

DOI: https://doi.org/10.56550/d.3.2.3	Original research article	
Received on: September 19, 2024	Accepted on: February 26, 2025	Published on: April 30, 2025

Dominika Jerkic

Berlin

jerkic.dominika@gmail.com

DER „ORGANISMUS DES STAATES“ ALS BILD DES LEBENS

Zum Verhältnis von Hegels Methode der 'Idee' in der *Wissenschaft der Logik* und dem Begriff des Organismus in den *Grundlinien der Philosophie des Rechts*

Zusammenfassung

In diesem Beitrag argumentiere ich dafür, dass Hegels Begriff der 'Idee', wie er in der *Wissenschaft der Logik* (1816) entwickelt wird, ein methodologischer Grundlagensbegriff der *Philosophie des Rechts* (1821) ist. Dies wird im Zusammenhang mit Hegels Bild vom „Staat als Organismus“ gezeigt, und dies wiederum vor dem Hintergrund posthumanistischer kritischer Theorien, die eine transstaatliche Perspektive hervorkehren. Hier herrscht die Vorstellung vor, dass es im Prinzip nur noch einen einzigen Organismus geben soll, mit dem wir verbunden, vernetzt und in Beziehung stehen und in den wir eingebettet sind. Dem steht die Position Hegels gegenüber.

Schlüsselwörter: Organismus; Staat; Idee; Posthumanismus

THE “ORGANISM OF THE STATE” AS AN IMAGE OF LIFE

On the relationship between Hegel's method of the 'idea' in the *Science of Logic* and the concept of the organism in the *Elements of the Philosophy of Right*

Abstract

In this paper, I argue that Hegel's concept of 'idea', as developed in the *Science of Logic* (1816), is a methodological foundational concept of the *Philosophy of law* (1821).

This is shown in the context of Hegel's image of the 'state as organism', and this against the background of posthumanist critical theories that emphasise a trans-state perspective. The prevailing idea here is that, in principle, there should only be a single organism with which we are connected, networked and interrelated and in which we are embedded. This contrasts with Hegel's position.

Keywords: Organism; State; Idea; Posthumanism

Den Staat mit einem Organismus zu beschreiben, stößt, nicht zuletzt aufgrund historischer Ereignisse, auf eine grundsätzliche Schwierigkeit. Durch die Naturalisierung des Politischen verlagert sich der Fokus auf das Praktische und auf das praktische Leben des Politischen. Das Problem entsteht, so die Argumentation in diesem Beitrag, wenn die Auffassung vom Staat, welcher zunächst grundlegend die institutionell organisierte Lebenswelt der Individuen ist, mit Vorstellungen des Biologisch-Organischen in einer zu direkten Weise verbunden wird. D.h., wenn das biologisch-organische nicht nur für eine Beschreibung des Gegenstandes eingesetzt wird, sondern wenn darüber hinaus das Organische selbst Einzug in das theoretische Denken über den Staat erhält. So ist Martin Heidegger in seinen Seminaren und Vorlesungen zu Hegels *Rechtsphilosophie*, darin speziell in „Staatsdenken und das Politische“, auf Hegels Staatsorganismus eingegangen (vgl. Heidegger 1927–1957: 82-83). Heidegger beschreibt den „Organismus“ hier als ein Ganzes, das Vorrang vor seinen Teilen hat. Der Organismus sei eine „Einheit der Immanenzhaltigkeit“ und indem der Organismus „naturwüchsig“ und nicht künstlich ist, sei sein Ursprung ein innerlicher und kein äußerlicher. Des weiteren überträgt Heidegger das Organische auch auf die Methode des Denkens, indem er sagt, dass das Denken selbst „biologisch“ ist und selbst als Organismus zu denken ist (vgl. Heidegger 1927–1957: 82, vgl. dazu auch ebd., 596). Heidegger implementiert damit eine organische Einheit zwischen dem Staatsorganismus und dem biologischen Denken des Staates hat. In Konsequenz ließe sich herauslesen, dass der Staatsorganismus als das Ganze Vorrang vor seinen Teilen in Form von dem (jeweiligen) biologisch zu denkenden Denken des Staates. Das Organische wird auf diese Weise eine allumfassende Vorstellung und bekommt dadurch eine Übermachtstellung, durch welche dann das Recht definiert wird, sowie das, was das Unrecht sei.

