizite eine Brücke zur Hegelschen Sittlichkeit. Vgl. zur Diskussion der inhaltlichen Kritikpunkte, die Hegel im einzeln gegen Kants Moralphilosophie vorbringt etwa S. SEDGWICK: *Hegel's Critique*, a.a.O. [Anm. 9], S. 1 ff.; H.E. ALLISON: *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge [England], New York 1990, Kap. 10; A.W. WOOD: *Hegel's Ethical Thought*. Cambridge [England], New York 1990, Kap. 9.

¹² Kant selbst hat im Kontext seiner Lehre der Urteilskraft erhebliche Bedenken bezüglich der Verwendung von Beispielen angemeldet und ihrem Gebrauch enge Grenzen gezogen. Wie es heißt, ist der „einige und große Nutzen der Beispiele“, dass sie die Urteilskraft „schärfen“; der „Richtigkeit und Präzision der Verstandeseinsicht“ tun sie hingegen „gemeinlich einigen Abbruch, weil sie nur selten die Bedingung der Regel adäquat erfüllen (als *casus in terminis*) und überdem diejenige Anstrengung des Verstandes oftmals schwächen, Regeln im Allgemeinen und unabhängig von den besonderen Umständen der Erfahrung nach ihrer Zulänglichkeit einzusehen, und sie daher zuletzt mehr wie Formeln als Grundsätze zu gebrauchen angewöhnen“ (KrV B 173). Insofern entkräftet der Ausweis der Inadäquatheit eines Beispiels nicht das Prinzip, das es exemplifizieren soll. Kants Hinweis auf die Urteilskraft als Vermittlungsinstanz zwischen (dem abstrakten) Allgemeinem und dem konkreten Anwendungsfall kann allerdings — pace O. HÖFFE: *Kategorische Rechtsprinzipien*, a.a.O. [Anm. 1] Kap. 4.2 — Hegels Kritik nicht parieren, da das Verhältnis selbst zur Disposition steht und von Hegel grundsätzlich anders gefaßt wird; es kommt eine ursprünglichere begriffliche Konstellation als die eines Anwendungsverhältnisses zum Vorschein. Strikte genommen müsste Hegels allgemeine, philosophie-methodisch orientierte Kritik widerlegt werden.

¹³ G.W.F. HEGEL: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830). Hrsg. von F. NICOLIN u. O. PÖGGELER. Hamburg (= PhB Bd. 33) ⁸1991 [im Folgenden: E] § 508.

ungeachtet all ihrer unbestrittenen Vorzüge und Größe, bleibt im Begreifen der Freiheit auf halbem Weg stehen. So gesehen kann es sich entgegen der Auffassung des Neukantianismus bei Kant nicht um den ‚Philosophen der modernen Kultur‘ handeln.¹⁴ Auch wenn der inkriminierte Formalismus der Moralität eine moderne Auffassung von Freiheit bzw. des Guten repräsentiert, die keineswegs auf Kant beschränkt ist, gehört es zur Größe von Kants Kritizismus, dass das Formalismusproblem, das Hegel durch sein Sittlichkeitskonzept zu lösen versucht, bei Kant besonders prägnant greifbar ist. Der Einbezug von Inhalt ist der wesentliche Punkt, sowohl im allgemeinen als auch im besonderen Fall der Kantischen Konzeption praktischer Rationalität.

Viel stärker jedoch als die auf Hegels Sittlichkeitsbegriff gegen Kants Formalismus pochenden Protagonisten, mache ich den Systemgedanken Hegels und damit einhergehend die methodische Struktur der Realisierung des Begriffs als des Freien, der sich im Geistigen als Dasein der Freiheit manifestiert, zum Leitfaden der Diskussion.¹⁵ Die Perspektive des Daseins der Freiheit zum Leitfaden zu machen, ist sehr hilfreich, wenn es darum geht, die Sittlichkeitskonzepte Kants und Hegel miteinander der Sache nach zu konfrontieren. Dass und warum Kant nach Hegels Auffassung einen unzureichenden Begriff von Freiheit hat, also die Bestimmtheit des Kantischen Freiheitsbegriffs inadäquat ist, geht nämlich schon aus der *Logik* hervor: um die grundsätzliche Inadäquatheit der Bestimmtheit des Kantischen Freiheitsbegriffs aufzuzeigen, bräuchte es die Ausführungen in der ‚Philosophie des objektiven Geistes‘ gar nicht. In Hegels Geistphilosophie geht es entsprechend nicht primär um die Dimension der Bestimmtheit des Freiheitsbegriffs, sondern um die seiner Bestimmtheit zugehörige Dimension des *Daseins* des Begriffs. Hegel denkt dieses Dasein der Freiheit als

¹⁴ So ein Buchtitel des durchaus Kant-kritischen Neukantianers H. RICKERT: *Kant als Philosoph der modernen Kultur. Ein geschichtsphilosophischer Versuch*. Tübingen 1924.

¹⁵ Vgl. etwa K. VIEWEG: *Das Denken der Freiheit. Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*. München 2012, Kap. IV, bes. 208 ff., oder L. HEYDE: *De verwerkelijking van de vrijheid. Een inleiding in Hegels rechtsfilosofie*. Leuven, Assen [etc.] 1987, S. 136 ff. F. KNAPPIK: *Reich der Freiheit*, a.a.O. [Anm. 9], deutet Hegels Formalismus-Kritik und Sittlichkeitskonzeption primär als Problematik der ‚Konstitution eines konkreten praktischen Selbst‘ (ebd. Kap. 8.1). Hegel-Aktualisierer wie Axel HONNETH: *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Stuttgart 2001, oder M. QUANTE: *Die Wirklichkeit des Geistes. Studien zu Hegel*. Frankfurt am Main 2011, stehen Hegels Systemgedanken ohnehin mehr als reserviert gegenüber.

„Manifestation“ des Begriffs und begreift so dasjenige, was bei Kant die Verwirklichung der Freiheit heißt. Kant indes, so Hegel in seiner Geistphilosophie, kann entgegen seiner eigenen Intentionen eben diese Verwirklichung bzw. die Wirklichkeit der Freiheit nicht begreifen. Dies hängt an einem inadäquaten Begriff von Freiheit, allgemeiner: von Begriff, noch allgemeiner: von Idee. Kants Freiheitskonzept steht nach Hegels Einschätzung von vornherein im Kontext einer zwar sinnvollen, jedoch zu spezifischen Freiheitsauffassung um die Verwirklichung der Freiheit philosophisch denken zu können: dem Kontext der Willensfreiheit eines endlichen Subjekts und damit dem Kontext einer Metaphysik der praktischen Vernunft endlicher Subjekte. Hegel lehnt keineswegs unsere Willensfreiheit ab, sondern zeigt, dass der Konzeption von Freiheit als Willensfreiheit allgemeinere Freiheitskonstellationen und damit allgemeinere Prinzipien zugrunde liegen, aus denen heraus sich Willensfreiheit allererst begreifen lässt. Für sich genommen handelt es sich bei der Konzeption von Freiheit als Willensfreiheit, Freiheit als Vermögen voluntativer Kausalität, also um eine inadäquate Freiheitsauffassung, lässt sie doch die konstitutiven Bedingungen ihrer eigenen Möglichkeit im Dunkeln. Somit wird sie dem Anspruch von Kants Kritizismus selbst als einer Philosophie der „Selbsterkenntnis“ (KrV A XI) der Vernunft nicht gerecht.

Die Perspektive der Freiheitsverwirklichung

Der Ausgangspunkt der Analyse des Formalismusproblems in Kants praktischer Philosophie ist also nicht schlechthin die Bestimmtheit von Freiheit, sondern die Thematik der *Verwirklichung* der Freiheit. Hegel ist der Auffassung, Kant könne sie nicht begreifen. Dass die Verwirklichungsproblematik die Perspektive ist, von der aus Hegels geistphilosophische Auseinandersetzung mit Kant sich vollzieht, wird sichtbar, wenn man die (reife) Philosophie des objektiven Geistes systemphilosophisch in den Blick nimmt.¹⁶ Auch mit

¹⁶ Vgl. eingehend Christian Krijnen: *Spekulatives Begreifen sittlicher Freiheit*. In: *Hegels Philosophie des Geistes zwischen endlichem und absolutem Denken*, hg. von Claudia Bickmann (Nordhausen 2016) 101–118.

Blick auf Kant geht aus einer systemphilosophischen Betrachtung hervor, dass die Verwirklichungsthematik der Freiheit zu einem essentiellen Bestimmungsstück seiner Sittlichkeitskonzeption gehört. Die Verwirklichungsproblematik der Freiheit selbst ist die adäquate Perspektive für eine Diskussion des Formalismusproblems Kantischer Sittlichkeit — nicht gleich Kants moralphilosophische Modellierung dieses Problems, wie in der Kant-Forschung üblich. Wie wir an späterer Stelle noch sehen werden, qualifiziert Kants Sittlichkeit in erster Linie geradezu die *Faktizität* von Handlungen. Deren Wirklichkeit ist nicht als bloße Naturalität, als naturales Geschehen, sondern als Faktizität in Anspruch genommen: als etwas, dem über seine Naturalität hinaus praktische Vernunftbestimmtheit eignet, deshalb das Resultat von menschlicher Freiheitsgestaltung ist und folglich allererst nach seiner sittlichen Geltungsdifferenz beurteilt werden kann (Sittlichkeit wäre andernfalls gar kein möglicher Qualifikationsgesichtspunkt). Das Sittengesetz als Prinzip sittlicher Geltung qualifiziert somit eine von Menschen durch ihre Handlungen, also willentlich gestaltete und insofern vernunftbestimmte Wirklichkeit. Es qualifiziert die Wirklichkeit als Dasein der Freiheit.

Kant

Diese Qualifikation der Wirklichkeitsdimension der Freiheit wird in vielerlei Hinsichten bei Kant sichtbar; sie reichen von der Vernunftarchitektonik bis hin zu Kants Geschichts- und Kulturphilosophie. Im Folgenden beschränke ich mich auf einige systemphilosophisch grundlegende Gesichtspunkte.

Erstens müssen Kants Architektonik der reinen Vernunft und damit einhergehende grundsätzliche Bestimmungen praktischer Vernunft hervorgekehrt werden:¹⁷ Für Kant ist die von Aristoteles vorgearbeitete und sodann äußerst wirkungsmächtige Einteilung der Philosophie in theoretische und praktische bzw. qua Gegenstände in das Gebiet der Natur und das der Freiheit maßgeblich. Schon in der *Kritik der reinen Vernunft* heißt es wegweisend auch für die weitere

¹⁷ Vgl. dazu Christian Krijnen: Kants Kategorien der Freiheit und das Problem der Einheit der Vernunft. In: Die „Kategorien der Freiheit“ in Kants praktischer Philosophie. Historisch-systematische Beiträge, hg. von Stephan Zimmermann (Berlin 2016) 309—332.

Entwicklung seiner Transzendentalphilosophie: Die „Gesetzgebung der menschlichen Vernunft (Philosophie)“ hat zwei Gegenstände: „Natur und Freiheit“; die Philosophie der Natur geht auf „alles, was da *ist*“; die der Sitten nur auf das, was da sein *soll*“ (KrV B 868, vgl. 830). Während schon hier der Aspekt der Freiheit als etwas, das da sein soll, also zu verwirklichen ist, hervortritt, setzt sich diese Pointierung in der näheren Bestimmung fort. Kant unterscheidet theoretische und praktische Vernunft näherhin so, dass die theoretische Vernunft es mit der Erkenntnis von Gegenständen zu tun hat, die ihr „gegeben“ sind; der praktischen Vernunft indes geht es darum, ihre Gegenstände, gemäß ihrer Erkenntnis, „wirklich zu machen“, d. h., die praktische Vernunft hat es zu tun mit einem „Willen“ (KpV V, 89). Sie bezieht sich auf Gegenstände, die sie selber hervorbringen und damit verwirklichen kann, bestimmt die Vernunft in ihrem praktischen Gebrauch den Willen doch durch die Vorstellung von Objekten und verhilft ihnen sodann mittels der Kausalität des Willens zur Existenz, d. h., sie werden realisiert. Während der Gegenstandsbezug theoretischer Vernunft (= theoretische Vernunftenerkenntnis) darin besteht, den Gegenstand „bloß zu bestimmen“, besteht der Gegenstandsbezug praktischer Vernunft darin, ihn auch „wirklich zu machen“ (= praktische Vernunftenerkenntnis) (vgl. KrV B IX f.). Während sich die theoretische Erkenntnis (Erfahrung) durch ein rezeptives Verhältnis zu ihrem Gegenstand auszeichnet, zeichnet sich die praktische Erkenntnis (Wollen) aus durch ein aktives, produktives Verhältnis zu ihrem Gegenstand: Bestimmung und Verwirklichung des Willens gehören in der praktischen Vernunft zusammen. Gegenstand der „praktischen Erkenntnis“ zu sein, heißt, wie Kant auch einmal formuliert, „die Beziehung des Willens auf die Handlung, dadurch er, oder sein Gegenteil, wirklich gemacht würde“ (KpV V, 57).¹⁸ Das Begehungsvermögen ist für Kant geradezu das Vermögen, „durch seine Vorstellungen Ursache von der Wirklichkeit der Gegenstände dieser Vorstellungen zu sein“ (KpV V, 9 Anm., vgl. MS VI, 211). Als vernünftiges Begehungsvermögen ist es ein Begehren nicht nach sinnlichen, sondern nach begrifflichen Vorstellungen, „nach Begriffen“, d. i. eine „freie Willkür“: ein durch reine Vernunft (und nicht bloß durch „Neigung“, „sinnlichen Antrieb“) *bestimmbares* „Vermögen nach Belieben zu thun oder zu lassen“, das eben verbunden ist mit dem „Bewußtsein des Vermögens seiner Handlung zur Hervorbringung des Objects“; ohne dieses

¹⁸ Vgl. auch GMS IV, S. 426: hier denkt Kant den Willen als Vermögen, sich selbst gemäß der Vorstellung von Gesetzen zum Handeln zu bestimmen.

Verwirklichungsbewußtsein durch Handlungen, dieses handlungsbestimmende Bewußtsein handelt es sich um ein Begehren, das bloßer „Wunsch“ ist (MS VI, 213).¹⁹ Als Willkür ist das Begehungsvermögen eine sinnliche *Kausalität*: ein Vermögen, etwas in der Sinnenwelt zu bewirken, und eine freie Willkür ist ein entsprechendes Vermögen, durch Vernunft zu wirken.

Was dieses Wirken betrifft, gilt es zunächst in Rechnung stellen, dass der oben erwähnte nicht-sinnliche Bestimmungsgrund der Willkür von Kant als „Wille“ gedacht wird und so die „praktische Vernunft“ ist. Das Verhältnis von Wille und Willkür bringt beide zusammengehörende Momente des menschlichen Begehungsvermögens dergestalt zum Ausdruck, als es zum einen die Dimension der Bestimmung der Willkür durch den Willen, zum anderen die Verwirklichung des Willens durch die Willkür und damit durch Handlungen in den Vordergrund rückt: Handlung und Bestimmungsgrund der Handlung gehören zusammen.²⁰ Die freie Willkür ist also sowohl negativ wie positiv bestimmt. Die „Freiheit im praktischen Verstande“ definiert Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* seinen Ethikschriften gemäß als „Unabhängigkeit der Willkür von der Nötigung durch Antriebe der Sinnlichkeit“ (KrV B 561 f.) und als Vermögen des Menschen, sich in solcher Unabhängigkeit „selbst zu bestimmen“ (KrV B 562).²¹

Sodann fällt der Blick darauf, dass dieser ‚praktische‘ Freiheitsbegriff einen von Kant „transzendental“ oder „kosmologisch“ genannten Freiheitsbegriff voraussetzt. Auch dieser ursprünglichere Freiheitsbegriff hat eine essentielle Verwirklichungsbestimmtheit. In der dritten Antinomie der *Kritik der reinen Vernunft*, und damit innerhalb der theoretischen Philosophie, zeigt Kant, dass Freiheit (als Vermögen, spontan, also nicht-kausaldeterminiert zu handeln) denk-

¹⁹ Vgl. auch die berühmte Stelle aus der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, die ‚Wunsch und Wille (als ‚Willkür‘) ausdrücklich unterscheidet und mit dem letzteren die Verwirklichungsdimension intrinsisch verbindet (IV, 394): der „gute Wille“ ist nicht gut durch das, „was er bewirkt oder ausrichtet“, sondern allein durch das „Wollen“; wenn es ihm durch natürliche oder kulturelle Umstände an „Vermögen fehlte, seine Absicht durchzusetzen“ und trotz „größter Bestrebung“ nichts von ihm „ausgerichtet“ würde, so dass nur der gute Wille (freilich nicht etwa als ein bloßer Wunsch, sondern als die Aufbietung aller Mittel, so weit sie in unserer Gewalt sind) übrig bliebe: so würde er wie ein Juwel doch für sich selbst glänzen, als etwas, das seinen vollen Werth in sich selbst hat.“

²⁰ Vgl. MS VI, S. 213, 226 ff.

²¹ Vgl. auch MS VI, S. 213 f.: „Die Freiheit der Willkür ist jene Unabhängigkeit ihrer Bestimmung durch sinnliche Antriebe; dies ist der negative Begriff derselben. Der positive ist: das Vermögen der reinen Vernunft für sich selbst praktisch zu sein.“

möglich, und im Rahmen seiner praktischen Philosophie, dass sie wirklich ist.²² Schon im Nachweis der Denkmöglichkeit einer solchen *kosmologischen* Freiheitskausalität wird klar, dass es Kant vor allem um die Möglichkeit *moralischer* Freiheit für unser *Handeln* zu tun ist (der die kosmologische oder transzendente Freiheit logisch vorhergeht: KrV B 561 f., vgl. 831).²³ Kant modelliert Freiheit in der dritten Antinomie, zunächst die kosmologische und auf sie gründend die praktische, entsprechend als ein „Vermögen“, Ursache von Wirkungen zu sein, näherhin: ein Vermögen, eine Reihe von Wirkungen „von selbst“, „spontan“ anzufangen. Diese vermögenstheoretische Modellierung lässt, worum es Kant geht, der schon im kosmologischen Kontext die Freiheit „im praktischen Verstande“ ins Zentrum rückt, den Menschen als Akteur seiner Handlungen verstehen: nicht bloß als Wirkung einer Naturkausalität, nicht als bloßes Objekt, sondern eben als Subjekt. Kant zufolge sind Naturgesetze Gesetze für Dinge als Erscheinungen. Für Dinge an sich (im Sinne von Kants transzendente Idealismus) gelten sie nicht: diese sind *unabhängig* von „Naturgesetzen“ (d. i. negative transzendente oder kosmologische Freiheit); fähig, „einen Zustand *von selbst* anzufangen“ (d. i. positive transzendente oder kosmologische Freiheit) (KrV B 561). An die Stelle von Bestimmung durch Anderes (Naturgesetze, Fremdbestimmung, Heteronomie) tritt Bestimmung durch sich selbst als Vermögen, einen Zustand spontan anzufangen: Kausalität durch Freiheit. Wie jede „wirkende Ursache“, denkt Kant auch den „Charakter“ einer durch Freiheit wirkenden Ursache als „Gesetz“ (KrV B 567), so dass einem „Subjecte der Sinnenwelt“ dadurch ein „empirischer Charakter“ wie ein „intelligibler Charakter“ zukommt; seine „Handlungen“ sind folglich zum einen als

²² Vgl. zur Wandlung der kontrovers diskutierten diesbezüglichen Theoriebildung etwa Klaus DÜSING: *Spontaneität und Freiheit in Kants praktischer Philosophie*. In: *Subjektivität und Freiheit. Untersuchungen zum Idealismus von Kant bis Hegel*. Stuttgart-Bad-Canstatt 2002, S. 211–235; K. DÜSING: *Spontaneität und sittliche Freiheit bei Kant und Fichte*. In: *Geist und Willensfreiheit*, hg. von E. DÜSING et al. Würzburg 2006, S. 107–126, und H. WAGNER: *Kants schwierige Bestimmung des Verhältnisses zwischen Freiheit und Moralgesetz*. In: *Zu Kants Kritischer Philosophie*, hg. von B. GRÜNEWALD und H. OBERER. Würzburg 2008, S. 107–120; H. WAGNER: *Kants ergänzende Überlegungen zur Möglichkeit von Freiheit im Rahmen der Auflösung der dritten Antinomie*. In: *Zu Kants Kritischer Philosophie*, hg. von B. GRÜNEWALD und H. OBERER. Würzburg 2008, S. 98–106.

²³ H.F. FULDA: *Freiheit als Vermögen der Kausalität und als Weise, bei sich selbst zu sein*. In: *Inmitten der Zeit. Beiträge zur europäischen Gegenwartsphilosophie* (FS M. Riedel), hg. von T. GRETHLEIN und H. LEITNER. Würzburg 1996, S. 47–63, 55, vgl. S. 61, moniert zu Recht, Kants Idee von Freiheit in Verbindung mit der allgemeinen Naturnotwendigkeit, also Kants kosmologische Freiheitsidee, sei vom Vorgriff auf eine Metaphysik der praktischen Vernunft endlicher Subjekte geleitet.

‚Erscheinungen‘ naturgesetzlich bedingt, zum anderen aber „Ursache jener Handlungen als Erscheinungen“ (KrV B 567). Es wird also deutlich sichtbar: Kant denkt Freiheit als ein ‚Vermögen der Kausalität‘, als eine Fähigkeit, von selbst, spontan, aus eigenem Gesetz (kosmologischem Gesetz der Freiheit: Spontankausalität) zu wirken, Ursache von Wirkungen zu sein.

Während die theoretische Philosophie in Kants Systematik nur zur logischen Möglichkeit des Freiheitsbegriffs gelangt und über eine ‚negative‘ Bestimmung von Freiheit (‚Nicht-Naturkausalität‘) nicht hinauskommt, lässt sich im Rahmen der praktischen Philosophie nicht nur die objektive Realität des Freiheitsbegriffs nachweisen, sondern sie liefert zugleich die ‚positive‘ Bestimmung des Freiheitsbegriffs. Darin liegt in Kants Systematik geradezu die Möglichkeit und die Aufgabe praktischer Philosophie. Sie hängt an der Gliederung ‚theoretisch — praktisch‘ bzw. ‚Natur — Freiheit‘. Sie spezifiziert sich zudem näher durch die Unterscheidung der Willkür in einen ‚inneren‘ Willkürgebrauch (‚Wollen‘) und einen ‚äußeren‘ Willkürgebrauch (‚Handeln‘) und der damit einhergehenden Unterscheidung einer transzendental-‚metaphysischen‘ Tugend- und Rechtslehre. Diese gründen auf einer ‚kritischen‘ Lehre vom Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft (KIS), das „überhaupt nur aussagt, was Verbindlichkeit sei“ (MS VI, 225), und ergeben sich durch Anwendung dieses Gesetzes auf die innere Struktur der durch den Gegensatz von innerem (Zwecksetzung) und äußerem (Handlung) Gebrauch gekennzeichneten freien Willkür. Durch diese Verbesonderung des Einen KIS ergeben sich erste ‚materiale‘ Momente der Differenzierung des allgemeinen Sittengesetzes (der KIS im Singular) samt deren kategorischen Imperative oder Geltungsgesetze (Vernünftigkeit, Pflichtprinzip, Freiheitskausalität) des Wollens und Handelns endlicher Vernunftwesen; sie bilden den Ausgangspunkt für Kants ‚Metaphysik‘ der Sitten.

Bevor nun aus verwirklichungstheoretischer Sicht Hegels Sittlichkeitsbegriff thematisiert werden soll, bietet es sich der Sache nach an, noch auf eine zumeist nicht eigens wahrgenommene Komplikation in Kants Argumentationsgang der praktischen Grundlegungsschriften, speziell der *Kritik der praktischen Vernunft* einzugehen, auch wenn damit die Ebene der Deskription verlassen und schon zur Problemdiagnose übergegangen wird. Der Sachverhalt wirft nämlich Bestimmungsstücke ab, die an späterer Stelle der vorliegenden Studie eine besondere Bedeutung erhalten werden. In puncto Wirklichkeit der Freiheit gibt es eine wichtige Differenz im Argumentationsgang der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*

und der *Kritik der praktischen Vernunft*, die ein Problem indiziert, das unmittelbar relevant für ein adäquates Verständnis von Hegels Sittlichkeitsbegriff ist, geradezu bruchlos einen Übergang zu dessen Thematisierung im folgenden Abschnitt bewerkstelligt.

Wie gesagt, im Rahmen seiner kritischen Philosophie beginnt Kant die Entwicklung des Freiheitsbegriffs in der theoretischen Philosophie, näherhin in der dritten Antinomie der *Kritik der reinen Vernunft*. Innerhalb der theoretischen Philosophie jedoch bleibt Freiheit ein zwar denkmöglicher, aber zugleich auch ein problematischer Begriff. Dessen objektive Realität (Sachhaltigkeit), d. i. dass unser Freiheitsbewusstsein grundsätzlich legitim ist, muss noch eigens nachgewiesen werden. Der Nachweis der objektiven Realität des Freiheitsbegriffs erfolgt im kritischen Teil der praktischen Philosophie. Kants Grundlegung der Praxis, d. i., dessen Geltungsqualifikation, die Geltungsqualifikation des sittlichen Sinns, ist dabei auf den Nachweis der Geltungsbestimmtheit des Wollens, den ‚guten Willen‘, abgestellt. In der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* weist Kant die Geltungsqualifikation der Praxis dergestalt nach, dass er das „*oberste Princip der Moralität*“ aufsucht und feststellt (GMS IV, 392). Aufgesucht werden kann etwas strikte genommen nur im Ausgang von etwas, von einem gegebenen Phänomen, d. i. der Welt, in der wir leben; bei Kant: über eine Analyse der ‚gemeinen sittlichen Vernunftkenntnis‘. Unsere Welt gestalten wir durch unseren Willen (Willkür) und damit durch unsere praktische Vernunft. Die praktische Vernunft, nicht die Natur, ist die Unbedingtheitsquelle für unsere willentliche Tätigkeit, ist der an sich gute Wille. Als solche ist sie ‚aufzusuchen‘, näher zu charakterisieren (festzusetzen) und letztlich auch in ihrer objektiven Geltung oder apriorischen Geltungsgesetzlichkeit nachzuweisen (deduzieren).

Die Deduktion des Prinzips der Sittlichkeit, des Sittengesetzes, die Kant im dritten Teil der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* liefert, ist zwar mangelhaft, wie aus der ausführlichen Kant-Literatur hierzu hervorgeht,²⁴ aber in ihrer Mangelhaftigkeit lehrreich für die

²⁴ Vgl. etwa C. HORN, Dieter SCHÖNECKER und C. MIETH (Hg.): *Groundwork for the Metaphysics of Morals*. Berlin 2006; O. HÖFFE (Hg.): *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*. Frankfurt am Main ³2000); K. AMERIKS: *Kant's Theory of Mind. An Analysis of the Paralogisms of Pure Reason*. Oxford 2000, S. 189–228; K. DÜSING: *Spontaneität und Freiheit*, a.a.O. [Anm. 22]; H. WAGNER: *Kants schwierige Bestimmung*, a.a.O. [Anm. 22]; D. HENRICH: *Die Deduktion des Sittengesetzes. Über die Gründe der Dunkelheit des letzten Abschnittes von Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. In: *Denken im Schatten des Nihilismus*. FS W. WEISCHEDEL, hg. von A. SCHWAN. Darmstadt 1975, S. 55–112. Ich beziehe mich besonders auf die Analyse von W. FLACH: *Kants sogenannte Reziprozitäts- oder*

Diskussion des Hegelschen Sittlichkeitsbegriffs: Zunächst ist wichtig, dass der Nachweis der objektiven Geltung sich auf das „moralische Gefühl“ (GMS IV, 460) und damit auf unser natürliches Freiheitsbewusstsein bezieht. Das moralische Gefühl ist zwar keine „objektive“ Geltungsquelle, dokumentiert jedoch Vernunftbestimmtheit, denn es ist bewirkt von jener objektiven Geltungsquelle, die die „Vernunft“ ist („*subjective* Wirkung“). Schon im Nachweis der objektiven Geltung des Sittengesetzes als Nachweis der objektiven Geltung unseres Freiheitsbewusstseins wird die Wirklichkeitsproblematik der Freiheit also deutlich sichtbar. Die Vernunftbestimmtheit des Willens muss Kant zufolge angesichts der Erfahrungsbestimmtheit der Welt wirklich sein. Im Kontext von Kants Architektonik der Vernunft als theoretischer und praktischer sowie der damit einhergehenden gesetzmäßig bestimmten Gegenstände der Natur und der Freiheit, kann die Vernunftbestimmtheit des Willens nur eine Bestimmtheit durch Freiheit, durch Freiheitsgesetzlichkeit sein. Die in der theoretischen Philosophie bloß negativ zugelassene Freiheit erhält ihre positive Bestimmung in Verbindung mit dem Sittengesetz: beide machen eine sachliche Einheit aus. Diese Verbindung von Freiheit und Sittengesetz dokumentiert sich im „moralischen Gefühl“. Damit ist der prinzipientheoretische Sachverhalt dafür aufgewiesen, dass das Sittengesetz oder die praktische Vernunft, und damit Freiheit, für den Willen (Willkür) in seiner Wirklichkeit, in der Erfahrungswelt also, die Unbedingtheitsquelle ausmacht. Das moralische Gefühl dokumentiert die Wirklichkeit der Freiheit, d. i. die Vernunftbestimmtheit des Willens. Die Freiheit des Willens (Willkür) im positiven Sinne und das Sittengesetz sind in ihrer Bestimmtheit wechselseitig aufeinander bezogen. Die Geltungsbestimmtheit der Sittlichkeit als einer solchen hängt an der Geltung der Moralität (unbedingt-praktischen Vernunftbestimmtheit) des moralischen Gefühls.

In der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* ist sie jedoch nur unterstellt, beweistheoretisch gesehen also eine bloße Behauptung ohne Begründung. Freiheit lässt sich zwar positiv nur in Verbindung mit dem Sittengesetz verstehen; Kant deduziert die Vernunftbestimmtheit des Willens (Willkür) aber nicht, sondern weist ein analytisches Verhältnis von Freiheit und Sittengesetz (moralischem Gesetz, Moralität) auf: sie sind „Wechselbegriffe“ (GMS IV,

Analytizitätsthese, seine Lehre vom Faktum der Vernunft und sein Geschichtsbegriff. In: *Kant zu Geschichte, Kultur und Recht*, hg. von W. Bock. Berlin 2015, S. 119–129, weil sie es mir — pace Flach — ermöglicht, die Diskussion mit Hegel in Schwung zu bringen.

450).²⁵ Und zwar sind sie Wechselbegriffe, die „uns“ als „denselben“ Gegenstand beider Begriffe qualifizieren. Wir Menschen sind bezüglich der „Autonomie“ unseres Handelns noumenale und zugleich phänomenale Wesen. Beide Vorstellungen sind miteinander vereinbar.

Dies heißt nun nichts anderes, als dass Kant bloß die Sachlage aus der theoretischen Philosophie fortschreibt, nämlich die Unterscheidung einer phänomenalen und einer noumenalen Bestimmtheit des Menschen, und sie in praktischer Hinsicht akzentuiert. Er bietet also keine genuin *praktische* Argumentation: eine eigenständige praktische Grundlegung der Freiheit fehlt. Folglich ist Freiheit nach wie vor nicht positiv bestimmt; sie ist nur als anders denn als in theoretischer Bestimmtheit gedacht.

In der *Kritik der praktischen Vernunft* hingegen geht Kant die Grundlegung der Sittlichkeit begründungstheoretisch anders an. Der Dreh- und Angelpunkt seiner Argumentation ist nicht die Fortschreibung theoretischer Verhältnisse, sondern das *Faktum der Vernunft*. Die ‚Vorrede‘ betont es von Anfang an: „wenn reine Vernunft wirklich praktisch ist, so beweiset sie ihre und ihrer Begriffe Realität durch die That“ (KpV V, 3). Die Geltungsbestimmtheit der Sittlichkeit wird hier durch die Tat, durch ein Faktum gerechtfertigt: praktische Vernunft verschafft einem „übersinnlichen Gegenstande der Kategorie der Causalität, nämlich der *Freiheit*, Realität [...] (obgleich als praktischem Begriffe auch nur zum praktischen Gebrauche)“: was in der *Kritik der reinen Vernunft* „bloß *gedacht*“ werden konnte, wird in der *Kritik der praktischen Vernunft* „durch ein Factum bestätigt“ (KpV V, 6). Auch für die *Kritik der praktischen Vernunft* ist die theoretische Differenz von phänomenaler und noumenaler Bestimmtheit des Menschen essentiell: Der Mensch steht als Gegenstand in Frage. Die damit aufgeworfene Problematik der Rechtfertigung seines Freiheitsbewusstseins oder der Geltungsbestimmtheit seiner Praxis rückt, wie Kant sagt, den Menschen „nach der Beschaffenheit, mit der er wirklich ist“ (KpV V, 8) ins Zentrum: die Geltungsbestimmtheit (objektive Geltung) des Menschen, ‚wie er wirklich ist‘, ist das grund-

²⁵ Vgl. auch die Rede von „einer Art von Cirkel“ (GMS IV, S. 450, vgl. auch KpV V, S. 29). „Wir nehmen uns in der Ordnung der wirkenden Ursachen als frei an, um uns in der Ordnung der Zwecke unter sittlichen Gesetzen zu denken, und wir denken uns nachher als diesen Gesetzen unterworfen, weil wir uns die Freiheit des Willens beigelegt haben; denn Freiheit und eigene Gesetzgebung des Willens sind beides Autonomie, mithin Wechselbegriffe, davon aber einer eben und deswillen nicht dazu gebraucht werden kann, um den anderen zu erklären und von ihm Grund anzugeben, sondern höchstens nur, um in logischer Absicht verschiedenen scheinende Vorstellungen von eben demselben Gegenstande auf einen einzigen Begriff [...] zu bringen.“ (GMS IV, 450).

legende Problem. Der Mensch wird dabei als Vernunftwesen bezüglich seines „Lebens“, d. i. seines Vermögens, „nach Gesetzen des Begehungsvermögens zu handeln“, thematisch, während das Begehungsvermögen bekanntlich das Vermögen ist, „durch seine Vorstellungen Ursache von der Wirklichkeit der Gegenstände dieser Vorstellungen zu sein“ (KpV V, 9, vgl. MS VI, 211). Der in der *Kritik der reinen Vernunft* problematisch gebliebene Begriff der Freiheit, soll nunmehr in begründeter Weise als „Eigenschaft“ dem „menschlichen Willen“ zugeschrieben werden (KpV V, 15).

Die „erste“ Frage ist also, „ob reine Vernunft zur Bestimmung des Willens für sich allein zulange“ (KpV V, 15). Willensfreiheit muss faktisch vorliegen und als solche Faktizität nachweisbar sein, wobei Wille hier das Vermögen vernünftiger Wesen ist, ihre „Causalität“ durch die „Vorstellung von Regeln“ zu bestimmen (KpV V, 32). Dem ist Kant zufolge so. § 7 legt dar, dass reine Vernunft für sich allein praktisch ist und dem Menschen ein allgemeines Gesetz gibt, „welches wir das Sittengesetz nennen“ (KpV V, 31 f.). Dieses „Factum“ der Vernunftgesetzlichkeit sei „unleugbar“ (KpV V, 32). Die ‚Erfahrung‘ qua Bestimmung der phänomenalen Welt ist dabei irrelevant, denn das Factum ist kein Resultat theoretischer Erkenntnis. Es ist das praktische Bewusstsein, das unser Handeln begleitet, nämlich vom reinen Willen bestimmbar (und kein bloßer Spielball der Natur bzw. „empirischen Bedingungen“: KpV V, 31) zu sein. Kant wird nicht müde, von diesem Sachverhalt des Bewusstseins der Vernunftbestimmtheit „gleichsam“ als von einem, gar dem „einzigen“ (KpV V, 31) „Factum“ der reinen Vernunft zu sprechen (KpV V, 31, 47, 55, 91, 104).

Das Sittengesetz (moralische Gesetz) qualifiziert als a priorisches Geltungsprinzip den freien Willen des Menschen (freie Willkür). Seine Handlungen sind als wirkliche Begebenheiten, in ihrer Erfahrungsbestimmtheit, nicht bloß Natur; sie sind vielmehr zugleich durch sittliche Relevanz ausgezeichnet. Als wirkliche unterliegen sie der sittlichen Beurteilung. Die Wirklichkeit des Menschen ist eine von ihm gestaltete, also durch Vernunft bestimmte Wirklichkeit: eine Komplexion von Natur und Freiheit. Die Wirklichkeit menschlicher Handlungen ist nicht bloße Naturalität, sondern, wie man im Anschluss an Kants Rede vom Faktum der Vernunft sagen kann, *Faktizität*, faktisches, nicht bloß naturales Geschehen: Ineins von Phänomenalität und Noumenalität. Sittlichkeit ist ihrer Grundverfassung nach Faktizität, vernunft- oder freiheitsbestimmte Wirklichkeit. Im Rahmen der Kantischen Vernunftarchitektonik macht die praktische Vernunft den Menschen frei. Diese Freiheit oder Vernunftbestimmtheit ist ein Faktum: das mit seinen Handlungen

verbundene Bewusstsein, einer anderen Normierung als der durch Natur(-gesetzlichkeit) zu unterliegen.

Diese Ausgliederung einer durch Freiheit bestimmten Wirklichkeit ist der ausschlaggebende grundlegungsrelevante Punkt. Kant etabliert damit nämlich allererst den Begriff einer Wirklichkeit. Diese Wirklichkeit lässt sich dann sodann in spezifisch sittlicher Geltungsbestimmtheit näher, also inhaltlich bestimmter fassen. In jener vorgängigen Etablierung ist die Entgegensetzung von Natur und Freiheit, phänomenaler und noumenaler Welt insofern überwunden, als nunmehr die ganze Welt des Menschen in den Blick genommen ist und damit das, was bei Kant Kultur und Geschichte ist. Damit wird, systematisch gesehen, die Kultur- und Geschichtsphilosophie relevant für die Grundlegung der praktischen Philosophie Kants. Der Mensch wird bestimmt, wie er wirklich ist: in all seiner Naturbestimmtheit ist er ein die Welt gestaltendes Vernunftwesen, wirkliche, lebendige Vernunft also, wobei gemäß Kants kulturphilosophischen Darlegungen der Mensch Endzweck der Natur ist, d. h. die Natur selbst bereitet den Menschen auf seine Fähigkeit vor, sich Zwecke zu setzen und die Natur vernünftig als Mittel zur Realisierung dieser Zwecke zu verwenden, Kulturwesen zu sein. Zu dieser seiner Entwicklung aus der Natur gehört auch, das Sittengesetz, seine Bestimmtheit durch Vernunft, „gleichsam wie ein Factum“ fassen zu können. Systematisch betrachtet, wenn auch nicht ganz konform der Darlegung des historischen Kants in seiner praktischen Philosophie, bezieht Kants Faktumlehre qua Grundlegung der Praxis die Kultur- und Geschichtsphilosophie mit ein. Darauf kommt es jedoch für meine Argumentationszwecke nicht mehr an. Denn es reicht völlig, dass Sittlichkeit als die Wirklichkeit des Menschen Faktizität, näherhin durch praktische Vernunft und damit durch das Sittengesetz bestimmte Wirklichkeit ist. Wiederum systematisch gesehen, könnte man also behaupten, in Kants kritischer Grundlegung praktischer Vernunft gibt es eine Zäsur zwischen der allgemeinen Grundlegung bis § 7 — gleichsam als die *philosophia practica universalis* —, in der das Praktische als eines solchen in seiner positiven Bestimmtheit ausgegliedert wird, und dem spezifisch sittlichen (moralischen) Profil, das Kant dieser Ausgliederung und damit seiner praktischen Philosophie sodann angedeihen lässt (ab § 8 und des Weiteren in der *Metaphysik der Sitten*).²⁶ Letztere führt

²⁶ In einem bislang unveröffentlichten Text über „Kants vorrangige Aufgabestellung der *Kritik der praktischen Vernunft* und die dieser gemäßen Lehre vom einzigen Faktum der Vernunft“, der offenbar nicht mehr in seine unlängst erschie-

bekanntlich zur Differenzierung von Moralität, Tugend und Recht: Kant qualifiziert die Faktizität in der Perspektive der Sittlichkeit als Moralität, Recht und Tugend. Menschliche Handlungen (Faktizität) sind thematisch als sittliche. Das ist in dieser Profilierung eine (isolierende) Abstraktion der Faktizität der Vernunft, der Welt des Menschen als eines Subjekts. Indes ist der Punkt, auf den es ankommt, die wirkliche Selbstbestimmung des Subjekts im Gegensatz zur Bestimmung durch Natur: Selbst- und Weltgestaltung des Menschen durch Freiheit, das frei handelnde, konkrete Subjekt, wirklich zwecktätige Wesen, Geschichtswesen. Die Produkte dieser Tätigkeit sind als solche geltungsvalent und geltungsdifferent. In der *Kritik der praktischen Vernunft* als Grundlegung der Praxis ist Kant sofort auf die sittliche Geltungsvalenz und -differenz fokussiert, zunächst eben auf die Deduktion der sittlichen Geltungsdifferenz der Handlung und damit auf den Freiheitsbegriff als Begriff dessen, unter den alles Sittliche fällt, d. i. auf die fundierte Ausgliederung des Sittlichen qua Wirklichkeit der Freiheit.