In Abkehr von diesem Ansatz zeige ich, wie Hegel den Staatsorganismus in seinen *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821) im Zusammenhang seiner Methode, dem Begriff der „Idee“ aus der *Wissenschaft der Logik* (1816), beschreibt. Der Begriff der Idee wird dabei nicht einfach auf die Rechtsphilosophie übertragen, sondern es besteht vielmehr eine gemeinsame Grundlage zwischen der *Logik* und der *Rechtsphilosophie*, nämlich, dass es die Idee ist, die in beiden Bereichen der Ausgangspunkt und der Grund ist.

Die interne Struktur der Idee beschreibt im Prinzip eine Methode der Gegenstandsbezüge, mit der ein Abstand zu den Gegenständen möglich wird. Die Methode der Idee ist ein theoretischer Blick mit einem Abstand zum rein Praktischen, zum Geflecht innerhalb der Unmittelbarkeit. Dieser Abstand ermöglicht es, den Staat als einen Organismus zu betrachten. Er erscheint dabei als ein künstlich geschaffener Organismus.

1.

Für sich betrachtet ist die nähere und zusammenfassende Bestimmung der Idee, wie Hegel sie in seiner *Wissenschaft der Logik* (1816) definiert, dass Idee 1. die Identität des Begriffs und der Objektivität ist und dass Idee 2. die „*Beziehung* der fürsichseienden Subjektivität des einfachen Begriffs und seiner davon *unterschiedenen* Objektivität“ ist (Hegel 1816: 177). Das bedeutet, dass zu der Identität der Unterschied hinzukommt, und somit eine Widerspruchsstruktur eintritt, ein Verschieben, das sich permanent wiederholt und somit die Prozesshaftigkeit der Idee ausmacht, die sich in zweifacher Weise zeigt. Zum einen ist es eine fortlaufende Auseinandersetzung der fürsichseienden Subjektivität mit der von ihr unterschiedenen Objektivität – und zum anderen ist es eine fortlaufende Auseinandersetzung über die fürsichseiende Subjektivität und der von ihr unterschiedenen Objektivität.

In § 308 der *Grundlinien* (1821) beschreibt Hegel, dass das Bewusstsein der Idee die vernünftige Betrachtung ist und durch die vernünftige Betrachtung das Bewusstsein der Idee selbst konkret wird. Ausgehend von der vernünftigen Betrachtung zeigt sich das Vernünftige als Idee in seiner Wirklichkeit, und tritt damit gleichzeitig in die äußere Existenz ein, in den unendlichen Reichtum von Formen, Erscheinungen und Gestaltungen. Das Bewusstsein der Idee als vernünftige Betrachtung findet in der äußeren Existenz, mit Hegels Worten, den „inneren Puls“ und findet ihn „ebenso

in den äußeren Gestaltungen noch schlagend“ (Hegel 1821: 14). Für Hegel ist entscheidend, in den Erscheinungen des Zeitlichen und der mannigfaltigen Gestaltungen der gegenständlichen Welt die sich entfaltende Sichtbarkeit in ihrem Wandel und den wechselnden Erscheinungen zu erkennen. Es geht darum, in dem Daseienden die Substanz, bzw. das Immanente und damit das Ewige in seiner gegenständlichen Gegenwärtigkeit zu erkennen. Hegels Begriff der Idee ist demnach nicht nur eine bloße Vorstellung oder ein persönliches Konzept eines einzelnen Subjekts. Und sie ist nicht einfach ein Ziel, dem man sich nähern kann, das aber immer unerreichbar bleibt. Bei Hegel bezeichnet die Idee den methodischen Abstand, das Denken, die Betrachtung und darin die Einsicht, dass „nichts wirklich ist als die Idee.“ Die Idee ist die Wirklichkeit und die Realität in der Wirklichkeit, das Reale und die Existenz in der Wirklichkeit, sowie Idee das immanente Erkennen in den Äußerungen ist. Sie ist die Achse der Realität, die unterschiedlich erscheint. Für Hegel bedeutet Idee die wirkliche Vernünftigkeit, und die wirkliche Vernünftigkeit bzw. die vernünftige Wirklichkeit ist es, die als Staat existiert. Ferner ergibt sich aus dieser Idee, dass die sittliche Wahrheit, Sittlichkeit bedeutet hier allgemein der Zusammenhang des Zusammenlebens der Individuen und der Gesellschaft, dass also die sittliche Wahrheit in der wirklichen Vernünftigkeit qua wahrer Idee für das denkende Bewusstsein als ein in die Form der Allgemeinheit verarbeiteter Inhalt, als Gesetz, ist (vgl. Hegel 1821: 220).