Mit diesem Exkurs zu Kants Grundlegung der praktischen Philosophie, wird Hegels Sittlichkeitsbegriff greifbar. Hegels Begriff der Sittlichkeit ist nämlich der Begriff des Daseins der Freiheit — noch *vor* Kants sittlicher Profilierung dieser Freiheit: Hegels Sittlichkeitsbegriff ist eine allgemeine Daseinskonzeption der Freiheit.

Hegel

Was Hegel betrifft, ist es geradezu die Aufgabe der objektiven Geistphilosophie, das Dasein der Freiheit zu begreifen. Diese Aufgabenstellung ist der systemphilosophischen Konzeption Hegels verdankt. Diese Konzeption wird noch des öfteren zur Sprache kommen. Im jetzigen Argumentationszusammenhang des Daseins der Freiheit, kommt es nur darauf an, Hegels objektive Geistphilosophie, die in der Sittlichkeit kulminiert, als Philosophie des Daseins der Freiheit plausibel zu machen.

Nun lässt sich mit Blick auf Kants problemgeschichtliche Stellung Freiheit durchaus als das schlechthinnige Grundthema der modernen Philosophie auffassen. Verstanden als eine philosophi-

nene Aufsatzsammlung abgedruckt werden konnte, spricht Flach von einem „die Vorzeichnung liefernden Bild“ (Abs. 11).

sche Epoche, gewinnt der Mensch hier ein neues Verhältnis zu sich selbst und seiner Welt: das Verhältnis der Autonomie, der Selbstbestimmung. Das Paradigma der philosophischen Bewältigung dieses Impetus der Freiheit ist die ‚Vernunft‘. Kant hat ihr mit seiner ‚Kopernikanischen‘, d. i. transzendentalen Wende eine dem modernen Selbst- und Weltverständnis gemäße Form gegeben. Die Vernunft erweist sich als die Quelle aller Geltung menschlicher Tätigkeit: sie schöpft ihre Normativität aus sich selbst.

Die deutschen Idealisten waren einerseits zwar begeistert von diesem Gedanken; andererseits jedoch vermochte Kants Durchführung des transzendentalen Gedankens sie nicht zu überzeugen. Hegel lehnt entsprechend sowohl die tradierte Metaphysik wie den Empirismus aber eben auch Kants Transzendentalphilosophie als ein adäquates Modell philosophischen Begreifens ab. Hegels spekulative Logik soll geradezu an die Stelle der durch Kant überflüssig gewordenen vormaligen Metaphysik wie der Kantischen *Kritik* der Vernunft treten.²⁷ In Hegels System der Philosophie ist die Logik erste wie letzte Wissenschaft. Hegel gibt seine Logik zwar auch als die „eigentliche Metaphysik“ aus,²⁸ verleiht damit der Metaphysik jedoch eine andere thematische und methodische Bedeutung als sie in der vorkantischen Metaphysik hatte, ebenso wie er damit von Kants Vorschlag einer transzendentalisierten allgemeinen und speziellen Metaphysik abweicht. Statt ihre Bestimmungen als Bestimmungen von „Substraten“ aufzufassen, die der „Vorstellung“ entnommen sind, thematisiert Hegels Logik die Denkbestimmungen frei von solchen seienden Substraten der Vorstellung, betrachtet die „Natur“ der Gedankenbestimmungen und ihren „Wert“ „an und für sich“ (I 46 f.). In diesem Kontext gibt

²⁷ Vgl. dazu H.F. FULDA: *Ontologie nach Kant und Hegel*. In: *Metaphysik nach Kant?*, hg. von D. HENRICH und R.-P. HORSTMANN. Stuttgart 1988, S. 44–82; H.F. FULDA: *Die Ontologie und ihr Schicksal in der Philosophie Hegels. Kantkritik in Fortsetzung Kantischer Gedanken*. „Revue Internationale de Philosophie“ 1999, 53, S. 465–484; H.F. FULDA: *G.W.F. Hegel*. München 2003; H.F. FULDA: *Der letzte Paragraph der Hegelschen „Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften“*. In: *Hegels enzyklopädisches System der Philosophie. Von der „Wissenschaft der Logik“ zur Philosophie des absoluten Geistes*, hg. von H.-C. LUCAS, B. TUSCHLING und U. VOGEL. Stuttgart-Bad Cannstatt 2004, S. 481–506; sowie Christian Krijnen: *Metaphysik in der Realphilosophie Hegels? Hegels Lehre vom freien Geist und das axiotische Grundverhältnis kantianisierender Transzendentalphilosophie*. In: *Metaphysik und Metaphysikkritik in der Klassischen Deutschen Philosophie*, hg. von Myriam Gerhard, Annette Sell und Lu de Vos (Hamburg 2012) 171–210; Christian Krijnen: *Kritik*. In: *Schlüsselbegriffe der Philosophie des 19. Jahrhunderts*, hg. von Christian Bermes, Ulrich Dierse und Monika Hand (Hamburg 2015) 267–282.

²⁸ G.W.F. HEGEL: *Wissenschaft der Logik*. Erster Teil. Hrsg. von G. LASSON. Leipzig 1951. [im Folgenden: I], S. 5.

Hegel auch gleich an, worauf es ihm methodisch ankommt, nämlich dass es im philosophischen Begreifen die „*Natur des Inhalts*“ selbst ist, die sich „*bewegt*“, der Inhalt also selbst seine Bestimmung „setzt und *erzeugt*“ (I 6). Eine solche Logik ist weder eine vorkantische Metaphysik noch eine Kantische transzendente Logik, sondern eine Logik der (absoluten) Idee, d. i. des mit sich in seiner Objektivität zur Übereinstimmung gekommenen Begriffs; und zwar eine Logik, die sich vollzieht in einem immanenten Bestimmungsprozess vom Anfang des Denkens als des unbestimmten Unmittelbaren, das das Denken qua ‚Sein‘ ist, bis hin zur Vollendung dieser Selbstbewegung im Verständnis seiner Bewegung, das das Denken qua ‚absolute Idee‘ ist. Eine derartige Selbstbewegung des ‚Begriffs‘ (und damit die Entfaltung des Zusammenhangs der ‚Denkbestimmungen‘) soll freilich in einer die Vernunft ‚befriedigenden‘, nämlich begründeten Weise erfolgen: in der ‚Form der Notwendigkeit‘ (E § 9). Schon dies legt es nahe, dass die Philosophie für Hegel nur einen einzigen Inhalt und Gegenstand hat: die Idee, näherhin: die absolute Idee,²⁹ die der „*sich begreifende Begriff*“ (II 504), die „*absolute Wahrheit und alle Wahrheit*“ ist (E § 236, vgl. II 484). Die Idee ist also kein Seiendes, auch kein ‚seienderweise‘ Seiendes. Die absolute Idee erweist sich vielmehr als die Methode, d. h. als die eigentümliche Prozessualität, die der in der Logik thematischen reinen Gedankenbestimmungen eigen ist, in eins mit dem System dieser Gedankenbestimmungen. So gesehen laboriert die Philosophie nicht an Substraten der Vorstellung oder sonstwie Vorgegebenem — die absolute Idee enthält alle Bestimmtheit in sich (II 484).

Als alle Bestimmtheit in sich enthaltende, erschöpft die absolute Idee sich, wie angedeutet, nicht als logische Idee, sondern aufs Ganze der Philosophie gesehen, ist sie 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.³⁰ Zur Einlösung des neuartigen Philosophieprogramms Hegels gehört somit, dass Natur und Geist als die beiden Sphären des Realen in die Philosophie einbezogen werden, und zwar in der Weise einer immanenten, durchaus die ‚Erfahrung‘ anerkennenden Entwicklung

²⁹ G.W.F. HEGEL: *Wissenschaft der Logik*. Zweiter Teil. Hrsg. von G. LASSON. Leipzig 1951 [im Folgenden: II], S. 484.

³⁰ Vgl. hierzu und zum Folgenden Christian Krijnen: *Philosophie als System. Prinzipientheoretische Untersuchungen zum Systemgedanken bei Hegel*, im Neukantianismus und in der Gegenwartsphilosophie (Würzburg 2008).

der Idee in unterschiedlichen Elementen.³¹ Die Logik übernimmt dabei als „innerer Bildner“ und „Vorbilder“ der Realphilosophie (II 231) eine fundierende Rolle: sie bildet die „Grundlage“ jeglicher naturalen oder geistigen Bestimmtheit.³² Ihrer schlechthin fundierenden Funktion zufolge, hat Hegel sie nicht nur als „erste“, sondern auch als „letzte“ Wissenschaft qualifiziert (II 437). Darin liegt u. a., dass jegliche Bestimmtheit — sei sie nun eine ‚empirische‘ oder eine (Empirisches fundierende) realphilosophische — nicht nur letztlich in die Logik als schlechthinige Grundlage zurückgenommen wird; zugleich bleibt die Logik in den anderen Sphären als fundierende Grundlage erhalten und wird sogar am Ende der Systementwicklung *sich wissendes* Logisches, das sich zugleich als Einheit von Natur und Geist, und damit als Prinzipiationsgrund von Realem weiß, wodurch die Philosophie selbst als schlechthinige Grundlegungs- oder Totalitätswissenschaft begriffen wird.³³

Dieses radikale Begründungsprogramm nimmt die Form des sich selbst zur Idee realisierenden und dadurch sich selbst bestimmenden Begriffs an. Was nun allgemein Hegels Gedanken der Realisierung als Bestimmung des Begriffs zur Idee betrifft, ist es zunächst wichtig hervorzukehren, dass der Begriff am Anfang einer spekulativen Begriffssequenz bloß ‚konkrete Totalität‘ ‚an sich‘ ist, die sodann ‚für sich‘, ‚gesetzt‘ werden muss: der Anfang erfährt als das unbestimmte zu bestimmende Unmittelbare seine inhaltliche Bestimmung. Während in der *Logik* diese „Realisation“ oder Bestimmung des Begriffs zur Idee „innerhalb derselben Sphäre“ bleibt, Denken sich also im Element des Denkens bestimmt (II 504 f.), sind die Realphilosophien Wissenschaften der Idee im Element des ‚Reellen‘: es wird die reale Dimension der Idee entwickelt. Das Element der Realphilosophie ist nicht der Begriff, sondern das ‚Dasein‘ des Begriffs.³⁴ Natur und Geist sind unterschiedliche Weisen, das

³¹ Immanente Entwicklung ist als eine methodische Qualifikation gemeint. Inhaltlich bleibt der spekulative Idealismus seinem Selbstverständnis nach durchaus dem ‚fruchtbaren Bathos der Erfahrung‘ (Kant) verpflichtet. Hegel lässt weder die Empirie noch die Geschichte der Philosophie beiseite, sondern erkennt die empirische und philosophische Erkenntnis als Material an, bildet dieses Material jedoch weiter und formt es somit dem spekulativ-idealistischen Erkenntnisanspruch und der methodischen Handhabung dieses Anspruchs gemäß um. Vgl. dazu etwa Ch. KRIJNEN ebd. und Ch. KRIJNEN: *Kritik*, a.a.O. [Anm. 27].

³² II 224, vgl. auch TWA 8, § 24, Z 1.

³³ Vgl. zur *Logik als letzter Wissenschaft* Ch. KRIJNEN: *Philosophie als System*, a.a.O. [Anm. 30] 4.Kap. 2.3, bes. S. 228 ff.

³⁴ Vgl. dazu auch A. NUZZO: *Die Differenz zwischen dialektischer Logik und realphilosophischer Dialektik*. In: *Das Problem der Dialektik*, hg. von D. WANDSCHNEIDER.

„Dasein“ der absoluten Idee „darzustellen“ (II 484).³⁵ Zum einen wird somit der logische Begriff im realen Element als in seinem Dasein entwickelt, zum andern die Realität (Natur, Geist) ihrer begrifflichen Struktur nach bestimmt. Die Bestimmung des Realen erfolgt dabei gemäß dem Verfahren der *Logik*, d.i. der Methode begreifenden Denkens; nur dass das Verfahren nicht mehr bloß an reinen Gedankenbestimmungen ausgeübt wird, sondern an Realem. Folglich wird in der Realphilosophie Naturales und Geistiges als Konkretion von Logischem begriffen. Der Anfangsbegriff der Naturphilosophie wird von der *Logik* in begründeter Weise bereitgestellt, der der Geistphilosophie wiederum von der Naturphilosophie. Anders also als die *Logik*, die der Kautele schlechthinniger Voraussetzungslosigkeit verbunden ist und daher das Sein als das unbestimmte Unmittelbare selbst zum Anfangsbegriff hat, der Anfang folglich „absoluter“ oder „abstrakter“ Anfang ist (I 54), gehen beide Realphilosophien von einem gegebenen Begriff aus. Dieser wird sodann in methodisch geregelter Weise ‚realisiert‘. Dadurch zeigt sich, wie die Idee sich in der Natur und der geistigen Wirklichkeit Dasein gibt: es schließen sich die logische und die ‚daseiende‘ Dimension des Begriffs zusammen; entsprechend wird die Begriffsbewegung eine Bewegung zur wie auch eine Bewegung der ‚Idee‘, d. i. des in der Objektivität mit sich zur Übereinstimmung gekommenen Begriffs. Indem der Begriff sich im Element des Daseins zur Idee verwirklicht, entwickelt er seine verschiedenen ‚Gestalten‘: Bestimmungs- und Gestaltungsbewegung verlaufen ineins.³⁶ Die „*Bestimmungen*“ der Entwicklung sind also sowohl selbst Begriffe als auch „in der Form des Daseins“, so dass die sich ergebende Begriffsreihe „zugleich eine Reihe von *Gestaltungen*“ ist (R § 32).

Was speziell die Philosophie des Geistes betrifft: Als *subjektiver* Geist bezieht sich die Entwicklung des freien Geistes in einem engeren Sinne auf diesen selbst. Erst am Ende wird der eigentliche Begriff des Subjekts als des sich selbst bestimmenden und damit freien Geistes erreicht (insofern geht es beim Werden des Subjekts

Bonn 1997, S. 52–76, 56 ff. Zum Verhältnis von Logik und Realphilosophie vgl. auch H.F. FULDA: *Hegel*, a.a.O. [Anm. 27] Kap. 6 u. 7.

³⁵ — anders als in der Logik, hat der Begriff in der Natur und im Geist also eine „äußerliche Darstellung“ (II, S. 456).

³⁶ In der Einleitung in die *Rechtsphilosophie* heißt es: „Die *Gestaltung*, welche sich der Begriff in seiner Verwirklichung gibt, ist zur Erkenntnis des *Begriffs* selbst, das andere, von der *Form*, nur als *Begriff* zu sein, unterschiedene wesentliche Moment der Idee“ (R § 1 A).

noch nicht um den Geist als ‚Individuum‘ bzw. ‚Individuen‘).³⁷ Damit ist nicht nur das Wesen des Geistes Freiheit, sondern indem der „Begriff“ des Geistes „für ihn“ wird, wird ihm sein „Sein“, „bei sich, d. i. frei zu sein“ (E § 385). Anschließend objektiviert der freie Geist sich zu einer geistigen Welt, die er sich allmählich adäquat macht: zu einer Welt, in der „Freiheit als vorhandene Notwendigkeit“ ist; in dieser Form seiner Tätigkeit und deren Produkt(e) ist der Geist „objektiver“, eine geistige Welt hervorbringender, Freiheit in der Realität verwirklichender Geist (E § 385).

Die Realisierung der (absoluten) Idee im Element des Geistes ist vollendet, sobald dieser zu einem Dasein gelangt, in welchem er völlig *befreit* ist von Formen, die seinem Begriff nicht adäquat sind. Erst dann ist der Geist „der Wirklichkeit nach“, und damit als wirkender, frei; diese Freiheit erlangt der Geist als etwas „durch seine Tätigkeit Hervorzubringendes“; die Geistphilosophie thematisiert den Geist geradezu als „Hervorbringer seiner Freiheit“; die Entwicklung des Geistbegriffs stellt sodann „das Sichfreimachen des Geistes von allen seinem Begriffe nicht entsprechenden Formen seines Daseins dar“ (TWA 8, § 382 Z). Wie gesagt, formell genommen ist das Wesen des Geistes die Freiheit (E § 382), der Geist im Reich des Geistes ist ‚freier Geist‘ (E §§ 382 mit 384).

Am Ende der Philosophie des *subjektiven* Geistes bestimmt Hegel den freien Geist als Einheit von theoretischem und praktischem Geist: „freier Wille, der für sich als freier Wille ist“, „Wille als freie Intelligenz“ (E § 481), Geist, der sich als frei „weiß“ und „will“, d. h. Geist, der sich seine Freiheit zum „Zweck“ macht (E § 482). Die Einheit von theoretischem Geist und praktischem Geist besteht in der *Freiheit* (Selbstbestimmung). Damit ist der Übergang in das objektive Dasein des freien Geistes greifbar. In der Philosophie des *objektiven* Geistes kommt es darauf an, den freien Geist in diesem seinem objektiven Dasein zu erkennen, d. h., gemäß der Logik des Begriffs philosophisch zu begreifen. Die Realisierung von Freiheit im Objektiven läuft also darauf hinaus, das Implizite hinsichtlich dieser Zweckrealisierung explizit zu machen. Der freie Geist als Endergebnis des subjektiven Geistes ist nämlich „wirklich“ (E §§

³⁷ — was gerade in neueren hegelianisierenden Debatten um Anerkennung, in denen Hegels Analyse von ‚Herr und Knecht‘ von besonderer Bedeutung ist, immer wieder in Anspruch genommen wird (vgl. dazu Ch. KRIJNEN: *The Very Idea of Organization. Social Ontology Today: Kantian and Hegelian Reconsiderations*. Leiden, Boston 2015; Ch. KRIJNEN: *Comprehending Sociality. Hegel Beyond his Appropriation in Contemporary Philosophy of Recognition*. „Hegel Bulletin“ 9, 2017, S. 1–27).

480 f.) freier Wille; als wirklich und damit wirkender freier Wille hat er Freiheit nicht bloß zu seinem „Wesen“, sondern dieses Wesen eben zugleich zu seiner „Bestimmung“ und seinem „Zwecke“ (E § 482, vgl. § 483). Der objektive Geist ist derjenige freie Wille, der sich das Dasein seiner Freiheit zum Zweck gemacht hat. (Erst in der Philosophie des objektiven Geistes haben wir es konstitutionstheoretisch gesehen mit einer Pluralität von Subjekten zu tun (vgl. §§ E 485 ff.). Sie alle haben sich das Dasein ihrer Freiheit zum Zweck gemacht.)

Das ist das Eine — das Andere ist: Die *Verwirklichung* dieses Zwecks findet in einer „äußerlich vorgefundenen Objektivität“ statt, die das „Material für das Dasein des Willens“ ausmacht (E § 483). Indem der freie Wille seinen Begriff (Freiheit) „in der äußerlich objektiven Seite“ realisiert, ist er „in ihr bei sich selbst, mit sich selbst zusammengeschlossen“ (E § 484). Die Welt, die „äußerlich objektive Seite“, erhält so die „Form der Notwendigkeit“; deren „substantieller Zusammenhang“ ist die Freiheit; der „erscheinende Zusammenhang“ indes ist ihr „Anerkanntsein“: ihr „Gelten im Bewußtsein“ (E § 484). Der dergestalt erreichte Zusammenschluß von freiem („vernünftigem“: E §§ 482, 485) und einzeltem Willen — „Element“ der „Betätigung“ des freien Willens — macht die „Wirklichkeit der Freiheit“ aus (E § 485). Durch diese Vereinzelung des wirklich freien Willens wird das ‚äußerliche Material‘ durch Freiheit überformt, kommt Freiheit in die Welt, und zwar: zuerst als „abstraktes Recht“, dann als „Moralität“ und schließlich als „Sittlichkeit“ (vgl. E § 487). Sie sind Gestalten, die die Idee sich gibt und damit Formen, in denen sie sich Dasein verschafft.

Beim Geist als zu ihrem Fürsichsein gelangter Idee, deren Subjekt wie Objekt der Begriff ist (E § 381), kann es sich also nicht um einen abstrakten Allgemeinbegriff möglicher geistiger Tätigkeiten bzw. Geister handeln. Hegel denkt den Geist vielmehr seinem Programm spekulativen Begreifens und dem dazugehörigen Realisierungsgedanken gemäß als das *Am-Werk-Sein* (*ἐνέργεια*) der *Freiheit*, auf den Zweck ausgerichtet, sich hervorzubringen und mit sich als Freiheit in Übereinstimmung zu kommen.³⁸ Es sind die Bedingungen herauszuarbeiten, unter denen Freiheit in die Welt

³⁸ In der Forschungsliteratur über die Philosophie des objektiven Geistes bzw. Hegels Rechtsphilosophie kommt dieser systemphilosophische und insofern formale Zusammenhang von spekulativer Ideenlehre und Objektivierung der Freiheit durchaus zu kurz, weil der Blick sofort auf die inhaltlichen Bestimmungen fällt. Eine willkommene Ausnahme bilden die Arbeiten von Fulda (vgl. etwa H. F. FULDA: *Hegel, a.a.O.* [Anm. 27]; H.F. FULDA: *Frei sein — in lebendiger Vernünftigkeit*

kommt, d. h., die Gestalten, in denen sich die Freiheit des freien Geistes im Objektiven verwirklicht. Von der Logik des Systems her gesehen, gibt sich der „Begriff“ in seiner „Verwirklichung“ eine „Gestaltung“, die ein „Moment“ der Idee qua Einheit des Begriffs und seiner Verwirklichung ist (R § 1 A). Der Stufengang der Entwicklung der Idee geht also mit verschiedenen Gestaltungen einher, die je unterschiedliche „Sphären“ des objektiven Geistes sind (R § 33): abstraktes Recht, Moralität und Sittlichkeit.

Dies heißt nun nicht, dass die Gestalt des abstrakten Rechts und die der Moralität insofern „abstrakte Momente“ der Sittlichkeit sind, als bloß letztere die objektiv-geistige Wirklichkeit ausmacht. Vielmehr handelt es sich bei ihnen allen um ein Dasein des freien Willens, immer betrifft es Momente. Das Dasein der Freiheit jedoch, das die Sittlichkeit ist, ist die „Einheit und Wahrheit“ der beiden vorhergehenden Gestalten oder Sphären: von „äußerlicher Welt“ (abstraktem Recht) und „reflektiertem Willen“ (Moralität), so dass in der Sittlichkeit Freiheit ebenso sehr objektiv wie subjektiv existiert, der freie Wille substantieller Wille ist, Wille, der die seinem Begriff gemäße „Wirklichkeit“ hat — an (abstraktes Recht) und für sich (Moralität) freier Wille ist: Sittlichkeit (R § 33 mit E § 487). Indem die Abstraktheit von abstraktem objektivem Regelsystem und bloß subjektiver Selbstbestimmung überwunden ist, sind wir im konkreten Leben in seiner ganzen objektiv-geistigen Fülle angelangt. D. h., in der Sittlichkeit ist die Freiheit zum „lebendigen Guten“ (R § 142), die „selbstbewußte Freiheit zur Natur“ (E § 513, vgl. R § 151), das „absolute Sollen“ zum „Sein“ geworden (E § 514). Gleichwohl: Keine Sphäre ist vor der anderen irgendwie ‚ontologisch‘ ausgezeichnet. Stets ist ein Dasein der Freiheit thematisch. Dieses Dasein reicht jedoch von einer minimalen Übereinstimmung mit seinem Begriff bis zur maximalen; es handelt sich also um je differente Sinngestalten. Von ihnen allen gilt, was überhaupt vom Geist gilt, nämlich dass die Betrachtung der „konkreten Natur“ des Geistes die eigentümliche Schwierigkeit mit sich bringt, dass die Entwicklungsstufen des Begriffs des Geistes, nicht als „besondere Existenzen“ zurückbleiben, sondern „wesentlich nur als Momente, Zustände, Bestimmungen an den höheren Entwicklungsstufen“ sind; wie es heißt, findet sich an einer „niedrigern, abstraktern Bestimmung“ das Höhere schon „empirisch“ (E § 380). Immer aber handelt es sich um ein geistiges Dasein, um eine geistige Wirklichkeit: die wirkliche Welt des

Menschen ist nicht nur Sittlichkeit (bloße Familien gibt es ebenso wenig wie ein bloßes formales Rechtssystem) — der freie Wille gibt sich durchgängig Dasein. Dass Hegel durch die Berücksichtigung des abstrakten Rechts und der Moralität hindurch schließlich zur Sittlichkeit gelangt, ist seinem Verfahren spekulativen Begreifens und der damit verbundenen Konzeption des Begriffs und seiner Realisierung zu verdanken. Dasein der Freiheit, Verwirklichung von Normativität lässt sich nur so fassen.

Es ist im skizzierten Sinne, dass Hegels Philosophie des objektiven Geistes als ‚Rechtsphilosophie‘ konzipiert ist. Ganz allgemein heißt „Recht“ hier: das Dasein des freien Willens (E § 486). Das Recht ist also bestimmt als Auszeichnung des freien, sich Dasein gebenden und darin sein Wesen (Freiheit) verwirklichenden Willens: Dasein der Freiheit. Die Rechtsphilosophie bzw. die Philosophie des objektiven Geistes hat die Aufgabe, das Dasein von Freiheit zu begreifen.

Gemäß der Logik spekulativer Begriffsbildung,³⁹ muss es sich am Anfang der Philosophie des objektiven Geistes um einen Begriff von Geist handeln, der dem erreichten Endbegriff des subjektiven Geistes als dem des freien Willens maximal äußerlich ist. Dieses Dasein des freien Willens ist Hegel zufolge das *Recht*. Wie gesagt, ‚Recht‘ ist es keineswegs in beschränkter Weise gefasst, sondern „umfassend“: als „das Dasein *aller* Bestimmungen der Freiheit“ (E § 486). Es ist im Zuge der Logik spekulativer Begriffsentwicklung auch nachvollziehbar, dass Hegel den Aspekt des Willens im freien Geist prävalieren lässt und zum Grundbegriff des objektiven Geistes macht (während im absoluten Geist das Denken im Vordergrund steht): Hegel fasst den Willen nicht als etwas vom Denken Getrenntes, sondern geradezu als eine Art von Denken — Denken „als sich übersetzend ins Dasein, als Trieb, sich Dasein zu geben“ (R § 4 Z; vgl. E § 233), „denkenden Willen“ (E § 469). Innerhalb des freien Geistes macht ebendieses Moment des Willens als Trieb das maximal äußerliche Moment des Denkens und damit der Freiheitsrealisierung des Geistes aus.

Auf das Denken ist der Entwicklungsgang der *Enzyklopädie* als Selbsterkenntnis der absoluten Idee angelegt. Am Ende der begrifflichen Entwicklung des subjektiven Geistes ist ein freier Wille konstituiert, d. h., der Wille *ist* ein *wirklich* freier Wille: freier Wille, der für sich als freier Wille ist. Insofern ist der Wille nicht bloße

³⁹ Vgl. zur Logik des Fortgangs spekulativer Begriffsentwicklung Ch. KRIJNEN: *Philosophie als System*, a.a.O. [Anm. 30] Kap. 3.4.2, was speziell die Realphilosophie betrifft, vgl. Kap. 4.2.1.2.

Bestimmungskompetenz oder Intentionalität des Subjekts. Vielmehr ist er in sich *bestimmt* und sich in dieser seiner Bestimmtheit *wisend* und *wollend* sowie in dieser Einheit von theoretischem und praktischem Geist zugleich Moment im *Selbsterkenntnisprozess* der Idee. Als dieses Moment macht der freie Wille das „Dasein der Vernunft“ (E § 482) aus: als freier Wille bezweckt er, sich in einer äußerlich vorgefundenen Objektivität Dasein zu geben, seinen Begriff (Freiheit) zu verwirklichen.⁴⁰

Beim exponierten Begriff des Rechts handelt es sich um einen weiten Rechtsbegriff, in welchem Wille als sich vernünftig zum Dasein Bestimmen des Geistes ist.⁴¹ Der Anfang macht dabei das „abstrakte Recht“ (E § 487). Der wirklich freie Wille erlangt hier sein Dasein in einzelnen Personen, die ihren Willen in ihnen äußerliche Gegenstände legen (E §§ 488 ff.). In dieser Gestalt ist der freie Geist sich maximal äußerlich: sein Subjektsein manifestiert sich noch gar nicht an ihm selbst, sondern an einer „äußerlichen Sache“ (E §§ 488 f.). Der objektiv-geistige Prozeß begrifflicher Entwicklung, der damit in Gang kommt, geht von diesem ‚unmittelbaren‘ Auftreten des freien Geistes (abstraktem Recht) über in eine ‚in sich reflektierte‘ Gestalt (Moralität) und endet bei der Gestalt des „substantiellen“ Willens als Einheit beider Vorgängergestalten und damit von Objektivität und Subjektivität (Sittlichkeit) (E § 487).⁴² Von der Logik spekulativer Begriffsentwicklung her gesehen, lässt sich also durch den Anfang mit dem abstrakten Recht die Freiheitsrealisierung im Objektiven begreifen. Die Realisierungsperspektive der Freiheit ist das übergeordnete Moment; die Ausrichtung auf das abstrakte Recht (im Sinne des „beschränkt juristischen Rechts“ (E § 486), d. h. des positiven Rechts wie des tradierten Naturrechts) daraufhin funktionalisiert und freilich fundierend für den tradierten abstrakten Rechtsbegriff. Die Daseinsgestalten des freien Geistes als objektiven Geistes selbst und ihr Zusammenhang sind das Thema der Philosophie des objektiven Geistes.

⁴⁰ — und insofern, selbsterkenntnisfunktional gesprochen, ist er „an sich die [absolute, ck] Idee“, „nur *Begriff* des absoluten Geistes“ (E § 482, vgl. § 483).

⁴¹ Vgl. zum ideengeschichtlichen Hintergrund von Hegels Rechtsbestimmung H. F. FULDA: *Hegel*, a.a.O. [Anm. 27] Kap. 7.3.5. Zur Relevanz der modernen Naturrechtslehre für Hegels Philosophie des objektiven Geistes vgl. auch die Darlegungen von Giuseppe DUSO: *Vom Freiheitsbegriff der Naturrechtslehre zur Sittlichkeit der hegelschen Rechtsphilosophie*. In: *Freiheit. Stuttgarter Hegel-Kongress 2011*, hg. von G. HINDRICHS und A. HONNETH. Frankfurt am Main 2013, S. 483—503.

⁴² — was den willentlichen Aspekt im freien Geist anbelangt freilich, denn der Entwicklungsgang schreitet fort zum absoluten Geist, wo das Sich-Wissen der Idee als Geist thematisch ist.

So handelt Hegels Rechtsphilosophie als Philosophie des objektiven Geistes von der Idee des Rechts. Sie soll aufzeigen, wie der Begriff des Rechts sich in einer ihm adäquaten Objektivität verwirklicht (R § 1). Entsprechend denkt Hegel den freien Geist als „Zwecktätigkeit“ (E § 484), die darauf aus ist, seiner inneren (wesentlichen) Bestimmung objektives Dasein zu verschaffen. Unter welchen begrifflichen Bedingungen ist dies angesichts des geschichtlich vorliegenden Kenntnisstandes objektiv-geistiger Verhältnisse möglich? Hegel zufolge erschöpfen sich die Bedingungen objektiv-geistiger Freiheitsrealisierung weder in einer vertragstheoretischen Konzeption des abstrakten Rechts einzelner Personen als Rechtspersonen noch in einer moralischen Rechtsbegründung aus dem Wollen von Willenssubjekten. Um das Dasein der Freiheit wahrhaft zu begreifen, erweist sich vielmehr der Einbezug politischer Gemeinschaftlichkeit vonnöten, der *Sittlichkeit* also.

Freiheitsverwirklichung in philosophiehistorischer Sicht

Hegel denkt das Dasein, die Wirklichkeit oder Verwirklichung der Freiheit also anders als Kant. Er denkt es überhaupt anders als in den philosophiegeschichtlich vorfindlichen Alternativen. Sein Sittlichkeitskonzept hat hier zwar Inspirationsquellen, aber kein Äquivalent. Hegel selbst hat immer wieder sein Sittlichkeitskonzept in historischer und systematischer Perspektive von den Vorgängermodellen abgehoben. Obwohl Hegel Kants Auffassungen zwar streckenweise auch in essentiellen, d. i. begründungstheoretischen Hinsichten teilt, verhindert Hegel zufolge Kants eigene Sittlichkeitskonzeption bzw. Konzeption praktischer Rationalität ihres Formalismus wegen eben die Verwirklichung der Freiheit. Hegels Deutungsmuster ist prinzipientheoretisch präzise, umfassend und aufschlußreich für das Formalismusproblem Kantischer Sittlichkeit. Wie ist das Dasein der Freiheit philosophiegeschichtlich gedacht?

Das Dasein der Freiheit ist freilich ein immanentes Bestimmungstück jeweiliger Freiheitsauffassungen, so dass die Unmöglichkeit der Freiheitsrealisierung zugleich die Unmöglichkeit einer jeweiligen Freiheitskonzeption nach sich zieht. Wie gesagt, Hegel diskutiert den inkriminierten Formalismus im Rahmen seiner Lehre vom Dasein der Freiheit. Es lassen sich hier formaliter drei Daseinskonzeptionen der Freiheit ausmachen, deren erste beiden für

sich genommen inadäquat, weil begrifflich instabil sind, während die letzte die berechtigten Anliegen der ersteren zu einer adäquaten Gestalt des Daseins der Freiheit integriert: das objektive, das subjektive und das vernünftige. Nur im letzteren ist Freiheit eine Kennzeichnung des gesamten Realisierungsverhältnisses, so dass Freiheit sowohl die Form als den Inhalt qualifiziert und folglich kein einseitiges, sondern ein durchgängig vernünftiges Verhältnis ausmacht. Da, was immer wieder unzureichend berücksichtigt wird, Hegels Ansatz in der *Phänomenologie des Geistes*, in der historische Freiheitskonzeptionen von der Antike über das Christentum und die Moderne diskutiert werden, sich grundsätzlich unterscheidet von der rein systematischen Einteilung der Philosophie des objektiven Geistes in abstraktes Recht, Moralität und Sittlichkeit qua Daseinsgestalten *moderner* Freiheit — Gestalten des *freien* Geistes bzw. Willens —, wie sie sich in der *Rechtsphilosophie* und der *Enzyklopädie* findet, ist letzterer Ansatz maßgebend für das Folgende, auch wenn vormoderne Konzeptionen einbezogen werden.⁴³

⁴³ Die Geschichte der Freiheit aus Hegelscher Perspektive ist in der Forschung eingehend dargelegt. Vgl. neuerdings z. B. P. COBBEN: *The Nature of the Self. Recognition in the Form of Right and Morality*. Berlin/New York 2009, oder P. COBBEN: *Das System der sittlichen Werte*. In: *Gegenstandsbestimmung und Selbstgestaltung. Transzendentalphilosophie im Anschluss an Werner Flach*, hg. von Ch. KRIJNEN und K.W. ZEIDLER. Würzburg 2011, S. 61—72, sowie F. KNAPPIK: *Reich der Freiheit*, a.a.O. [Anm. 9] Kap. 2 mit Kap. 6. Beide unterschätzen allerdings, dass, anders als die *Phänomenologie des Geistes*, die *Rechtsphilosophie* und die *Enzyklopädie* kein antikes (griechisches) ‚Selbst‘ kennen, sondern den objektiven Geist von Anfang an als ‚freien Geist‘ thematisieren. Knappik (ebd. 60 f.) etwa charakterisiert in Bezug auf Hegel die subjektive Freiheit als „spezifisch modern“ und unterscheidet sie von der objektiven Freiheit als einem „vormodernen“ Standpunkt. Er orientiert sich dabei freilich an der *Phänomenologie des Geistes* und kombiniert sie einfachhin mit der *Rechtsphilosophie* und der *Enzyklopädie*. Diese Kontamination führt zwangsläufig zu Verrenkungen. Beispielsweise stuft er einerseits die objektive Freiheit als „vormodern“ ein (ebd. 61 f.), bindet die subjektive Freiheit an das Christentum, also ebenfalls an die Vormoderne (ebd. 62), und qualifiziert die Sittlichkeit, die bei Hegel beide integriert, als „moderne Sittlichkeit“ (ebd. 63). Indes diskutiert Hegel in der *Rechtsphilosophie* und der *Enzyklopädie* die Gestalten der objektiven und subjektiven Freiheit, des abstrakten Rechts und der Moralität als Gestalten des freien Geistes (bzw. Willens), des modernen Geistes also. Als Folge dieser Einteilung, kommt Kant bei Knappik in eine missliche Lage: Für Hegel repräsentiert Kant den Standpunkt der Moralität als Standpunkt moderner subjektiver Freiheit. Für Knappik hingegen fällt Kant durch Hegels Raster hindurch: Kant könne nicht dem Standpunkt der subjektiven Freiheit zugerechnet werden, da sich normative Geltung nicht auf subjektive Einstellungen des Subjekts, für das eine Norm gilt, zurückführen lasse (ebd., S. 115).

Das objektive Freiheitskonzept: Dieses Freiheitskonzept denkt die Selbstbestimmung (Autonomie) des Subjekts und damit die Wirklichkeit der Freiheit als das Befolgen von Normen (Werten, Regeln, Gesetzen usw.), die als zu befolgende und damit objektive gültige unmittelbar *vorgegeben* sind. Die griechische Polis ist das vor-moderne Paradigma dieser Freiheitskonzeption. Das ‚formale oder abstrakte Recht‘ als Gestalt des freien Geistes wiederum ist die moderne Gestalt solcher objektiven Freiheit. Das Dasein der Freiheit fängt hier mit einer Gestalt von Subjektsein des freien Geistes an, das sich noch gar nicht an diesem selbst manifestiert, sondern an einer „äußerlichen Sache“: darin, dass „Ich“ meinen „Willen“ in eine Sache hineinlege (E §§ 488 f.). Konzipiert man das Dasein der Freiheit jedoch nur als Dasein von Personen, die ihren Willen in ihnen äußerliche Gegenstände legen (d. i. als abstraktes Recht), dann führt diese Gestalt von Freiheit von sich aus zu einer anderen: zur Moralität.

Das subjektive Freiheitskonzept: Dieses Freiheitskonzept legt den Finger darauf, dass die als objektiv gültige schlechthin vorgegebenen Orientierungsdeterminanten menschlicher Selbstbestimmung nicht ohne ein Subjekt verwirklicht werden, das jene Normen als gültig anerkennt, d. h. als die seinigen setzt und durch Handlungen Dasein verschafft (vgl. E § 503; R § 107 u. ö.). Historisch gesehen, kommt Hegel zufolge dem Christentum das Verdienst zu, „das Recht der *subjektiven* Freiheit“, der „*Besonderheit* des Subjekts“ Geltung verschafft zu haben; es bildet damit den „Wende- und Mittelpunkt“ im Verhältnis von Antike und Moderne (vgl. R § 107 A; E § 482 A). Die ‚Moralität‘ als Gestalt des freien Geistes ist die moderne Gestalt subjektiver Freiheit. Für Hegel bringt Kants Sittlichkeitskonzeption oder Philosophie der praktischen Vernunft diesen Standpunkt in durchdachtester Weise zum Ausdruck. In der Moralität ist der Wille und damit das Dasein der Freiheit sodann konzipiert als „in sich reflektierter Wille“, nicht als Freiheit der (Rechts-)Person, sondern als freies Individuum, das „Subjekt“ qua in sich reflektierter Wille ist: in Hegels Moralphilosophie ist die Willensbestimmtheit „im Innern“ thematisch, nicht, wie im abstrakten Recht, das Dasein der Freiheit in äußeren Sachen (E § 503). Allerdings bricht auch das Dasein der Freiheit verstanden als Moralität am Ende begrifflich in sich zusammen, entpuppt es sich doch als eine zum Absoluten aufgespreizte Subjektivität, die sich gleichwohl als identisch mit dem Guten als einem substantiell (und nicht mehr bloß abstrakt) Allgemeinen setzt.⁴⁴

⁴⁴ — sie gipfelt in der „absoluten Eitelkeit“, einem „nicht-objektiven, sondern nur seiner selbst gewissen Gutsein“: eben durch sein „tiefstes In-sich-gehen“, geht

Der Versuch, das Dasein der Freiheit philosophisch zu verstehen als ein moralisches Verhältnis, mißlingt somit ebenfalls.