Wenn ein Gegenstand, wie zum Beispiel der Staat, seiner Idee nicht angemessen ist, bzw. der Staat nicht die Idee des Staates wäre und wenn seine Realität, welche die der selbstbewußten Individuen ist, dem Begriffe nicht ganz entspräche, dann würden, so Hegel, seine Seele und sein Leib sich trennen, jene entflöhe in die abgeschiedenen Regionen des Gedankens, dieser wäre in die einzelnen Individualitäten zerfallen (vgl. Hegel 1816: 175).

Hegel stellt dar, dass die Idee die Grundlage für den Staat bildet, für dessen Realität und Existenz. Ganzheiten wie der Staat hören auf zu existieren, wenn die Einheit ihres Begriffs und ihrer Realität aufgelöst ist (vgl. Hegel 1816: 175). „Der schlechteste Staat, dessen Realität dem Begriffe am wenigsten entspricht, insofern er noch existiert, ist er noch Idee.“ (Hegel 1816: 175f.) Hegel beschreibt den Staat nicht, wie er idealerweise sein sollte, sondern er beschreibt, wie der Staat als Realität und Existenz jeweils gerade ist.

Der Staat ist die Realisierung des Rechts, die Verwirklichung des Rechts, bzw. insgesamt das Recht in seinem Dasein (vgl. Hegel 1819/20: 333). Die philosophische Rechtswissenschaft hat die Idee des Rechts, sowie den

Begriff des Rechts und dessen Verwirklichung zum Gegenstande. Worin das wissenschaftliche Verfahren der Philosophie als solcher bestehe, ist hier, so Hegel, aus der philosophischen *Logik* vorauszusetzen. Die philosophische Rechtswissenschaft hat indessen die Aufgabe, diese eigene Arbeit der Vernunft der Sache zum Bewusstsein zu bringen (vgl. Hegel 1821: 47). „Sie hat daher die Idee, als welche die Vernunft eines Gegenstandes ist, aus dem Begriffe zu entwickeln oder, was dasselbe ist, der eigenen immanenten Entwicklung der Sache selbst zuzusehen.“ (Hegel 1821: 23) Das Recht ist in seiner Beschaffenheit die Idee, die Vernunft eines Gegenstandes. Die philosophische Rechtswissenschaft hat diesen Gegenstand zu entwickeln, und ihn so gesehen zum Recht zu machen, und damit das Recht zu verwirklichen.

2.

Die Herausforderungen, die das Modell der Nationalstaaten nicht mehr bewältigen kann, werden immer deutlicher. Wenn der Kapitalismus, oder der Markt, die Politik ersetzt, stellt sich die Frage, ob die Weltgesellschaft weiterhin in Form von Nationalstaaten bestehen sollte oder ob andere Modelle besser geeignet wären, denn einzelne Staaten hängen zunehmend von der Weltgesellschaft ab. Die heutige Situation ist stark von transnationalen Faktoren geprägt. Nancy Fraser nennt hierfür Begriffe wie „transnationale Öffentlichkeit“, „postnationale Konstellation“ und das „zunehmende Hervortreten von transnationalen Phänomenen“, die mit Begriffen wie „Globalisierung“, „Postkolonialismus“ und „Multikulturalismus“ assoziiert werden (vgl. Fraser 2007: 224–253). In seinem Vortrag *Die postnationale Konstellation und die Zukunft der Demokratie* (1998) will Jürgen Habermas zeigen, dass in der heutigen politischen Öffentlichkeit Konflikte auf nationaler, europäischer und internationaler Ebene auftreten. Diese Konflikte sind besonders beunruhigend vor dem Hintergrund eines normativen Selbstverständnisses, das besagt, dass soziale Ungleichheit und politische Unterdrückung gesellschaftlich produziert und daher veränderbar sind. Doch seit 1989, so Habermas, scheinen sich immer mehr Politiker zu sagen, dass wenn wir die Konflikte schon nicht lösen können, wir wenigstens den kritischen Blick entschärfen müssen, der aus Konflikten Herausforderungen macht. Habermas stellt daher die Frage, ob es die Nationalstaatlichkeit überhaupt noch braucht. Obwohl die Souveränität und das Gewaltmonopol der Staatsgewalt formal intakt geblieben sind, stellen die wachsenden Interdependenzen der Weltgesellschaft die Annahme infrage, dass nationale

Politik noch innerhalb der Grenzen des Staatsgebiets mit dem tatsächlichen Schicksal der nationalen Gesellschaft übereinstimmen kann (vgl. Habermas 1998). Ein Beispiel hierfür ist etwa der Fall Elon Musk, der beschuldigt wurde, bei der politischen Machtübernahme der Rechten in Bolivien im Jahr 2019 Komplizenschaft geleistet zu haben, um die Lithiumreserven für den Weltmarkt zu sichern, die auch für seine eigenen Tesla-Autos und das Raumfahrtprojekt Space X benötigt werden. Als Reaktion auf die Anschuldigungen veröffentlichte er den Tweet auf Twitter: „Wir werden putschen, wen immer wir wollen! Deal with it.“ Musk wird als Teil des extraktiven Kapitalismus betrachtet, und das obwohl er sich der erneuerbaren Energie verschrieben hat. Dadurch wird nicht nur der Staatsorganismus von außen durch äußere Impulse und Einflüsse gewaltsam verändert, sondern auch der geologische Organismus, das Bild des Lebens, wird extrahiert und für Zwecke ausgebeutet, die dem Wunsch nach monetärer Befriedigung Einzelner dienen. Diese nehmen dabei in Kauf, das Leben vieler anderer zu beeinträchtigen, und versuchen, sich aus der Verantwortung zu ziehen, indem sie behaupten, zum Wohle des Planeten zu handeln – obwohl es sich lediglich um einen „green capitalism“ handelt (vgl. Demos: 2023: 122)

3.

In der praktischen Philosophie Kants dreht sich alles um die Frage „Was soll ich tun?“. Die kantische praktische Philosophie zielt darauf ab, das Fundament der Moral zu erklären und somit das Fundament für das Handeln innerhalb der Gemeinschaften zu schaffen. Der „kategorische Imperativ“ ist eine ethische Regel, an der man nur sich selbst messen kann. Deshalb können Menschen mit der gleichen Absicht verschiedene Wege einschlagen und zu unterschiedlichen Entscheidungen gelangen – woraus letztlich Pluralität entstehen kann. Eine *Maxime* ist das „subjektive Prinzip des Wollens“ (vgl. Kant 1785: 400), das für alle zu jeder Zeit gilt. Sie ist eine selbstgesetzte Handlungsregel und Kant zufolge liegt jeder Handlung eine *Maxime* zugrunde. Die „Willensformel“ besagt letztlich, dass jedes vernünftige Wesen seine Entscheidungen auf Grundlage des eigenen Willens und nicht fremdbestimmt treffen soll. Der Wille selbst dient als Gesetzgeber und muss gleichzeitig die Gesetze, die er aufgestellt hat, auch selbst befolgen. Die Grundformel lautet: „Handle nur nach derjenigen *Maxime*, von der du wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde!“ (Kant 1785: 421)

Dabei ist der Mensch Kant zufolge „Bürger zweier Welten“. Als sinnliches Wesen („homo phaenomenon“) unterliegt der Mensch der äußeren Sinnenwelt, der gegenständlichen Welt, bzw. der physikalischen Welt und wird durch die Kausalität der Naturgesetze bestimmt. Als vernünftiges Wesen („homo noumenon“) gehört er einer intelligiblen Welt an. Für Kant ist es notwendig, ein spontanes Vermögen zu denken, das unabhängig von Naturkausalität ist, um die Möglichkeit der Freiheit und Moral zu sichern. Die Realität und die Welt der Handlungen entsteht durch die Performanz der einzelnen Individuen, die einzelnen individuellen Willen werden insgesamt als Handlungen sichtbar. Diese Denkposition ist aus dem Ich als dem Für Mich und damit für Andere – Für Andere und somit auch für Mich-Subjekt, verbunden mit dem Prinzip des kategorischen Imperativs, anhand dessen das gemeinschaftliche Zusammenleben überhaupt ermöglicht und organisiert werden soll, indem aus der Kausalität der Natur herausgetreten werden kann und indem die einzelnen individuellen Willen Ereignisse anstoßen.