Das vernünftige Freiheitskonzept: Angesichts der Inadäquatheit der objektiven und der subjektiven Konzeption der Freiheit, lässt sich das Dasein Daseins der Freiheit nicht anders begreifen als durch den Einbezug dessen, was Hegel den substantiellen Willen nennt, d. i. die Gestalt der Sittlichkeit (E §§ 511 ff.; R §§ 140 f.). Weder das abstrakte Recht noch die Moralität vermögen das Dasein der Freiheit begrifflich zu erhalten. Vielmehr haben beide, wie Hegel sagt, „das Sittliche zum Träger und zur Grundlage“ (R § 141 Z): Dem abstrakten Recht fehlt das Moment der (besonderen) Subjektivität, der Moralität wiederum das der Objektivität. Für sich genommen handelt es sich um inadäquate Daseinsgestalten bzw. Begriffskonstellationen der Freiheit; Allgemeinheit und Besonderheit sind bloß abstrakt, nicht in ihrem adäquaten Zusammenhang und damit in ihrer Vermittlung als Momente des Daseins der Freiheit gedacht. Hegels Sittlichkeit ist ebendiese „Einheit des subjektiven und objektiven an sich und für sich seienden Guten“ (R § 141 Z), die „Einheit und Wahrheit“ beider Momente, die Idee des Guten realisiert im „in sich reflektierten Willen“ und in der „äußerlichen Welt“ (R § 33, vgl. E §§ 487, 513). Hier sind das Recht der Subjektivität oder des ‚subjektiven Willens‘ und die objektive Geltung normativer Anforderungen versöhnt. So ist die Gestalt der Sittlichkeit allererst *Bedingung*⁴⁵ individueller Selbstverwirklichung im Sinne von Freiheitsrealisierung im Objektiven. Hegel zufolge ist erst in der Moderne eine so gedachte Sittlichkeit zum Gestaltungsprinzip menschlicher Lebenswirklichkeit geworden (vgl. R § 260). Hegels Philosophie bringt sie ihrem Anspruch nach auf ihren adäquaten Begriff. Sittlichkeit qualifiziert entsprechend das Dasein der Freiheit.

Wie gesagt, Kants praktische Philosophie ist die paradigmatische Gestalt der *Moralität* (vgl. R §§ 133 mit 135 inkl. A, 148 A).⁴⁶ Um ihren Formalismus in den Blick zu bekommen, gehe ich kurz auf die Vorgeschichte dieser wirkungsmächtigen und bis heute in vielfältiger Weise⁴⁷ dominanten Freiheitskonzeption des ‚autonomen Subjekts‘

das Allgemeine, Objektive, Gute verloren, auf das das Subjekt aus ist (E §§, S. 512 mit 511).

⁴⁵ — im begrifflichen Sinne, nicht als zeitliches Vorgehen (vgl. R § 32 A).

⁴⁶ Vgl. etwa auch TWA 2, 460, wo es heißt, Kant habe den Standpunkt des „reinen Begriffs der Pflicht und die Abstraktion eines Gesetzes“ in ihrer „absoluten Reinheit“ dargestellt.

⁴⁷ Die ‚Rational-Choice-Theorie‘ etwa ist in ihr fundiert und damit auch der auf diese sich stützende Neoliberalismus. Vgl. dazu Ch. KRJØNEN: *Values. Limits of*

ein. Der Grundgedanke dieser Vorgeschichte ist der Folgende.⁴⁸ An die Stelle der die pagane Antike dominierenden *intellektualistischen* Konzeption der Freiheit tritt eine aus der jüdisch-christlichen Tradition herrührende *voluntaristische* Freiheitskonzeption. In der Hochscholastik stehen beide Konzeptionen in scharfem Kontrast zu einander. Die moderne *libertarische* Freiheitsauffassung entspringt dem scholastischen Voluntarismus; die moderne *komptabilistische* Freiheitsauffassung schreibt zwar den Intellektualismus fort, für Hegel jedoch sind beide Positionen insofern voluntaristisch als ihre Grundvoraussetzung eine Auffassung von Freiheit als *Freiheit der Willkür*, als dezisionistische *Wahlfreiheit* ist. Diese, auch Kant mit bestimmende Auffassung von Freiheit ist nach Hegels Einschätzung jedoch fundiert in viel tiefer reichenden Voraussetzungen, also mitnichten eine ursprüngliche, sondern allenfalls eine nachgeordnete Freiheitskonzeption.

Näherhin ist Freiheit gemäß der intellektualistischen Konzeption (vgl. besonders Siger von Brabant und den frühen Thomas) in erster Linie ein Vermögen (Fähigkeit), durch den Intellekt das Gute zu erkennen; der Wille indes ist demgegenüber bloß ein passives, nicht selbstbestimmtes Vermögen, das als gut Erkannte auszuführen. Das ‚*liberum arbitrium*‘, der freie Wille, ist hier ein Vermögen, sich für das Gute zu *entscheiden* im Sinne der *deliberativen* Wahl, d. h. unter möglichen Alternativen das Gute rationaliter auszuwählen. Was das Gute ist, ist durch die Erkenntnis des Intellekts vorgegeben. Der Wille kann sich keineswegs, sei es aus Gründen oder grundlos, gegen es entscheiden, also keine *dezisionistische* Wahl treffen; es kann das Gute nur ausführen oder eben verfehlen. Insofern lässt sich die intellektualistische, erkenntnisbasierte Freiheitskonzeption durchaus mit

Economic Rationality and Imperialism of Culture. “Economic and Political Studies” 4, 2016, S. 101–121.

⁴⁸ Vgl. zum folgenden etwa W. GORIS: *Die Freiheit des Denkens. Meister Eckhart und die Pariser Tradition*. In: *Meister Eckhart in Erfurt*, hg. von A. SPEER und L. WEGENER. Berlin, New York 2005, S. 283–297; F. KNAPPIK: *Reich der Freiheit*, a.a.O. [Anm. 9] S. 63 ff., der die Vorgeschichte für seine Hegel-Deutung fruchtbar zu machen weiß, und T. KOBUSCH: *Die Entdeckung der Person. Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild*. Freiburg i. B. 1993, sowie T. KOBUSCH: *Willensschwäche und Selbstbestimmung des Willens. Zur Kritik des abendländischen Intellektualismus bei Heinrich von Gent und in der franziskanischen Philosophie*. In: *Das Problem der Willensschwäche in der mittelalterlichen Philosophie*, hg. von T. HOFFMANN, J. MÜLLER und M. PERKAMS (Leuven 2006) S. 249–263. Vgl. zur Herkunft und zum Skopus des Begriffs der Willensfreiheit in der Antike: M. FREDE: *A Free Will. Origins of the Notion in Ancient Thought*, ed. by A.A. LONG. Berkeley, Los Angeles, London 2011.

Hegels objektiver Freiheit konnotieren: die Normen sind vorgegeben; unsere Freiheit liegt darin, ihnen zu folgen (indem wir sie erkennen und uns willentlich für sie entscheiden). Freiheitsverwirklichung als Realisierung unmittelbar vorgegebener Normen widerspricht jedoch, wie die subjektive Freiheitskonzeption betont, der Freiheit des Ausführenden. Wer Orientierungsdeterminanten geistiger Tätigkeit bloß als Vorgegebenes konzipiert, verkennt die Eigenart eben dieses Geistes, dem Reflexion seines Denkens, Tuns und Lassens intrinsisch zugehört, und reduziert ihn illegitimer Weise zu bloßer ‚Natur‘. Dieser Naturalismus schlägt also fehl. Er betrifft eine inadäquate Freiheitskonzeption, die das Dasein der Freiheit für sich genommen nicht begreifen kann, hat er doch das Subjekt als eines solchen vergessen, genauer: zu einem Objekt oder bloßer Natur reduziert.

Die mittelalterlichen Voluntaristen (vgl. paradigmatisch Duns Scotus, jedoch etwa auch Walter von Brügge, Heinrich von Gent, William de la Mare und Ockham) machen diese Naturalisierung des Willens nicht mit. Sie denken den Willen als ein selbständiges, rationales Vermögen, das, anders als die Natur, zwischen alternativen Möglichkeiten wählen kann und insofern frei ist. Während aus voluntaristischer Sicht der Intellektualismus die rationalen Vermögen oder Fähigkeiten naturalisiert und Handeln entsprechend wie instinktgeleitetes Verhalten denkt, schränken die Voluntaristen Freiheit auf den Willen ein und verstehen sie als die Freiheit zu wählen. Damit geht die ontologische Unterscheidung von ‚esse naturale‘, dem natürlich Gegebenen, einerseits und ‚esse morale‘, dem durch (voluntaristische) Freiheit spontan Hervorgebrachten, andererseits einher: es wird die Sphäre der Normativität als Produkt unserer freien Aktivität von der Sphäre der Natur abgehoben. Offenbar kommt so Hegels Auffassung ‚subjektiver Freiheit‘ in nuce in den Blick; denn das uns Normierende wird als Produkt unserer Freiheit und nicht als eine vorgegebene Natur gedacht: gemäß dem Recht des subjektiven Willens, „*anerkennt und ist* der Wille nur etwas, insofern es das *Seinige*, er darin sich als Subjektives ist“ (R § 107, vgl. E § 503). Dies schließt freilich die Sphäre der „Handlung“ als „tätlicher Äußerung mit dieser Freiheit“ (E § 503, vgl. R § 121) mit ein, eben die gesamte Sphäre des Normativen oder der Freiheit im Unterschied von der Sphäre der Natur.

Diese Bindung von Freiheit an das Individuum (Zurechnung, Verantwortung) lässt sich näherhin im Zuge des Voluntarismus so verstehen, dass Freiheit als rationales Vermögen der Wahl (also nicht als blinde Willkür), sich also so oder so zu entscheiden, sich auch gegen das durch den Intellekt Erkannte entscheiden kann. Der

Wille ist dem Intellekt übergeordnet. Es ist dies das Grundmodell der modernen *libertarischen* Position in Sachen Willensfreiheit: Willensfreiheit ist *unbedingte kausale Spontaneität* und daher *dezisionistische* Wahl zwischen alternativen Möglichkeiten. Hegels Konzeption subjektiver Freiheit deckt dieses Modell ab: wir sind die Akteure unserer Absichten und Handlungen. Es deckt aber auch die Position des *Komptabilismus* in Sachen Willensfreiheit (Hobbes, Locke, Hume, Moore etc.) ab: Freiheit ist Freiheit als *Willkür* (R § 15 inkl. A): Freiheit als Vermögen ‚zu tun, was man wolle‘. Im Komptabilismus ist Freiheit freilich nicht gedacht als kausale Spontaneität des Willens, sondern als Vermögen, das Gewollte durch von unserem mentalen Apparat kausal gesteuerte Handlungen zu verwirklichen. Über das ‚Was‘ des Wollens haben wir indes keine Kontrolle (es wird von Trieben, Neigungen usw., kurzum: von externen Faktoren vorgegeben). Hegels Konzeption der subjektiven Freiheit deckt diese beiden Positionen in Sachen Willensfreiheit ab, weil sie auf *derselben Voraussetzung* gründen: Freiheit ist Freiheit der *Willkür* — Freiheit ist dezisionistische Wahl. Solche Freiheit fasst Hegel als die „*Möglichkeit*, mich zu diesem oder einem anderen zu bestimmen“ (R § 14).

Das subjektive Freiheitskonzept wendet sich gegen ein Freiheitsverständnis, das Freiheit als Realisierung einer vorgegebenen natürlichen Ordnung denkt, und bringt dagegen die individuelle Selbstbestimmung des Subjekts ins Spiel, aus der heraus sich eine normative Ordnung allererst ergibt. Freiheit als Willkür ist das Paradigma dieser Auffassung: als kausales Vermögen, von selbst so oder anders handeln zu können, also aus Möglichkeiten zu wählen und sie durch Handlungen zu verwirklichen. Es ist eine Auffassung, die auch für Kant, den Hegel besonders im Blick hat, maßgebend ist. Der Standpunkt der ‚Moralität‘ repräsentiert Kants Rationalitätsmodell praktischer Vernunft in Hegels spekulativer Deutung.⁴⁹

⁴⁹ Er ist darauf jedoch nicht beschränkt, sondern bietet eine idealtypische Ausarbeitung des Standpunkts der Moralität. Kant ist zwar der Leitstern, aber Fichtes Radikalisierung der Transzendentalphilosophie oder Schlegels romantische Ironisierung als Extremform abstrakter Freiheit etwa markieren ebenfalls bedeutungsvolle Stationen (vgl. eingehend K. VIEWEG: *Denken der Freiheit*, a.a.O. [Anm. 15] Kap. IV.5). In der *Enzyklopädie* und der *Rechtsphilosophie* entwickelt Hegel ja eine eigene systematische Konzeption von Moralität und Sittlichkeit, in deren Rahmen er vorhandene Positionen diskutiert; diese Diskussionen sind also keine selbständigen Traktate.

Kants praktischer Formalismus

Zur Exposition des Freiheitsbegriffs bei Kant und Hegel

Mit dem oben Dargelegten ist wenigstens die Folie skizziert, vor dessen Hintergrund eine Diskussion des Formalismusvorwurfs erfolgen sollte. Diese Folie betrifft Freiheit als ein philosophischer Grundbegriff. Und weil sie Freiheit als philosophischer Grundbegriff betrifft, ist es ebenfalls wichtig sich zu vergegenwärtigen, wie Kant und Hegel ihren jeweiligen Freiheitsbegriff in die Philosophie einführen. Zweifelsohne tun sie es in einer Weise, die beansprucht, dem modernen, von Kant in exemplarischer Weise ausgearbeiteten Standpunkt der Vernunft als Subjektivität gerecht zu werden. Der Freiheitsbegriff wird daher weder in metaphysischer noch in empiristischer Weise in die Philosophie eingeführt. Vielmehr ergibt er sich im Zuge der Entwicklung der philosophischen Systematik als ‚Selbsterkenntnis der Vernunft‘: er erweist sich so gesehen geltungsreflexiv⁵⁰ als ein notwendiger Begriff, gründet daher weder in einer transzendenten noch in einer immanenten Welt, sondern im ‚Begriff selbst.

Bei Kant ergibt sich der Freiheitsbegriff im Kontext der transzendenten Dialektik der *Kritik der reinen Vernunft*: in der dritten Antinomie der reinen Vernunft.⁵¹ Diese führt Kant zur logischen Möglichkeit eines negativen und transzendenten oder kosmologischen Freiheitsbegriffs. Dabei zeigt sich in Kants Nachweis der Denkmöglichkeit einer solchen *kosmologischen* Freiheitskausalität deutlich, dass es ihm vor allem um die Möglichkeit *moralischer* Freiheit für unser *Handeln* zu tun ist. Die „Freiheit im praktischen Verstande“ definiert er wegweisend schon in der *Kritik der reinen Vernunft* als „Unabhängigkeit der Willkür [bzw. des Willens, ck] von der Nötigung durch Antriebe der Sinnlichkeit“ (KrV B 561 f.) und als Vermögen des Menschen, sich in solcher Unabhängigkeit „selbst zu bestimmen“ (KrV B 562). Hier wird all das praktisch genannt, was mit freier Willkür zusammenhängt (KrV B 830), „praktisch ist alles, was

⁵⁰ ‚Geltungsreflexiv‘ bezieht hier Hegels spekulative Methode mit ein. Diese ist eine Radikalisierung Kantischer transzendentaler Reflexion, aber so oder so ‚immanente Deduktion‘ und damit Sinn- oder Geltungsreflexion, denn Sinn oder Geltung seinen/ihren Prinzipien nach in begründeter Weise explizit machende Erkenntnis.

⁵¹ Vgl. S. 48 ff.

durch Freiheit möglich ist“ (KrV B 828). Auf der Grundlage der gesicherten kosmologischen Freiheit der *Kritik der reinen Vernunft*, dreht sich alles um die *Willensfreiheit*. In seiner praktischen Philosophie (vor allem in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* und der *Kritik der praktischen Vernunft*), in der die Wirklichkeit oder objektive Realität der Freiheit dargetan und dem Freiheitsbegriff zu seiner vollen Bestimmtheit verholten wird, fasst Kant Freiheit von vornherein in der Perspektive des ‚Sittengesetzes‘ und damit im Kontext moralischer/sittlicher Erwägungen: das Problem des Wollens und dessen Geltungsbestimmtheit sind der Angelpunkt. Ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen sind Kant einerlei (vgl. GMS IV, 447), Wille und praktische Vernunft fallen letztlich zusammen.⁵²

Im Zuge der nachkantischen idealistischen Perfektionierungsdebatte der Transzendentalphilosophie kam es bezüglich Kants Architektonik der Vernunft und der für sie maßgeblichen Gliederung in theoretische und praktische Philosophie sowie ihre Gegenstände Natur und Freiheit bzw. theoretische Erkenntnis und Willensbestimmung bzw. Naturphilosophie und Moralphilosophie (als „praktische Gesetzgebung der Vernunft nach dem Freiheitsbegriffe“),⁵³ darauf an, einen einheitlichen Freiheitsbegriff zu gewinnen: einen Freiheitsbegriff, der ein durchgängiges, den Kantischen Gegensatz ‚theoretisch — praktisch‘ umfassendes und durchdringendes Verhältnis etabliert und folglich jeglicher Spezifikation von Freiheit zugrunde liegt, gleich, ob der logischen Freiheit der Spontaneität, der Willensfreiheit, der Handlungsfreiheit, der ästhetischen Freiheit usw. Freiheit spielt schon in der theoretischen Philosophie der Gegenstandserkenntnis eine Rolle, denn sie ist Bestimmungsstück jeglicher vernünftiger Tätigkeit. Kants Architektonik muss daher als unzulänglich erscheinen: vernünftig ist alles, was durch Freiheit möglich ist. Der Begriff der Freiheit, „so fern dessen Realität durch ein apodiktisches Gesetz der praktischen Vernunft bewiesen ist“, war Kant nicht *Ursprung* alles Philosophierens und alles Seins, sondern „*Schlußstein*“ des ganzen Gebäudes eines Systems der reinen Vernunft aus, dem sich „allen anderen Begriffe (die von Gott und

⁵² MS VI, 213, vgl. auch KpV V, 15, 55, 160; GMS IV, 412, 441, 448; MS VI, 227.

⁵³ Vgl. KrV B 868 f., 830; KpV V, 15; KdU V 167 f., 171, 174, 178 f., 416 u. ö. — Vgl. zu Kants Architektonik auch Christian Krijnen: *Teleology in Kant's Philosophy of Culture and History. A Problem for the Architectonic of Reason*. In: *The Sublime and its Teleology. Kant, German Idealism, Phenomenology*, ed. by Donald Loose (Leiden, Boston 2011) 115—132; Ch. KRIJNEN: *Kants Kategorien der Freiheit*, a.a.O. [Anm. 17]

Unsterblichkeit), welche als bloße Ideen in dieser ohne Haltung bleiben“ anschlössen und durch ihn „Bestand und objective Realität“ bekämen (KpV V, 4). Während Kants Freiheitskonzept eine nachträgliche, keine ursprüngliche Einheit des Systems, der theoretischen und der praktischen Vernunft, Natur und Freiheit bietet,⁵⁴ transformiert der nachkantische Idealismus Kants dualistisch angelegte Transzendentalphilosophie in einen Monismus der Vernunft, der ein Monismus der Freiheit ist. Erkenntnis, wovon auch immer, ist selbst ein eminenten Akt der Freiheit.

Bei Hegel führt dies dazu, Vernunft und Freiheit als eine Einheit zu denken, aus der alles andere hervorgeht und sich begreiflich machen lässt. Freiheit ist ihm der Anfang, der Weg und das Ende der Philosophie. Er kann zu dieser Position kommen, weil ihm Freiheit die Qualifikation des *Begriffs* ist: „Der Begriff ist das *Freie*“.⁵⁵ Freiheit hat also eine logische Grundlage.⁵⁶ Die *Logik* aber ist in Hegels System die erste und die letzte Wissenschaft: sie wirft die grundlegenden und in allem Folgenden erhalten bleibenden Bestimmungen ab, zeichnet den weiteren Entwicklungsgang durch die Realphilosophie hindurch vor und wird am Ende des Systems

⁵⁴ Die *Kritik der Urteilskraft* schließt sich dem nahtlos an, soll sie doch die „unübersehbare Kluft“ (KdU VI, 75) überbrücken, die zwischen der Gesetzgebung durch den Natur- und der durch den Freiheitsbegriff besteht. Diese Problemexposition setzt offenbar die Einteilung der Vernunft in die von Kant unterschiedene Vermögen und die von ihm in kritischer Analyse herausgearbeiteten transzendentalen Gesetzmäßigkeiten voraus. Es geht also um die Thematisierung einer *nachträglichen*, nicht um die Bestimmung einer ursprünglichen, die Nomothetik der Natur und der Freiheit noch vorausliegenden und sie erst ermöglichenden Einheit bzw. Nomothetik. Vgl. für das spezifische Einheitsproblem der *Kritik der Urteilskraft* etwa: K. DÜSING: *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*. Bonn 1968; G. KRÄMLING: *Die systembildende Rolle von Ästhetik und Kulturphilosophie bei Kant*. Freiburg, München 1985; Ch. KRIJNEN: *Pluraliteit als probleem. Over de betekenis van het oordeelsvermogen voor de overgang van natuur naar vrijheid in Kants kritische filosofie*. „Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte (ANTW) 87, 1995, S. 225–250; Ch. KRIJNEN: *Nachmetaphysischer Sinn. Eine problemgeschichtliche und systematische Studie zu den Prinzipien der Wertphilosophie Heinrich Rickerts*. Würzburg 2001, S. 68 ff.; Ch. KRIJNEN: *Kants Kategorien der Freiheit*, a.a.O. [Anm. 17]; H. WAGNER: *Wie weit reicht die klassische Transzendentalphilosophie?* In: *Zu Kants Kritischer Philosophie*, hg. von B. GRÜNEWALD und H. OBERER. Würzburg 2008, S. 128–154.

⁵⁵ E § 160. Vgl. auch II 218.

⁵⁶ Vgl. dazu neuere Untersuchungen zum Freiheitsbegriff Hegels, namentlich H.F. FULDA: *Der eine Begriff als das Freie und die Manifestationen der Freiheit des Geistes*. In: *Hegel — 200 Jahre Wissenschaft der Logik*, hg. von A.F. KOCH, F. SCHICK u. a. (Hamburg 2014) 15–41; F. KNAPPIK: *Reich der Freiheit*, a.a.O. [Anm. 9]; Ch. KRIJNEN: *Freiheit als Einheit*, a.a.O. [Anm. 8].

in dieser ihrer realisierten Funktion gewusst. Dabei denkt Hegel das ursprünglich Freie, das die Vernunft ist, nicht wie Kant, Fichte, Schelling oder die spätere Transzendentalphilosophie als praktisches Subjekt, als Ich, als (Selbst-)Bewusstsein oder als wertbezogene Tätigkeit eines sich selbst gestaltenden Subjekts. Vielmehr erweist sich innerhalb der *Logik* speziell der *Begriff* selbst, der Eine Begriff, als das Freie. Er ist die ausgezeichnete und fundamentale Form des Bei-sich-seins-im-Anderen, d. i. Hegels Bestimmung der Freiheit.

So wenig wie Hegel Freiheit primär als willentliche Selbstbestimmung (Willens- bzw. Willkürfreiheit) denkt, so wenig zeichnet sich Freiheit durch ein anderes Charakteristikum aus, dass die Eigenbestimmtheit einer Kantisch konzipierten Freiheit ausmacht: Freiheit als Vermögen eigengesetzlicher Kausalität des tätigen Subjekts. Hegel kommt zu einem grundsätzlich anderen und gleichwohl ursprünglicheren Freiheitsverständnis als dem einer ‚Kausalität aus Freiheit‘: Freiheit als Beisichsein im Anderen, als Beisichselbstsein und -bleiben des Begriffs wohlgermerkt: der Begriff ist das Freie. Hegel versteht menschliches Handeln also nicht mehr gemäß dem Kausalmodell, und er versteht es schon gar nicht primär in der Perspektive der moralischen Qualität des endlichen praktischen Subjekts. Er denkt menschliches Handeln primär als Dasein des Begriffs, allgemeiner gesprochen: als Dasein der Vernunft als Grund von allem. Damit tritt ein *Manifestationsmodell* der Freiheit an die Stelle eines Kausalitätsmodells: der Begriff, der das Freie ist, erweist sich als sich manifestierende Selbstbeziehung — *Freiheit*. Das Formalismusproblem könnte man daher auch als das der in Kants Transzendentalphilosophie fehlenden Dimension der ‚Manifestation‘ des Begriffs qualifizieren, oder in einer philosophie-methodischen Formulierung: als das der fehlenden Dimension der ‚Realisierung des Begriffs‘.

Mit Blick auf Kant muss angesichts Hegels Konzeption der Freiheit als Manifestation des Begriffs auch auffallen: Freiheit ist ihm nicht primär die Freiheit eines Vermögens zu wählen, Freiheit der Willkür. Sie ist weder primär ein ‚Vermögen‘ noch Willkürfreiheit. Freiheit als „Vermögen“ (Freiheit als Möglichkeit), das auf einen so oder so gegebenen Stoff ‚angewandt‘ wird, ist für Hegel eine bloße ‚Verstandesauffassung‘ der Freiheit, bleibt doch das Verhältnis von Vermögen und dem, worauf es angewandt wird, ein äußerliches. Im Kontext von Ausführungen zur ‚Willkür‘, stellt Hegel klar, dass für ihn die Freiheit der „Reflexionsphilosophie“ (Kant) nichts anderes ist als eben jene Auffassung von Freiheit als „formaler Selbsttätigkeit“ (R § 15 A). Hegel will die Wirklichkeit der Freiheit

denken als Manifestation des Begriffs, in der Sphäre des Geistes, als Manifestation des Begriffs in seinem Dasein. Er lehnt selbstverständlich so etwas wie Wahlfreiheit nicht ab, sondern hält sie für eine inadäquate und schon gar keine grundlegende Konzeption dessen, was mit ihr gedacht werden soll.

Indem Hegel Freiheit primär als Freiheit des Begriffs denkt, ist Freiheit zwar nach wie vor, wie bei Kant, spontane Tätigkeit, jedoch nicht mehr durch Bestimmungen kausaler Verhältnisse wie Notwendigkeit, Zufälligkeit, Gesetz, Ursache, Wirkung charakterisiert — die Struktur des *spekulativen Begriffs* selbst bildet ihr Charakteristikum: Allgemeines, Besonderes, Einzelnes. Das Freie, das der eine Begriff ist, bleibt als Allgemeines, Besonderes und Einzelnes in seiner Tätigkeit durchgängig *bei sich* und ist zugleich als *in sich* differenzierte Einheit im anderen seiner Momente. Solches Beisichselbstsein, sich *von sich* aus, also ‚spontan‘, *zu sich* bestimmen, ist wahrhafte *Selbstbestimmung*. Diese Selbstbestimmung ist Vermittlung seiner Momente des Freien miteinander und sich selbst, wahrhafte *Selbstvermittlung*, und insofern immer noch Vermittlung unter eigenem (begrifflichem) Gesetz, ‚Autonomie‘. Nicht aber ist Freiheit ein ‚Gesetz‘, das auf ‚Fälle‘ ‚angewandt‘ wird.

Darin liegt auch, dass Hegel die Wirklichkeit der Freiheit nicht, wie Kant, in der Weise einer ‚Pflichtenlehre‘ der Moral, der Tugend und des Rechts für endliche Subjekte versucht zu verstehen. Vielmehr geht einer solchen ‚praktischen Philosophie‘ der Pflicht eine Dimension der Wirklichkeit der Freiheit *vor*aus, die Hegel als die Sphäre des Rechts qua Sphäre des Daseins der Freiheit expliziert. Es ist die Sphäre der Faktizität der Freiheit, die Sphäre der Geltungsrealisierung als einer solchen, der Wirklichkeit der Freiheit eben.

Kants Sittlichkeitskonzeption

Dass derartige Transformationen Hegels im Denken der Freiheit relevant sind für ein Verständnis des Formalismusvorwurfs des Kantischen Sittengesetzes oder kategorischen Imperativs, wird sich im Folgenden erhärten. Nicht nur Kants kosmologischer Freiheitsbegriff schießt zu kurz, sondern, worauf es im ‚praktischen‘ Formalismusvorwurf ankommt, gerade der darauf ruhende praktische Freiheitsbegriff vermag das ‚Wirklichmachen des Gegenstandes‘

nicht adäquat auszudrücken. Um das sichtbar zu machen, lege ich zunächst Kants Konzeption von Sittlichkeit knapp dar.

Allererst vergegenwärtige man sich Kants Architektonik. Die von Aristoteles⁵⁷ vorgearbeitete und in der Schulphilosophie des 18. Jahrhunderts aufgegriffene Einteilung der Philosophie in theoretische und praktische bzw. qua Gegenstände in das Gebiet der Natur und das der Freiheit ist für Kant maßgeblich. Schon in der *Kritik der reinen Vernunft* heißt es wegweisend auch für die weitere Entwicklung seiner Transzendentalphilosophie: die „Gesetzgebung der menschlichen Vernunft (Philosophie)“ hat zwei Gegenstände: „Natur und Freiheit“; die Philosophie der Natur geht auf „alles, was da *ist*“; die der Sitten nur auf das, was da sein *soll*“ (KrV B 868, vgl. 830). In ihrem metaphysischen Teil ist sie als Erkenntnis aus reiner Vernunft entweder „spekulativ“ (theoretisch) oder „praktisch“, entsprechend gibt es eine (kritisch grundgelegte) „Metaphysik der Natur“ und eine „Metaphysik der Sitten“; die erstere enthält die reinen Vernunftprinzipien vom „*theoretischen* Erkenntnis aller Dinge“, die letztere die Prinzipien, die das „Tun und Lassen“ a priori bestimmen (die „Moral“) (KrV B 869). In der *Kritik der praktischen Vernunft* kehren derartige Bestimmungen wieder, wobei jetzt zugleich ausdrücklich gemacht wird, dass die Vernunft sich in ihrem praktischen Gebrauch mit „Bestimmungsgründen des Willens“ beschäftigt (KpV V, 15). Nicht anders in der *Kritik der Urteilskraft* (KdU V 167 f., 171), wo Kant, „wie gewöhnlich“, die Philosophie in theoretische und praktische und die korrespondierenden Gegenstände in Natur und Freiheit bzw. theoretische Erkenntnis und Willensbestimmung bzw. in Naturphilosophie und Moralphilosophie (als „praktische Gesetzgebung der Vernunft nach dem Freiheitsbegriffe“) einteilt (KdU V 171, vgl. 174, 178 f., 416 u. ö.). Eine über die historische Referenz hinausgehende zureichende Begründung für diese Einteilung gibt es bei Kant nicht, auch wenn man sie angesichts seiner Ausführungen in der „Architektonik der reinen Vernunft“ (KrV B 860 ff.) zum Verhältnis von Wissenschaft, architektonischer Einheit und der damit einhergehenden Notwendigkeit einer a priorischen Einteilung des Ganzen wie wegen des Erfordernisses, den objektiven Geltungsausweis a priorischer Begriffe durch eine transzendente Deduktion darzutun, durchaus erwarten dürfte.

⁵⁷ ARISTOTELES: *Die Nikomachische Ethik*. übers., eing. u. erläutert. v. O. GIGON. Zürich, München 1991, VI. Buch.

Wie schon dargelegt,⁵⁸ führt Kant den Freiheitsbegriff als ‚transzendentalen‘ oder ‚kosmologischen‘ im Rahmen der theoretischen Philosophie ein. Er soll ein bloß theoretischer Gegenbegriff zur Naturnotwendigkeit, der Notwendigkeit der Erfahrungswelt (Welt der Erscheinungen, Welt sinnlicher Gegenstände) sein. Der kosmologische Freiheitsbegriff bildet als Gegenbegriff zu dem der Naturnotwendigkeit ein zwar widerspruchsfrei denkbarer Begriff von Nicht-Empirischem, aber als Nicht-Bestimmtheit nach Naturgesetzen ist er ein bloß ‚negativer‘ Begriff: er bestimmt, was Freiheit nicht ist. Formaliter (analytisch) lässt sich diese Negativität positiv als Selbstursprünglichkeit („Vermögen, einen Zustand von selbst anzufangen“: KrV B 561 ff.) fassen. Kausalität aus Freiheit ist möglich. Offen bleibt so freilich die objektive Realität dieser Selbstursprünglichkeit, des transzendentalen Freiheitsbegriffs.

Kants Modellierung des transzendentalen Freiheitsbegriffs erfolgt, wie dargelegt, entlang des natürlichen Freiheitsbewusstseins, das unser menschliches Handeln begleitet. Es ist Teil jenes „Begehungsvermögens nach Begriffen“, das Kant als „freie Willkür“ bezeichnet. Als Willkür ist es ein Vermögen sinnlicher Kausalität. Kant fasst es als „Vermögen *nach Belieben zu thun oder zu lassen*“.⁵⁹ Die freie Willkür ist eine Willkür, die sich unabhängig (frei) von der „Nötigung durch sinnliche Antriebe, von selbst“ bestimmen kann (KrV B 562, vgl. MS VI, 213). Kant charakterisiert sie auch als „*Freiheit im praktischen Verstande*“ (KrV B 562). Die Selbstbestimmung des Menschen erfolgt im inneren Willkürgebrauch (Wollen) und äußeren Willkürgebrauch (Handeln). Der praktische Freiheitsbegriff verdankt seine Denkbarkeit dem transzendentalen Freiheitsbegriff. Kant appliziert ihn auf das Begehungsvermögen und damit auf den zunächst bloß negativen praktischen Freiheitsbegriff.⁶⁰

⁵⁸ Vgl. S. 48 ff.

⁵⁹ Ich folge hier Kants ausgereiften Bestimmungen der *Metaphysik der Sitten* (VI, 213). Erst hier liegt eine strikte terminologische Handhabung der Unterscheidung von Wille und Willkür vor. Vorher verwendet Kant Wille mal für den Willen im strikten Sinne als gesetzgebendes Wollen, mal für die Willkür als handlungsbestimmendes Wollen. Der Sache nach handelt es sich beim Verhältnis von Willen von Willkür um ein Verhältnis von Grund und Begründetem: Der Wille ist das Begehungsvermögen nicht, wie die Willkür, in Beziehung auf die Handlung betrachtet, sondern auf den „Bestimmungsgrund der Willkür zur Handlung“: der Wille, sofern er die Willkür bestimmen kann, ist die „praktische Vernunft selbst“. Wie Kant sagt, gehen vom Willen die „Gesetze“ aus, von der Willkür die „Maximen“ (VI, 226).

⁶⁰ Vgl. dazu die Analyse von Oberer, dem es in wiederholten Anläufen gelungen ist, eine gänzlich klare Darlegung des Verhältnisses von Sittlichkeit, Recht

Die positive Bestimmung der Freiheitskausalität drückt schon in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* die Grundformel des Einen Sittengesetzes (Gesetzes der Moralität) oder kategorischen Imperativs aus: „*handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde*“ (GMS IV, 421). Es sagt als „oberster Grundsatz der Sittenlehre“ (MS VI, 229) überhaupt nur aus, „was Verbindlichkeit sei“ (MS VI, 225) als einer Kausalität der freien Willkür nicht aus Natur, sondern aus Vernunft. In der *Kritik der praktischen Vernunft* gibt Kant das Sittengesetz als „Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft“ aus (KpV V, § 7). Es ist das schlechthinnige Grundgesetz praktischer Geltung. Darin liegt zugleich, dass Kants Lehre von der Sittlichkeit eine Lehre von der *Pflicht* ist, näherhin von der Pflicht als einem unbedingten, absoluten Sollen aufgrund einer nicht-natürlichen (empirischen) Vernunftgesetzlichkeit, und zwar: bloß „weil und sofern er [der Mensch, CK] frei ist und praktische Vernunft hat“ (MS VI, 216). Kants Sitten- oder Morallehre ist Pflichtenlehre, Lehre von den Gesetzen, die ‚Handlungen zur Pflicht machen‘ (vgl. etwa MS VI, 218 f., 379), Pflichten näherhin für den inneren Willkürgebrauch (d. i. moralisch-ethische Pflichten) wie für den äußeren (d. i. moralisch-juridische Pflichten).

Damit ist schon eine erste *materiale, inhaltliche* Differenzierung greifbar: der kategorische Imperativ der Sittlichkeit (KIS) als bloß formales Gesetz enthält unter sich eine Vielzahl kategorischer Imperative. Sie sind als materiale Derivate des KIS zu begreifen, der deren Form ausmacht. Der KIS als der einzige kategorische Imperativ, der nur aussagt, was Verbindlichkeit und damit die Pflicht ihrer Form nach ist, ist das Thema der Grundlegungsschriften (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten; Kritik der praktischen Vernunft*). Die materialen Ausprägungen des KIS hingegen, und damit die Pflicht ihrer Materie nach, sind das Thema von Kants *Metaphysik der Sitten* („Rechtslehre“, „Tugendlehre“). Alle Praxis, d. h. jedweder Willkürgebrauch steht unter Geltungsgesetzen. Das oberste Prinzip oder Gesetz der Praxis ist die Form der Gesetze gültiger Praxis selbst, „Kausalität aus Freiheit“, das „Grundgesetz der

und Tugend bei Kant vorzulegen: H. OBERER: *Praxisgeltung und Rechtgeltung*. In: *Lehrstücke der praktischen Philosophie und der Ästhetik*, hg. von K. BÄRTHLEIN/G. WOLANDT. Basel/Stuttgart 1977, S. 87–111; H. OBERER: *Kants praktische Philosophie*. In: *Zur Geschichte der Philosophie*. Bd. 2: *Von Kant bis zur Gegenwart*, hg. von K. BÄRTHLEIN. Würzburg 1983, S. 15–30; H. OBERER: *Sittengesetz und Rechtsgesetze*, a.a.O. [Anm. 1]; H. OBERER: *Sittlichkeit, Recht und Ethik bei Kant*. „Jahrbuch für Recht und Ethik“ 2006, 14, S. 259–267.

reinen praktischen Vernunft', der Eine KIS. Besondere Regeln für den Willkürgebrauch müssen zwecks ihrer Gültigkeit dieser Form genügen: sie gebietet die freie Willkür, vernünftig zu wollen und zu handeln, also sich gemäß den Prinzipien reiner praktischer Vernunft zu bestimmen. Für uns Menschen als sinnlich-vernünftige Wesen ist dieses Grundgesetz, anders als für ein reines Vernunftwesen, kein Seinsgesetz, sondern das Gesetz eines unbedingt geltenden Sollens (Pflicht). Dass wir einer solchen Bestimmung durch Vernunft unterliegen, weist Kant bekanntlich in der *Kritik der praktischen Vernunft* durch seine Lehre vom Faktum der reinen (praktischen) Vernunft nach (KpV V, §§ 7 ff.). Wir haben eine freie Willkür, sind unmittelbar durch Vernunft und damit durch das Sittengesetz bestimmbar.

Das Geltungsgesetz der Praxis ist die Vernunft als praktische Vernunft und damit ‚Kausalität aus Freiheit‘. Schlechterdings unbedingt ist unsere Selbstbestimmung Kant zufolge nur dann, wenn unser Wollen und Handeln nicht bloß vernunftgemäß (‚Legalität‘), sondern vernunftgemäß aus Vernunft ist (‚Moralität‘), d. h. sowohl der Willkürgebrauch wie die subjektive Bestimmung dieses Gebrauchs (‚Triebfeder‘) sollen vernünftig sein: ‚aus Achtung‘ vor dem Sittengesetz und damit selbst aus Freiheit, ‚aus Pflicht‘, aus ‚objektiven‘ Gründen erfolgen (vgl. MS VI, 218 f.).

Zweifelsohne ist der KIS also nicht bloß durch Universalität gekennzeichnet. Freiheitsfunktionalität (Autonomie, Selbstzweckhaftigkeit), unbedingte Notwendigkeit für alle Fälle des Gesetzes, Widerspruchsfreiheit gehören ihm zu. So scheint der KIS durchaus ein mächtiges Kriterium zu sein, welches keineswegs beliebige Maximen zu rechtfertigen vermag, sondern sie vielmehr in puncto Moralität gerade wegen seiner Formalität aussiebt.

Strikte genommen ist gemäß Kants später Terminologie nicht der Wille frei, sondern die Willkür, ist diese doch nicht auf das Bestimmungsgesetz angelegt, sondern auf die Verwirklichung des Gegenstandes durch Handlungen (MS VI, 226). Die Willkür gliedert sich für Kant von Natur aus durch einen ‚inneren‘ und einen ‚äußeren‘ Gebrauch (MS VI, 214, 406). Indem Kant den Einen KIS auf diesen Gegensatz der Willkür appliziert, ergibt sich eine erste ‚materiale‘ Differenzierung und damit eine Mehrheit kategorischer Imperative. Diese beiden Derivate des Sittengesetzes gebieten ebenfalls unbedingt, haben jedoch einen auf den inneren bzw. äußeren Willkürgebrauch beschränkten Geltungsumfang.