Anstatt eine intelligible Welt anzunehmen, nimmt Hegel den in seiner eignen Zeit stattfindenden „Aufstieg der historischen Geisteswissenschaften und die Anfänge der Politischen Ökonomie“ wahr. Hegel entdeckt in Gesellschaft, Kultur und Geschichte den Sinn und Bedeutung der symbolischen Formen des objektiven Geistes, d.h. der vom Menschen gemachten Gegenständlichkeiten und Tatsachen. Diese Sphäre der Sittlichkeit untersucht er in seiner Rechtsphilosophie, die sowohl die Gesellschaftstheorie als auch die Staatstheorie umfasst, und „[d]amit holt er einerseits die kantische Welt des Intelligiblen aus dem Jenseits von Raum und Zeit zurück in die historische Zeit und den sozialen Raum.“ (Habermas 2019: 732). Bei Hegel besteht zwischen den Begriffen ‚Moralität‘ und ‚Sittlichkeit‘, wörtlich genommen, kaum ein Bedeutungsunterschied. Der Begriff der Moralität hat durch Kant seine Strenge erhalten, da er seitdem die Kehrseite des Begriffs der Autonomie ausdrückt. Diese neue Konzeption der Bindung der eigenen Willkür an eine vernunftgeleitete Selbstgesetzgebung führt zum Begriff von moralischen Geboten, die einen Anspruch auf uneingeschränkte Nachachtung erheben. Hegel wollte zwar das Konzept einer Freiheit beibehalten, die sich aus der Vernunft ihre Gesetze gibt, jedoch erschien ihm ein abstraktes Sollen, das sich den bewährten Gewohnheiten ohnmächtig entgegenstellt, als unrealistisch (vgl. Habermas 2019: 730).

4.

Die Notwendigkeit eines Imperativs wird in der posthumanistischen Kritischen Theorie infrage gestellt und stößt auf Widerstand. Besonders hervorzuheben ist hier Rosi Braidotti, eine einflussreiche Vertreterin dieser Richtung. Die posthumanistische Theorie richtet sich ausdrücklich gegen Kants Konzept der „Gemeinschaft vernünftiger Wesen“. Kant beschreibt die Gemeinschaft, bzw. das „Reich der vernünftigen Wesen“, als die systematische Verbindung verschiedener vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche Gesetze. Diese Gesetze bestimmen die Zwecke ihrer allgemeinen Gültigkeit. Wenn von den persönlichen Unterschieden vernünftiger Wesen sowie ihren individuellen Zielen abstrahiert wird, kann ein umfassendes System aller Zwecke in systematischer Verknüpfung gedacht werden, ein sogenanntes „Reich der Zwecke“. Vernünftige Wesen stehen alle unter dem Gesetz, sich selbst und andere niemals bloß als Mittel, sondern immer auch als Zweck an sich selbst zu behandeln. Dadurch entsteht eine systematische Verbindung vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche objektive Gesetze, ein „Reich der Zwecke“, auch wenn es sich dabei nur um ein Ideal handelt. Ein vernünftiges Wesen ist Teil dieses Reiches, wenn es zwar allgemein gesetzgebend ist, aber auch diesen Gesetzen selbst unterworfen ist. Ein vernünftiges Wesen muss sich jederzeit als gesetzgebend in einem durch die Freiheit des Willens möglichen Rahmen sehen. Moralität besteht darin, dass alle Handlungen in Bezug auf eine Gesetzgebung stehen, durch die ein Reich der Zwecke möglich wird. Diese Gesetzgebung muss jedoch in jedem vernunftbegabten Wesen selbst verankert sein und aus dessen Willen hervorgehen, „dessen Princip also ist: keine Handlung nach einer andern Maxime zu thun, als so, daß es auch mit ihr bestehen könne, daß sie ein allgemeines Gesetz sey, und also nur so, dass der Wille durch seine Maxime sich selbst zugleich als allgemein gesetzgebend betrachten könne.“ (Kant 1785: 434)