Das Geltungsgesetz des inneren Willkürgebrauchs, der „ethische“ kategorische Imperativ oder das „oberste Princip der Tugendlehre“ (MS VI 395), betrifft die Geltung der Zwecksetzung (Tugend, Ethos,

Moral im engeren Sinne). Er gebietet gewisse, für jedermann gültige Zwecke zum Inhalt der obersten Zweckmaximen zu machen (‘eigene Vollkommenheit‘ und ‘fremde Glückseligkeit‘). Das Prinzip des Rechts wiederum ist das Geltungsgesetz für den äußeren Willkürgebrauch (MS VI 231). Es gebietet die Einschränkung des äußeren Willkürgebrauchs unter der Bedingung des Zusammenbestehens einer Vielheit freier Willkürsubjekte um der Freiheit willen (und führt ebenfalls zu weiteren untergeordneten kategorischen Imperativen). Insgesamt ergibt sich also ein inhaltlich reichhaltiges Prinzipiengefüge fundamentaler Normen für alles, was den Anspruch erhebt, Tugend oder Recht zu heißen bzw. zu sein. Dieser in sich gegliederte Inbegriff von Bedingungen a priori (Geltungsprinzipien) möglicher sittlicher (praktischer) Objektivität bezieht seine Geltung letztlich aus der reinen praktischen Vernunft als der einzigen unbedingt normierenden Instanz. Eine kritische Sittlichkeitslehre Kantischer Prägung leitet nicht die Bestimmungen des positiven Rechts oder einer positiven Tugend ab, sondern bindet sie zurück an die unbedingten normativen, rein vernünftigen Bedingungen gültigen Willkürgebrauchs. Mit dieser Beschränkung aufs (inhaltsbezogene) Formale stellt sie in Rechnung, dass positive Bestimmungen stets auch von empirischen Bedingungen abhängig und insofern empirisch situierte Sittlichkeit sind. Sie deduziert nicht konkrete Maximen (als subjektive Regeln) oder konkrete Rechtsgesetze (positives Recht), sondern einen Inbegriff von Prinzipien, aufgrund dessen unsere sittliche Wirklichkeit, d. i. die Tugend- und Rechtswirklichkeit des inneren und äußeren Willkürgebrauchs, sich gestalten und überprüfen lässt.

Hegels praktische Formalismuskritik

Wenn das Obige etwas sichtbar macht, dann jedenfalls, dass Kants Konzeption praktischer Vernunft und der sie kennzeichnende Formalismus Inhalt mit einbezieht. Das Sittengesetz differenziert sich in eine Vielzahl kategorischer Imperative und es ist überdies durch diese hindurch auf die Wirklichkeit des Menschen samt seiner Welt bezogen. Was ist aus Hegelscher Perspektive an dieser Konzeption auszusetzen? Vieles. Mit Blick auf den Formalismusvorwurf kommt es primär darauf an zu verstehen, weshalb sich mit ihr die Verwirklichung

oder das Dasein der Freiheit nicht zureichend begreifen lässt. Der Grund dafür reicht zwar, wie Anfangs schon angedeutet,⁶¹ tiefer als bloß praktische bzw. geistige Verhältnisse; die Perspektive jedoch, in der der ‚Standpunkt der Moralität‘ in Hegels reifer Geistphilosophie thematisch wird, ist die des Daseins der Freiheit. Sie bildet daher den Leitfaden des Folgenden, auch wenn dabei logische Verhältnisse ebenfalls eine Rolle spielen werden. Im Zuge der Auseinandersetzung mit Hegels Kritik wird es sich überdies als sinnvoll erweisen, das skizzierte Modell Kantischer praktischer Rationalität zu ergänzen durch einige weitere Kantische Bestimmungsstücke. Hegels Kritik des Formalismus wird allerdings auch dadurch nicht aus den Angeln gehoben.

Blickt man vom Problem des Daseins der Freiheit aus auf Hegels Formalismusvorwurf, dann wird tatsächlich ein allgemeines Muster seiner Kritik sichtbar. Es lässt sich wie folgt beschreiben: Obwohl Kants Formalismus Inhalte einbezieht, bleibt das Dasein der Freiheit *unterbestimmt*, und zwar, eben weil die Vernünftigkeit der Handlung nur in deren Form begründet ist. Um der Form eine handlungsorientierende Funktion zukommen zu lassen, muss Kant de facto zusätzliche Annahmen bezüglich des Inhalts machen, die er jedoch im Rahmen seines Modells kritischer Erkenntnis- und Normenbegründung selbst nicht in methodisch gerechtfertigter Weise ausweisen kann. Er bleibt daher hinter seinem Anspruch einer kritischen Praxisbegründung zurück. *Mirabile dictu* verhindert Kants Formalismus die Erfüllung der Pflicht.

Indes verschafft die Strategie heutiger Kantianer, auf empirische Gehalte zu verweisen, keine Abhilfe gegen Hegels Kritik. Hegel zufolge ist nämlich die Grundstruktur kantischer praktischer Vernunftphilosophie inadäquat: Kant konzipiert Natur und Freiheit, Form und Inhalt dualistisch: die doppelte Bestimmtheit des Menschen durch Natur als Erscheinungswesen oder durch Vernunft als intelligibles Wesen, schießt zu kurz. Hegel kritisiert die Leerheit des KIS nicht, weil dieser nicht auf empirische Inhalte bezogen ist, sondern weil er Kants Voraussetzung ablehnt, es könne ein gänzlich formales Gesetz aus einer gänzlich reinen praktischen Vernunft abgeleitet werden, das gleichwohl eine zureichende Bestimmtheit hat, um handlungsleitend sein zu können. Laut Hegel nimmt Kant vielmehr zusätzlich Inhalte in Anspruch, vor allem unserer Rationalität und deren Zwecke betreffend. Diese Annahmen jedoch sind als solche kontingent, mitnichten allgemein und notwendig gültig, so

⁶¹ Vgl. S. 42 ff.

dass der KIS bei Lichte betrachtet doch nicht der Formalismus ist, den er Kant zufolge sein soll. In diesem Zusammenhang kritisiert Hegel unter anderem den bloßen Aufgabencharakter des Guten. Er sieht den Grund praktischer Verpflichtungen nicht bloß im reinen Willen, sondern auch im Empirischen, bzw. im Ineins von diesen beiden Komponenten. Insgesamt lehnt Hegel Kants ‚dualistische‘ Konzeption ab. Dagegen will er Natur und Freiheit, das Empirische und das Rationale, Form und Inhalt u. dgl. von vornherein in ihrem Zusammen denken. Es ist dies ein Sachverhalt, der keineswegs bloß maßgebend ist für Hegels praktische Formalismuskritik, sondern Hegel wittert Formalismus schon in Kants theoretischer Philosophie. Immer ist Inhalt vorausgesetzt, nie ist kritische Philosophie kritisch genug.⁶²

Formalismus als Freiheitsverwirklichungsverhinderung

Die Frage muss also werden: Wie verschafft sich Freiheit, Normativität, Geltung *Dasein*? Damit wird freilich keineswegs einer gegen Kant gerichteten Historisierung oder Relativierung der Vernunftansprüche das Wort geredet, ist Hegels Lehre vom objektiven Geist doch eine Lehre vom Dasein des *freien* und damit des vernünftigen Geistes.

Hegel ist nun allerdings der Auffassung, dass Freiheit gedacht als Willkürfreiheit nicht zureicht, um den „Willen“ als „wirklichen Willen“ (R § 12), d. i. als wirkenden Willen zu begreifen. Eine willkürtheoretische Verwirklichungskonzeption der Freiheit durch den sich bestimmenden Willen denkt den Willen nämlich allenfalls seiner *Form* nach als frei. Indes gilt es auch den *Inhalt* des Willens, der zunächst schlicht aus Neigungen und Trieben zu bestehen scheint, also aus Gegebenem, Natur, als „das Werk seiner Freiheit“ (R § 13, vgl. §§ 10 A, 15 inkl. A) zu verstehen. Es reicht also

⁶² Hegels praktische Formalismuskritik kommt im Folgenden fortwährend auch unter Bezug auf relevante Textstellen zur Sprache. Daher sei hier bloß generell verwiesen auf den „Naturrechtsaufsatz“, das Moralitätskapitel der *Phänomenologie*, den Abschnitt über die kritische Philosophie (besonders den über die praktische Vernunft) in den ‚Stellungen des Gedankens zur Objektivität‘ der *Enzyklopädie* sowie (die Einleitung und) das Moralitätskapitel der *Rechtsphilosophie*. Ein adäquates Verständnis dieser Passagen aus Hegels Werk muss freilich immer auch den größeren Zusammenhang, in dem sie stehen, in Rechnung stellen.

nicht, den Willen bloß seiner „Form“ nach als einen in sich reflektierten Willen zu denken, der als sich selbst bestimmenden Willen von jedwedem gegebenen Inhalt abstrahieren und sich zu einem anderen Inhalt bestimmen kann (R § 14). Der willkürtheoretischen Auffassung gemäß, hätte der Wille entsprechend die „Möglichkeit“, sich so oder so zu bestimmen, also unter äußeren Bestimmungen zu „wählen“ (R § 14). Eine Auffassung der Freiheit, die Freiheit konzipiert als „Vermögen“ (Freiheit als „Möglichkeit“), das auf einen so oder so gegebenen Stoff ‚angewandt‘ wird, bildet für Hegel bloß eine ‚Verstandesauffassung‘ dessen, was Freiheit ist: das Verhältnis von Vermögen einerseits und das, worauf es angewandt wird andererseits, bleibt ein äußerliches (R § 10 A). Der Wille ist hier mit Blick auf seine Wirklichkeit „Willkür“; Freiheit als Willkür ist, wie es pointiert heißt, Freiheit als „formale Selbsttätigkeit“; sie ist Hegel geradezu die Freiheitskonzeption der „Reflexionsphilosophie“, d. i. paradigmatisch die Freiheit der Philosophie Kants (R § 15 A). Wie gesagt, Hegel will auch den Inhalt als frei denken, nicht bloß als Natur oder gegebene Triebe, Neigungen usw. Dies heißt im Zuge des spekulativen Verfahrens einer immanenten Entwicklung der Sache selbst, auch, dass Hegel plausibel machen muss, dass sich die willkürtheoretische Freiheitsauffassung nicht konsistent denken lässt. Sie ist nur scheinbar stimmig, entpuppt sich jedoch bei näherem Zusehen als in sich widersprüchlich: die Willkür ist nicht der Wille „in seiner Wahrheit“, sondern vielmehr der „Wille als *Widerspruch*“, als Freiheit genommen eine „Täuschung“ (§ 15 A). Folglich ist Freiheit gedacht als Willkürfreiheit deshalb unzureichend (mag sie auch ein freiheitsrelevantes Moment sein), weil in dieser Konzeption nicht begriffen werden kann, dass und wie ein Dasein der Freiheit zustande kommt, d. i. Freiheit verwirklicht wird. Das Subjekt (mit Hegel gesprochen: der ‚freie Wille‘ oder der ‚freie Geist‘), das sich Dasein verschafft, ist nur frei seiner Form nach, nicht seines Inhalts. Das Dasein der Freiheit verlangt jedoch beides.

Hegel konnotiert daher die Defizienz des Inhalts der Freiheit als einer bloßen Möglichkeit bzw. der Freiheit als Willkürfreiheit nicht mit ‚Notwendigkeit‘ — wie man es von einer wahrhaften ‚Freiheitskausalität‘ zu erwarten hätte —, sondern mit „*Zufälligkeit*“ (R § 15). Die tatsächliche Wahl des Subjekts ist nämlich nicht nur von der Freiheit als formaler Selbstbestimmung (und deren ‚Gesetzlichkeit‘) abhängig. Vielmehr ist sie ebenso abhängig von einem vorgegebenen Inhalt (Trieben, Neigungen usw.), der als solcher eine bloße Möglichkeit der Willkür ausmacht. Wir sind also nur selbstbestimmt oder frei in Bezug auf die Form unseres Wollens

und Handelns, auf die Form des Daseins der Freiheit. In Bezug auf die konkreten Inhalte unserer Freiheitsverwirklichung sind wir unfrei: ein Dasein oder eine Verwirklichung *der* Freiheit liegt nicht vor. Der solchermaßen zufällige Inhalt des Willens ist gegeben im Modus oder der Form der „Unmittelbarkeit“, nicht in der Form der „Vernünftigkeit“ (R § 11); er kommt „*von außen*“, macht nicht das „Eigene der selbst bestimmenden Tätigkeit“ aus, sondern eben nur das „formelle“ Moment freier Selbstbestimmung (§ 15 A): der Inhalt ist kein „Werk seiner Freiheit“ (§ 13), sondern die „*Partikularität*“, mit welcher die „*Natürlichkeit*“ befrachtet ist (R § 21 A).

Bei einer solchen Fassung des Inhalts haben wir es mit einem Moment zu tun, dass gemäß Hegels Auffassung von Philosophie als spekulativem Begreifen noch nicht *als* Inhalt begriffen, sondern methodisch defizient ist (bloße ‚Verstandesauffassung‘, ‚Reflexionsphilosophie‘). Für die gesuchte Konzeption des Daseins der Freiheit folgt daraus, dass der Wille (als ‚Trieb des Denkens, sich Dasein zu geben‘) konzipiert als Willkür kein Begreifen des Daseins der Freiheit ermöglicht, da der Inhalt bloß als etwas Unmittelbares, Zufälliges, Partikulares, Gegebenes, Natürliches usw. fungiert, nicht als etwas ‚Vernünftiges‘. Der Wille qua Verwirklichungsinstanz der Freiheit ist daher kein durchgängiger, wahrhafter oder wirklich freier Wille, ist er doch unfrei bezüglich seiner Inhalte. Freiheit als Willkürfreiheit ist charakterisiert durch Freiheit der Form und Unfreiheit des Inhalts. Wirkliche Freiheit, Dasein der Freiheit liegt nur dann vor, wenn auch die Inhalte des Willens als Inhalte der Freiheit gedacht werden können: wenn sie ausdrücken, was der sich Dasein gebende ‚freie Geist‘ will.

Gerade auch mit Blick auf Kants Konzeption, gilt es sich vor Augen zu halten, dass Hegel keineswegs bezweckt, aus natürlichen Trieben und Neigungen, die unsere Freiheitsverwirklichung einschränken, für sich genommen vernünftige Gegebenheiten zu machen. Seine Absicht ist vielmehr, zu einem Begriff von Inhalt zu gelangen, der den Inhalt als vernünftig und damit als frei denken kann. Es handelt sich also zunächst um ein *logisches* Problem. Die logische Form des Inhalts als Unmittelbares, Gegebenes, Zufälliges usw. ist inadäquat. Der Inhalt muss anders gedacht werden, wenn er denn als frei, wenn also das Dasein der Freiheit eines freien Geistes soll gedacht werden können. Gerade Hegel erkennt Kants Bedeutung für das Denken über Freiheit als Selbstbestimmung an. In Fortführung der transzendentalen Wende Kants gelangt er allerdings zu der Überzeugung, dass auch der Inhalt selbst vernünftig sein muss.

Diese Vernünftigkeit des Inhalts gewinnt Hegel geistphilosophisch, indem er einen Prozess darlegt, im Rahmen dessen die Willensbestimmung sich von ihrer extrem heteronomen, äußerlichen oder natürlichen Bestimmung durch Triebe so weit reinigt, bis sie schließlich zu einer Selbstbestimmung wird, die „*die sich selbst bestimmende Allgemeinheit, der Wille, die Freiheit*“ ist (R §§ 19-21, zit. § 21). Im Zuge dieses Prozesses erweist sich Selbstbestimmung daher selbst zum Inhalt und Zweck eines freien Geistes.⁶³ Damit dieser zu seinem Dasein gelangen kann, ist nicht bloß eine formale Selbstbestimmung des Geistes nötig: das Dasein des freien Geistes erfordert auch freie Inhalte. Sind Inhalte unseres Willens selbst vernünftig, dann haben sie ihre Unmittelbarkeit, Zufälligkeit, Partikularität abgestreift, zeichnen sie sich doch durch Vernunftbestimmtheit aus — der Inhalt ist zum Inhalt eines wahrhaft freien, sich selbst bestimmenden Geistes geworden, nicht mehr bloß Trieb, Neigung usw.: nicht mehr nur Natur.

Das Elend der Auffassung von Freiheit als Willkürfreiheit liegt darin, dass sie, ungeachtet ihrer Verdienste für das Denken der Freiheit als Selbsttätigkeit, unfähig ist, die Inhalte der Willkür als vernünftige zu erfassen. Sie bleiben vielmehr der Form der Vernunft *entgegengesetzt*: sie sind einfachhin vorgegeben. Wie Hegel trefflich sagt, haben die Inhalte der Willkür nicht ihren Maßstab in sich selbst, so dass bezüglich des Daseins der Freiheit letztlich allenfalls ein „zufälliges Entscheiden der Willkür“ vorliegt (R § 17, vgl. § 18). Heteronomie, Fremdbestimmung, Äußerlichkeit ist die Form der Freiheit als Willkür, nicht Autonomie, Selbstbestimmung, Beisichsein im Inhalt.

Freiheit als Willkür verhindert daher vernünftiges Handeln. Ebenso wie die Konzeption der Freiheit als objektiver Freiheit zu befolgende Normen voraussetzt, kennzeichnet die subjektive Freiheit der

⁶³ Vgl. auch Hegels Ausführungen über den praktischen Geist: in der Entwicklung des praktischen Geistes (E §§ 469 ff.) wird deutlich, dass und wie der Geist als Wille, als „sich selbst den Inhalt gebend“ (§ 469) ein „gedoppeltes Sollen“ in der Selbstbestimmung enthält (E § 470). Es stellt sich heraus: Im ‚praktischen Gefühl‘ (des Angenehmen und Unangenehmen) wirkt das Sollen qua Selbstbestimmung zunächst in einer maximal unmittelbaren Weise; es entwickelt sich sodann über die ‚Triebe‘ (Bedürfnisse zu befriedigen), die ‚Willkür‘ (sich für oder gegen Triebe zu entscheiden) und die ‚Glückseligkeit‘ (als durch Willkürentscheidungen herbeizuführenden Idealzustand maximaler Triebbefriedigung) zur maximalen Selbstbestimmung; hier ist Selbstbestimmung — also die ‚Freiheit‘, die das „Wesen“ (E § 382) des Geistes ist — selbst zur Bestimmtheit des Willens, zum ‚Inhalt und Zweck‘ des Willens gemacht, so dass die Triebhaftigkeit seines Inhalts überwunden ist (E §§ 471—480).

Willkür sich ebenfalls durch eine Vorgegebenheit von Willensinhalten. In beiden Fällen fehlt ihnen die Form der Vernünftigkeit: sie sind *bloß* vorgegeben. Hegel will eben diese bloße Vorgegebenheit durch Inhalte, die nicht ‚das Werk der Freiheit‘ und daher nicht vernünftig sind, überwinden. So lässt sich eine Konzeption des Geistes entwickeln, der der Wirklichkeit nach frei ist.

Kants praktischer Formalismus

Eine Folge der Konzeption von Freiheit als Willkür ist das Formalismus-Problem. Der Formalismus verhindert die Verwirklichung der Freiheit, da der Übergang von der bloß formalen Bestimmtheit der Normativität, also von abstrakt gedachten Normen (wie Kants KIS und den kategorischen Imperativen des Rechts und der Tugend) zu konkreten Handlungen des freien Geistes, d. i. zum Dasein oder zur Realisierung der Freiheit, sich nicht in vernünftiger, also notwendiger, sondern nur in zufälliger oder willkürlicher Weise vollzieht.⁶⁴ Abstrakte Normen werden deshalb bloß durch Zufall oder Willkürlichkeit realisiert, weil sie nur durch konkrete, inhaltliche bestimmte und folglich immer im Kontext partikulärer oder besonderer, also situierter Normierungen realisiert werden können.

⁶⁴ Leider deutet F. KNAPPIK: Reich der Freiheit, a.a.O. [Anm. 9], dies unter Einfluss von Hegels *Phänomenologie* und vor allem Debatten in der analytischen Philosophie als Übergang zu einem „konkreten Selbst als Träger verschiedenster [...] Einstellungen“ (vgl. für den ‚praktischen‘ Zusammenhang, auf den ich mich hier beschränke (denn Knappik verallgemeinert die Problematik der Selbstkonstitution: vgl. Kap. 3), S. 93, § 2.6, Kap. 6 und 8). Indes ist Hegels Lehre vom objektiven Geist als solche keine Philosophie des Selbst: es soll kein Selbst konstituiert werden, sondern es sind die Prinzipien des Daseins der Freiheit thematisch, d. i., des Geistes, der sich als frei weiß und frei will (Subjekt) und sich aufmacht, seinen „inneren“ Zweck, Freiheit, in einer „äußerlich vorgefundenen Objektivität“ zu verwirklichen und damit den Begriff der Freiheit in der „äußerlich objektiven Seite“ zu realisieren (E §§ 483 f.). Realisierungsbedingungen der Freiheit sind keineswegs identisch mit den Prinzipien der Konstitution des Selbst. Das moralphilosophische Formalismusproblem ist daher auch nicht in erster Linie ein Problem des rationalen Übergangs von einer abstrakten Norm (KIS) zu einem konkreten Selbst, sondern das des Daseins der Freiheit. Auch Kants praktische (wie seine theoretische) Philosophie ist keine Theorie des Selbst: sie ist eine philosophische Theorie der Geltung des praktischen gegenständlichen Sinns (wie die theoretische eine des theoretischen gegenständlichen Sinns ist). Kants transzendente Reflexion führt entsprechend auf einen Inbegriff von Geltungsprinzipien, nicht auf ein Selbst.

Kant ist für Hegel der paradigmatische Vertreter der subjektiven Freiheit, die Freiheit der Willkür im wesentlichen die Freiheit der ‚Reflexionsphilosophie‘. Die Willkür zeichnet sich zwar durch das Moment der „formalen Selbsttätigkeit“ als des formellen Moments freier Selbstbestimmung aus, zugleich jedoch auch dadurch, dass der Inhalt, an dem diese Tätigkeit ausgeübt wird, nicht ein ihr Immanentes ist, sondern ein Gegebenes (R § 15 A). Nun ist aber offenbar, dass Kant, wie Hegel anerkennt, die Willkür an den Willen als objektives Geltungsprinzip rückbindet und insofern objektive und subjektive Freiheit miteinander versöhnt. Wie es bei Kant heißt, stammen die Maximen von der Willkür; der Wille kann daher nicht eigentlich frei genannt werden, sondern nur die Willkür, weil sie unmittelbar auf Handlungen geht, während der Wille das Gesetz für die Maxime der Handlung betrifft (MS VI, 226).⁶⁵ Zugleich wehrt Kant sich dagegen (MS VI, 226), die Freiheit der Willkür zu definieren als Vermögen der Wahl, für oder gegen das Gesetz zu handeln (*libertas indifferentiae*). Er definiert die freie, d. i. die menschliche Willkür (*arbitrium liberum*), vielmehr negativ als Vermögen, sich unabhängig von der Nötigung durch Antriebe der Sinnlichkeit zu bestimmen, und positiv als Vermögen, sich in solcher Unabhängigkeit selbst zu bestimmen, also durch reine Vernunft und damit durch den KIS. Insofern hat die Willkür als freie gar keine Wahl: die Bestimmtheit durch den Willen ist für uns als endliche (sinnlichbedingte) Vernunftwesen ‚gesollt‘.

Hat Hegel Kant gänzlich missverstanden? Müsste er jenseits von objektiver und subjektiver Freiheit verortet werden? Mitnichten. Erstens ist klar, dass wenn diesbezüglich eine dritte Position in Frage käme, dies nach Hegels Verständnis nur seine eigene Lehre sein kann; zudem hat Hegel gerade Kant in exemplarischer Weise als Philosoph subjektiver Freiheit präsentiert. Tatsächlich lässt sich im Sinne Hegels Verständnis der Willkür als formaler, abstrakter Selbstbestimmung Kants Willkür durchaus als Wahlfreiheit auffassen: Zwar kann die Willkür Maximen annehmen, die dem Sittengesetz widersprechen, und man mag dies mit Kant als ein „Unvermögen“ deuten (MS VI, 227), dieses Unvermögen ist jedoch

⁶⁵ A. HONNETH: *Leiden an Unbestimmtheit*, a.a.O. [Anm. 15], S. 67, betont zu Recht die Relevanz des moralischen Standpunkts für die Sittlichkeit: Die Rückbesinnung auf das eigene Gewissen ist in der modernen Freiheitskonzeption nicht aufgebbar. Wenn die Sittlichkeit nicht mehr rational im Sinne der Verallgemeinerungsfähigkeit ihrer Prinzipien ist, dann ist sie defizient, unfrei. Der moralische Standpunkt macht einen integralen Bestandteil des Daseins der Freiheit aus; was ihm widerspricht, ist kein wahrhaftes Dasein des freien Geistes (vgl. dazu auch R § 138 A).

selbst ein Vermögen qua Möglichkeit. Andernfalls wäre die Willkür keine freie mehr, könnten ‚Taten‘ nicht mehr ‚zugerechnet‘ werden und erübrigte sich der Begriff des ‚Sollens‘. Diejenige Willkür heißt frei, die durch reine Vernunft bestimmt werden *kann*, nicht notwendig durch Sinnlichkeit bestimmt *ist*; sie wird zwar „*afficiert*“, jedoch nicht „*bestimmt*“ durch sinnliche Antriebe (MS VI, 213, vgl. KrV B 562). Die Willkür soll dem Willen gerecht werden. Sie ist ein Vermögen formaler Selbsttätigkeit. Auf ein solches Vermögen bezieht sich Hegels Argumentation. Diesem Vermögen ist der Inhalt ein äußerlich Gegebenes.

Prinzipientheoretisch gesehen besagt Hegels Formalismuskritik, dass es in jener Konzeption nicht zu einer Handlung und damit zum Dasein der Freiheit kommt (was Hegel auch durch die vieldiskutierten, berühmt berüchtigten Beispiele der Universalisierbarkeit unmoralischer Maximen, des Verhältnisses von Vernunft und Neigung usw. zu zeigen versucht). Durch die Äußerlichkeit des Inhalts käme es zu keiner Handlung, weil die Menge an moralisch zulässigen Handlungsgründen (Maximen) unendlich ist: wir wissen also immer noch nicht, was wir konkret tun müssen. Dem Guten konzipiert als abstrakter Norm (KIS im Singular und Plural), die Pflicht ist für das Subjekt und damit als Orientierungsdeterminante für unser Handeln fungiert und entsprechend realisiert werden soll, fehlt, wie Hegel präzise sagt, das „Prinzip der Bestimmung“ (E § 508). Folglich tritt das Bestimmen „außerhalb“ jener Allgemeinheit auf, die das Sittengesetz qua Form abstrakter Normen ist, so dass die Realisierung des Guten „zufällig“ wird — was aber nicht sein soll (E § 509 ff.). Unser konkretes Handeln wäre kein Handeln aus Freiheit, sondern bestimmt durch Vorgegebenes (Triebe, Wünsche usw.), keine Verwirklichung oder Dasein der Freiheit, sondern bloßer Zufall, bloße Willkür — kein autonomes, sondern heteronomes Handeln.⁶⁶ Menschliches Handeln aber ist freies, selbstbestimmtes Handeln. Kants Erklärungsversuch reicht somit nicht hin, um es zu begreifen: das Problem der Wirklichkeit der Freiheit (Vernunft) gerät durch Kants Fokus auf die moralische Qualität unseres Wollens außer Sicht. Das Dasein der ‚Freiheit‘ als Dasein des ‚freien Geistes‘ und damit der ‚Idee‘ im Element des Realen muss anders gedacht

⁶⁶ In Kants Konzeption soll die Urteilkraft den Abstand vom Allgemeinen zum Besonderen überbrücken. Sie kann als solche jedoch nicht als Antwort auf Hegels Kritik fungieren, da Hegel Kants Konzeption des Allgemeinen selbst als ein abstraktes Allgemeines ablehnt. Um Hegels Kritik zu parieren, darf man nicht die Geltung von Kants Begrifflichkeit bereits voraussetzen, ist sie doch das von Hegel Problematisierte.

werden, wenn es überhaupt zu einer Kantischen Sittlichkeit als Welt, die dem Sittengesetz gemäß gestaltet wird, soll kommen können. Kants Sittlichkeit setzt Hegels Sittlichkeit als Raum voraus, innerhalb dessen ein Kantisches Sittengesetz zur Wirklichkeit verholfen werden kann.

Hegels Logik der Freiheit

Diese Konstellation ist, wie gesagt, ein Fall allgemeinerer logischer Verhältnisse. Was bei Kant fehlt ist jenes Verhältnis, das bei Hegel die Realisierung des Begriffs ist. Deshalb bleibt Kant aus Hegels Sicht ein bloßer Reflexionsphilosoph und Kants Philosophie ein dualistisches System. Die Eine Idee als der sich selbst bestimmende Einheitsgrund dieses Systems bleibt unthematisch, nur vorausgesetzt. Ohne Hegels Logik mit einzubeziehen, geht eine Diskussion des geist-, näherhin moralphilosophischen Formalismusproblems am Kern vorbei. Da Kant die Vernunft oder Subjektivität als abstrakte Selbstbeziehung denkt, kann von dieser Allgemeinheit aus kein Übergang zur Besonderheit bestimmter Inhalte erfolgen; diese bleiben immer irgendwie als gegeben vorausgesetzt (vgl. etwa auch die Kritik an die Herkunft der Kategorien (E § 42 A) und an die Funktion des Mannigfaltigen der Anschauung für die Erfahrungserkenntnis (II 224 f., 227, 229)). Sie sind also zufällig, willkürlich usf., kurz: unfrei. Indes muss der Übergang vom Abstrakten, Allgemeinen, Unbestimmten zum Konkreten, Besonderen, Bestimmten selbst vernünftig (rational, notwendig) und damit in selbstbestimmter (freier) Weise vonstatten gehen. Dieser Prozess, d. i. die Realisierung des Begriffs, ist eben die spekulative Entwicklung des Begriffs: er entwickelt sich vom Allgemeinen zum Besonderen und Einzelnen und überwindet damit grundlegend und für die Realphilosophie bestimmend jedweden Formalismus. Hegel macht mit der ‚ursprünglich synthetischen Einheit‘ (Kant) radikal und durchgängig ernst; daher wird jegliche Äußerlichkeit begrifflicher Gehalte, und damit ihre Zufälligkeit und Willkürlichkeit, getilgt. Die Logik kommt schon an ihrem Anfang mit dem Sein als dem unbestimmten Unmittelbaren objektiven Denkens (Denken als Denken von Inhalten) ohne bloß Vorgegebenes aus: sie erweist sich durchgehend als eine immanente Selbstbestimmung objektiven Denkens.

In dieser Konstellation des spekulativen Begriffs ist das Allgemeine weder, wie bei Kant, ein Abstrakt-Allgemeines (trotz seiner ihm zugedachten transzendentalen Funktion) noch ist das Besondere, wie bei Kant, ein äußerlich Vorgefundenes, und zudem ist das Einzelne nicht, wie bei Kant, ein Unbestimmtes bzw. zufälliger oder willkürlicher Weise so oder so Bestimmtes.⁶⁷ Um dies, und damit die Grundlage von Hegels Formalismuskritik einzusehen, muss man sich die logische Struktur des spekulativen Begriffs vor Augen halten, die der *Rechtsphilosophie* bzw. der Philosophie des objektiven Geistes zugrunde liegt.⁶⁸ Hegels Formalismuskritik des Kantischen Sittengesetzes ist ein Anwendungsfall allgemeinerer logischer Verhältnisse. Näherhin betrifft es logische Verhältnisse, die den spekulativen Begriff als das eminent Freie und damit auch als Grundlage geistiger Freiheit verstehen lassen. Auch in diesem logischen Kontext konstatiert Hegel einen zu tilgenden formalistischen Einschlag in Kants Lehre vom Ursprung aller Bestimmtheit, d. i.

⁶⁷ Jedenfalls mit Blick auf Hegel gilt, sich über derartige Unterscheidungen nicht leicht hinwegzusetzen. Aus Kantischer Sicht spricht etwa Oberer zwar davon, dass sich „materiale“ Momente für die „Differenzierung“ des Sittengesetzes ergeben (vgl. dazu und für die folgenden Belege H. OBERER: *Sittengesetz und Rechtsgesetze*, a.a.O. [Anm. 1], S. 174 f.), es sich näherhin differenziert in Recht und Tugend. De facto jedoch handelt es sich bei Kant nicht um ein Verhältnis der Selbstdifferenzierung. Schon für Oberer ist die freie Willkür „von Natur aus“ durch den Gegensatz von innerem und äußerem Willkürgebrauch strukturiert. Die Anwendung des KIS auf diesen Strukturgegensatz gibt materiale Differenzierungen her. Der Gegensatz von innerer und äußerer Willkür als Struktur unseres Willens ist Kant jedoch aus der Tradition vorgegeben; Kant nimmt diese Vorgabe auf und ‚appliziert‘ das abstrakt-allgemeine Sittengesetz auf dieses Verhältnis. Die „Besonderung seiner Geltung für je einen der Bereiche“ ist also keine Selbstbesonderung, sondern *Anwendung* auf Vorgegebenes. Ebendiese Anwendung auf Vorgegebenes, nicht die Selbstdifferenzierung des Sittengesetzes führt zu ‚materialen kategorischen Imperativen‘. Für Höffe, um noch einen anderen einschlägigen Kant-Forscher zu erwähnen, ist jener Strukturgegensatz geradezu ein ‚anthropologisches‘ Faktum, das zu den ‚Anwendungsbedingungen‘ der Moral gehört. Vgl. dazu O. HÖFFE: *Kategorische Rechtsprinzipien*, a.a.O. [Anm. 1] v. a. Kap. 4 u. 5, und O. HÖFFE: *Kants KpV*, a.a.O. [Anm. 1], S. 220 ff.

⁶⁸ Die Hegel-Deutung und -Aktualisierung von A. Honneth: *Leiden an Unbestimmtheit*, a.a.O. [Anm. 15] leidet, trotz vielfältiger pointierter Einsichten, immer wieder daran, dass Honneth den Systembezug der *Rechtsphilosophie* samt der dazugehörigen logischen Grundlage, d. i. Hegels Konzeption des spekulativ verstandenen Begriffs bzw. der absoluten Idee, nicht produktiv zu integrieren vermag. Vgl. dazu eingehend Ch. KRIJNEN: *Das Soziale bei Hegel. Eine Konstruktion in Auseinandersetzung mit der kantianisierenden Transzendentalphilosophie*. In: *Gegenstandsbestimmung und Selbstgestaltung. Transzendentalphilosophie im Anschluss an Werner Flach*, hg. von Ch. KRIJNEN und K.W. ZEIDLER. Würzburg 2011 189–226; Ch. KRIJNEN: *Organization*, a.a.O. [Anm. 38]; Ch. KRIJNEN: *Comprehending Sociality*, a.a.O. [Anm. 38].

in Kants Konzeption der synthetischen Einheit der Apperzeption. Hegels Begriffslehre soll die Abstraktheit überwinden, die bei Kant im Verhältnis zwischen Allgemeinem und Besonderem herrscht. (Begriffliche) Notwendigkeit (im Zusammenhang von Allgemeinem, Besonderem und Einzelnem) tritt hier entsprechend an die Stelle von Zufälligkeit.

Das erste, was hier auffallen muss, ist die bemerkenswerte Tatsache, dass Hegel die Grundlage des praktischen Freiheitsbegriffs, nämlich den transzendentalen Freiheitsbegriff Kants, wie er sich aus der dritten Antinomie der *Kritik der reinen Vernunft* ergeben hat, ablehnt. Er ist Hegel nicht allgemein genug, um als Gegenbegriff zum Begriff der Natur fungieren zu können. Vielmehr greift Kant gemäß den in diesem Punkt unkritisch übernommenen Vorgaben der rationalistischen Metaphysik seiner Zeit schon voraus auf den praktischen Freiheitsbegriff endlicher Subjektivität.⁶⁹ Kants Nachweis der Denkmöglichkeit einer kosmologischen oder transzendentalen Freiheitskausalität stellt vor allem auf die Möglichkeit *moralischer* Freiheit für unser *Handeln* ab.

Aus Hegels Analyse geht hervor, dass dieses Freiheitsverständnis für sich genommen unverständlich ist und zwecks seiner eigenen Möglichkeit allgemeinere Freiheitsbestimmungen voraussetzt. Näherhin erweist sich im Rahmen der Hegelschen Philosophie qua Lehre von der absoluten Idee — d. i. des einzigen Gegenstandes der Philosophie — der spekulativ verstandene *Begriff*, qua logische Systemstelle der absoluten Idee, als das Freie: mit dem Übergang vom Abschnitt ‚Die Wirklichkeit‘ zur ‚Lehre vom Begriff‘ deduziert Hegel den Begriff des Begriffs und die ihm eigene Freiheit. „Der Begriff ist das *Freie*“ (E § 160), Freiheit die „absolute Negativität des Begriffs als Identität mit sich“ (E § 382). Das Dasein der Freiheit lässt sich nur auf dieser Grundlage begreiflich machen.

Hegel gelangt zu dieser Erkenntnis, indem er Kants kosmologischen oder transzendentalen Freiheitsbegriff und Spinozas Substanzbegriff aus ihrem gemeinsamen Grund begreift, der eben der Begriff als das Freie ist. Während Kant im Zuge der rationalistischen Metaphysik Freiheit als ein ‚Vermögen der Kausalität‘ denkt, als eine Fähigkeit, von selbst, spontan, aus eigenem Gesetz — kosmologischem Gesetz der Freiheit: Spontankausalität — zu wirken, lehnt Hegel einen solchen

⁶⁹ Vgl. S. 50 ff. In der *Metaphysik der Sitten* formuliert Kant entsprechend, die „Gesetze der Freiheit heißen zum Unterschiede von Naturgesetzen *moralisch*. So fern sie nur auf bloße äußere Handlungen und deren Gesetzmäßigkeit gehen, heißen sie *juridisch*; fordern sie aber auch, dass sie (die Gesetze) selbst die Bestimmungsgründe der Handlungen sein sollen, so sind sie *ethisch*“ (MS VI, 214).

allgemeinen, Kants praktischer Philosophie noch zugrundeliegenden Begriff von Freiheit ab. Er denkt Freiheit nicht als Vermögen der Kausalität, sondern als Bei-sich-selbst-sein-im-Anderen. Freiheit als Vermögen intelligibler Kausalität wäre allenfalls eine Spezifikation dieses allgemeinsten Freiheitsbegriffs. Ist der ‚Grund‘ von bewirkten ‚Erscheinungen‘ in der Weise einer Spontankausalität konzipiert, dann ist und bleibt das Verhältnis von Ursache und Wirkung bloß *äußerlich*. Für Hegel bildet Spinozas Substanzphilosophie durchaus ein Gegenmodell zur umfassenden Freiheit als spontankausaler Grundlage der Erscheinungswelt. Hegel, wie die Formel von der Subjektwerdung der Substanz impliziert, eignet sie sich durch ihre spekulative Transformation an: er denkt die Substanz idealistisch und damit subjektivitätstheoretisch. Die „absolute Macht“ und „blinde Notwendigkeit“, die Spinozas Substanz eignen, müssen sich dazu ausdrücklich als Freiheit entpuppen, die das Denken, der Begriff oder die Idee ist. Die kosmologische Einheit von Grund und Folge erweist sich demzufolge als immanente Notwendigkeit begreifenden Denkens. Wie Hegel sagt, legt das Absolute „sich selbst aus“ — seine „*Auslegerin*“ ist die „*absolute Notwendigkeit*“, so dass die Bestimmungen des Absoluten keine „Attribute“ sind, die im Zuge einer „*äußeren Reflexion*“ erkannt werden, sondern „identisches Setzen seiner selbst“ (II 185, vgl. 157 f., 163 f.). Diesen Manifestations- oder Selbstauslegungsprozess des Absoluten expliziert Hegel dergestalt, dass das wahrhaft absolute Verhältnis die „*gesetzte Einheit seiner in seinen Bestimmungen*“ ist, d. i. der „*Begriff*“ (II 185, 213 ff.). Die erreichte selbstbezügliche Einheit der absoluten Substanz ist der Begriff in seiner Allgemeinheit: sich manifestierende Selbstbeziehung — *Freiheit*. Damit ist diejenige Freiheit, die der Begriff ist, Grund der Wirklichkeit als Erscheinung, nicht eine bloße Spontankausalität. Die Seinsart seiner Macht und Notwendigkeit ist eine „innerliche Notwendigkeit“, die zur „Freiheit“ dadurch wird, dass ihre noch „innere Identität“ sich „manifestiert“ (II 204). Im Durchgang durch den Rationalismus und Empirismus (vgl. II 184 ff.) hebt Hegel schließlich gar noch Kants transzendente Einheit der Apperzeption in die Freiheit des Begriffs auf (vgl. II 221 ff.). Diese Lehre Kants gehöre zu den „tiefsten und richtigsten Einsichten“ der *Kritik der reinen Vernunft* (II 221). Entgegen eines bloß „äußerlichen Verhältnisses“ habe Kant die „*Einheit, die das Wesen des Begriffs*“ ausmacht, als ursprünglich synthetische Einheit der Apperzeption, des „*Ich denke* oder des Selbstbewusstseins“ gedacht. Er überwinde hier die Äußerlichkeit von Ich und Verstand bzw. Begriff und Gegenstand. Gerade nach Kantischer Auffassung, so Hegel zu Recht, ist das

„Object“, das, „in dessen Begriff das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung *vereinigt* ist“ (KrV B 137). Alle „Vereinigung“ von Vorstellungen ist „Einheit des Bewusstseins in der Synthesis derselben“ (KrV B 137), so dass es die „Einheit des Begriffs“ ist, durch die etwas „Objekt“ ist (II 222). Die Bestimmung des Begriffs als des wahrhaft ‚absoluten Verhältnisses‘ führt so gesehen die Elemente der Kantischen Relationskategorien, die traditionellerweise jenes Verhältnis qualifizieren, in den ‚Grundsatz der synthetischen Einheit der Apperception‘ als ‚oberstes Princip alles Verstandesgebrauchs‘ (KrV B § 17) zurück. Gleichwohl konzipiert Kant die Einheit des Selbstbewusstseins als absolute Grundlage letztlich unzureichend, weil das Verhältnis des Begriffs zur ‚Realität‘ als ‚Objektivität‘ dem Begriff als ‚Subjektivität‘ doch ‚gegenübergestellt‘ wird (II 223, vgl. 223 ff.): das Verhältnis von Anschauung und Begriff, Verstand und Sinnlichkeit, Form und Inhalt wird als ein bloß abstraktes Verhältnis begriffen. Es fehlt bei Kant somit das Hegelsch verstandene ‚Prinzip der Bestimmung‘: die jedwede Äußerlichkeit aufhebende Realisierung des Begriffs durch seine Momente des Allgemeinen, Besonderen und Einzelnen.⁷⁰ Hegels Begriffslehre vollendet auf diese Weise das, was er als Grund für die Schwere der Kantischen transzendentalen Deduktion ausgibt: dass über die bloße ‚Vorstellung‘ des

⁷⁰ Vgl. II 220: Hier bemerkt Hegel zum Begriff als dem Freien, dass das Ich gedacht werden kann als der ‚reine Begriff selbst, der als Begriff zum *Dasein*‘ gekommen ist. Das Ich ist dann erstens ‚reine, sich auf sich beziehende Einheit‘, abstrahierend von aller Bestimmtheit und allem Inhalt, ‚Freiheit der schrankenlosen Gleichheit mit sich selbst‘, und in dieser Form ‚Allgemeinheit‘, Einheit, die durch ein ‚negatives Verhältnis‘ charakterisiert ist (Abstraktion, frei von ...). Aber das Ich ist ebenso eine ‚individuelle Persönlichkeit‘, ‚sich auf sich beziehende Negativität‘, ‚absolutes Bestimmtein‘, das sich Anderem gegenüberstellt und es ausschließt, ‚Einzelheit‘ also. Absolute Allgemeinheit und absolute Einzelheit machen ‚ebenso die Natur des *Ichs* als des *Begriffes*‘ aus. Beide ‚Momente‘ müssen in ihrer ‚Abstraktion‘ wie in ihrer ‚vollkommenen Einheit‘ und damit in ihrem ‚Gesetzsein‘ begriffen werden (II 220 f.). Bei Kant fehlt also das ‚Prinzip der Bestimmung‘. Im unmittelbar sich hieran anschließenden Absatz, geht Hegel sodann auf Kants transzendentaler Deduktion ein. Dieser Absatz beginnt entsprechend mit der erwähnten Bemerkung, dass der Verstand für gewöhnlich als ein ‚Vermögen‘ gedacht ist, das ‚Ich‘ habe, bzw. als eine ‚Eigenschaft‘ des Ichs; das Verhältnis dieser Glieder (Verstand — Ich; Ding — Eigenschaft) ist äußerlicher Art. Näherhin betrifft es ein äußerliches Begründungsverhältnis: das eines ‚unbestimmten Substrats, welches nicht der *wahrhafte Grund* und das *Bestimmende* seiner Eigenschaft sei“ (II 221, kurs. ck). Kant sei zwar über dieses äußerliche Verhältnis hinweggegangen, habe es jedoch nicht überwunden. Der wahrhafte Grund von allem erweist sich für Hegel als der Begriff im spekulativen Sinne, der eben deshalb kein Substanzialitäts-, Kausalitäts- oder Wechselwirkungsverhältnis ist, sondern kontinuierliches Beisichsein und -bleiben.

Verhältnisses von „Verstand“ und „Ich“ bzw. „Begriff“ zu einem „Ding und seinen Eigenschaften und Akzidenzien“ fortgegangen wird zum „Gedanken“ (II 221). Der spekulativ verstandene Begriff hat sich als diese gesuchte absolute Grundlage ergeben.⁷¹

Freiheit bleibt so zwar spontane Tätigkeit, ist jedoch nicht mehr durch Bestimmungen kausaler Verhältnisse, sondern durch die Struktur des *spekulativen Begriffs* charakterisiert. Der Begriff als das Freie bleibt als Allgemeines, Besonderes und Einzelnes in seiner Tätigkeit durchgängig *bei sich* und ist zugleich als *in sich* differenzierte Einheit im anderen seiner Momente, ist also zugleich wahrhafteste Selbstbestimmung und Selbstvermittlung. Das Allgemeine ist nunmehr nicht einfach ein wie auch immer gegebenes Gesetz (Autonomie, Heteronomie), welches das Einzelne zu befolgen bemüht ist, sondern durchgängige Selbstbestimmung des Allgemeinen zum Einzelnen; das Einzelne wiederum ist nicht einfachhin dem Allgemeinen unterworfen, sondern bestimmt sich innerhalb des Allgemeinen zum Allgemeinen. Solche Freiheit spontaner Selbstbestimmung und vollständiger Selbstvermittlung als die Tätigkeitsweise des Begriffs und der ihm eigenen Notwendigkeit ist systematisch gesehen grundlegend für jedwede Spezifikation von Freiheit (namentlich geistiger Freiheit). Sie ist die „absolute Negativität des Begriffs als Identität mit sich“ (E § 382). Diese absolute Negativität des Begriffs als Identität mit sich erhält sich nunmehr in allem Fortgang, sowohl innerhalb der weiteren logischen Entwicklung des Begriffs als auch im Fortgang zum Element oder zu den Elementen des Realen, zu elementar Anderem also, das unbeschadet seiner gänzlichen Andersheit in ihm fundiert ist. Zu diesem Übergang ins Reale heißt es entsprechend, die „reine Idee“, in der die Bestimmtheit des Begriffs selbst „zum Begriffe erhoben“ ist, ist „absolute Befreiung“, „bei sich selbst bleibender Begriff“ (II 505).

In dieser allgemeineren Fassung von Freiheit als Beisichselbstsein im Anderen liegt auch, dass Hegel eine Freiheitskonzeption, die

⁷¹ Insofern bitte ich Hegels Ausführungen zum absoluten Verhältnis aufgrund ihres Argumentationsgangs und Hegels eigene Kant-Bemerkung im Abschnitt ‚Vom Begriff im Allgemeinen‘ durchaus in die Metastruktur einer transzendentalphilosophischen Überwindung der rationalistischen Metaphysik ein (in der Hoffnung, der Mahnung von D. PÄTZOLD: *Spinoza, Aufklärung, Idealismus*, a.a.O. [Anm. 47], S. 187 f., genügend Rechnung zu tragen). Dass der Begriff nicht mit Kants transzendentalen Subjekt der Apperzeptionseinheit gleichzusetzen, sondern auch dieses Modell trotz seiner Vorzüge spekulativ zu transformieren ist, hebt Hegel ja auch eigens hervor.

Freiheit primär als Wahlfreiheit denkt, zurückweist.⁷² Die willkürtheoretische Konzeption ist unzureichend; Freiheit ist im Grunde kein Vermögen der Wahl, sondern die durchgängige Tätigkeitsweise des Begriffs in seiner Selbstbestimmung und Selbstvermittlung. Aus demselben Grund lehnt Hegel Kants allgemeinen transzendentalen Freiheitsbegriff ab: Freiheit ist ihm kein Vermögen der Kausalität, sondern Beisichsein im Anderen. Der Kausalitätsbegriff der Freiheit als Gegenbegriff zur Naturkausalität gründet in unausgewiesenen Voraussetzungen, genauer besehen in Kants Präformierung durch die rationalistische Metaphysik seiner Zeit.⁷³ Freiheit ist hier so oder so als Kausalität gedacht, als Vermögen, eine Reihe von Dingen von selbst anzufangen, als unbedingte Tätigkeit bzw. unbedingte Kausalität.

⁷² Er lehnt Freiheit als ein Vermögen zu wählen und damit als Kausalität, trivialerweise, keineswegs pars pro toto ab. Im „Nurrechtsaufsatz“ etwa heißt es zur Entgegensetzung von Vernunft (Moment der Einheit, Allgemeinheit) und Sinnlichkeit (Moment der Vielheit, Besonderheit), dass die Vernunft darin bestehe, aus „eigener absoluter Selbsttätigkeit und Autonomie“ zu wollen und jene Sinnlichkeit einzuschränken (Moment der Bestimmtheit, Einzelheit), d. h. die Sinnlichkeit vernünftig zu gestalten (TWA 2, 458). Hegel verweist hinsichtlich der objektiven Realität dieser Freiheitsvorstellung wohl auf Kants Lehre vom Faktum der Vernunft. Diese Auffassung von Freiheit hat für Hegel eine relative Berechtigung („des Seins des Unendlichen im Endlichen“); sie ist jedoch nicht der „absolute Standpunkt“, traktiert sie doch nur „eine Seite“ und das „Isolieren“ dieser Seite, also „Einseitiges“: sie ist nicht der Standpunkt der Sittlichkeit bzw. in ihr ist keine Sittlichkeit (TWA 2, 459).

⁷³ Vgl. zur Rückbindung Kants an die Schulphilosophie etwa die Hinweise von R. FINSTER: *Spontaneität, Freiheit und unbedingte Kausalität bei Leibniz, Crusius und Kant*. „Studia Leibnitiana“ 1982, 14, S. 266–277, der Kants Position im Kontext von Leibniz, Wolff und Crusius verortet. — Leibniz' Substanzmetaphysik spielt der Sache nach in Kants Argumentation für die Denkmöglichkeit kosmologischer Freiheit eine wichtige Rolle. Für Leibniz besteht das Wesen der Substanz im Tätigsein, und zwar aufgrund einer ihr eigenen aktiven Kraft (*vis activa primitiva*), die nicht durch einen äußeren Anstoß, sondern durch sich selbst zur Tätigkeit gebracht wird; sie ist, mit Kant gesprochen, transzendente Freiheit (das Vermögen „einen Zustand, mithin auch eine Reihe von Folgen desselben schlechthin anzufangen“ (KrV B 473)), unbedingte Kausalität (KrV B 582), absolute Spontaneität (KrV B 474), die noch der Naturbedingtheit zugrunde liegt. Vgl. zur Herkunft von Kants Schlüsselbegriffen der Freiheit, nämlich Spontaneität und Willkür, noch die umsichtige Studie von Katsutoshi KAWAMURA: *Spontaneität und Willkür. Der Freiheitsbegriff in Kants Antinomienlehre und seine historischen Wurzeln*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1996. Zu Baumgartens Einfluss auf Kants Freiheitsbegriff(e) vgl. neuerdings Clemens SCHWAIGER: *Alexander Gottlieb Baumgarten. Ein intellektuelles Porträt. Studien zur Metaphysik und Ethik von Kants Leitautor*. Stuttgart-Bad Cannstatt 2011.

Eine Konzeption von Freiheit als „Vermögen“ (Freiheit als Möglichkeit), das auf einen so oder so gegebenen Stoff ‚angewandt‘ wird, ist für Hegel bekanntlich bloß eine ‚Verstandesauffassung‘ dessen, was Freiheit ist. Sie ist durch ein äußerliches Anwendungsverhältnis gekennzeichnet (R § 10 A). An die Stelle eines solchen Anwendungsverhältnisses setzt Hegel ein Verhältnis der Selbstbestimmung durch Selbstvermittlung eben jenes Allgemeinen, das in der abstrakten Auffassung von Freiheit als Allgemeines auf einen gegebenen Inhalt angewendet wird. Er ersetzt das Anwendungsverhältnis also durch ein Verhältnis der Realisierung des Begriffs zur Idee. Indes verkennt Freiheit als Möglichkeit ihre eigene Wirklichkeit. In der Freiheit der „Reflexionsphilosophie“ als „formaler Selbsttätigkeit“ (R § 15 A) ist das Verhältnis von Form und Inhalt als ein äußerliches konzipiert, ist ihr Inhalt doch nur eine zu wählende Möglichkeit (R § 14), nicht das „Eigene“ der sich selbst bestimmenden Tätigkeit (§ 15 A). — Darin liegt auch, dass die Bestimmung des Allgemeinen als ‚Gesetz‘ (Sittengesetz) ebenfalls zu kurz schießt, um Freiheit in ihrer Wirklichkeit zu begreifen. Man mag dies angesichts der Tatsache, dass ‚Gesetz‘ bei Kant durchaus auch als Prinzip (und nicht bloß als die abstrakte Allgemeinheit eines materialen Naturgesetzes) gemeint ist, bloß als einen Wortstreit abtun; gleichwohl ist es die insgesamt den Hegelschen Formalismusvorwurf leitende Äußerlichkeit von Form und Inhalt, die Hegel zufolge auch die Defizienz des Gesetzesbegriffs in Bezug auf seinen Inhalt ausmacht.⁷⁴ Diese Äußerlichkeit des theoretischen Gesetzesbegriffs hat ein Analogon in Kants Grundbestimmungen der Freiheit. Schon im Rahmen von Kants kosmologischem oder transzendentelem Freiheitsbegriff bildet die praktische Freiheit menschlichen Handelns den Angelpunkt. Entsprechend ist auch der transzendente Grund von naturgesetzlich Bedingtem als eine ‚Folgen bewirkende Ursache‘ gedacht, näherhin als Willkürvermögen, als Vermögen, von selbst so oder anders handeln zu können, also aus Möglichkeiten zu wählen und sie durch Handlungen zu verwirklichen. Als Spontankausalität bewirkt sie Erscheinungen, die, ungeachtet der Vernünftigkeit (Vernunftbedingtheit) dieses Bewirkens, hätten anders sein können, also als Spontankausalität *kontingenterweise* so sind, wie sie sind.⁷⁵

⁷⁴ Vgl. S. 116 ff.

⁷⁵ Vgl. auch KrV B 584 f. über das Anders-sein-Können der Erscheinungen. — Vgl. allgemein zu diesem Sachverhalt des ‚Formalismus‘ bzw. der ‚Zufälligkeit‘ F. KNAPPIK: *Reich der Freiheit*, a.a.O. [Anm. 9] Kap. 2.6.2 mit 3.2.1 f., auch wenn Knappik nicht speziell auf die skizzierte kosmologische Konstellation eingeht, sondern auf Hegels Kritik an Kants Moralphilosophie. Ihr fehlt nach Hegelschen

Die Beziehung von Ursache und Wirkung ist somit auch hier *äußerlicher* Natur. Gleiches gilt für das Verhältnis des KIS samt seinen Unterformen zum Subjekt (praktischen Subjekt, Rechtssubjekt, Tugendsubjekt), das ihm unterworfen ist.

Es ist diese Äußerlichkeit, die Hegel im Kontext des Formalismusvorwurfs immer wieder hervorhebt. Das fing, wie gesagt, schon innerhalb der *Logik* bezüglich Kants höchsten Prinzips der Synthesis an, der synthetischen Einheit der Apperzeption. Es setzt sich jedoch fort, etwa in Hegels Darlegung der ‚Stellungen des Gedankens zur Objektivität‘, in der er zur kritischen Philosophie Kants wie in der *Logik* ausführt, dass Kant die reinen Formen der Synthesis (‚Kategorien‘, ‚reinen Verstandesbegriffe‘) nicht aus dem objektiven Denken ableitet, sondern nur empirisch aufnimmt, sofern er die Urteilsformen aus der tradierten Logik aufliest und ihren materialen Sinn hervorkehrt (E § 42 A).⁷⁶ Was das Denken oder die Vernunft selbst betrifft, so bleibt es/sie ihm *abstrakt*, sei es nun als ursprünglich synthetische Einheit des Selbstbewusstseins oder als formelle Einheit der Verstandeserkenntnisse (vgl. E §§ 42 mit 45 und 52). — Nicht anders heißt es in der anschließenden Charakteristik der praktischen Vernunft, dass sie zwar objektive (imperative) Gesetze der Freiheit geben soll, also bestimmt, was geschehen soll (E § 53), aber auch hier ist, wie im Falle theoretischen Vernunft, die Vernunft nur als „*abstrakte Identität*“ vorhanden, d. i. als eine formale Bestimmung, wie es das Sittengesetz eben ist. Gleichwohl macht gerade die Forderung, dem Guten Dasein zu verschaffen, die Vernunft zu einer *praktischen* (E § 54). Kurzum: Kants Vernunftkonzeption fällt generell dem Formalismusvorwurf anheim. — So auch im Moralitätskapitel der *Enzyklopädie*, in der Hegel von Anfang an das Formelle der Moralität als „subjektiver“ (E § 503 A) Freiheit betont (E § 504 ff.). Zwar ist das Gute das an ihm selbst bestimmte Allgemeine des Willens (Kant: Sittengesetz) und als solches auf das Besondere bezogen; weil es jedoch als solches Allgemeines „abstrakt“ ist und das Besondere als auf ihm bezogen nicht weniger abstrakt ist,⁷⁷ ist kein „Prinzip der Bestimmung“ vorhanden; somit

Maßstäben ebenso ein „Prinzip der Bestimmung“ (E § 508) wie Kants theoretischer Erkenntnislehre. Hegels Begriffslehre schickt sich geradezu an, die Abstraktheit zu überwinden, die bei Kant im Verhältnis zwischen Allgemeinem und Besonderem herrscht. (Begriffliche) Notwendigkeit (im Zusammenhang von Allgemeinem, Besonderem und Einzelnem) tritt hier entsprechend an die Stelle von Zufälligkeit.

⁷⁶ Vgl. auch Hegels Rede von einer „empirischen Logik“ (II 253).

⁷⁷ Genaugenommen bezieht sich das „diese“ auf die „Besonderheit“ (E § 508), nicht auf das Allgemeine, das sowieso abstrakt ist; das Besondere als moralisches

tritt das Bestimmen auch „außerhalb“ jenes Allgemeinen auf: die Willensbestimmung ist unfrei bezüglich ihres Inhalts (E § 508). Ob Freiheit Dasein verschafft wird, ist daher Sache des Zufalls und der bloßen Willkür (E §§ 508 ff.). Das Allgemeine ist eine leere Allgemeinheit, eine „*inhaltslose Identität*“, das „abstrakte Positive“, das „Bestimmungslose“ zu ihrer Bestimmung (R § 135).

Äußerlichkeit als Unfreiheit der Handlung

Was ist das Problem, wenn die praktische Vernunft unfrei ist bezüglich des Inhalts? In diesem Fall ist die bloße Willkür oder der Zufall das Bestimmende des Inhalts; folglich wird die Handlung anstatt zu einer freien zu einer unfreien. Das Allgemeine soll den Inhalt bestimmen, es tut dies aber bloß der Möglichkeit, nicht der Wirklichkeit nach. Es kommt also nicht zur Verwirklichung des Guten. Um dies plausibel zu machen, bietet es sich an, näher auf Hegels Analyse der Moralität einzugehen.

Während Freiheit als abstraktem Recht das Allgemeine nur als äußerlich Vorgegebenes zur Verfügung steht, wird in der Freiheit als Moralität das Allgemeine in den Willen des moralischen Subjekts verlagert; es hat das Allgemeine also zum Gesetz seines eigenen Wesens; das freie Individuum ist nunmehr nicht bloß Rechtsperson, sondern ‚Subjekt‘, ‚in sich reflektierter Wille‘ (E § 503), ‚für sich unendliche Subjektivität‘ (R §§ 104 f.). Nur im Willen kann Freiheit wirklich sein; Kant hat paradigmatisch gezeigt, dass die moralische Autonomie oder das Gute im Befolgen einer Allgemeinheit besteht, die das Gesetz meiner selbst als eines intelligiblen Wesens (Geistes) ist. Der subjektive Wille ist insofern moralisch frei, als er seine Willensbestimmung innerlich als die seinige setzt; er äußert sie tatsächlich als Handlung (E § 503, R §§ 107 mit 113, vgl. 132).

Moralisches Handeln verbindet in dieser Weise Allgemeinheit und Willkür bzw. Besonderheit: es ist ein Dasein der Freiheit. In der Moralität ist das Allgemeine nicht mehr dem Subjekt äußerlich, sondern sollte zusammenfallen mit seiner Selbstbestimmung.

Subjekt ist ebenfalls abstrakt: es ist als Freies zwar auf das Allgemeine bezogen, verfügt über es jedoch letztlich nur als Gewissheit seiner selbst: weder das Allgemeine noch das Besondere vermögen dem Guten Bestimmtheit zu verleihen. Vgl. auch R § 141 A, in der Hegel auf die Abstraktheit sowohl des Guten wie der Subjektivität hinweist, die beide nur sein ‚sollen‘.

Dieses Zusammenfalls scheidet jedoch: in der Moralität kommt Freiheit nolens volens nicht zum Dasein. Hegel zufolge lässt erst die Sittlichkeit das Dasein der Freiheit begreiflich werden. Sie gibt damit auch der Moralität Halt und Boden. Erst in der Sittlichkeit wird die Vermittlung von Allgemeinem und Besonderem Wirklichkeit (Faktizität, Einzelheit). Da die Handlung eben das Dasein der Freiheit betrifft, ist in der Moralität die subjektive, freiheitliche Komponente insofern „*formell*“, als das äußerliche Dasein auch „*selbständig*“ ist gegen das Subjekt; diese Äußerlichkeit kann die Handlung ‚verkehren‘: es kann anderes zum Vorschein bringen, als das Subjekt intendiert hat (E § 504). Indem das Moralische jedoch im Willen des Subjekts liegt, ist der moralische Standpunkt der des „*Sollens*“ (R § 108), und das Gute hat die allgemeine abstrakte wesentliche Bestimmung der „*Pflicht*“ (R § 133, vgl. 135 und E § 507). Es handelt sich um die Sphäre der (vom moralischen Subjekt zu überwindenden) „Differenz“ von Sein und Sollen, von Allgemeinem und Besonderem, und damit auch der „*Endlichkeit*“, bleibt doch die Subjektivität der Objektivität entgegengesetzt. Die Einheit beider bleibt hier mangelhaft, so dass eben kein Dasein der Freiheit zustande kommt.

Dies nimmt sich dergestalt aus, dass wegen der Formalität des Allgemeinen das moralische Subjekt unfähig ist, das Gute zum Bestimmungsgrund seines Handelns zu machen: das „Prinzip der Bestimmung“ (E § 508) fehlt, das Bestimmen tritt außerhalb des Allgemeinen (Sittengesetzes, Freiheit) auf; aufgrund der Formalität oder Leere kann das Subjekt dem Guten also nicht die inhaltliche Bestimmtheit geben, die nötig ist, um zum Handeln zu kommen. Handeln hat einen „besonderen Inhalt und bestimmten Zweck“ (R § 134). Ein Handeln aber, das keinen besonderen Inhalt hat, ist ebensowenig ein Handeln wie ein Wollen, das nicht etwas will; ein formelles oder abstraktes Allgemeines enthält jenen Inhalt gerade nicht. Im subjektiven Willen kommen das Allgemeine und das Besondere zusammen, besser gesagt: wegen des Sollenscharakters ihres Zusammens kommen sie eben nicht zusammen. Indes ist das Gute als Idee die Einheit des Begriffs „des Willens und des besonderen Willens“ und als solche Einheit die „*realisierte Freiheit*“ (R § 129). Es ist zunächst ein Sollen, Pflicht für das Subjekt, also allgemeine, abstrakte Wesentlichkeit des subjektiven Willens (vgl. R § 133): das Moralische ist formal, Pflicht um der Pflicht willen, nicht um eines besonderen Interesses; denn es ist nichts anderes als das Gesetz meiner eigenen (praktischen) Vernünftigkeit (Kant). Für sich genommen lässt sich dieses Allgemeine gar nicht realisieren: Handeln bedarf eines besonderen Inhalts (Kant: ‚Materie‘). Es muss

dem Allgemeinen zwecks seiner Verwirklichung also die ihn auszeichnende Unbestimmtheit oder Leerheit genommen werden; sonst weiß das Subjekt immer noch nicht ‚was Pflicht ist‘ (R § 134):⁷⁸ in der Pflicht selbst ist der Inhalt nicht enthalten (sondern nur die Form, das Allgemeine, Freiheit, Selbstbestimmung). Der Inhalt ist nicht im Begriff des Allgemeinen als dem zu Realisierenden enthalten; mit Hegel im Kontext der Ausführungen zum Guten gesprochen: der *Begriff* des Guten als Pflicht enthält noch nicht die inhaltliche Bestimmung dessen, was denn Pflicht ist. Dieser Inhalt muss vielmehr ‚von außen‘ aufgenommen werden; die Unbestimmtheit des Allgemeinen ist seine Bestimmtheit; das Gute als das an ihm selbst bestimmte Allgemeine des Willens (wirkliche Bestimmtheit durch das Sittengesetz) ist zwar auf das Besondere bezogen, es fehlt jedoch ein ‚Prinzip der Bestimmung‘; die Pflicht als das Wesentliche oder Allgemeine des moralischen Bewusstseins hat das ‚Bestimmungslose‘ zur ihrer Bestimmung: abstrakte Allgemeinheit, inhaltslose Identität. Eben darin steckt für Hegel der Formalismus der Kantischen Sittlichkeitsphilosophie. Sie verharret auf dem Standpunkt der Moral und wird dadurch eben nicht zur Philosophie der Sittlichkeit als Philosophie des Daseins oder der Wirklichkeit der Freiheit. Das Sittengesetz qua Grundgesetz der praktischen Vernunft verhindert es seiner abstrakten Formalität wegen. Auf der Grundlage dieser Formalität lässt sich konkretes Handeln nicht begreifen; denn es ist noch von ganz anderen Bestimmungsstücken bestimmt, die nicht in ihr enthalten sind, folglich ‚von außen‘ hinzugenommen müssen und damit der Forderung nach Selbstbestimmung widersprechen.

Kurzum: Das Sittengesetz lässt sich bloß anwenden unter Voraussetzung von (vor-)gegebenen inhaltlichen Bestimmungen, die es als formelles Prinzip der Sittlichkeit selbst ausschließt. Der KIS gilt daher als wirkliches Bestimmungsprinzip (Prinzip des Daseins der Freiheit, des Wirklichmachens des Gegenstandes) nur unter der Bedingung inhaltlicher Voraussetzungen, die er selbst nicht in seiner Form mitausdrückt: für sich genommen ist er nur ein abstraktes Moment menschlicher Selbstbestimmung, nicht das Prinzip menschlicher Selbstbestimmung. Dazu müsste er auch die Bedingungen seiner eigenen Realisierung im Objektiven enthalten, statt sie aus sich auszuschließen und sich somit zu verunmöglichen, mit Hegel gesprochen: „tiefster“ (E § 508) oder „allseitiger“ (E § 511) Widerspruch zu sein.

⁷⁸ Vgl. auch TWA 2, 459 ff. Hegels „Naturrechtsaufsatz“ bietet eine erste ausführliche Fassung dieses Gedankens.

Da die ‚Pflicht‘ oder das Sittengesetz selbst keine nähere Verbesonderung, also konkreten Pflichten hergibt, kann das Gute nur näher vom subjektiven Willen (moralischen Subjekt) bestimmt werden (R § 136). Für die Verwirklichung der Freiheit ist es allerdings wesentlich, dass das moralische Subjekt die Gesinnung hat, das, was an und für sich gut ist, zu wollen: dass das Subjekt das Gute verwirklichen will, kein bloß willkürliches wollen ist (R § 137). Nun gelten dem Subjekt seine subjektiven Grundsätze (Maximen) zwar als objektive Bestimmungen (des Guten); das Allgemeine jedoch, das das Gute ist, macht nur eine abstrakte Allgemeinheit aus, das moralische Subjekt nur die „formelle Gewissheit seiner selbst“, Gewissheit eines Individuums, ohne „objektiven Inhalt“: das Gute erfährt seine inhaltliche Bestimmtheit vom moralischen Subjekt (als ‚Gewissen‘: R §§ 136 ff.).⁷⁹ Um zu wissen, ob das moralische Subjekt das Gute will, müssen wir wissen, was das Gute als das an und für sich Vernünftige der Willensbestimmung ist, was wir aber nur durch das moralische Subjekt (als Gewissen) wissen, da das Gute bloß formal bestimmt ist. Diese Begründungsberufung auf sich selbst ist dem Anspruch moralischen Handelns, dem Guten als einem Inbegriff von allgemeinen objektiven Bestimmungen (‚Gesetzen‘, ‚Grundsätzen‘) entgegengesetzt: das Subjekt beruft sich auf sich selbst und will ein Allgemeines, eine „Regel einer vernünftigen, an und für sich gültigen Handlungsweise“ (R § 137 A). Es wird ein Allgemeines anerkannt und dieses zugleich auf die reine Gewissheit seiner selbst reduziert (R §§ 137 A, 138; E §§ 511 f.). Das Ergebnis dieser Konstellation ist, dass die Wirklichkeit der Freiheit als das absolut und notwendig Sein-Sollende sich dem Zufall und der Willkür, dem bloßen Subjektivismus verdankt: die Koinzidenz mit dem Guten ist möglich, jedoch nicht notwendig (vgl. R § 138). Es ist also nicht garantiert, dass die Gewissheit seiner selbst, die Gewissheit des Guten ist; die freie Willkür hat vielmehr die Möglichkeit zum Guten wie zu Bösen und damit zum Verlust des Guten (R § 139; E § 511). Gutes und Böses haben ihre „gemeinsame Wurzel“ in der Willkür, in der formellen Subjektivität des Willens: die reine Gewissheit seiner selbst ermöglicht beides (R § 139 A).

Aus diesem Widerspruch von Allgemeinem und Besonderem führt Hegels Konzeption der Sittlichkeit heraus. Erst hier wird klar, wie sich das Allgemeine als Gutes verbesondert, sich vereinzelt und

⁷⁹ Vgl. etwa Fichtes kategorischer Imperativ: „*Handle stets nach besser Überzeugung von Deiner Pflicht; oder: handle stets nach Deinem Gewissen*“ (J.G. FICHTE: *Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre* (1798). In: *Fichtes Werke*, hg. von I.H. FICHTE. Berlin 1971, S. 1–365, 156.

also Dasein verschafft, Faktizität erlangt.⁸⁰ Wie es heißt, sind erst auf dem „Standpunkte der Sittlichkeit“ das „subjektive Wissen“ und das „objektive System“ der „Grundsätze und Pflichten“ vorhanden, das Gewissen „wahrhaftes“ und kein bloß „formelles“ (R § 137). *Der Inhalt muss selbst vernünftig sein*, wenn die Handlung frei sein soll. Auf dem moralischen Standpunkt indes lässt sich jeder konkrete Inhalt einer Handlung durch den Rekurs auf das Subjekt qua formale Gewissheit seiner selbst rechtfertigen. Das Dasein der Freiheit verstanden als Moralität erweist sich am Ende seiner Entwicklung als begrifflich instabil: für sich genommen mündet sie in eine zum Absoluten aufgeblasene Subjektivität, die sich als identisch mit dem Guten qua substantiell (und nicht mehr bloß abstrakt) Allgemeinen setzt.⁸¹ Die Aufgabe besteht eben darin, beide zur konkreten Einheit zu bringen. Hegels Sittlichkeit ist diese Einheit. Hier ist das abstrakte Gute zum „lebendigen Guten“ (R § 142), die „selbstbewusste Freiheit zur Natur“ transformiert (E § 513).

Was den ‚Widerspruch‘ der moralischen Konzeption des Daseins der Freiheit betrifft, kreisen Hegels Überlegungen um die Äußerlichkeit des Verhältnisses von Form und Inhalt in der Weise des „perennierenden *Sollens*“ (R § 135 A), das die Konzeption der Freiheit als Moralität auszeichnet, des „*Verhältnisses*“, wie Hegel sagt (E §§ 507-511;⁸² R § 135 A mit § 108 und 141) — ganz gleich ob in der

⁸⁰ Insofern legt K. VIEWEG: *Denken der Freiheit*, a.a.O. [Anm. 15] Kap. IV, im Moralitätskapitel über die Freiheit des moralischen Subjekts und der entsprechenden Diskussion des Formalismus zu Recht viel Gewicht auf den Begriff der Handlung.

⁸¹ Vgl. E §§ 512 mit 511.

⁸² Vgl. auch die ‚Stellungen des Gedankens zur Objektivität‘, in der zunächst der Formalismus oder die Abstraktheit des Denkens in theoretischer Hinsicht thematisch ist. Dies führt Hegel zum Ergebnis, dass die „Bestimmtheit“ dem „*Denken*“ etwas „*Äußerliches*“ bleibt, „*Vernunft*“ als „schlechthin *abstraktes Denken*“ ist (E § 52). Nicht anders verhält es sich in Hegels daran anschließenden Erörterungen der „*praktischen Vernunft*“ (E §§ 53 ff.): die praktische Vernunft kommt Hegel zufolge nicht über den „Formalismus“ hinaus, der ihm auch „das Letzte“ der theoretischen Vernunft ist (E § 54). Die Einheitskonzeption der Kantischen *Kritik der Urteilskraft* bringe zwar die konkrete Allgemeinheit zur Sprache, jedoch wiederum in abstrakter, äußerlicher Weise. Hegel führt an, dass nicht nur Rekurs auf eine Größe jenseits des Denkens genommen wird (Gott), sondern auch, dass das „*Gute*“ als „*Endzweck*“ der Welt ein „bestimmungsloses Abstraktum“ ist, ebenso wie das, „was *Pflicht* sein soll“; zudem ist die Übereinstimmung der Welt mit ihrem Endzweck nur ein „*Subjektives*“, nur etwas, das „*sein soll*“; es hat also „*nicht Realität*“, keine der „*Idee*“ entsprechende „Objektivität“ — die „Verstandesvorstellung“ ihrer Erfüllung in einer unendlichen Zukunft, „*der unendliche Progreß*“, ist Hegel schlicht „der perennierend gesetzte Widerspruch selbst“ (E § 60).

Rechtsphilosophie und *Enzyklopädie* oder im „Naturrechtsaufsatz“⁸³ und der *Phänomenologie*.⁸⁴ Immer gerät die Freiheitskonzeption

⁸³ Es ist dies eine pointierte Auseinandersetzung (auch) mit Kants Rechts- und Moralphilosophie. Hier wirft Hegel Kant (wie Fichte) vor, das Naturrecht bloß formell zu bestimmen. In diesem Zusammenhang führt Hegel auch seinen Begriff der ‚Sittlichkeit‘ im Unterschied von dem der ‚Moralität‘ ein. Schon Hegels Diskussion der „empirischen“ Behandlungsart des Naturrechts stellt diese als eine seiner selbst unbewusste Vorform der „kritischen Philosophie“ dar, die sich durch „Formalismus“, „Leerheit“, „erschlichene“ Inhalte kennzeichne (TWA 2, 440 ff.). Die Abhandlung rückt das Verhältnis von Form und Inhalt ins Zentrum. Hegels Auseinandersetzung mit Kants Konzeption praktischer Vernunft ergibt sodann, dass ihres Formalismus wegen von einem System der Sittlichkeit gar keine Rede sein könne (TWA 2, 459 ff.), dass die Gesetzgebung der praktischen Vernunft nicht nur „überflüssig“, sondern geradezu „Prinzip der Unsittlichkeit“ sei (TWA 2, 463). Hegel zeigt dabei, dass das Sittengesetz das Dasein der Freiheit, das die Handlung ist, nicht erreicht. Um im konkreten Fall zu entscheiden, was ich tun soll, sind vielmehr Zusatzannahmen nötig (vgl. etwa auch die Diskussion von Kants Depositum-Beispiel: TWA 2, 462 f.). Aus Hegels modaltheoretischer Argumentation, die er auch in der *Logik* gegen Kants Konzeption praktischer Erkenntnis aufführt, geht hervor, dass eine Möglichkeitskonzeption der Freiheit in ein Sollen mündet, das die Wirklichkeit der Freiheit als vernünftige unbegreiflich werden lässt.

⁸⁴ Im ‚Moralitätskapitel‘ der *Phänomenologie* deutet Hegel den Geist als einen seiner selbst und damit seiner Freiheit gewissen Geist, der zwar alle „Wirklichkeit“ ist (PG 324), zugleich jedoch die moralische Wirklichkeit in ein „Jenseits“ seiner selbst setzt (PG 332), in ein „Sollen“ nämlich: in etwas, das in der Gegenwart gerade nicht Wirklichkeit ist (PG 333). Gleichwohl ist das „wirkliche“ moralische Bewusstsein ein „Handelndes“ und damit ein Hervorbringen der durch den Zweck bestimmten Wirklichkeit, so dass die Gegenwart die „Harmonie des moralischen Zwecks und der Wirklichkeit“ ist und eben kein Jenseits: der Sinn des Handelns selbst ist die Harmonie von Zweck und Wirklichkeit (PG 333). Freiheit ist Wirklichkeit, die Wirklichkeit keine „bedeutungslose“ Wirklichkeit (PG 325), in die das Bewusstsein seinen Zweck hineinbildet und die ihm als dem Freien, der die Pflicht als sein Wesen weiß und will, als selbständige „Natur“ bloß gegenübersteht (vgl. PG 325). Die Natur ist als die des handelnden Subjekts selbst die „Sinnlichkeit“, die in der Gestalt des Wollens, als „Triebe“ und „Neigungen“ ihre eigene Bestimmtheit hat und somit dem reinen Willen entgegengesetzt ist (PG 327). Die „wirkliche Moralität“ indes ist die Einheit beider (PG 327). Hegel konzidiert, dies müsse so verstanden werden, dass die Sinnlichkeit der Moralität zwar „gemäß“ sei (PG 327), allerdings handele es sich um eine postulierte Einheit, ein postuliertes Sein, das nicht da ist: da ist der Gegensatz von Sinnlichkeit und reinem Bewusstsein; die Moralität ist einerseits unendliche, „absolute Aufgabe“ für das moralische Bewusstsein, andererseits jedoch ist sie nicht bloß Aufgabe, sondern ihr Inhalt muss sein und nicht Aufgabe bleiben (PG 327 f.). Es wird somit sichtbar, dass Hegel auch hier die Widersprüchlichkeit hervorkehrt, die sich aus dem Verhältnis von Sein und Sollen ergibt; ein Verhältnis, das gerade in der Verwirklichung des Gesollten durch die Handlung zur Versöhnung zu bringen ist. Auch in der *Phänomenologie* unterstreicht Hegel, die reine Pflicht ist zwar „gleichgültig“ gegen allen „bestimmten Inhalt“, das Handeln aber bedarf des bestimmten Inhalts, Pflichten als bestimmten Pflichten; der Inhalt entpuppt sich daher als ebenso wesentlich wie die Form, wodurch er

als Moralität auf den Holzweg der unendlichen Annäherung, der schlechten Unendlichkeit, so dass es nicht zu einem Begreifen des Daseins der Freiheit kommt. Immer sind zwecks Anwendung des Sittengesetzes Zusatzannahmen inhaltlicher Art vonnöten, die seiner Formalität wegen nicht unmittelbar aus dem Sittengesetz legitimierbar sind, also ‚von außen‘ hergenommen werden müssen, mögen sie auch für sich genommen einer Begründung fähig sein (vgl. etwa das Beispiel des Eigentums bzw. Depositums)⁸⁵. Mit der *Rechtsphilosophie* (§ 135 A) gesprochen, kommt es nicht einer „immanenten Pflichtenlehre“: man könne zwar „von außen“ eine Materie hernehmen und so auf besondere Pflichten kommen; aus

Pflicht ist (PG 329 f., vgl. 337 f. mit 339 und 343). Die Notwendigkeit betrifft die Form wie den Inhalt; bestimmte Pflichten als Zwecke haben einen Inhalt; der Inhalt ist ein Teil des Zwecks (PG 339). Folglich ist das moralische Bewusstsein seiner selbst nicht durchsichtig: es entwickelt nicht sein „eigener Begriff“, verhält sich „nur denkend, nicht begreifend“, ist nicht der „absolute Begriff, der allein das *Anderssein* als solches, oder sein absolutes Gegenteil als sich selbst erfaßt“ (PG 330). Die „Harmonie“ von Moralität und Wirklichkeit ist hier als ein seiendes Jenseits der Wirklichkeit des moralischen Bewusstseins gedacht; es soll wirklich sein, ist es aber nur als „Nichtharmonie“ von Moralität und Wirklichkeit (PG 331). Wie laut der *Rechtsphilosophie* das „perennierende *Sollen*“ sich in „Antinomien“ (R § 135 A) verwickelt, so redet Hegel in der *Phänomenologie* mit einer Kantischen Wendung von einem „*ganzen Nest* gedankenloser Widersprüche“ (PG 332). Freiheit soll wirklich sein, ist es gemäß dem moralischen Standpunkt jedoch nie; das Bewusstsein erzeugt mit Bewusstsein seinen Gegenstand, weiß sich als das erzeugend Tätige, setzt den Gegenstand jedoch zugleich wieder außer sich als ein Jenseits seiner. So wundert es nicht, dass Hegel die „moralische Weltanschauung“ als die „Ausbildung dieses zum Grunde liegenden Widerspruchs nach seinen verschiedenen Seiten“ qualifiziert: es „verstellt“, was es „aufgestellt“ hat (PG 332). Obwohl die Wirklichkeit nicht mit der Moralität in Harmonie sein soll, ist das wirkliche moralische Bewusstsein ein handelndes; es bringt also eine zweckbestimmte Wirklichkeit in der Gegenwart hervor: macht zur Gegenwart, was nicht in der Gegenwart sein soll (PG 333). Zudem zeigt sich, dass der moralische Zweck insofern nicht rein, unabhängig von Neigungen und Trieben ist, als er als wirkliches moralisches Bewusstsein handelt: er „vertilgt“ nicht die Bestimmtheit der Sinnlichkeit, sondern nimmt die Sinnlichkeit als „Werkzeug“ der Verwirklichung seines Zwecks in Anspruch — die Triebe und Neigungen sind das „*sich verwirklichende Selbstbewußtsein*“ (PG 335). Sie sind daher der Vernunft immer „gemäß“, weil das moralische Handeln nichts anderes ist als das sich verwirklichende, sich die „Gestalt eines *Triebes*“ gebende Bewusstsein, also unmittelbare Harmonie von Trieb und Moralität, Natur und Freiheit (PG 335). Dagegen hat für den moralischen Standpunkt die Natur ihre eigene Bestimmtheit, die gerade nicht die des moralischen Bewusstseins sein soll: die Harmonie ist nur „an sich und postuliert“ (PG 335 f.), aufgestellt und verstellt. Die reine Moralität in einer Weise von der Wirklichkeit getrennt, dass sie keine „positive“ Beziehung auf sie wäre, ist für Hegel schlichtweg eine „bewußtlose, unwirkliche Abstraktion, worin der Begriff der Moralität [...] schlechthin aufgehoben wäre“ (PG 338).