Braidotti kritisiert den Anthropozentrismus und strebt dessen Überwindung an. Die hierfür tragenden Begriffe sind etwa „Solidarität“, „Vernetzung“, „Lebewesen“, „Biozentrismus“ und „Physiozentrismus“ (vgl. Braidotti 2016: 33-39). Die Kritik an dem von dieser Theorie so bezeichneten „Humanistischen Einheitssubjekt“ liegt darin, dass dieses humanistische Einheitssubjekt die menschliche Norm als Maßstab für Normalität setzt und dadurch Normativität überhaupt und das Normgerechte festlegt (vgl. Braidotti 2014: 147, 31, 32.). Das von Kant gedachte Subjekt wird als die zentrale Achse gesehen, welches durch Handlungen die Realität generiert

und bestimmt. In der posthumanistischen Theorie werden stattdessen, unter bewusstem Verzicht auf das humanistische Einheitssubjekt, andere Möglichkeiten vorgeschlagen, die besonders ein Verbundensein mit dem Lebendigen generell einschließen. Diese Position stellt im Grunde eine radikale Abkehr von der traditionellen Vernunft dar, in welcher der Humanus die verleblichte Personen-Vernunft ist, die mit sich in einem inneren Dialog über die Maximen der moralischen Pflicht steht, was eine egozentrische Einstellung fördern würde. Ein humanistisches Subjekt hätte eine Hierarchie von Weltunterschieden aufgestellt und definiere sich durch das, was von dieser Selbstdarstellung ausgeschlossen wurde. Dieses Verständnis legitimiert oft ein gewalttätiges und kriegerisches Verhältnis zu den marginalisierten Anderen, die in den Nischen der abgewerteten Differenz existieren. Der Mensch ist, dieser Theorie zufolge, nicht das universalistische Ideal vollkommener Proportionen, das ein naturgesetzliches Ideal repräsentiert, sondern vielmehr ein historisches Konstrukt, das von Werten und Standpunkten geprägt ist. Individualismus wird nicht als inhärenter Bestandteil der menschlichen Natur angesehen, sondern als eine Diskursformation, die durch Geschichte und Kultur geprägt ist. Die universalistischen Ansprüche werden als exklusiv, androzentrisch und eurozentrisch kritisiert. Kulturelle Besonderheiten würden in eine falsche Allgemeinheit umgewandelt und Normalität zu einem normativen Gebot. Die grundlegende Skepsis gegenüber dem Humanismus zeigt sich vor allem auch in der Kritik an den Handlungen des normativen Subjekts, sowie den daraus resultierenden Konsequenzen für die Welt.

Sollte Habermas nun Recht haben damit, dass der kritische Blick entschärft wurde – in Anbetracht etwa der Ideologie der freien Marktwirtschaft, die sich trotz massiver Proteste aus vielen gesellschaftlichen Bereichen über jede Opposition hinweggesetzt hat und den Antiintellektualismus zu einem hervorstechenden Zug unserer Zeit gemacht hat (vgl. Braidotti 2014: 10) – oder, dass Menschen heute nicht mehr nur biologische Entitäten sind, sondern eine geologische Kraft geworden sind, geologische Akteure (vgl. Braidotti 2014: 88) – dann kommt diese Form der Kritik nun in einer anderen, und zwar ganz massiven Form hervor. Diese Art der posthumanistischen kritischen Theorie ist im Prinzip schon vorbereitet auf die Auswirkungen des Anti-Intellektualismus. Es ist ein Paradox, dass Anti-Intellektualismus nicht mit Intellektualität behoben werden soll. Die Bedeutung des Körpers ist es nun, die als grundlegende Voraussetzung für alles, was mit dem Leben in seiner Unmittelbarkeit verbunden ist, angenommen

wird. Denn dergleichen Theorie betont, dass die posthumane Subjektivität eine verkörperte und eingebettete Form annimmt, da sie vitalistisch gedacht wird und letztlich darauf abzielt, das „panhumane kosmopolitische Band“ wiederherzustellen (vgl. Braidotti 2014: 56, 57).

Posthumanistische Theorien betrachten das Subjekt als eine transversale Entität, die in ein Netzwerk nichtmenschlicher Beziehungen (tierischer, pflanzlicher, viraler) eingebettet ist (vgl. Braidotti 2014: 196). Das so gedachte Selbst ist als ein bewegliches Gefüge dargestellt, in einem gemeinsamen Lebensraum, den das Subjekt nie beherrscht oder besitzt, den es nur – und stets in Gemeinschaft – bewohnt und durchquert. Die Entwicklung postanthropozentrischer Identifikationsformen geschieht durch die Vorstellung eines lebendigen Geozentrismus und der Liebe zur „Zoe“, der lebendigen Materie, aus der alles besteht (vgl. Braidotti 2014: 54). Dadurch verschwimmt aber letztlich auch die Grenze zwischen Subjekt und Objekt sowie zwischen Natur und Mensch (und Technologie), indem alles im Geozentrismus aufgeht.