⁸⁵ S. 134.

der Pflicht jedoch, so wie sie im Sittengesetz, das bloß eine abstrakte Allgemeinheit ist, zum Ausdruck kommt, kann nicht zur Bestimmung von besonderen Pflichten für das Handeln übergegangen werden; es schlägt daher auch als „Kriterium“ der Handlungsbeurteilung fehl; vielmehr muss es für die Anwendung des Sittengesetzes einen „Inhalt“ geben, der „als festes Prinzip zum voraus zugrunde liegt“, und in Bezug auf welchen die Handlung (als moralische) übereinstimmt oder nicht; indes gehört es zur „formellen Identität“ des Sittengesetzes, „allen Inhalt und Bestimmung auszuschließen“.

Das Gute, so wie es als Moralität konzipiert ist, garantiert somit sein eigenes Dasein nicht. Es gipfelt vielmehr in der „absoluten Eitelkeit“, einem „nicht-objektiven, sondern nur seiner selbst gewissen Gutsein“: durch sein „tiefstes In-sich-gehen“, geht das Allgemeine, Objektive, Gute verloren, auf das das Subjekt aus ist (E §§ 512 mit 511). Eine adäquate Vermittlung von Allgemeinem und Besonderem, die Freiheit zum Dasein verhilft bzw. das Dasein der Freiheit ist, schlägt fehl. Dem Guten als der „substantiellen Allgemeinheit der Freiheit“ (R § 141), dem „Wesen des Willens in seiner *Substantialität* und *Allgemeinheit*“ (R § 142) fehlt die Bestimmtheit, die es braucht, um unser Handeln bestimmen zu können. Die Moralität endet strikte genommen vielmehr bei einem sich selbst gewissen Subjekt, dem aber das objektive Kriterium des Guten und damit überhaupt seines Handelns abhanden gekommen ist, so dass Moralität wie Immoralität möglich sind. Das Gute bleibt hier ein bloßes Sollen: etwas, das Wirklichkeit werden soll, jedoch keine Wirklichkeit ist.⁸⁶ Auf dem Standpunkt der Moralität herrscht die Willkür letztlich als Subjektivismus. Das Allgemeine bleibt als abstrakte, leere Allgemeinheit reine Unbestimmtheit,

⁸⁶ Im Neukantianismus, näherhin im südwestdeutschen Neukantianismus, kommt es zwar zu einer über Kant hinausgehenden ‚konstitutiven‘ und nicht bloß ‚regulativen‘ Fassung des Sollens und damit zu einer durchgängig konstitutiven Bedeutung der ‚Idee‘. Gleichwohl bleibt das die kantianisierende Transzendentalphilosophie überhaupt kennzeichnende grundlegende Verhältnis jeglicher Objektivität, d. i. das Verhältnis einer unbedingten Orientierungsdeterminante, auf die das bedingte Subjekt bezogen ist bzw. vice versa (axiotisches Grundverhältnis), hier erhalten (vgl. Ch. KRIJNEN: *Hegel und der Neukantianismus. Eine systemphilosophische Konfrontation*. In: *Hegel und die Geschichte der Philosophie*, hg. von D. HEIDEMANN und Ch. KRIJNEN. Darmstadt 2007, S. 301–325; Ch. KRIJNEN: *Philosophie als System*, a.a.O. [Anm. 30]; Ch. KRIJNEN: *Metaphysik*, a.a.O. [Anm. 27]; Christian Krijnen: *Freiheit und geltungsnoematische Struktur oder wie tief reicht das axiotische Grundverhältnis der Transzendentalphilosophie?* In: *Reflexion und konkrete Subjektivität. Beiträge zum 100. Geburtstag von Hans Wagner (1917–2000)*, hg. von Ch. KRIJNEN und K. W. ZEIDLER. Wien 2017, S. 205–224).

d. h. bloße Form für mögliche Inhalte: die moralische Geltung von Handlungsregeln (Maximen) ist in ihm begründet, nicht in besonderen Bestimmungsgründen. Und so wie die Allgemeinheit leer und damit unterbestimmt bleibt, so die Besonderheit: sie enthält ebenfalls nicht das Moment des Inhalts, ist die Handlung doch in eben jener Form begründet. Gerade die Situiertheit, Kontextualität der Handlungsmaxime wird also negiert. Hegel indes versteht Handeln spekulativ als in sich reflektierte und dadurch zur Allgemeinheit zurückgeführte Besonderheit, die somit Einzelheit, d. h. freie Handlung ist. Die Handlung ist Tat, die in einer besonderen Beschaffenheit und damit Situiertheit auf das Allgemeine (Gute) gerichtet ist und die Freiheit zum Dasein vereinzelt.⁸⁷ Der moralische Gesichtspunkt erlaubt seiner Abstraktheit wegen keine zulängliche Bestimmung der Handlung als Daseins der Freiheit. Strikte genommen ist er der Standpunkt der Handlungslosigkeit,⁸⁸ des bloß gesollten Daseins der Freiheit, nicht des wirklichen Daseins der Freiheit.

Das Problem ist also, wie dem Guten als dem „substantiellen Allgemeinen der Freiheit“ in immanenter Weise Bestimmtheit ebenso verliehen werden kann wie dem Subjekt als dem Prinzip des Bestimmens des Guten Allgemeinheit und Objektivität seines Bestimmens, d. h. dass sein Bestimmen Bestimmen des Guten ist (R § 141). Das abstrakte Recht und die Moralität sind für sich genommen einseitige und sich somit wechselseitig implizierende Auffassungen des Daseins der Freiheit; sie enthalten wesentliche Einsichten, bekommen ihren Sinn und ihre Geltung jedoch nur als Momente (intrinsische Bestimmungsstücke) einer umfassenderen

⁸⁷ Es wäre interessant, das Verhältnis von Moralität und Sittlichkeit, ganz besonders den Übergang von der Moralität in die Sittlichkeit, mit Blick auf das Verhältnis von Urteil und Schluss zu diskutieren, wie Hegel es in seiner *Logik* dargelegt hat. Vgl. dazu die Hinweise von K. Vieweg: *Denken der Freiheit*, a.a.O. [Anm. 15] 199 ff., IV.9, V.1. Kants und Hegels Urteils- bzw. Schlusslehre einzubeziehen, würde den Rahmen der vorliegenden Studie jedoch sprengen; daher sei nur bemerkt, dass das Verhältnis von Allgemeinem, Besonderem und Einzelnem, wie es in einer wirklichen Handlung qua Einheit dieser drei Begriffsmomente vorliegt, den Übergang von einer Urteilslogik in eine Schlusslogik erfordert.

⁸⁸ A. HONNETH: *Leiden an Unbestimmtheit*, a.a.O. [Anm. 15], S. 68 f., und K. VIEWEG: *Denken der Freiheit*, a.a.O. [Anm. 15] 224, sprechen zu Recht von der Handlungslosigkeit als Konsequenz der moralischen Freiheitskonzeption. Hegels Terminologie ist bekanntlich die der Bestimmungslosigkeit (vgl. auch R § 141), die sodann dazu führt, dass gar kein Dasein der Freiheit zustande kommt, sondern die Freiheitsintention als Selbstbestimmung nolens volens in Heteronomie abgeleitet. In der Perspektive des moralischen Bewusstseinsstandpunkts heißt moralisch zu handeln für Hegel strikte genommen — „nicht zu handeln“ (vgl. PG 343).

Freiheitskonzeption, die die (moderne) Sittlichkeit ist.⁸⁹ Diese ist die Einheit von Allgemeinheit und Besonderheit, des Objektiven und Subjektiven in der Einzelheit, die die Welt ist, in der wir als Freie leben: die realisierte oder konkrete Allgemeinheit der Freiheit, d. i. die Sphäre der Wirklichkeit, die Faktizität, Dasein der Freiheit ist.

Freiheit als Wirklichkeit statt als Sollen

In der ‚Moralität‘ steht der subjektive Wille zwar im „*Verhältnis*“ zum Guten als dem Substantiellen oder Wesentlichen für ihn; dies jedoch so, dass er es sich zum Zweck machen und vollbringen „*soll*“ (R § 131, vgl. § 133). Nur durch das Subjekt kommt das Gute in die Wirklichkeit. Das Verhältnis des Besonderen zum Allgemeinen ist das eines *Sollens*. Eben weil das Gute selbst bloß ein abstraktes Gutes ist, ist das Besondere nicht im Allgemeinen „aufgenommen“ und in ihm „gesetzt“ (R § 131). Dass eine Sollenskonzeption die Wirklichkeit des Gesollten und damit den Sinn seiner eigenen Intention nicht begreiflich zu machen vermag, hat Hegel schon in den Ausführungen zur Idee des Guten in der *Logik* eingehend dargelegt (a). Zudem geht aus der *Logik* hervor, dass die Fassung des Allgemeinen, das das Gute oder die Freiheit ist, als ‚Gesetz‘ es ebenfalls verhindert, die Wirklichkeit des von diesem Bestimmten zureichend zu begreifen (b).

(a) Zunächst zur Sollenskritik der *Logik*, so wie sie in Hegels Diskussion der Idee des Erkennens (II 429 ff.), näherhin des Guten (II 477 ff.) zum Ausdruck kommt. Diese Kritik steht im Kontext des

⁸⁹ Vgl. R § 141 Z: „Beide Prinzipien, die wir bisher betrachtet haben, das abstrakte Gute sowohl wie das Gewissen, ermangeln ihres Entgegengesetzten: das abstrakte Gute verflüchtigt sich zu einem vollkommen Kraftlosen, in das ich allen Inhalt bringen kann, und die Subjektivität des Geistes wird nicht minder gehaltlos, indem ihr die objektive Bedeutung abgeht. [...] Die Einheit des subjektiven und des objektiven an und für sich seienden Guten ist die *Sittlichkeit*, und in ihr ist dem Begriffe nach die Versöhnung geschehen. Denn wenn die Moralität die Form des Willens überhaupt nach der Seite der Subjektivität ist, so ist die Sittlichkeit nicht bloß die subjektive Form und die Selbstbestimmung des Willens, sondern das, ihren Begriff, nämlich die Freiheit zum Inhalte zu haben. Das Rechtliche und das Moralische kann nicht für sich existieren, und sie müssen das Sittliche zum Träger und zur Grundlage haben, denn dem Rechte fehlt das Moment der Subjektivität, das die Moral wiederum für sich allein hat, und so haben beide Momente für sich keine Wirklichkeit.“

Versuchs, sich Klarheit über eine Architektonik der Vernunft zu verschaffen, die dem Erkenntnisziel philosophischen Begreifens adäquat ist. Hegel arbeitet sich hier geradezu an Kants Vernunftarchitektonik ab, um nicht um sie herum, sondern durch sie hindurch zu seiner Konzeption der Philosophie als Wissenschaft von der ‚absoluten Idee‘ (II 483 ff.) zu kommen.⁹⁰ Weder das theoretische noch das praktische Erkennen, wie für die moderne Philosophie paradigmatisch von Kant konzeptualisiert, genügen dem philosophischen Erkenntniszweck.

Kant teilt durchgängig die Philosophie in theoretische und praktische ein sowie die ihr korrespondierenden Gegenstände in Natur und Freiheit; entsprechend unterscheidet er theoretische Erkenntnis und Willensbestimmung bzw. Naturphilosophie und Moralphilosophie (als „praktische Gesetzgebung der Vernunft nach dem Freiheitsbegriffe“).⁹¹ Näherhin fasst Kant das menschliche Intellekt insgesamt qua oberes Erkenntnisvermögen, d. i. die Vernunft im weiten Sinne,⁹² als Denk- und damit als Urteilsvermögen. Denken ist für Kant eine sich im Urteil vollziehende Synthesis. Die theoretische Vernunft und die praktische Vernunft sind beide Weisen des Denkens und damit des Urteilens: die Bestimmung von Erfahrungsgegenständen erfolgt in theoretischen Urteilen, die Bestimmung des Willens erfolgt in praktischen Urteilen. Es betrifft eine und dieselbe reine Vernunft, die sich in theoretischer oder in praktischer Hinsicht betätigt.⁹³ Während die theoretische Vernunft auf Gegenstände geht, die ihr anderswoher *gegeben* sind, nämlich durch die sinnliche Anschauung, bezieht sich die praktische Vernunft auf Gegenstände, die sie selber *hervorbringen* kann, betrifft sie doch unmittelbar die Bestimmung des Willens durch die Vorstellung eines Gegenstandes.

Hegel ist nun darauf aus, den skizzierten Kantischen Gegensatz von theoretischer und praktischer Philosophie in eine höhere oder ursprünglichere Einheit aufzuheben:⁹⁴ auch ‚praktische‘ Philosophie ist Hegel eine defiziente und seinem Begriff von Philosophie unangemes-

⁹⁰ Vgl. dazu H.F. FULDA: *Hegels Logik der Idee und ihre epistemologische Bedeutung*. In: *Hegels Erbe*, hg. von C. HALBIG, M. QUANTE und L. SIEP. Frankfurt am Main 2004, S. 78–137, und Ch. KRIJNEN: *Recognition. Future Hegelian Challenges for a Contemporary Philosophical Paradigm*. In: *Recognition. German Idealism as an Ongoing Challenge*, ed. by Ch. KRIJNEN. Leiden, Boston 2014, S. 99–127.

⁹¹ Vgl. S. 47 ff.

⁹² — nicht im engen als ‚Vermögen zu schließen‘.

⁹³ Vgl. KANT KpV V, 16, 55 f. 89; GMS IV, 391.

⁹⁴ Vgl. für die Frankfurter Zeit etwa L. SIEP: *Der Weg der „Phänomenologie des Geistes“*. Ein einführender Kommentar zu Hegels „Differenzschrift des Geistes“. Frankfurt am Main 2000, S. 29 f.; für die Phänomenologie vgl. zudem P. COBBEN: *Nature of the Self*, a.a.O. [Anm. 44].

sene Erkenntnisform (sie ist entsprechend in Hegels Realphilosophie nicht zur Grundlage irgendeiner Disziplin geworden).⁹⁵ Diese Inadäquatheit praktischer Erkenntnis ist eigens thematisch in der Ideenlehre der *Logik*.

Generell ist die Idee als Vernunft für Hegel Einheit von Begriff und Realität, Subjekt-Objekt-Einheit und damit das Wahre als solches, der adäquate Begriff (II 408 ff.; E §§ 213—215). Subjekt und Objekt fungieren hier als Momente des begreifenden Denkens, wobei dieser Sachverhalt auf unterschiedlichen logischen Realisationsstufen erkannt wird und die Idee sich schließlich als absolute Idee qua sich selbst im Begriff wissende Einheit von Subjekt und Objekt erweist. Die unterschiedlichen Stufen des Sichwissens der Idee korrespondieren mit unterschiedlichen Ideen. Hegel unterscheidet die ‚Idee des Lebens‘ (II 413 ff.; E §§ 216—222), die ‚Idee des Erkennens‘ (II 429 ff.; E §§ 223—225) und die ‚absolute Idee‘ (II 483 ff.; E §§ 236—244). Diese Ideen machen jeweils eine Spezifikation der Idee als Subjekt-Objekt-Einheit aus. Dieses Fürsichwerden des Begriffs als des „ideellen Inhalts der Idee“ (E § 213) geht als „Prozess“ der Idee vonstatten, jenen „härtesten Gegensatz in sich“ zu überwinden (II 412 f., vgl. E § 215).⁹⁶

Im Laufe dieses Prozesses ergibt sich aus der Idee in ihrer Unmittelbarkeit (Idee des Lebens) die Idee des Erkennens. Als „Idee des Erkennens“ ist die Idee zu der Bestimmtheit gelangt, dass sie „*sich zu sich als Idee verhält*“ (II 429). Im Erkennen wird in „*Einer* Tätigkeit der Gegensatz, die Einseitigkeit der Subjektivität mit der Einseitigkeit der Objektivität aufgehoben“ (E § 225). Dieses Aufheben zerfällt näherhin in zwei als „verschieden gesetzte“ Richtungen:⁹⁷ Die eine Richtung des Erkennens ist der Trieb des Wissens nach „Wahrheit“: die „theoretische“ Tätigkeit der Idee. Hier wird die „Einseitigkeit der Subjektivität“ der Idee aufgehoben durch die Aufnahme der „seienden Welt“ als der „wahrhaft geltenden Objektivität“ in sich, d. i. in die subjektive Tätigkeit des Erkennens.

⁹⁵ — pace den Anerkennungsdiskurs und die in ihr ebenso weitverbreitete wie irreführende Rede von ‚Hegels praktischer Philosophie‘. Vgl. dazu Ch. KRIJNEN: *Recognition*, a.a.O. [Anm. 92].

⁹⁶ Vgl. für eine Darstellung der Ideenlehre der Logik etwa Klaus DÜSING: *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik*. Bonn 1976, S. 289 ff., oder R. SCHÄFER: *Hegels Ideenlehre und die dialektische Methode*. In: G.W.F. HEGEL: *Wissenschaft der Logik*, hg. von A.F. KOCH und F. SCHICK. Berlin 2002, S. 243—264. Eine eindringliche Betrachtung, die auch die Geistphilosophie einbezieht, bietet H.F. FULDA: *Logik der Idee*, a.a.O. [Anm. 92].

⁹⁷ Vgl. zum Folgenden E §§ 225 f., 233; II 429 ff., 438, 477 f., 480 ff.

Die andere Richtung des Erkennens ist der Trieb des Guten zu seiner eigenen Vollbringung: das „Wollen“, die „praktische“ Tätigkeit der Idee. Hier wird die „Einseitigkeit der objektiven Welt“, die bloß als „Schein“ und „nichtige Gestalt“ gilt, aufgehoben, indem sie durch das „Innere des Subjektiven“, das hingegen als das „wahrhaft seiende Objektive“ gilt, „bestimmt“, das Subjektive also in sie „eingebildet“ wird.

Keines dieser beiden Erkenntnisprozesse reicht jedoch aus, um die Wirksamkeit oder Wirklichkeit des Begriffs zu begreifen; er ist also weder hier noch da mit sich in seiner Objektivität zur Übereinstimmung gekommen. Die skizzierte Verdoppelung der Idee ist geradezu charakteristisch für die Idee des Erkennens als Subjekt-Objekt-Einheit (vgl. E § 225). Charakteristisch ist auch, dass die durch den spekulativen Begriff herzustellende Einheit jeweils von der subjektiven Seite aus verwirklicht wird.⁹⁸ Die beiden Erkenntnisprozesse unterscheiden sich dahingehend, dass Hegel die Idee des Erkennens als Prozess kennzeichnet, der in zwei gegenläufige Bewegungen abläuft: In der theoretischen Idee (Idee des Wahren) wird die Einseitigkeit der Subjektivität dahingehend aufgehoben, als im Erkennen die vorausgesetzte seiende Welt (von der es seinen Inhalt empfängt) ins Subjektive aufgenommen wird. Hingegen wird in der praktischen Idee (Idee des Guten) die besagte Einseitigkeit durch Hineinbildung des Subjektiven in die objektive Welt aufgehoben.

Man kann es dahingestellt lassen, ob es eine treffliche Wendung ist, mit Blick auf Kants transzendente Revolution in der Begründungsproblematik das Gegebene als die wahrhafte Objektivität zu kennzeichnen. Gleichwohl hat Kant Natur und Freiheit, theoretische und praktische Vernunft gegeneinander definiert, so dass Hegels Charakterisierung durchaus einen Mangel Kantischer Transzendentalphilosophie zum Ausdruck bringt, nämlich einerseits die Vernunft als Grund von Objektivität aufzufassen — also nicht bloß als unendliches Ziel — und andererseits theoretische und praktische Vernunft gegeneinander zu bestimmen, ohne sie auch in ihrer Differenz aus ihrer ‚gemeinsamen Wurzel‘ zu begreifen.⁹⁹

Hegel zeigt das logische Defizit der skizzierten theoretischen und praktischen Erkenntnisprozesse dergestalt auf, dass sich die theo-

⁹⁸ Die absolute Idee ist auf der Ebene ihrer Bestimmtheit als Idee des Erkennens die „Idee in ihrer *Subjektivität* und damit in ihrer *Endlichkeit* überhaupt“ (II 438, vgl. 413).

⁹⁹ Vgl. zu Kants Konzeption auch Ch. KRIJNEN: *Kants Kategorien der Freiheit*, a.a.O. [Anm. 17].

retische und die praktische Idee nicht mehr eindeutig voneinander abgrenzen, daher auch nicht voneinander unterscheiden und folglich eben nicht gegeneinander bestimmen lassen. Für sich genommen bringen sie die Bestimmtheit des Begriffs nur inadäquat zum Ausdruck; sie sind also keine der spekulativen Philosophie adäquaten Erkenntnisgestalten:

Auch das theoretische Erkennen steht in seinem „äußerlichen Tun“ unter der Leitung des *Begriffs*, so dass dieser den „inneren Faden“ seines Fortgangs ausmacht (E § 226). Damit hat das theoretische Erkennen selbst seine „Voraussetzung“ und seinen „Ausgangspunkt“, d. i. die vorgefundene Gegebenheit seines Inhalts, „verlassen“ und es tritt seinem eigenen Erkenntnisanspruch zufolge der „sich auf sich beziehende Begriff“ an dessen Stelle (E § 232, vgl. II 477). Im Rahmen des theoretischen Erkennens bleiben Begriff und Gegenstand unzureichend aufeinander bezogen, so dass der Begriff nicht zur „*Einheit seiner mit sich selbst in seinem Gegenstand oder seiner Realität*“ kommt (II 476 f., vgl. 440; vgl. E §§ 231 f.). Indes gelangt die Idee mit dem Hervorkehren der Selbstbezogenheit des Begriffs zum Nicht-Gegebenen, folglich dem Subjekt Immanenten: sie geht von sich aus in die „Idee des Wollens“ (E §§ 225, 233) oder des „Praktischen“, „Handelns“, „Guten“ (II 477) über.¹⁰⁰

In der „Idee des Guten“ wiederum wird zwar die bloße Vorgefundenheit des Inhalts überwunden (vgl. E § 233; II 477 f.), und das Objektive ist hier in der Form der „freien Einheit und Subjektivität“ (II 478). Zugleich jedoch ist die Verwirklichung des Guten hier gedacht als ein „unendlicher Progress“, nur als ein „Sollen“ fixiert (E § 234; vgl. II 479 f.). Die Idee des vollendeten Guten bleibt insofern Absolutes mit der Bestimmtheit der „Subjektivität“, so dass auch in dieser Konzeption der Erkenntnis Begriff und Wirklichkeit unzureichend aufeinander bezogen sind (bloß „äußerlich“ zweckmäßig: II 479 f.). Es fehlt der praktischen Idee genau jenes Moment der theoretischen, sich bezogen zu wissen auf die Wirklichkeit als das wahrhaft Seiende (II 480 f.). Damit steht sie nolens volens ihrer eigenen Realisierung im Wege. Folglich fordert auch die praktische Idee „durch sich selbst“ ihre „Ergänzung“ durch die theoretische (II 481; vgl. E § 234). Es bliebe sonst unverständlich, was Realisierung von Zwecken, Ausführung oder Verwirklichung des Guten (allgemein: praktische Erkenntnis) ist. Auch in der praktischen Erkenntnis ist es die „eigene Ansicht von sich“, die sich als mangelhafte Bestimmung

¹⁰⁰ Vgl. Ch. KRIJNEN: *Metaphysik*, a.a.O. [Anm. 27], zur Problematisierung der damit einhergehenden Ineinssetzung von Bestimmungskompetenz und Willen.

des Begriffs erweist: sie „begrenzt“ den „objektiven“ Begriff (II 482). Dieser ist kein äußerliches Aufeinanderbeziehen von Subjektivem und Objektivem, sondern intrinsisches Aufeinanderbezogensein. Wie bei der theoretischen Idee, lassen sich Erkennen und Wollen nicht mehr unterscheiden, also auch nicht gegeneinander bestimmen.

So geht aus der Explikation des jeweiligen Erkenntniszwecks der Ideen des Wahren und des Guten hervor, dass ein Nachfolgerbegriff vonnöten ist, der nicht mehr relativ ist im Sinne des Gegensatzes von Subjektivem und Objektivem, sondern absolut insofern er in den relevanten Hinsichten nur durch sich und aus sich selbst bestimmt ist und sich darstellt: *die absolute Idee*. Die absolute Idee hebt die Struktur auf, die der Idee des Erkennens eigen ist: die Verdoppelung, den ‚härtesten Gegensatz‘, die vom Subjekt ausgehende Vereinigung. Die „Wirklichkeit“ ist sodann eine, „deren innerer Grund und wirkliches Bestehen der Begriff ist“; das Subjekt ist eines, „das sich als den an und für sich bestimmten Begriff weiß“; die „vorgefundene Wirklichkeit“ ist damit zugleich bestimmt als der „ausgeführte absolute Zweck“ in der Weise nicht des äußerlichen Materials für die Betätigung des Subjekts, sondern als im wirksamen Begriff fundierte objektive Welt (II 483).

Damit liegt freilich ein Erkennen vor, das keins mehr von Gegenständen theoretischer und praktischer Vernunft ist, sondern eins der Vernunft selbst. Die absolute Idee ist daher der *einzig* Inhalt und Gegenstand der Philosophie (II 438, 483 f.). Als solche ergibt sie sich als die Identität der theoretischen und der praktischen Idee (II 483), — und ist daher auch der Ausgangspunkt für alles Weitere.

(b) Der Begriff ist so der Grund der Wirklichkeit, die Wirklichkeit die Wirklichkeit des Begriffs. In Bezug auf das Sittengesetz als Ausdruck des absoluten Zwecks heißt dies: das Prinzip der Sittlichkeit kann nicht leer und des Inhalts bedürftig, sondern muss geradezu von sich aus das Erfüllteste sein. Es schlägt daher strikte genommen fehl, das Gute, das Sittliche, die Pflicht, den Zweck als ein *Gesetz*, als Sittengesetz, Freiheitsgesetz, Geltungsgesetz o. ä. zu denken. Es ist dies keine bloß idiosynkratische Bemerkung. Denn die Differenz von Gesetz und Begriff oder Idee im Sinne Hegels bringt die Differenz zum Ausdruck, die in Sachen Formalismus entscheidend ist.

Im Kontext von Überlegung zum „Gesetz der Erscheinung“, betont Hegel die Äußerlichkeit der Gesetzesform. Sie ist eine abstrakte Allgemeinheit, nämlich der „*ruhige*“ Inhalt der Erscheinung, deren „*unruhige*“ Seite außen vor bleibt, so dass die Erscheinung gegen das Gesetz die „Totalität“ ist und bleibt: die Erscheinung hat

noch einen anderen Inhalt gegen den des Gesetzes, der nicht durch das Gesetz gesetzt, also „*äußerlich*“ mit ihm verbunden und somit durch Anderes als das Gesetz bestimmt ist: die „wesentliche Einheit“ tritt noch nicht am Gesetz hervor, sondern sie ist nur die „positive Wesentlichkeit der Erscheinung“ (II 127 ff.). Ein solches Gesetz ist als „einfache Identität“, „abstrakte Einheit“ der Erscheinung zwar „Grundlage“, jedoch nicht der „Grund“ der Erscheinung (II 130).¹⁰¹

Bekanntlich ist es Hegels Konzeption des spekulativen Begriffs, die den Begriff in subjektphilosophischer Modulation dergestalt als Substanz ausweist, dass er (und nicht etwa ein Gesetz) als Grund der Wirklichkeit als Erscheinung gedacht werden muss. Das, was bei Kant noch in der dritten Antinomie als Spontankausalität der Grund der Wirklichkeit als Erscheinung war, erweist sich bei Hegel als ‚Begriff‘. Der kosmologische Grund ist keine „Ursache“ mehr, deren „Wirkung“ die „Wirklichkeit“ ist (vgl. E § 153; II 189 ff.). Die Seinsart seiner Macht und Notwendigkeit des Begriffs ist sodann eine „innerliche Notwendigkeit“, die zur „Freiheit“ nicht dadurch wird, dass sie „verschwindet“, sondern dadurch, dass ihre noch „innere Identität“ sich „manifestiert“ (II 204). Durch die Beziehung der Substanz auf sich, der Totalität und Reflexion auf sich, die negative Selbstbeziehung der Substanz als Totalität also, ergeben sich die Bezogenen selbst als substantiell; entsprechend ist und bleibt die Substanz im Anderen bei sich und identisch mit sich und weiß sie sich als solches selbstbezügliches Verhältnis. Die in der Wesenslogik erreichte selbstbezügliche Einheit der absoluten Substanz ist der Begriff in seiner Allgemeinheit: sich manifestierende Selbstbeziehung. Ebendies ist *Freiheit*. Der Begriff ist das Freie.

Hegel denkt das kosmologische Verhältnis von Ursache und Wirkung somit nicht mehr, wie Kant, als eine der Naturgesetzlichkeit analoge ‚Gesetzlichkeit‘ (gesetzliche Notwendigkeit) aus Freiheit. Durch den „Übergang von der Notwendigkeit zur Freiheit“ oder „vom Wirklichen in den Begriff“ entpuppt sich das Grundverhältnis als ein Verhältnis, das im anderen ganz bei sich selbst ist (E § 159 A). Der kosmologische Grund ist somit weder bloße (den Einzelfall bestimmende) Notwendigkeit des Gesetzes noch gesetzlose Zufallsspontaneität. Der Grund der Wirklichkeit, der zunächst Substanz schien, stellt sich als der Begriff heraus: der Begriff ist die „*Vollendung der Substanz*“ (II 216); die Einheit der Substanz als bloß „innere Notwendigkeit“ wird „manifestierte“ oder „gesetzte“ Identität und so für Hegel jene

¹⁰¹ Vgl. auch E § 133, in der die Form des Gesetzes als „gleichgültige, *äußerliche Form*“ qualifiziert wird.

„Freiheit, welche die Identität des Begriffs ist“ (II 218). Im Begriff „eröffnet“ sich damit „das Reich der *Freiheit*“; die Notwendigkeit der Substanz ist nunmehr nämlich gesetzte negative Selbstbeziehung, an und für sich seiende Identität (II 218 f.).

Es ist für die Radikalität und Fundamentalität des Hegelschen Freiheitsbegriffs als Beisichseins im Anderen seiner selbst sehr wichtig, den *kosmologischen* Kontext der Exposition des Freiheitsbegriffs vor Augen zu halten, wobei Hegel gerade den kosmologischen Zusammenhang in einen *begrifflichen* überführt, so dass sich der ‚Grund von allem‘ als den (nicht-kosmologisch verfassten, sondern jedweder Kosmologie noch zugrundeliegenden) Begriff herausstellt. Hegels Logik als das An-und-für-sich-Werden der absoluten Idee oder der Selbsterkenntnis der Vernunft im Element des reinen Denkens in der Weise des „Vorwärtsgehens“, das zugleich „*Rückgang* in den *Grund*, zu dem *Ursprünglichen* und *Wahrhaften*“ (I 55, vgl. 55 ff., II 498 ff.), Bestimmung, die zugleich Begründung ist, fängt an mit dem reinen *Sein* als dem ‚unbestimmten Unmittelbaren‘, das sich aber als Vermittlung mit sich und ‚Beziehung auf sich‘, damit als *Wesen*, und folglich als zwar ‚gesetzten‘ jedoch noch nicht ‚schlechthin in sich reflektierten‘ *Begriff* herausstellt. Das „Wesen“ erweist sich näherhin als der „Grund“ der „Existenz“ bzw. der „Erscheinung“ bzw. der „Wirklichkeit“ (E §§ 112–159; II Zweites Buch); der Grund ist geradezu das *Wesen* als „*Totalität*“ (E § 121) gesetzt, das *Wesen* also nicht etwas „*hinter*“ oder „*jenseits*“ der „Erscheinung“, sondern als Existierendes die *Erscheinung* (E § 131, vgl. II 122 ff.) und die „*Wirklichkeit*“ eben die unmittelbare Einheit von *Wesen* und *Existenz* (E § 142, vgl. II 156 ff.). Das Grundverhältnis (von Grund und Begründetem) als inneres, „*absolutes Verhältnis*“ ergibt sich sodann aus dem kosmologischen Format des Substantialitätsverhältnisses, des Kausalitätsverhältnisses und das der Wechselwirkung als Selbstverhältnis des Begriffs, der sich wiederum durch seine Momente des Allgemeinen, Besonderen und Einzelnen qualifiziert, wodurch der Rekurs auf extern Vorgegebenes bzw. Freiheit, die bloße Spontaneität und damit Willkür bzw. Zufall ist, in den Begriff zurückgenommen wird.¹⁰² Der so verstandene Begriff ist das Freie.

Es wundert daher auch nicht, dass Hegel im Anschluß an die erreichte Bestimmung des Begriffs als des Freien in der ‚*Wesenslogik*‘ die ‚*Begriffslogik*‘ mit einleitenden und auch rekapitulierenden

¹⁰² Entsprechend kann Hegel im Kontext seiner ‚kosmologisch‘ angesetzten *Wesenslogik* an einer bestimmten Stelle mit gutem Sinn von der „Entstehung“ des Kantischen „*Dinges-an-sich*“ reden (E § 124 A; vgl. II 104 f.).

Ausführungen „Vom Begriff im Allgemeinen“ beginnt, in denen ausgerechnet Kant zur Sprache kommt, dessen „*ursprünglich-synthetische* Einheit der *Apperzeption*“ sowohl gelobt (II 221) als auch kritisiert wird, weil das Verhältnis des Begriffs zur „Realität“ als „Objektivität“ dem Begriff als „Subjektivität“ doch „gegenübergestellt“ wird (II 223, vgl. 223 ff.): das Verhältnis von Anschauung und Begriff, Verstand und Sinnlichkeit, Form und Inhalt ist bei Kant letztlich als ein bloß abstraktes Verhältnis begriffen.¹⁰³ Das Hegelsch verstandene „Prinzip der Bestimmung“ fehlt. Entsprechend entwickelt Hegel den spekulativ verstandenen Begriff als die gesuchte absolute Grundlage und das ursprünglich Freie. Das Freie, das der Begriff ist, bleibt als Allgemeines, Besonderes und Einzelnes in seiner Tätigkeit durchgängig *bei sich* und ist zugleich als *in sich* differenzierte Einheit im anderen seiner Momente, ist wahrhafte Selbstbestimmung und Selbstvermittlung. Freiheit ist die „absolute Negativität des Begriffs als Identität mit sich“ (E § 382), die sich nunmehr in allem Fortgang bis in die Geistphilosophie und die Lehre von der Sittlichkeit als Lösung des Formalismus Kantischer Moralität hinein erhält.

Wie gesagt,¹⁰⁴ sowohl das abstrakte Recht als auch die Moralität sind unzulängliche Konzeptionen des Daseins der Freiheit; sie haben, wie Hegel sich ausdrückt, „das Sittliche zum Träger und zur Grundlage“ (R § 141 Z), fehlt dem abstrakten Recht doch das Moment der (besonderen) Subjektivität, der Moralität das der Objektivität. In der Sittlichkeit sind Allgemeinheit und Besonderheit nicht mehr abstrakt, sondern in ihrem adäquaten Zusammenhang gedacht. Erst im Rahmen einer als Sittlichkeit konzipierten Freiheit lassen sich Zwecke realisieren. Sittlichkeit als Daseinsgestalt von Freiheit zeichnet sich dadurch aus, dass in ihr die „subjektive *Freiheit*“ des freien Geistes in Gesinnung und Betätigung „unmittelbare und allgemeine *Wirklichkeit*“ gewinnt und damit die „selbstbewusste *Freiheit*“ zur (zweiten, d. i. sittlichen) „Natur“ (E § 513), das „absolute Sollen“ zum „Sein“ geworden ist (E § 514) — ohne den modernen, Kantischen Begriff des autonomen Subjekts auf dem Altar des antiken, Aristotelischen Polisbegriffs zu opfern.

Während das Freiheitsverständnis des abstrakten Rechts daran scheitert, der Besonderheit des freien Geistes in der Realisierung seiner Freiheit zureichend Rechnung zu tragen, mündet das Freiheitsverständnis der Moralität in die „absolute Eitelkeit“

¹⁰³ Vgl. S. 95 ff.

¹⁰⁴ Vgl. S. 65 f, 70 ff., 102 ff., 110 f.

(E § 512, vgl. R § 141) des Willens, so dass beide, als Totalitäten für sich genommen, den Freiheitsanspruch des freien Geistes nicht festhalten können. Hegel beraubt sie ihrer Selbständigkeit und transformiert sie zu Momenten einer höheren Einheit, die ihnen begrifflich zugrunde liegt und ihre Einheit ausmacht, d. i. der Sittlichkeit. Wirkliche, konkret-allgemeine Freiheit vollzieht sich immer schon in einer jeweiligen Sittlichkeit, die als eine solche Einheit von Subjektivität (Moralität, Besonderheit) und Objektivität (abstraktem Recht, Allgemeinheit) ist. Sie ist die Idee der Freiheit als das „lebendige Gute“ (R § 142). Wissen von sich, Gesinnung und Betätigung sind zur „unmittelbaren *Wirklichkeit*“ gelangt, und insofern ist die seiner selbst bewusste Freiheit zu einer Natur geworden, die „Sitte“ ist (E § 513). Sie ist „konkrete“ (R § 144), „frei sich wissende Substanz“ (E § 514), also sich in sich entwickelnde begriffsbestimmte Einheit. Daher „*ist*“ das Sittliche zwar im Sinne der „höchsten Selbständigkeit“ (R § 146 mit E § 514), jedoch nicht als ein dem Subjekt „*Fremdes*“, sondern als „*Zeugnis [...] seines eigenen Wesens*“ (R § 146 f. mit E § 514). Die Freiheit des freien Geistes hat als Gesinnung und Betätigung unmittelbare allgemeine Wirklichkeit bekommen; entsprechend ist die selbstbewusste Freiheit zu einer (zweiten) Natur geworden. Das Allgemeine und das Besondere sind im Element des objektiven Geistes zur Einheit gelangt, haben sich zur Einzelheit bestimmt, d. i. zum lebendigen Guten — zum Dasein der Freiheit.

Hegels Sittlichkeit als Rationalisierung des Inhalts

Damit lässt sich mit Blick auf die Ausführungen zu Kant die Frage aufwerfen: Wie soll denn die Hegelsche Konzeption, die das Sittliche als Manifestation des Begriffs als des Freien begreift, eine Lösung sein für das bei Kant diagnostizierte Problem der Irrationalität oder Kontingenz des Inhalts des Sittengesetzes? Lassen sich denn Neigungen, Triebe sowie die soziale Situiertheit des Subjekts einfachhin begrifflich ausradieren? Bleiben sie nicht Kräfte, die die Willkür des Subjekts beeinflussen? Dem ist zweifelsohne so. Nur besteht nicht in der Ausradierung der Natürlichkeit des Subjekts die Pointe der Hegelschen Überlegungen — sondern in der Herausarbeitung des vernünftigen Charakters ebendieser Natürlichkeit.

Ein derartiges Begreifen der Natürlichkeit setzt schon in der Philosophie des subjektiven Geistes ein (E §§ 387 ff.). Wenn es sich aber nun um das Dasein der Freiheit, also um Zweckrealisierung in der Welt handelt, nicht wie in der Philosophie des subjektiven Geistes um die Konstitution eines Subjekts, also eines freien Geistes, müssen die Inhalte maximal rationalisiert werden, so dass Freiheit Prinzip von Form wie Inhalt ist. Genauer gesagt, als Neigungen, Triebe usw. sind sie geistphilosophisch schon funktionalisiert als Freiheitsbestimmungen; jetzt geht es um die inhaltlichen Konstellationen auf der Ebene des objektiven Daseins, und damit um die Vernünftigkeit freiheitlichen Daseins.

Inhalte, gleich ob als Neigungen, Triebe, Überzeugungen, Wünsche, Absichten usw., eines wahrhaft freien, sich Dasein verschaffenden Geistes müssen solche sein, die ihm nicht einfachhin gegeben, sondern die die seinigen sind, mit denen er sich also identifiziert: in denen er bei sich selbst ist. Zudem müssen sie in eine konkrete Handlung münden, da sonst kein Dasein der Freiheit vorläge. Als „beschliessender Wille“ ist der freie Geist „wirklicher Wille“, gibt er der „Unbestimmtheit“ des Systems des Inhalts dadurch Bestimmtheit, dass er sich die „Form der *Einzelheit*“ gibt, eben „wirklicher Wille“ ist (R § 12). Damit transformiert er den einen oder anderen Inhalt als einen bloß „möglichen“ (R § 12 A) zum bestimmten eines bestimmten Individuums (vgl. R § 13), ist er Willkür (R § 15), freie, von allem abstrahierende Reflexion, Abhängigkeit von einem gegebenen Inhalt verneinender Wille. Diese Selbstbestimmung soll jedoch selbst vernünftig sein: nicht willkürlich bzw. zufällig. Den Inhalten muss daher ihre bloße Vorgegebenheit oder Unmittelbarkeit, die sie in einer Kantischen Reflexionsphilosophie haben, genommen werden: sie sind aus der Form der Unmittelbarkeit in die Form des Begriffs zu bringen und folglich als notwendig auszuweisen. Der Wille ist dann nicht mehr nur „formell“, „abstraktes Beschließen“: sein Inhalt ist nicht mehr nur ein „unmittelbar vorhandener“ (R § 11), sondern „das Werk seiner Freiheit“ (R § 13). Der Wille wählt nicht nur aus gegebenen Möglichkeiten; er gibt sich vielmehr selbst seinen Inhalt, ist daher nicht nur formell, sondern auch inhaltlich, also durchgehend frei: durchgehend bei sich in seinem Anderem.

Dies heißt nichts anderes, als das sich die logische Form des Inhalts ändert: er ist nicht mehr als bloß Vorgegebenes, nicht mehr in der Form der ‚Natur‘, als sondern Moment der Form des Begriffs (‚Freiheit‘). Für Hegel ist der Wille keineswegs etwas vom Denken Getrenntes, sondern selbst Denken, nämlich Denken als ‚Trieb, sich Dasein zu geben‘ (R § 4 Z; vgl. E § 233): der Wille ist ein

„denkender Willen“ (E § 469) und nur als „denkende Intelligenz wahrhafter, freier Wille“ (R § 21 A). Als solcher ist er bekanntlich eine „Manifestation“ der Idee. Indem der Begriff durch seine wesenslogische Herkunft aus dem Substanzialitätsverhältnis die Einheit der Substanz in eine gesetzte Identität transformiert, welche die der „Identität des Begriffs“ ist, ist ein selbstbezügliches Verhältnis „absoluter Negativität“ erreicht, das Hegel als Freiheit, damit jedoch auch als „manifestierte“ Identität qualifiziert (II 218). Für Hegel ist Manifestation als Tätigkeit eines wahrhaft Absoluten Manifestation seiner selbst in seiner Äußerung.¹⁰⁵ Der weitere Gang der *Logik* und der der Realphilosophie sind also konzipiert als Manifestationen des Begriffs. Entsprechend sind Natur und Geist in je spezifischer Weise Manifestationen des Begriffs und damit des Freien; Freiheit erschöpft sich nicht im Logischen, sondern ist in ihm spekulativ fundiert.¹⁰⁶ Und wie der Begriff ein Verhältnis von Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit ist, so auch die Form jedweder Manifestation, also auch der Wille bzw. der objektive Geist bzw. das Sittliche. Dass Hegel durch die Berücksichtigung des abstrakten Rechts (Allgemeinheit) und der Moralität (Besonderheit) hindurch schließlich zur Sittlichkeit (Einzelheit) gelangt, ist seinem Verfahren spekulativen Begreifens und der damit verbundenen Konzeption des Begriffs und seiner Realisierung verdankt. Dasein der Freiheit, Verwirklichung von Geltung oder Normativität lässt sich nur so fassen.

Auch für Hegel will der freie Wille, ganz gemäß Kants Vorgabe, sich selbst.¹⁰⁷ Anders als bei Kant jedoch werden die Willensinhalte

¹⁰⁵ II 163 f., 169 f., 190; E §§ 139, 142 A, 151. Vgl. zur ‚Manifestation‘ auch oben S. 78.

¹⁰⁶ R. BUBNER: *Rationalität, Lebensform und Geschichte*. In: *Rationalität. Philosophische Beiträge*, hg. von H. SCHNÄDELBACH. Frankfurt am Main 1984, S. 198–217, etwa versucht im Zuge einer hermeneutischen Aneignung zwar Kants Maximenethik und Hegels Sittlichkeitslehre miteinander zu versöhnen, sein Versuch ist aufgrund des systematischen Gehalts beider Lehren jedoch recht unplausibel. Speziell was Hegel betrifft, leidet Bubners Deutung der Sittlichkeit daran, dass eben die *begriffliche* Fundiertheit der Sittlichkeit nicht in Rechnung gestellt wird, so dass Freiheit nicht als die übergeordnete Bestimmungsdeterminante sittlicher Verhältnisse erscheint. An ihre Stelle tritt Bubners unbestimmte Rede von einem durchsichtigen „Zusammenhang der Lebensformen“, von der „Behinderung oder Ermöglichung von Praxis“ u. dgl.

¹⁰⁷ Hegel hält es für ganz „wesentlich“, dass die „reine unbedingte Selbstbestimmung des Willens die „Wurzel“ der Pflicht hergibt, wie für ihn überhaupt Kants Autonomiekonzept des Willens der Erkenntnis des Willens erst ihren „festen Grund und Ausgangspunkt“ gegeben hat (R § 135 A). Zugleich aber depriviere Kants Festhalten am moralischen Standpunkt, der nicht in Hegels Begriff

nun gemäß der logischen Struktur oder Form des Begriffs dergestalt bestimmt, dass sie sich als notwendige Bestimmungsstücke der Realisierung ebendieses Wollens erweisen; die „Triebe“, die zunächst unmittelbare Bestimmtheit durch Natur sind, ergeben sich somit als das „vernünftige System der Willensbestimmung“; folglich sind sie von der Form ihrer Unmittelbarkeit und der Zufälligkeit ihres Inhalts beraubt und auf ihr „substantielles Wesen“ zurückgeführt (R § 19). Die Entgegensetzung von Sittengesetz einerseits und gemäß dem Gesetz zu gestaltenden Trieben und Neigungen andererseits ist ein *Abstraktum* wirklich freier Handlungen, das es verhindert, Handlungen als freie zu begreifen. Denn es lässt die vernünftige Struktur des Inhalts als des Vorgegebenen außerhalb des Begriffs, und damit außerhalb des Begreifens, das die Philosophie ist.

In der Philosophie des objektiven Geistes sind die vernünftigen Bedingungen herauszuarbeiten, unter denen Freiheit in die Welt kommt, d. h. die Gestalten, in denen sich die Freiheit des freien Geistes im Objektiven verwirklicht. Das Begreifen des Daseins der Freiheit schreitet zur Gestalt des substantiellen Willens fort, d. i. zur Gestalt der Sittlichkeit (E §§ 511 ff.; R §§ 140 f.). Das abstrakte Recht und die Moralität versagen als Konzeptualisierungen des Daseins der Freiheit. Sie setzen das Sittliche voraus: es ist allererst Bedingung individueller Selbstverwirklichung im Sinne von Freiheitsrealisierung im Objektiven.

In der Sittlichkeit ist die Abstraktheit sowohl der Objektivität durch das formelle Regelsystem des Rechts als auch die der Reflexion in sich des Willens zugunsten eines substantiellen Willens überwunden. Das Dasein der Freiheit, das die Sittlichkeit ist, ist die „Einheit und Wahrheit“ der beiden vorhergehenden Gestalten oder Sphären, die äußerliche Welt und der reflektierte Wille kommen zusammen: Freiheit existiert objektiv wie subjektiv, der freie Wille hat als substantieller Wille der die seinem Begriff gemäße „Wirklichkeit“ (R § 33 mit E § 487). Hier sind wir nicht mehr in den abstrakten Gestalten von vorgegebenem Regelsystem und subjektiver Selbstbestimmung, sondern im konkreten Leben in seiner ganzen objektiv-geistigen

der Sittlichkeit übergeht, jenen Gewinn durch einen „*leeren Formalismus*“ und die Moralphilosophie zu einer „*Rednerei von der Pflicht um der Pflicht willen*“. Vgl. auch R § 10: Erst indem der Wille sich selbst zum Gegenstand hat, ist er ‚für sich‘, was er ‚an sich‘ ist, wobei der ‚Verstand‘ beim Ansichsein stehen bleibe und Freiheit als ‚Vermögen‘ (und damit als ‚Möglichkeit‘) denke, das auf einen gegebenen Stoff ‚angewendet‘ werde; eine Anwendung, die nicht zum Wesen der Freiheit gehöre, so dass er es bloß mit einem ‚Abstraktum‘, nicht mit ihrer ‚Idee und Wahrheit‘ zu tun habe. Vgl. auch R § 15 A.

Fülle. Freiheit ist zum „lebendigen Guten“ (R § 142), die „selbstbewusste Freiheit zur Natur“ (E § 513, vgl. R § 151), das „absolute Sollen“ zum „Sein“ geworden (E § 514).

Um die Verwirklichung eines Zwecks durch Handlungen zu begreifen, reicht die Konstellation eines abstrakten Regelsystems (abstrakten Rechts) und eines sich selbst formell bestimmenden Subjekts (Moralität) nicht aus. Es muss zusätzlich der normative Gehalt der Situiertheit des Subjekts in seiner Verwirklichung von Zwecken in Rechnung gestellt werden. Dieser sedimentierte normative Gehalt liegt in der (jedweder) Sittlichkeit vor. Das Dasein der Freiheit, die freie Tätigkeit des Subjekts erfordert also, konkrete intersubjektive (soziale) Bestimmungen von Freiheit, soziale Voraussetzungen individueller Freiheit einzubeziehen und sie philosophisch vom Standpunkt der Moderne, d. i. des *freien* Geistes zu begreifen. Die Gestalt konkreter Sozialität, die Gestalt der Sittlichkeit ist als solche konstitutiv für unsere jeweiligen Wünsche, Absichten, Handlungen usw. Nur wo Sittlichkeit ist, können Handlungen stattfinden. Als wahrhaft freie Handlungen muss es sich freilich um eine Sittlichkeit handeln, die selbst ‚das Werk der Freiheit‘ ist, also um eine freie Sittlichkeit: die Gestalten der Sittlichkeit müssen freie Gestalten sein. So arbeitet Hegel sie denn auch als Daseinsgestalten des freien Geistes heraus.¹⁰⁸

Sittlichkeit ist der Raum des Daseins konkreter Freiheit und damit der wirkliche normative Raum. Sie ist ein Produkt des freien Geistes, innerhalb dessen der freie Geist immer schon agiert; sie ist, wie Hegel sagt, das „lebendige Gute“ (R § 142). Das Gute ist somit keine bloß abstrakte Forderung mehr, sondern als wirkliche Gemeinschaftsordnung konzipiert. Objektivität, Allgemeinheit und Subjektivität, Besonderheit sind in ihrer konkreten Einheit gefasst. Vom Gesichtspunkt der Objektivität betrachtet, betrifft die Sittlichkeit ein Ganzes von geltenden Normen, Werten, Gesetzen,

¹⁰⁸ Knappik stellt bezüglich des Verhältnisses von „praktischen Identitäten und sozialen Institutionen“ (Kap. 8.4.1) wohl mehr auf das ab, was in der analytischen Philosophie kollektive Intentionalität heißt, als auf Hegels Anliegen des Daseins der Freiheit: für Hegel ist *jedes* Dasein der Freiheit immer nur im Rahmen einer Sittlichkeit möglich (das gilt auch für Robinson Crusoe, Einsiedler usw.). Erst in der Sphäre des *objektiven* Geistes ist die „Beziehung auf sich“ des subjektiven Geistes verlassen und wird eine „Welt“ hervorgebracht, in der „Freiheit“ ist (E § 385). Auch die Produkte des „praktischen Geistes“ als subjektiven Geistes sind für Hegel „noch nicht Tat und Handlung“ (E § 444). Auf der Ebene des subjektiven Geistes hat der freie Geist bzw. Wille Freiheit zu seiner „*inneren*“ Bestimmung und Zweck; dieser Zweck wird sodann, im objektiven Geist, in der „*äußerlich*“ vorgefundenen Objektivität realisiert (E § 483).

Institutionen einer Gemeinschaft. Es tritt an die Stelle des abstrakten Guten (R § 144). Zugleich aber ist das objektive Sittliche durch die Subjektivität vermittelt und somit „*konkrete Substanz*“ (R § 144). Die selbstbewusste „*Freiheit*“ ist zur (zweiten) „*Natur*“ geworden (E § 513, vgl. R §§ 146, 151): „*frei*“ sich wissende „*Substanz*“, in der das absolute „*Sollen*“ zum „*Sein*“ geronnen ist und somit „*Wirklichkeit*“ hat (E § 514). Die „*sittlichen Mächte*“ (R § 145) sind nicht dem Subjekt äußerlich, sondern in und durch es (vgl. R § 147), so dass die Allgemeinheit der Substanz eine konkret gewordene Allgemeinheit ist. Die frei sich wissende Substanz ist die „*absolute Einheit der Einzelheit und der Allgemeinheit der Freiheit*“ (E § 515). Das Sittliche als konkrete Substanz hat damit einen „*festen Inhalt*“, der zugleich für sich „*notwendig*“ ist und über der bloß subjektiven Willkür steht (R § 144). Es ist das System dieser Inhaltsbestimmungen in ihrer Vernünftigkeit (R § 145). Das Subjekt ist wiederum nur wirklich innerhalb dieser sittlichen Ordnung. Die „*Wirklichkeit*“ und „*Tätigkeit*“ des „*Einzelnen*“ ist sowohl bedingt durch das „*vorausgesetzte Ganze*“ als auch ein „*Übergehen in ein allgemeines Produkt*“ (E § 515). Im Sittlichen gewinnt die subjektive Freiheit wirklich ihre Objektivität; das Objektive wird zum Eigenen des Subjekts, der Inhalt ist ihm nicht einfachhin vorgegeben, sondern der seinige: Subjektivität und Objektivität sind hier zur Übereinstimmung gelangt. Freiheit ist wirklich; die Welt eine Welt der Freiheit.

Sittlichkeit als Faktizität (Dasein der Vernunft)

(a) Damit sowie mit der obigen Rede davon, dass die freie, konkrete „*Substanz*“ ihre „*Unterschiede*“ in sich selbst setzt, diese also „*durch den Begriff*“ bestimmt sind (R § 144), ist der Formalismus, den Hegel in Kants Konzeption der Sittlichkeit wittert, überwunden. Das Sittliche hat nunmehr einen notwendigen und damit allgemeingültigen, kurz: *vernünftigen Inhalt*. Mit Blick auf Kants Formalismus wird in den exponierenden Paragraphen der Sittlichkeit sichtbar, dass Hegel einen konkreten normativen Raum, eine Sphäre konkreter Freiheit introduziert, der/die einer Lehre von Pflichten als Imperativen, so wie wir sie von Kant her kennen, noch zugrunde liegt. Diese *vor-imperativistische* Sphäre der Normativität ist die Sphäre des konkreten Daseins der Freiheit. Erst innerhalb ihrer

macht es Sinn, eine Pflichtenlehre aufzustellen. Diese gründet ihrem Geltungssinn nach als zu Verwirklichendes in einer immer schon anerkannten und wirksamen Normativität. Kants Position ist in diesem Punkt einer grundlegend praktischen, allgemein-freiheitlichen und insofern vor- oder indifferent-sittlichen (im Kantischen Sinne), die Faktizität von Handlungen versus der bloßen Naturbestimmtheit subjektiven Agierens allererst qualifizierenden Dimension durchaus ambivalent,¹⁰⁹ auch wenn diese Ambivalenz in der Kant-Forschung und -Verteidigung gegen Hegels Kritik kaum eine Rolle spielt, sondern der Standpunkt der Moralität dominant ist und bleibt.

Diesem allgemeinen Begriff konkreter Freiheit entsprechend, kommt es bei Hegel zu einem nicht-imperativistischen Begriff von ‚Pflicht‘. Damit verschreibt Hegel sich keineswegs einem Konservatismus oder fällt gar der Annihilation der Freiheit des Subjekts anheim.¹¹⁰ Denn wirkliche, nicht bloß abstrakte Pflichten haben wir nur im Sittlichen, nur hier sind sie konkret; wie Hegel sagt, machen die Beziehungen des Einzelnen, zu denen die sittliche Substanz sich verbesondert, seine sittlichen Pflichten aus (E § 516; R §§ 148, 150 A); Pflichten sind ihm allererst „bindende Beziehungen“ (R § 155 Z). Da Hegels Sittlichkeitsbegriff einem modernen Rechtskonzept entspringt, ist „das Recht der Individuen an ihre Besonderheit“ in der sittlichen Substanz enthalten: diese Besonderheit ist die „äußerlich erscheinende Weise“, in der das Sittliche existiert (R § 154). Nur im Sittlichen besitzen die Individuen „ihr eigenes Wesen, ihre innere Allgemeinheit wirklich“ (R § 153; vgl. E § 516). Konkrete Subjektivität ist in Hegels Philosophie nicht getilgt, sondern als wirkliche allererst ermöglicht; die Sittenlehre ist also Pflichtenlehre qua Entwicklung jener Verhältnisse, die durch die Idee der Freiheit notwendig und daher wirklich sind (R § 148 A). Als Beschränkung erscheinen sie nur dem Unfreien, der sich durch die Pflicht geradezu von seiner Unfreiheit zur substantiellen Freiheit

¹⁰⁹ Vgl. S. 11 ff.

¹¹⁰ Dieser ebenso weit verbreitete wie verfehlt Vorwurf, wird von der gegenwärtigen Hegel-Forschung gerne zum Anlass genommen, Hegels Position klarzustellen. Vgl. etwa K. VIEWEG: *Denken der Freiheit*, a.a.O. [Anm. 15], S. 242 ff., vgl. 209; L. HEYDE: *Verwerkelijking van de vrijheid*, a.a.O. [Anm. 15] 137, oder W.A. WOOD: *Hegel's Critique of Morality*. In: G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, hg. von L. SIEP. Berlin ²2005, S. 146–166, 155, 158. Bedauerlicherweise wiederholt C. MOCKEL: *Hegel-Bilder im Wandel? Zu Ernst Cassirers Verständnis der politischen Philosophie Hegels*. In: *Simbolo e cultura. Ottant'anni dopo la Filosofia delle forme simboliche*, ed. by F. LOMONACO. Milano 2012, S. 187–208, einfachhin Cassirers gravierende Missverständnisse der Hegelschen Rechtsphilosophie: Cassirers ‚Hegel-Bild‘ ist ein Zerrbild.

befreit (R § 149 inkl. Z, vgl. § 29 A) und darin freilich seine Eigenheit ausprägt. Hegels Rechtsphilosophie ist keine praktische Philosophie, die auf einen ethisch- und juridisch-moralischen Normenkatalog aus ist, sondern eine Philosophie des Geistes, die objektiv-geistige Verhältnisse allererst in ihrem Sinn für die Verwirklichung der Freiheit zu begreifen versucht.¹¹¹ In der Sittlichkeit sind die Sollensverhältnisse entsprechend Seinsverhältnisse geworden, ist Freiheit zweite Natur. Die Gestalten der Sittlichkeit sind durch den spekulativen Begriff bestimmte und geordnete Weisen, in denen sich der Gehalt moderner Sittlichkeit in Gesinnung und Betätigung des freien Geistes konkret ausprägt, d. h. „unmittelbare und allgemeine Wirklichkeit“ erlangt, so dass die „selbstbewusste Freiheit“ zur (zweiten, d. i. sittlichen) „Natur“ (E § 513) wird.

(b) Damit wird schließlich sichtbar, dass Hegels Sphäre der Sittlichkeit primär nicht für das steht, was in der vorherrschenden angelsächsischen Übersetzung hervortritt: ‚ethical life‘ — sondern für das, was man im Anschluss an Kant der Sache nach wohl am genauesten als *Faktizität* bezeichnen könnte. Kant unterscheidet nämlich *agere* von *facere*. Ganz gemäß der Gepflogenheiten der neuzeitlichen Logik,¹¹² spricht er von ‚Handlungen des Verstandes‘ (KrV B 94, 105 u. ö.). Dieser Handlungsbegriff ist offenbar ein sehr weiter, keineswegs auf den Bereich des Praktischen beschränkt bzw. auf das absichtliche Herbeiführen eines Ereignisses in der Außenwelt.¹¹³ In diesem

¹¹¹ Während der Fundierungssinn der exponierenden Paragraphen von Hegels Sittlichkeit bei L. HEYDE: *Verwerkelijking van de vrijheid*, a.a.O. [Anm. 15] 151, zugunsten phänomenologisch anmutenden Beschreibungen untergeht, sieht K. VIEWEG: *Denken der Freiheit*, a.a.O. [Anm. 15], S. 246 f., klar den umfassenden Charakter von Hegels Pflichtenlehre. Mir scheint damit allerdings, anders als Vieweg es sich vorstellt, die „Aufstellung eines Pflichtenkanons“ nicht zu „entfallen“ (ebd. 246), jedenfalls aufs Ganze gesehen. Richtig ist gewiss, dass die Kantische Position der Sittlichkeit nicht tief genug greift, um das Dasein der Freiheit zu begreifen und insofern von einer spekulativen Sittlichkeitslehre zu überwinden ist. Gleichwohl ist mit dieser Verabschiedung einer praktischen Philosophie im Sinne Kants nicht die Problematik einer ‚Metaphysik der Sitten‘ gänzlich erledigt. Es stellt sich vielmehr die Frage, wie denn das Projekt einer Metaphysik ethischer und juridischer Sitten im Rahmen einer spekulativen Philosophie des Geistes möglich ist. Die Frage betrifft also eine Anschlussproblematik. Hegel verwirft Kants Position nur als umfassende Freiheitsperspektive.

¹¹² R. BRANDT: *Die Urteilstafel. Kritik der reinen Vernunft*, A 67—179, B 92—201. Hamburg 1991, S. 53—55.

¹¹³ Vgl. dazu V. GERHARDT: *Handlung als Verhältnis von Ursache und Wirkung. Zur Entwicklung des Handlungsbegriffs bei Kant*. In: *Handlungstheorie und Transzendentalphilosophie*, hg. von G. PRAUSS. Frankfurt am Main 1986, S. 98—131, und S. ZIMMERMANN: *Kants „Kategorien der Freiheit“*. Berlin, Boston 2013, 123 Anm., S. 269.

weiten Sinne heißt Handeln ganz allgemein: bewirken, einen Effekt hervorbringen. Dieser allgemeine Handlungsbegriff ist allerdings zu unterscheiden von einem besonderen Bewirken, das ein Bewirken aus *Freiheit* ist.¹¹⁴ Die Verwirklichung von Freiheit ist nicht bloß „agere“ sondern „facere“ (Tun).¹¹⁵ Der enge Handlungsbegriff, wie er sich in Kants *Metaphysik der Sitten* findet, ist aufschlussreich. Hier bestimmt Kant „Tat“ als eine den „Gesetzen der Verbindlichkeit“ unterworfenen Handlung; folglich kommt das „Subjekt“ nach der „Freiheit seiner Willkür“ und damit als „Urheber der Wirkung“ in Betracht. Handlung und Wirkung können dem Subjekt „zugerechnet“ werden. Durch die Tat ist die Vernunft ein Faktum, kommen Natur und Freiheit in der Wirklichkeit zusammen, hat Freiheit Dasein. Dies entspricht Kants Rede vom Faktum der Vernunft aus der *Kritik der praktischen Vernunft*.¹¹⁶ Die Faktizitätsdimension der Vernunft ist ganz allgemein Sittlichkeit, wie Hegel, Geschichte oder Kultur, wie Kant sagen würde. Faktizität ist der wirkliche normative Raum, die Wirklichkeit der Freiheit. Die Wirklichkeit, die die Welt des Menschen ausmacht, ist schon bei Kant nicht bloß Naturalität, sondern das Ergebnis einer Selbstgestaltung und damit Produkt der Freiheit, Resultat freien Handelns, frei-willkürlichen Agierens, Einheit von Phänomenalität und Noumenalität.

Die gängige, auch im deutschen Sprachraum von vielen Interpreten goutierte englische Standardübersetzung von Sittlichkeit, nämlich ‚ethical life‘, verdeckt also geradezu die Pointe des Hegelschen Sittlichkeitsbegriffs. Durch die Rückbindung an das ‚Ethische‘ und damit angesichts der damaligen Diskussionslage an Kants Moralphilosophie samt der damit einhergehenden Idee von Pflichten geht der vor-moralische, Moralität und Ethik allererst ermöglichenden Sinn von Hegels Sittlichkeitsbegriff verloren, noch abgesehen davon, dass ‚Leben‘ als reales Phänomen für Hegel ein natürliches Phänomen ist (E § 337 ff.), das noch der vielfältigen Vermittlung bedarf, um zu einem Subjekt freier Tätigkeit zu werden.

¹¹⁴ Vgl. auch KrV B 249 f., wo Kant Handlung mit „Kraft“, „Tätigkeit“ und „Substanz“ verbindet und Handlung ganz allgemein fasst als Verhältnis von „Subjekt“ qua Substratum (Substanz) zur „Wirkung“. Vgl. noch KrV B 570 ff. Vgl. zudem den Abschnitt „Was heißt handeln“ aus der *Pölitz-Metaphysik* (AA 28). Dieser Abschnitt ist auch deshalb interessant, weil Kant hier „agere“ als Handeln im weiten Sinne unterscheidet von „facere“ als „Tun“ qua Handeln in einem engen Sinne: Handeln aus Freiheit. Vgl. über agere und facere auch KdU V, 303.

¹¹⁵ Vgl. zum Folgenden MS VI, 223.

¹¹⁶ Vgl. S. 55 ff.

Vielleicht steckt hinter der Terminologie von ‘ethical life’ auch das Griechische ἠθος. Die Übersetzung bzw. Auslegung von Sittlichkeit als ἠθος ergibt tatsächlich mehr Sinn.¹¹⁷ Hegel selbst spricht dort, wo er seinen Sittlichkeitsbegriff im Rahmen eines Kant-kritischen Kontexts einführt — im „Naturrechtsaufsatz“ —, von einem „griechischen Wort, welches Sittlichkeit bezeichnet“ (TWA 2, 504); er denominiert dieses Wort hier zwar nicht, aber ἠθος liegt auf der Hand, auch weil Hegel Sittlichkeit bzw. „Sitten“ unmittelbar mit der Etymologie von „Moralität“, also mores, verbindet. Gleichwohl ist dieser Rekurs auf ἠθος nicht unverfänglich. Folgt man den einschlägigen allgemeinen Wörterbüchern, dann wird ἠθος beschrieben als eine „vom Bewusstsein sittlicher Werte geprägte Gesinnung, Gesamthaltung“ (*Duden*), als „sittliche Haltung des Menschen, sein Handeln bestimmende Gesinnung“ (*Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*), also als subjektive Qualifikation: als ‚Gesinnung‘, ‚Haltung‘ des Subjekts bzw. einer Subjektgemeinschaft. So auch das deutsche Wort ‚Sitten‘: „für bestimmte Lebensbereiche einer Gemeinschaft geltende, dort übliche, als verbindlich betrachtete Gewohnheit, Gepflogenheit, die im Laufe der Zeit entwickelt, überliefert wurde; ethische, moralische Norm; Grundsatz, Wert, der für das zwischenmenschliche Verhalten einer Gesellschaft grundlegend ist; Benehmen, Manieren, Umgangsformen“ (*Duden: Sitten*) bzw. „Gesamtheit der in einer bestimmten Gesellschaft gültigen moralischen Anschauungen und Verhaltensregeln, Moral, die in der Öffentlichkeit allgemein beachteten Anstandsregeln; jemandes sittliche Anschauungen und Verhaltensweise“ (*Digitales Wörterbuch der deutschen Sprache (DWDS): Sittlichkeit*). Die Herkunft von Sitte bzw. Sittlichkeit ist, wie es heißt, „nicht geklärt“, wird aber in den allgemeinen Wörterbüchern erläutert als „Brauch, Gewohnheit, (moralischer) Anstand, Art und Weise, wie man lebt und handelt, Volksart, -brauch, Gewohnheit, Beschaffenheit, Anstand“ (*Etymologisches*

¹¹⁷ P. STEKELER-WEITHOFER: *Die Sittlichkeit der Person. Zur falschen Moderne bloßer Subjektivität*. In: *Sittlichkeit — eine Kategorie moderner Staatlichkeit?*, hg. von M. SPIEKER, B. ZABEL, S. SCHWENZFEUER. Baden-Baden 2018 (im Erscheinen), hat ἠθος unlängst als Synonym für Hegels Sittlichkeit verwendet und seine Erwägungen dazu mir dankenswerterweise eingehend in einem persönlichen Gespräch erläutert. Er ist der Auffassung, ἠθος ginge auf die altgriechische Schäfersprache zurück: ‘Ort, wo die Herde weidet’. W. KERSTING: *Sitte*. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. von J. RITTER, K. GRÜNDER und G. GABRIEL. Basel 1971 ff., S. 897—907, übersetzt ἠθος mit Sitte, verweist etymologisch auf den Zusammenhang von Wohnort und den dort dominanten Gewohnheiten und Lebensweisen und stellt zum frühgriechischen Sprachgebrauch fest, er sei keineswegs normentheoretisch verengt auf ‚Sitten und Gebräuche‘, sondern umfasse menschliche und tierische Biotope gleichermaßen.

Wörterbuch). Zwar verweist die Etymologie von ἦθος durchaus auf eine *objektive* Qualifikation, nämlich als „gewohnten Aufenthaltsort“, dennoch ist die subjektive Deutung vorherrschend; vor allem entspricht sie der Bedeutung, die mit ἦθος seit dem 20. Jahrhundert für gewöhnlich verbunden wird. In der Philosophie kann ein kantianisierender Transzendentalphilosoph wie Wagner denn auch eine „pragmatische Moralität“ gegen ein „ideenbestimmtes Ethos“ ausspielen.¹¹⁸

Das objektive Moment wäre tatsächlich wichtig für Hegels Sittlichkeitsbegriff, betrifft dieser doch nicht nur die „Gesinnung“, sondern auch die „Betätigung“ des freien Geistes (E § 513).¹¹⁹ Zugleich charakterisiert der Sittlichkeitsbegriff die Wirklichkeit der Freiheit als konkretes Dasein (Vereinzelung). Diese Sphäre wirklicher Normativität ist von ‚moralischen‘ Konnotationen zunächst frei zu halten (die Sitten einer Räuberbande sind eben auch Sitten, wenn auch Unsitten; als solche sind sie nicht bloß Natur, sondern etwas, das der Zurechnung fähig ist; freilich haben Sitten umgangssprachlich durchaus auch eine imperativistische bzw. Sollenskonnotation: ‚was sind denn das für Sitten!‘). Erst innerhalb dieses normativen Raums als eines Inbegriffs bindender Verpflichtungen lässt sich sodann eine Verbindlichkeitslehre Kantischer Prägung ausarbeiten. Hält man sich Kants Unterscheidung von *agere* und *facere* vor Augen, dann kommt der Terminus ‚Faktizität‘ als konkretes Dasein der Freiheit dem Terminus ‚Sittlichkeit‘ also wesentlich näher als ‚ethical life‘.¹²⁰ Er entspricht zudem unserem heutigen Sprachgebrauch mehr als ἦθος, auch wenn man dafür freilich den Preis zahlen muss, Faktizität nicht als ein bloßes Dasein aufzufassen (bzw. als ‚fact‘ im Sinne einer festgestellten Tatsache). *Facere*

¹¹⁸ H. WAGNER: *Die Würde des Menschen. Wesen und Normfunktion*. Würzburg 1992, § 15. Auch an anderer Stelle identifiziert er Kants Sittlichkeit mit Ethos (H. WAGNER: *Moralität und Religion*, a.a.O. [Anm. 1], S. 344.). — Ein Kantianer wie Allison indes übersetzt Hegels Sittlichkeit als „a concrete, social ethos“ (H.E. ALLISON: *Theory of Freedom*, a.a.O. [Anm. 11], S. 184).

¹¹⁹ W. KERSTING: *Sitte*, a.a.O. [Anm. 122], unterscheidet bei Aristoteles in Bezug auf die Ethik zwei Bedeutungsebenen, nämlich ἦθος qua objektiv-institutionelles Verständnis von Sitte und ἔθος qua subjektiv-handlungspsychologische Seite von Sitte. Diese Unterscheidung geht in eine ähnliche Richtung wie das im Text Unterschiedene. Allerdings steht in Aristoteles‘ Rhetorik ἦθος als subjektive Qualifikation zentral, nämlich als Autorität und Glaubwürdigkeit des Sprechers, d. h. als Rednercharakteristik (vgl. ARISTOTELES: *Ars rhetorica*. Ed. by W.D. ROSS (Oxford 81991) Rh. 1.2.3 f.).

¹²⁰ — auch als ‚customariness‘, ‚customs‘ oder gar ‚social‘: Übersetzungen, die ebenfalls gelegentlich vorkommen.

ist nicht agere, sondern Handeln aus Freiheit: *facere* betrifft die Vernunft als Faktum.¹²¹

Erst innerhalb dieses normativen Raums sind ‚Pflichten‘ als konkrete überhaupt möglich. Faktizität als konkretes Dasein der Freiheit, d. i. Sittlichkeit im Sinne Hegels, ist Voraussetzung des Kantischen Sittlichkeitskonzepts. Eine allgemeine Pflichtenlehre praktischer Vernunft wie eine speziell für den inneren und äußeren Willkürgebrauch setzen zwecks ihrer Verwirklichung als Verwirklichung von Freiheit (Selbstbestimmung) normative Gehalte voraus, die sie selbst ihrer Formalität wegen aus sich ausschließen.

Kant-Verteidigung als Hegel-Bestätigung

Gängige Verteidigungen der Kantischen Sittlichkeitskonzeption scheinen Hegels Kritik eher zu bestätigen als abzuschwächen oder gar zu widerlegen. Dies lässt sich gerade an solchen fortgeschrittenen Kant-Deutungen illustrieren, die ihrerseits bedeutsame ältere Verteidigungen Kants in puncto Formalismus von Ebbinghaus¹²² und Schmucker¹²³ rezipieren.

Ein besonders prägnantes Beispiel bildet der Systematiker und Kant-Exeget Wagner, der sich eingehend mit Kants ‚ethischem Formalismus‘ auseinandergesetzt hat.¹²⁴ Wagner schätzt Kants Formalismus gerade vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Moralphilosophie außerordentlich hoch. Zunächst stellt sich Wagner gegen die Reduktion von Moralität (Sittlichkeit) auf ‚Sprache‘ oder ‚äußeres Verhalten‘ und unterstreicht ganz zu Recht die Innenbestimmtheit des Subjekts,¹²⁵ den „guten Willen“ als

¹²¹ Kant verbindet „das deutsche Wort *Sitten*“ mit dem lateinischen *mores*: „nur Manieren und Lebensart“, wobei freilich die Sittlichkeit für ihn keine Sache der „Wahrnehmung des Weltlaufs“ ist, sondern etwas, das die Vernunft gebietet (MS VI, 216).

¹²² J. EBBINGHAUS: *Die Formeln*, a.a.O. [Anm. 1].

¹²³ J. SCHMUCKER: *Der Formalismus*, a.a.O. [Anm. 1].

¹²⁴ Vgl. H. WAGNER: *Moralität und Religion*, a.a.O. [Anm. 1], sowie H. WAGNER: *Kants kulturkritische Bedeutung heute* (1975). In: *Kritische Philosophie. Systematische und historische Abhandlungen*, hg. von K. BÄRTHLEIN und W. FLACH. Würzburg 1980, S. 329–338.

¹²⁵ Vgl. H. WAGNER: *Moralität und Religion*, a.a.O. [Anm. 1], S. 339 f.

Willen, der nicht nur dem „Sittengesetz“ gemäß ist, sondern es auch „aus Achtung“ befolgt. Der moralische Wert der Handlung liege „*allein*“ in der Qualität des Willens: nicht darin, „was der Wille will“, im „Inhaltlichen (Materialen) des Wollens“, sondern im „*Warum*“ des Wollens, im „Prinzip des Wollens“, im „Formalen des Wollens“. Sodann wendet Wagner sich ausdrücklich dem „Vorwurf des ethischen Formalismus“ zu, wobei die Pointe Kants für Wagner darin besteht, dass dieser mit seinem Formalismus eben ein „*inhaltliches (materiales)*“ Problem der Ethik löst.¹²⁶ Wenn wir wirklich wissen wollten, was das Sittengesetz sei und enthalte (erlaube, verbiete), dann schlage jeglicher Rekurs auf heteronome, also auf externe Gegebenheiten (Natur, Kultur) fehl. Zwar sei das Handeln des Menschen immer auch *objektbestimmt*, zugleich aber zeichneten sich seine Handlungen als vernünftige Tätigkeit durch *Regelbestimmtheit* aus, d. h. durch eine *Maxime*: Handeln habe ein (zunächst natürliches, lebensbewältigendes) materiales Moment (Objekt) sowie ein durch (praktische) Vernunft bestimmtes allgemeines, formales Moment (*Maxime*). Trivialerweise, wie Wagner vermutlich in Anspielung auf den Leerheitsvorwurf des Kantischen Sittengesetzes sagt, gibt es eine „unabsehbare Fülle von Maximen“, variierend in jedem Individuum, Lebensbereich, Kollektivum. Daran schließt Wagner die Frage nach der moralischen (sittlichen) Qualität ebendieser Maximen an, d. i. nach ihrer Gesetzesfähigkeit, also ihrer Gültigkeit für den Willen eines jeden vernünftigen Wesens. Verallgemeinerungsfähigkeit, Gesetzeszusammenhang gültiger Maximen, Humanitas-Formel seien „zusammenhängende Kriterien“ um die moralische Gültigkeit einer *Maxime* zu erkennen. Kurzum: Nach Wagners Darlegung besteht Kants Formalismus in Wahrheit darin, das Prinzip und Kriterium zu bestimmen, um den „*Inhalt*“ des Sittengesetzes ausmachen zu können.¹²⁷ Es gibt sodann eine zeitbedingte „offene Unendlichkeit möglicher Maximen“ sowie ein zeitüberhoben anwendbares „Auswahlkriterium“, mit dem Ergebnis, dass der Inhalt des Sittengesetzes selbst nicht „beliebig variabel“ ist.¹²⁸

Für Wagner lässt sich gerade durch die Formalität des Sittengesetzes dessen Inhalt bestimmbar machen. Wagner wird nicht müde zu betonen, dass er Kants Lösung für „genial“ und das Prinzip und die Methode Kants für unverändert aktuell hält. Wagners

¹²⁶ Vgl. ebd., S. 340 ff.

¹²⁷ Ebd. S. 343. Vgl. H. WAGNER: *Kants kulturkritische Bedeutung*, a.a.O. [Anm. 129], S. 335.

¹²⁸ H. WAGNER: *Moralität und Religion*, a.a.O. [Anm. 1], S. 343. Vgl. H. WAGNER: *Kants kulturkritische Bedeutung*, a.a.O. [Anm. 129], S. 335.

Argumentation macht allerdings auch offenkundig, dass er in seiner Darlegung des Sinnes Kantischer praktischer Formalität an keiner Stelle den Sinn des Hegelschen Arguments der Bestimmtheit des Handelns durch nicht-vernünftige Faktoren der Selbstbestimmung, d. h. der Unterbestimmtheit der Handlung in ihrer Wirklichkeit durch die Formalität des Sittengesetzes, gerecht wird. Im Gegenteil: Er bestätigt Hegels Vorwurf eben durch die Referenz auf eine bloße Vorgegebenheit von (zu prüfenden) Maximen und die primäre Natürlichkeit, d. i. Nicht-Vernünftigkeit der Objektbestimmtheit.¹²⁹

Der Kant- und Wagnerkenner Grünewald schreibt diese Argumentationslinie bruchlos fort, wenn auch in eigener Akzentuierung, obwohl er, anders als Wagner, sich um eine ausdrückliche Erwiderung auf Hegels Kritik bemüht (und zudem weitere Kritiken des 20. Jahrhunderts in den Diskussionshorizont einbezieht, etwa die wertphänomenologischen von Scheler und, Scheler diesbezüglich folgend, Hartmann sowie, hauptsächlich, die diskursethische von Kuhlmann). Auch Grünewald zufolge steht der Formalismusvorwurf dem „Inhalt der Kantischen Theorie“ verständnislos gegenüber.¹³⁰ Wie bei Wagner wird dies nicht durch eine eingehende Deutung der Hegelschen Kritik substantiiert, sondern vor allem durch eine Auslegung Kants, mit der Folge, dass auch Grünewald an Hegel vorbeiredet (mögen seine Bemerkungen sehr wohl Kuhlmanns Position treffen) und dessen Kritik nolens volens bestätigt statt widerlegt. Dabei macht Grünewald, ganz im Sinne von Hegels Deutung freilich, plausibel, dass Vernunft bei Kant in erster Linie ein Vermögen ist, sich selbst durch Gründe zu bestimmen. Praktische Vernunft ist das Vermögen, sich in seinem Handeln durch Gründe zu bestimmen, wobei praktische Vernunft nur dann für sich selbst praktisch ist, wenn diese Gründe durchgängig ihre eigenen Gründe sind, sich

¹²⁹ In dem stärker als in seinem systematischen Hauptwerk (H. WAGNER: *Philosophie und Reflexion*. München, Basel³ 1980) an Kant orientieren Spätwerk, führt Wagner die „Idee der Sittlichkeit“ entsprechend ein als eine in sich selbst praktische Idee, „deren ganze Funktion es ist, unserer Praxis Prinzipien und Normen zu geben“ (H. WAGNER: *Würde des Menschen*, a.a.O. [Anm. 123], S. 351), wobei sich dies freilich auf die Moral wie auf das Recht erstreckt. ‚Ideale Normen‘, ‚Prüfungsmaßstäbe‘ werden hier auf Gegebenes ‚angewendet‘ bzw. dieses auf seine Vernünftigkeit hin ‚überprüft‘. Die Rechtsphilosophie etwa habe die Aufgabe, die „Prüfungsmaßstäbe“, „Geltungsnormen“, „Prinzipien“ gültigen Rechts zu bestimmen und dieses „ideale Recht“ sodann an das „bestehende“ Recht anzulegen (ebd. 419, vgl. S. 447 ff.). Vgl. zum Formalismusproblem in Wagners Konzeption der Philosophie als Reflexion author Ch. KRILJEN: *Freiheit und Struktur*, a.a.O. [Anm. 88].

¹³⁰ B. GRÜNEWALD: *Form und Materie*, a.a.O. [Anm. 1], S. 185.

also nicht externen Gegebenheiten verdanken, wie der Erfahrung von Zusammenhängen in der Natur und vorgegebenen Bedürfnissen, Trieben, Neigungen usw. Nur für sich selbst praktische Vernunft verleihe unserem (Wollen und) Handeln unbedingte Geltung,¹³¹ was Kants Moralphilosophie eben den Formalismusvorwurf eingetragen habe. Die in der informierten Forschung übliche und auch von Wagner befließigte Entgegensetzung des Gesetztes als einer von der reinen Vernunft zur Verfügung gestellten „leeren Form“, „bloßen Möglichkeit“ für Vernunftwesen, bzw. eines „prinzipiellen Kriteriums“, das sich durch Allgemeinheit und Notwendigkeit kennzeichnet, einerseits und der „unendlichen und unabschließbaren, in concreto gänzlich variablen Fülle von Material: [...] Maximen“ andererseits kehrt samt der ‚Anwendungs- oder Prüfungsfunktion‘ des kategorischen Imperativs auch bei Grünewald wieder.¹³²

Grünewald konzidiert in Bezug auf Kants Beispiele Hegel zwar, dass es in der Welt keine ‚Versprechen‘ oder ‚Deposita‘ bzw. ‚Eigentum‘ geben müsse, hält dieser Einwand aber für völlig verfehlt, denn dergleichen sei „beide Male gar nicht die Frage“, sondern es komme Kant auf die Prüfung der Gesetzesfähigkeit der Maximen an.¹³³ Tatsächlich nimmt Grünewald den diesbezüglichen „polemischen Einwand Hegels“ zum Anlass einer weiteren Replik, die de facto Hegels Kritik bestätigt:¹³⁴ das Material unserer Maximen ist „zufällig“; ob es etwa Deposita oder Eigentum geben müsse, sei mit der Prüfung der besagten Maximen nicht auszumachen, sondern bedarf der Prüfung einer anderen Maxime, nämlich derjenigen, Eigentum abzuschaffen (die Kant eben anderweitig, in der *Metaphysik der Sitten*, thematisiert habe). Ebendies aber behauptet Hegel doch, wenn er Kants entsprechendes Beispiel kritisiert: die Prüfung setzt die Geltung anderer normativer Gehalte voraus, wenn das Ergebnis denn handlungsbestimmend werden soll (dass sie anderweitig begründet werden, setzt das Argument nicht außer Kraft). Die einzige Begründung, die Grünewald für seine Kurzabfertigung Hegels gibt, ist der Verweis auf eine Studie von Baum, in der dieser Hegels diesbezügliche Argumentation dadurch zu entkräften sucht, dass er ihm eine Verwechslung vorwirft: Hegel verwechsle die Angewiesenheit des Prüfungsverfahrens auf Inhalte (d. i. zu prüfende, also vorgegebene Maximen) mit der Angewiesenheit auf eine

¹³¹ Ebd. S. 187, 193.

¹³² Ebd. S. 191, 193.

¹³³ Ebd. S. 193.

¹³⁴ Ebd. S. 194 f.

„vorauszusetzende inhaltliche Pflicht“.¹³⁵ Dazu gleich. Grünewald mokiert sich sodann darüber, dass Freiheit ihrer Formalität wegen als „leere Bestimmung“ gescholten wird und wittert darin eine „gehörige Portion Weltfremdheit“; indes bezieht sich Hegels Leerheitsvorwurf der Freiheitsbestimmung darauf, dass das Freiheitsgesetz auf Vorgegebenes *angewendet* werden soll. Der Vorwurf hat einen methodischen Impetus, den Grünewald gänzlich außen vor lässt, um statt dessen Kants Verfahren darzulegen. Hegel, um das nur zu erwähnen, ist ebenfalls gegen „Unterdrückung“ oder „Übervorteilung“;¹³⁶ dies ändert jedoch nichts daran, dass Kants Sittengesetz durch eine abstrakte Formalität im Hegelschen Sinne gekennzeichnet ist. Dass das Sittengesetz gemäß der Zweckformel meine Zwecksetzungen der Personalität der anderen wegen begrenzt und insofern eine „unverfügbare ‚Materie‘“ hat, die Subjekte die „Materie“ der Form eines objektiv-praktischen Gesetzes sind,¹³⁷ wird von Hegel insofern nicht bestritten, als es sich um Implikate des Sittengesetzes handelt; es wird nur bestritten, dass diese Quasi-Materie zureicht, um das Dasein der Freiheit zu begreifen: auch Kants Zweckformel kennzeichnet die Form unbedingt-vernünftiger Maximen; der Wille macht sich hier selbst zum Gesetz der Willkür; der kategorische Imperativ ist das Gesetz der Selbstgesetzgebung (Autonomie). Die materialen Gründe der Handlung bleiben in dieser Gesetzesbestimmung außen vor, verdanken sich also doch externen Gegebenheiten, so dass sich ein Begründesdefizit in Bezug auf die Handlung als freie Tätigkeit ergibt, das von einer höherstufigen, Kants Formalität nicht negierenden, sondern in sich aufnehmenden Vernünftigkeit zu überwinden ist. Wenn man Hegels Formalismuskritik verstehen will, sollte man nicht nur verstehen, was Kant mit Formalismus meint, sondern auch, was Hegel damit meint (auch wenn letzteres zugegebenermaßen ein schwierigeres Geschäft ist als ersteres).¹³⁸

In Geismanns Überlegungen zur Kritik des kategorischen Imperativs als „Leerformel“ ist die Lage im Grunde nicht anders. Die bloße Auslegung Kants soll die Kritik überflüssig machen. Nicht

¹³⁵ M. BAUM: *Hegels Kritik an Kants Moralprinzip*. In: *Moralität und Sittlichkeit*, hg. von H. KIMMERLE, W. LEFÈVRE und R. MEYER (Bochum 1987), S. 235–244.

¹³⁶ — dies Grünewalds Beispiele für die Nicht-Formalität der Freiheit (B. GRÜNEWALD: *Form und Materie*, a.a.O. [Anm. 1], S. 195).

¹³⁷ Ebd. S. 198.

¹³⁸ Grünewald verweist, wie etwa Oberer, auch darauf, dass beispielsweise die Tugendlehre Pflichten enthält, die an sich selbst Pflicht sind, was ebenfalls den Formalismusvorwurf ‚Lügen strafen‘ soll (ebd. S. 200 f.). Dagegen ist auch hier nicht der prätendierte Inhaltsbezug, sondern das ‚Wie‘ des Inhalts das Problem aus Hegelscher Sicht (vgl. dazu auch meine Anm. 67).

wegen ihrer „philosophischen Qualität“, sondern weil sie bis heute „penetrant“ wiederholt wird, hält Geismann Hegels gegen Kant gerichtete Leerformelkritik für erwägenswert.¹³⁹ Erstaunlicherweise gibt Geismann die Leerformelkritik schon in einer Weise wieder, die Hegels Kritik nicht entspricht: „Im kategorischen Imperativ werde genau dasjenige als bekannt bzw. gegeben vorausgesetzt, das durch den Imperativ angeblich erst erkannt bzw. gegeben werden soll. Und also garantiere der kategorische Imperativ gerade das nicht, was er zu garantieren vorgibt: die Moralität von Handlungen“.¹⁴⁰ Sodann wird Hegels Beispiel des Eigentums so zurechtgelegt, dass es statt dem Sinn des Gemeinten, dem des vom Kritiker Gewünschten entspricht. Der Sinn von Hegels Formalismusbegriff, des Problems der Bestimmungsgründe des Daseins der Freiheit und die Rolle, die das Eigentumsbeispiel diesbezüglich spielt, wird somit nicht in Rechnung gestellt. Statt dessen betont Geismann die moralische Qualität des Willens. Diese ist jedoch für sich genommen insofern nicht der inkriminierte Punkt, als es darum geht, wie sich aus dieser Moralitätskonzeption die Handlung als wahrhaft freie (selbstbestimmte) begreiflich machen lässt. Dass hinter Kants Prinzip der Autonomie in keinem Fall zurückgegangen werden kann, ist auch Hegels Überzeugung. Hegel arbeitet allerdings heraus, dass es für das Verständnis einer freien Handlung nicht ausreicht, zu vertreten, wie Geismann, dass Wollen um der Pflicht und nicht um eines Inhalts willen nicht heiße, dass die Pflicht ohne Beziehung auf einen möglichen Inhalt gewollt werde, sondern dass jedweder Inhalt des Willens gesetzestauglich sein soll. Ebendiese Entgegensetzung von Form und Inhalt kritisiert Hegel. Sie zu wiederholen ist keine Widerlegung der Kritik. Wie gesagt, der Inhaltsbezug des kategorischen Imperativs als solcher ist nicht das Problem — es wird geradezu anerkannt, dass er auf Inhalte ‚angewendet‘ wird —, sondern das Wie dieses Bezugs ist das Problem, die Begründungs- und Kriterienfunktion des (oder eines) kategorischen Imperativs also. Hegels Kritik ist methodisch profiliert. Eine Kritik dieser Kritik müsste daher selbst methodischer Art sein. Es reicht dazu sicherlich nicht aus, wie schon Kant selbst und der Neukantianismus etwa, einen Unterschied zwischen Geltung und Genesis, oder wie Geismann sagt, Gültigkeit und Anwendung zu machen;¹⁴¹ denn die Anwendungsbedingungen müssen selbst als Bestandteil der Geltung philosophisch verstanden

¹³⁹ G. GEISMANN: *Der kategorische Imperativ*, a.a.O. [Anm. 1], S. 199.

¹⁴⁰ Ebd. S. 199 f.

¹⁴¹ Ebd.

werden, wenn anders das Dasein der Freiheit begriffen bzw. das Leerheitsproblem gelöst werden soll. Leider schiebt Geismann ganz grundsätzliche Überlegungen Hegels zur Leerheit des kategorischen Imperativs einfachhin beiseite: „trivialer und irrelevanter zugleich kann eine philosophische Bemerkung kaum sein“.¹⁴² Es fehlt jedoch eine triftige Sachanalyse, die eine solche schroffe Ablehnung rechtfertigen könnte. Man tut sich daher schwer, ihr Glauben zu schenken, oder vielleicht besser: man kann ihr leider nur Glauben schenken.

Vor einem ähnlichen Bildungshintergrund der Kant-Deutung, jedoch getragen von eingehenderen Kenntnissen der Philosophie Hegels und im Kontext einer relativ ausführlichen Interpretation von ‚Hegels Kritik an Kants Moralprinzip‘ argumentiert Baum, Hegel verwechsle die Angewiesenheit des Prüfungsverfahrens auf Inhalte des Wollens und Handelns mit der Angewiesenheit auf eine vorauszusetzende inhaltliche Pflicht.¹⁴³ Ist dieser Unterschied denn sinnvoll mit Bezug auf Hegels Argumentation? Dem scheint mir nicht so. Denn die Angewiesenheit auf ‚Inhalte des Wollens und Handelns‘ ist immer eine Angewiesenheit auf Normatives, gleich ob ein objektiv- oder bloß subjektiv Gültiges. Ein solcher Gehalt ist von Kant vorausgesetzt, ohne dass er im Prinzip der Moral mitreflektiert ist. Gewiß gebietet Kants Sittengesetz als Prinzip praktischer Verbindlichkeit nur nach solchen (immer auch) inhaltlich bestimmten Maximen zu handeln, die gesetzestauglich sind; aber ebendies heißt für Hegel, dass das Gute als Pflicht „nur die Bestimmung der *allgemeinen abstrakten Wesentlichkeit*“ hat, so dass die Pflicht um dieser ihrer Bestimmung willen, die *Pflicht* also „um der *Pflicht willen*“ getan werden soll (R § 133). Es geht somit um den Grund oder Verpflichtungscharakter der Pflicht, und dieser liegt im Sittengesetz als Form (in dieser, nicht in jedweder Hinsicht wird Inhalt ausgeschlossen).

Wie gesagt, Kants Prinzip der Sittlichkeit ist ein wichtiges Moment in Hegels Konzeption der Sittlichkeit, reicht aber nicht aus um zu begreifen, was zu begreifen ist: das Dasein der Freiheit. Man wird sich über das Verhältnis von Kant zu Hegel in puncto Sittlichkeit nicht im klaren kommen, wenn unberücksichtigt bleibt, dass Hegel keine *praktische* Philosophie zu entwickeln vorhat und demzufolge nicht auf ein höchstes Prinzip für die moralische Qualifikation von Verbindlichkeit aus ist. Vielmehr entwickelt Hegel eine Philosophie

¹⁴² Ebd. S. 200.

¹⁴³ M. BAUM: *Hegels Kritik*, a.a.O. [Anm. 140], S. 241.

des (objektiven) *Geistes*, die das Dasein der Vernunft als Manifestation des zur Idee realisierten Begriffs als des Freien begreifen will. Für dieses Anliegen reicht Kants Sittlichkeitskonzeption nicht aus, weil sie zwar die Form der Moralität auszudrücken vermag, nicht jedoch ihr Dasein in der freien Tätigkeit, die Handlung ist. Dazu muss das Verhältnis von Form und Inhalt anders gedacht werden. Die Weise, in der Kant die Angewiesenheit auf Inhalte konzipiert, das Wie dieser Angewiesenheit, hält Hegel für defizient. Diese Inhalte müssen nämlich selbst als freie gedacht werden, wenn die Handlung eine wirklich freie sein können. Solches Denken der Freiheit ist ein Denken, das den Begriff als das Freie zum „innern Bildner“ und „Vorbildner“ hat; die Form fungiert entsprechend als „absolute Form“: sie hat an ihr selbst ihren Inhalt; ja, der Inhalt ist strikte genommen nichts anderes als solche „Bestimmungen der absoluten Form“: durch sich selbst gesetzter und daher dieser Form angemessener Inhalt (II 231). Um die Wirklichkeit des Menschen als freie zu begreifen, muss Kants äußerliche Entgegensetzung von Form des Sittengesetzes und möglichen Maximen spekulativ eingeholt werden. Aus Hegels Sicht ist Kant auf halbem Weg stehen geblieben, weil die Vernünftigkeit nur auf seiten der Form im Gegensatz zum Inhalt gedacht wird. Hegels Argumentation versucht diese Äußerlichkeit immer wieder vor Augen zu führen. Was aus Kantischer Sicht die Stärke ihrer Sittlichkeitskonzeption ist, ist aus Hegelscher Sicht *zugleich* ihre Schwäche.

Allerdings gibt es durchaus eine Möglichkeit, im Kontext von Kants Philosophie Sittlichkeit als Faktizität und nicht gleich als Moralität zu deuten. Dies wurde schon sichtbar.¹⁴⁴ Dazu muss man die Rolle von Kants Geschichts- und Kulturbegriff für die Grundlegung der praktischen Philosophie stärker betonen als in der Kant-Forschung gängig. Dann wird nämlich eine Dimension des Praktischen bei Kant sichtbar, die der ‚Moralisierung‘ vorausliegt. Die Lehre vom Faktum der Vernunft bietet dazu den Ansatz. Es begründet, dass menschliches Handeln nicht bloß naturales und damit naturgesetzliches Geschehen ist, sondern von Freiheitsgesetzlichkeit, d. h. noch von anderen Prinzipien bestimmt ist als jenen, die der Natur zugrunde liegen. Freiheit ist wirklich. Unsere Willkür ist frei und darin unmittelbar vom Willen bestimmt. Insofern ist sie selbstbestimmt, autonom. Die Welt des Menschen ist eine Welt der Natur und der Freiheit, autonomen Handelns, Selbstbestimmung. Sie ist als wirkliche eine Einheit beider. Als solche ist sie Faktizität,

¹⁴⁴ Vgl. S. 11 ff.

Dasein der Freiheit. Kant thematisiert Sittlichkeit als Faktizität allerdings sofort in der Perspektive der Moralität; die wirklichen Handlungen sind ihm in dieser Weise sittliche (sodann moralisch-ethische und moralisch-juridische). Mehr aber als ein Hinweis auf diesen Dimensionsunterschied von Sittlichkeit als Faktizität und der darauf gründenden Sittlichkeit als Moralität kann dies nicht sein. Kant ist dem Dimensionsunterschied in der Ausführung seiner praktischen Philosophie nicht eigens nachgegangen. Wie er in der theoretischen Philosophie den Freiheitsbegriff nicht als umfassenden Gegenbegriff zum Naturbegriff konzipiert, sondern Freiheit als ein ‚Vermögen‘, ‚Ursache‘ von ‚Wirkungen‘ zu sein, als unbedingte ‚kausale‘ Tätigkeit modelliert und damit von vornherein die Perspektive der praktischen Philosophie einnimmt, so modelliert er in der praktischen Philosophie die Ausführung der Aufgabenstellung der Kritik der praktischen Vernunft als Moralisierung der Sittlichkeit und nicht als Selbstgestaltung der Welt freier Geister sui generis.¹⁴⁵ Hier wie dort gründet die spezifische Modellierung in unausgewiesenen Voraussetzungen allgemeinerer Art. Es ist ein Verdienst Hegels, dies erkannt und mit seinem Freiheits- und Sittlichkeitskonzept einen gehaltvollen Beitrag zur Abhilfe vorgelegt zu haben.

¹⁴⁵ Hier käme aus Kantischer Sicht die Geschichtsphilosophie ins Spiel. Die Geschichtlichkeit des Menschen (Entwicklung zur Freiheit) macht seine Handlungen zu Geltungssachverhalten, also zum Dasein der Vernunft oder der Freiheit. Es ist ein Verdienst Flachs, den grundlegungsrelevanten praktischen Sinn von Kants Geschichts- und Kulturphilosophie thematisiert zu haben, besonders in seinen Arbeiten seit der Jahrtausendwende (vgl. die soeben erschienene Aufsatzsammlung Werner FLACH: *Kant zu Geschichte, Kultur und Recht*. Hrsg. von W. BOCK. Berlin 2015). Allerdings, was ihm gelegentlich auch vorgeworfen wurde (B. GRÜNEWALD: *Geist — Kultur — Gesellschaft. Versuch einer Prinzipientheorie der Geisteswissenschaften auf transzendentalphilosophischer Grundlage*. Berlin 2009, S. 164 ff.); Ch. KRIJNEN: *Teleology in Kant*, a.a.O. [Anm. 54]), verwischt er durchaus den Unterschied zwischen dem historischen Kant und den systematischen, vom historischen Kant nicht ausgeschöpften Möglichkeiten der Philosophie Kants. Es ist entsprechend auch nicht abzusehen, und ist von Flach in dieser Form auch nicht entwickelt, welche Implikationen die Aufwertung der Geschichtsphilosophie für die Systematik der praktischen Philosophie Kants hätte. Wie mir scheint, zöge sie gravierende Änderungen nach sich, die zu einer neuen Philosophie führten.

Literaturverzeichnis

- Allison, Henry E.* (1990): *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge [England] / New York.
- Ameriks, Karl* (2000): *Kant's Theory of Mind. An Analysis of the Paralogisms of Pure Reason*, Oxford.
- Aristoteles* (1991): *Ars rhetorica*, hrsg. v. William D. Ross, 8. Aufl., Oxford (zitiert als: Rh.).
- Aristoteles* (1991): *Die Nikomachische Ethik*, Zürich / München.
- Baum, Manfred* (1987): *Hegels Kritik an Kants Moralprinzip*, in: Heinz Kimmerle / Wolfgang Lefèvre / Rudolf Meyer (Hg.), *Moralität und Sittlichkeit*, Bochum, S. 235–244.
- Brandt, Reinhard* (1991): *Die Urteilstafel. Kritik der reinen Vernunft*, A 67–79, B 92–201, Hamburg.
- Bubner, Rüdiger* (1984): *Rationalität, Lebensform und Geschichte*, in: Herbert Schnädelbach (Hg.), *Rationalität. Philosophische Beiträge*, Frankfurt am Main, S. 198–217.
- Cobben, Paul* (2009): *The Nature of the Self. Recognition in the Form of Right and Morality*, Berlin/New York.
- Cobben, Paul* (2011): *Das System der sittlichen Werte*, in: Krijnen / Zeidler, S. 61–72.
- Düsing, Klaus* (1968): *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*, Bonn.
- Düsing, Klaus* (1976): *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik*, Bonn.
- Düsing, Klaus* (2002): *Spontaneität und Freiheit in Kants praktischer Philosophie*, in: ders., *Subjektivität und Freiheit. Untersuchungen zum Idealismus von Kant bis Hegel*, Stuttgart-Bad-Canstatt, S. 211–235.
- Düsing, Klaus* (2006): *Spontaneität und sittliche Freiheit bei Kant und Fichte*, in: E. Düsing et al. (Hg.), *Geist und Willensfreiheit*, Würzburg, S. 107–126.
- Duso, Giuseppe* (2013): *Vom Freiheitsbegriff der Naturrechtslehre zur Sittlichkeit der hegelschen Rechtsphilosophie*, in: Gunnar Hindrichs / Axel Honneth (Hg.), *Freiheit. Stuttgarter Hegel-Kongress 2011*, Frankfurt am Main, S. 483–503.
- Ebbinghaus, Julius* (1986): *Die Formeln des kategorischen Imperativs und die Ableitung inhaltlich bestimmter Pflichten (1959)*, in: ders., *Gesammelte Schriften. Bd. 2: Philosophie der Freiheit*, hg. von Georg Geismann und Hariolf Oberer, Bonn, S. 209–229.
- Fichte, Johann Gottlieb* (1971): *Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre (1798)*, in: ders., *Fichtes Werke*, hg. von Immanuel Hermann Fichte, Berlin, S. 1–365.

- Flach, Werner* (2015): Kant zu Geschichte, Kultur und Recht, hrsg. v. Wolfgang Bock, Berlin.
- Flach, Werner* (2015): Kants sogenannte Reziprozitäts- oder Analytizitätsthese, seine Lehre vom Faktum der Vernunft und sein Geschichtsbegriff, in: ders., Kant zu Geschichte, Kultur und Recht, hg. von Wolfgang Bock, Berlin, S. 119—129.
- Frede, Michael* (2011): A Free Will. Origins of the Notion in Ancient Thought, hrsg. v. A.A. Long, Berkeley / Los Angeles / London.
- Fulda, Hans Friedrich* (1988): Ontologie nach Kant und Hegel, in: Dieter Henrich / Rolf-Peter Horstmann (Hg.), Metaphysik nach Kant?, Stuttgart, S. 44—82.
- Fulda, Hans Friedrich* (1996): Freiheit als Vermögen der Kausalität und als Weise, bei sich selbst zu sein, in: Thomas Grethlein / Heinrich Leitner (Hg.), Inmitten der Zeit. Beiträge zur europäischen Gegenwartsphilosophie (FS M. Riedel), Würzburg, S. 47—63.
- Fulda, Hans Friedrich* (1999): Die Ontologie und ihr Schicksal in der Philosophie Hegels. Kantkritik in Fortsetzung Kantischer Gedanken, in: Revue Internationale de Philosophie 53 (1999), S. 465—484.
- Fulda, Hans Friedrich* (2003): G.W.F. Hegel, München.
- Fulda, Hans Friedrich* (2004): Der letzte Paragraph der Hegelschen „Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften“, in: Hans-Christian Lucas / Burkhard Tuschling / Ulrich Vogel (Hg.), Hegels enzyklopädisches System der Philosophie. Von der „Wissenschaft der Logik“ zur Philosophie des absoluten Geistes, Stuttgart-Bad Cannstatt, S. 481—506.
- Fulda, Hans Friedrich* (2004): Hegels Logik der Idee und ihre epistemologische Bedeutung, in: Christoph Halbig / Michael Quante / Ludwig Siep (Hg.), Hegels Erbe, Frankfurt am Main, S. 78—137.
- Fulda, Hans Friedrich* (2011): Frei sein — in lebendiger Vernünftigkeit und unter objektiv-rechtlichen Normen, in: Internationales Jahrbuch des deutschen Idealismus / International yearbook of German idealism 9 (2011), S. 265—288.
- Fulda, Hans Friedrich* (2014): Der eine Begriff als das Freie und die Manifestationen der Freiheit des Geistes, in: Anton Friedrich Koch / Friedrike Schick / Klaus Vieweg / Claudia Wirsing (Hg.), Hegel — 200 Jahre Wissenschaft der Logik, Hamburg, S. 15—41.
- Geismann, Georg* (2009): Der kategorische Imperativ — eine Leerformel?, in: ders., Kant und kein Ende. Band 1: Studien zur Moral-, Religions- und Geschichtsphilosophie, Würzburg, S. 197—206.
- Gerhardt, Volker* (1986): Handlung als Verhältnis von Ursache und Wirkung. Zur Entwicklung des Handlungsbegriffs bei Kant, in: Gerold Prauss (Hg.), Handlungstheorie und Transzendentalphilosophie, Frankfurt am Main, S. 98—131.
- Goris, Wouter* (2005): Die Freiheit des Denkens. Meister Eckhart und die Pariser Tradition, in: Andreas Speer / Lydia Wegener (Hg.), Meister Eckhart in Erfurt, Berlin, New York, S. 283—297.

- Grünewald, Bernward* (2004): Form und Materie der reinen praktischen Vernunft. Über die Haltlosigkeit von Formalismus- und Solipsismus-Vorwürfen und das Verhältnis des kategorischen Imperativs zu seinen Erläuterungsformeln, in: Sabine Doyé / Marion Heinz / Udo Rameil (Hg.), *Metaphysik und Kritik*, Berlin, S. 183—210.
- Grünewald, Bernward* (2009): Geist — Kultur — Gesellschaft. Versuch einer Prinzipientheorie der Geisteswissenschaften auf transzendentalphilosophischer Grundlage, Berlin.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich* (1951): *Wissenschaft der Logik*. Erster Teil, hrsg. v. G. Lasson, Leipzig (zitiert als: I).
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich* (1951): *Wissenschaft der Logik*. Zweiter Teil, hrsg. v. G. Lasson, Leipzig (zitiert als: II).
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich* (1955): *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, hrsg. v. J. Hoffmeister, Hamburg (zitiert als: R).
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich* (1971): *Werke in zwanzig Bänden*, hrsg. v. Eva Moldenhauer / Karl Markus Michel, Frankfurt am Main (zitiert als: TWA).
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich* (1988): *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. v. Hans-Friedrich Wessels / Heinrich Clairmont / Wolfgang Bonsiepen, Hamburg (zitiert als: PG).
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich* (1991): *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), hrsg. v. Friedhelm Nicolini / Otto Pöggeler, 8. Aufl., Hamburg (zitiert als: Enz).
- Henrich, Dieter* (1975): Die Deduktion des Sittengesetzes. Über die Gründe der Dunkelheit des letzten Abschnittes von Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, in: Alexander Schwan (Hg.), *Denken im Schatten des Nihilismus*. FS W. Weischedel, Darmstadt, S. 55—112.
- Henrich, Dieter* (1982): Ethik der Autonomie, in: ders., *Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie*, Stuttgart, S. 6—56.
- Heyde, Ludwig* (1987): De verwerkelijking van de vrijheid. Een inleiding in Hegels rechtsfilosofie, Leuven / Assen [etc.].
- Höffe, Otfried* (1995): *Kategorische Rechtsprinzipien*, Frankfurt am Main.
- Höffe, Otfried* (Hg.) (2000): *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Ein kooperativer Kommentar, 3. Aufl., Frankfurt am Main.
- Höffe, Otfried* (2012): *Kants Kritik der praktischen Vernunft*. Eine Philosophie der Freiheit, München.
- Höffe, Otfried* (1992): *Immanuel Kant*, 3. Aufl., München.
- Honneth, Axel* (2001): *Leiden an Unbestimmtheit*. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie, Stuttgart.
- Horn, Christoph / Schönecker, Dieter / Mieth, Corinna* (Hg.) (2006): *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, Berlin.
- Horstmann, Rolf-Peter* (1999): Kant und der „Standpunkt der Sittlichkeit“. Zur Destruktion der Kantischen Philosophie durch Hegel, in: *Revue Internationale de Philosophie* (4/1999), S. 557—572.

- Kant, Immanuel* (1910 ff.): Kants gesammelte Schriften. Bd. I-XXIX, hrsg. v. Königlich-Preußische Akademie der Wissenschaften et al., Berlin (zitiert als: AA).
- Kawamura, Katsutoshi* (1996): Spontaneität und Willkür. Der Freiheitsbegriff in Kants Antinomienlehre und seine historischen Wurzeln, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Kersting, Wolfgang* (1971 ff.): Sitte, in: Joachim Ritter / Karlfried Gründer / Gottfried Gabriel (Hg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Basel, S. 897—907.
- Knappik, Franz* (2013): Im Reich der Freiheit. Hegels Theorie autonomer Vernunft, Berlin.
- Kobusch, Theo* (1993): Die Entdeckung der Person. Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild, Freiburg i. B.
- Kobusch, Theo* (2006): Willensschwäche und Selbstbestimmung des Willens. Zur Kritik des abendländischen Intellektualismus bei Heinrich von Gent und in der franziskanischen Philosophie, in: Tobias Hoffmann / Jörn Müller / Matthias Perkams (Hg.), Das Problem der Willensschwäche in der mittelalterlichen Philosophie, Leuven, S. 249—263.
- Krämling, Gerhard* (1985): Die systembildende Rolle von Ästhetik und Kulturphilosophie bei Kant, Freiburg / München.
- Krijnen, Christian* (1995): Pluraliteit als probleem. Over de betekenis van het oordeelsvermogen voor de overgang van natuur naar vrijheid in Kants kritische filosofie, in: Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte (ANTW) 87 (1995), S. 225—250.
- Krijnen, Christian* (2001): Nachmetaphysischer Sinn. Eine problemgeschichtliche und systematische Studie zu den Prinzipien der Wertphilosophie Heinrich Rickerts, Würzburg.
- Krijnen, Christian* (2007): Hegel und der Neukantianismus. Eine systemphilosophische Konfrontation, in: Dietmar Heidemann / Christian Krijnen (Hg.), Hegel und die Geschichte der Philosophie, Darmstadt, S. 301—325.
- Krijnen, Christian* (2008): Philosophie als System. Prinzipientheoretische Untersuchungen zum Systemgedanken bei Hegel, im Neukantianismus und in der Gegenwartsphilosophie, Würzburg.
- Krijnen, Christian* (2011): Das Soziale bei Hegel. Eine Konstruktion in Auseinandersetzung mit der kantianisierenden Transzendentalphilosophie, in: Krijnen / Zeidler, S. 189—226.
- Krijnen, Christian* (2011): Teleology in Kant's Philosophy of Culture and History. A Problem for the Architectonic of Reason, in: Donald Loose (Hg.), The Sublime and its Teleology. Kant, German Idealism, Phenomenology, Leiden / Boston, S. 115—132.
- Krijnen, Christian / Zeidler, Kurt Walter* (Hg.) (2011): Gegenstandsbestimmung und Selbstgestaltung. Transzendentalphilosophie im Anschluss an Werner Flach, Würzburg.
- Krijnen, Christian* (2012): Metaphysik in der Realphilosophie Hegels? Hegels Lehre vom freien Geist und das axiotische Grundverhältnis kantianisie-

- render Transzendentalphilosophie, in: Myriam Gerhard / Annette Sell / Lu de Vos (Hg.), *Metaphysik und Metaphysikkritik in der Klassischen Deutschen Philosophie*, Hamburg, S. 171—210.
- Krijnen, Christian* (2014): Das Dasein der Freiheit. Geltungsrealisierung bei Hegel und in der kantianisierenden Transzendentalphilosophie, in: Christian Krijnen / Massimo Ferrari / Pierfrancesco Fiorato (Hg.), *Kulturphilosophie. Probleme und Perspektiven des Neukantianismus*, Würzburg, S. 35—84.
- Krijnen, Christian* (2014): Recognition. Future Hegelian Challenges for a Contemporary Philosophical Paradigm, in: Christian Krijnen (Hg.), *Recognition. German Idealism as an Ongoing Challenge*, Leiden / Boston, S. 99—127.
- Krijnen, Christian* (2015): Kritik, in: Christian Bermes / Ulrich Dierse / Monika Hand (Hg.), *Schlüsselbegriffe der Philosophie des 19. Jahrhunderts*, Hamburg, S. 267—282.
- Krijnen, Christian* (2015): The Very Idea of Organization. Social Ontology Today: Kantian and Hegelian Reconsiderations, Leiden / Boston.
- Krijnen, Christian* (2016): Freiheit als ursprüngliche Einheit der Vernunft. Hegels begriffslogische Lösung eines Kantischen Problems, in: Wolfgang Neuser / Pirmin Stekeler-Weithofer (Hg.), *Natur und Geist*, Würzburg, S. 25—52.
- Krijnen, Christian* (2016): Kants Kategorien der Freiheit und das Problem der Einheit der Vernunft, in: Stephan Zimmermann (Hg.), *Die „Kategorien der Freiheit“ in Kants praktischer Philosophie. Historisch-systematische Beiträge*, Berlin, S. 309—332.
- Krijnen, Christian* (2016): Spekulatives Begreifen sittlicher Freiheit, in: Claudia Bickmann (Hg.), *Hegels Philosophie des Geistes zwischen endlichem und absolutem Denken*, Nordhausen, S. 101—118.
- Krijnen, Christian* (2016): Values. Limits of Economic Rationality and Imperialism of Culture, in: *Economic and Political Studies* 4 (02/2016), S. 101—121.
- Krijnen, Christian* (2017): Comprehending Sociality. Hegel Beyond his Appropriation in Contemporary Philosophy of Recognition, in: *Hegel Bulletin* 9 (2017), S. 1—27.
- Krijnen, Christian* (2017): Freiheit und geltungnoematische Struktur oder wie tief reicht das axiologische Grundverhältnis der Transzendentalphilosophie?, in: Christian Krijnen / Kurt Walter Zeidler (Hg.), *Reflexion und konkrete Subjektivität. Beiträge zum 100. Geburtstag von Hans Wagner (1917—2000)*, Wien, S. 205—243.
- Mockel, Christian* (2012): Hegel-Bilder im Wandel? Zu Ernst Cassirers Verständnis der politischen Philosophie Hegels, in: Fabrizio Lomonaco (Hg.), *Simbolo e cultura. Ottant'anni dopo la Filosofia delle forme simboliche*, Milano, S. 187—208.
- Nuzzo, Angelica* (1997): Die Differenz zwischen dialektischer Logik und realphilosophischer Dialektik, in: Dieter Wandschneider (Hg.), *Das Problem der Dialektik*, Bonn, S. 52—76.

- Oberer, Hariolf* (1977): Praxisgeltung und Rechtsgeltung, in: Gerd Wolandt / Karl Bärthlein (Hg.), *Lehrstücke der praktischen Philosophie und der Ästhetik*, Basel/Stuttgart, S. 87—111.
- Oberer, Hariolf* (1983): Kants praktische Philosophie, in: K. Bärthlein (Hg.), *Zur Geschichte der Philosophie*. Bd. 2: Von Kant bis zur Gegenwart, Würzburg, S. 15—30.
- Oberer, Hariolf* (Hg.) (1997): *Kant. Analysen, Probleme, Kritik*, Würzburg.
- Oberer, Hariolf* (1997): Sittengesetz und Rechtsgesetze a priori, in: *Oberer*, S. 157—200.
- Oberer, Hariolf* (2006): Sittlichkeit, Recht und Ethik bei Kant, in: *Jahrbuch für Recht und Ethik* 14 (2006), S. 259—267.
- O'Neill, Onora* (1989): *Constructions of reason. Explorations of Kant's practical philosophy*, Cambridge.
- O'Neill, Onora* (1991): *Kantian Ethics*, in: Peter Singer (Hg.), *A Companion to Ethics*, Oxford / UK / Cambridge, Mass. / USA, S. 175—185.
- Quante, Michael* (2011): *Die Wirklichkeit des Geistes. Studien zu Hegel*, Frankfurt am Main.
- Rickert, Heinrich* (1924): *Kant als Philosoph der modernen Kultur. Ein geschichtsphilosophischer Versuch*, Tübingen.
- Schäfer, Rainer* (2002): *Hegels Ideenlehre und die dialektische Methode*, in: Anton Friedrich Koch / Friedrike Schick (Hg.), *G.W.F. Hegel, Wissenschaft der Logik*, Berlin, S. 243—264.
- Schmucker, Josef* (1997): *Der Formalismus und die materialen Zweckprinzipien in der Ethik Kants* (1955), in: *Oberer*, S. 99—156.
- Schwaiger, Clemens* (2011): *Alexander Gottlieb Baumgarten. Ein intellektuelles Porträt. Studien zur Metaphysik und Ethik von Kants Leitautor*, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Sedgwick, Sally S.* (2012): *Hegel's Critique of Kant. From Dichotomy to Identity*, Oxford.
- Siep, Ludwig* (2000): *Der Weg der „Phänomenologie des Geistes“*. Ein einführender Kommentar zu Hegels „Differenzschrift des Geistes“, Frankfurt am Main.
- Stekeler-Weithofer, Pirmin* (2018): *Die Sittlichkeit der Person. Zur falschen Moderne bloßer Subjektivität*, in: Michael Spieker / Benno Zabel / Sebastian Schwenzfeuer (Hg.), *Sittlichkeit — eine Kategorie moderner Staatlichkeit?* Baden-Baden: Nomos (im Erscheinen)
- Vieweg, Klaus* (2012): *Das Denken der Freiheit. Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*, München.
- Wagner, Hans* (1980): *Die vier großen Probleme Immanuel Kants. Wissen — Sittlichkeit — Recht — Religion* (1978), in: *ders.*, *Kritische Philosophie. Systematische und historische Abhandlungen*, hg. von Karl Bärthlein und Werner Flach, Würzburg, S. 290—302.
- Wagner, Hans* (1980): *Kants kulturkritische Bedeutung heute* (1975), in: *ders.*, *Kritische Philosophie. Systematische und historische Abhandlungen*, hg. von Karl Bärthlein und Werner Flach, Würzburg, S. 329—338.

- Wagner, Hans* (1980): Kritische Philosophie. Systematische und historische Abhandlungen, hrsg. v. Karl Bärthlein / Werner Flach, Würzburg.
- Wagner, Hans* (1980): Moralität und Religion bei Kant (1975), in: ders., Kritische Philosophie. Systematische und historische Abhandlungen, hg. von Karl Bärthlein und Werner Flach, Würzburg, S. 339—348.
- Wagner, Hans* (1980): Philosophie und Reflexion, 3. Aufl., München / Basel.
- Wagner, Hans* (1992): Die Würde des Menschen. Wesen und Normfunktion, Würzburg.
- Wagner, Hans* (2008): Kants ergänzende Überlegungen zur Möglichkeit von Freiheit im Rahmen der Auflösung der dritten Antinomie, in: ders., Zu Kants Kritischer Philosophie, hg. von Bernward Grünewald und Hariolf Oberer, Würzburg, S. 98—106.
- Wagner, Hans* (2008): Kants schwierige Bestimmung des Verhältnisses zwischen Freiheit und Moralgesetz, in: ders., Zu Kants Kritischer Philosophie, hg. von Bernward Grünewald und Hariolf Oberer, Würzburg, S. 107—120.
- Wagner, Hans* (2008): Wie weit reicht die klassische Transzendentalphilosophie?, in: ders., Zu Kants Kritischer Philosophie, hg. von Bernward Grünewald und Hariolf Oberer, Würzburg, S. 128—154.
- Wagner, Hans* (2008): Zu Kants Kritischer Philosophie, hrsg. v. Bernward Grünewald / Hariolf Oberer, Würzburg.
- Wood, Allen W.* (1990): Hegel's Ethical Thought, Cambridge [England] / New York.
- Wood, Allen W.* (2005): Hegel's Critique of Morality, in: Ludwig Siep (Hg.), G.W.F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, 2. Aufl., Berlin, S. 146—166.
- Zimmermann, Stephan* (2013): Kants „Kategorien der Freiheit“, Berlin / Boston.

Christian Krijnen — dr hab., profesor Vrije Universiteit w Amsterdamie.