Kants Voraussetzung beruht auf der Trennung von Natur und Freiheit, und der Mensch ist als Bürger zweier Welten bestimmt, der intelligiblen und der sinnlichen Welt. Der Mensch als Bürger zweier Welten ist auf den globalen Kontext bezogen Weltbürger. Wenn eine gemeinsame Basis für alle Menschen angestrebt wird, muss eine zugrundeliegende Geschichtlichkeit berücksichtigt werden, die das, was sich im Laufe der Zeit kontinuierlich sichtbar manifestiert, erklärbar macht. Kant stellt in seiner Schrift *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784) die Frage, wie in der Vielfalt der Ereignisse in der Geschichte eine Ordnung, bzw. ein Sinn, erkannt werden soll, und ist zunächst skeptisch diese Frage beantworten zu können, „[d]a die Menschen in ihren Bestrebungen nicht bloß instinctmäßig wie Thiere und doch auch nicht wie vernünftige Weltbürger nach einem verabredeten Plane im Ganzen verfahren: so scheint auch keine planmäßige Geschichte [...] von ihnen möglich zu sein.“ (Kant 1784: 17) Kant drückt hier seine Enttäuschung darüber aus, wie das menschliche Handeln auf der Weltbühne oft von „Thorheit“, „Eitelkeit“ und „Zerstörungssucht“ geprägt ist, trotz vereinzelter Anzeichen von Weisheit. Er stellt fest, dass man am Ende nicht weiß, was von der Menschheit zu halten ist, die sich auf ihre vermeintlichen Vorzüge so viel einbildet und dass im Grunde keine Anzeichen dafür bestehen, dass beim Menschen im Allgemeinen vernünftige eigene Absichten vorausgesetzt werden können. Stattdessen nimmt Kant an, dass am Schluss „eine Naturabsicht in diesem widersinnigen Gange

menschlicher Dinge“ entdeckt werden kann, um dennoch eine Geschichte von Geschöpfen zu erkennen, „die ohne eigenen Plan verfahren“. (Kant 1784: 18) Ein philosophischer Versuch, die allgemeine Weltgeschichte nach einem Plan der Natur zu bearbeiten, der auf die vollkommene bürgerliche Vereinigung in der Menschengattung abzielt, muss als möglich und sogar förderlich für diese Naturabsicht angesehen werden. Die Absicht der Natur sei es, die in den Lebewesen angelegten Möglichkeiten zur höchsten Entfaltung zu bringen. Auf den Menschen bezogen heißt dies, die Menschengattung zur Erreichung einer allgemein das Recht verwaltenden bürgerlichen Gesellschaft zu führen, da nur in ihr die höchste Absicht der Natur, nämlich die Entwicklung aller ihrer Anlagen erreicht werden kann. – So lange aber Staaten alle ihre Kräfte auf ihre eiteln und gewaltsamen Erweiterungsabsichten verwenden, so Kant, und in Kriegen das bereits Geschaffene wieder verwüsten, solange wird die völlige Entwicklung der Naturanlagen in ihrem Fortgang gehemmt: „Alle Naturanlagen eines Geschöpfes sind bestimmt, sich einmal vollständig und zweckmäßig auszuwickeln. Bei allen Thieren bestätigt dieses die äußere sowohl, als innere oder zergliedernde Beobachtung. Ein Organ, das nicht gebraucht werden soll, eine Anordnung, die ihren Zweck nicht erreicht, ist ein Widerspruch in der teleologischen Naturlehre. Denn wenn wir von jenem Grundsatz abgehen, so haben wir nicht mehr eine gesetzmäßige, sondern eine zwecklos spielende Natur; und das trostlose Ungefähr tritt an die Stelle des Leitfadens der Vernunft.“ (Kant 1784: 18) Wenn angenommen werden kann, dass die Natur selbst auch im Spiel der menschlichen Freiheit nicht ohne Plan und Endabsicht handelt, ist diese Idee für Kant sinnvoll um als Leitfaden zu dienen, um ein ansonsten planloses Aggregat menschlicher Handlungen zumindest im Großen als ein System darzustellen (vgl. Kant 1784: 29).

5.

Durch Hegels Entdeckung der Gestalten des objektiven Geistes wurde die Kantische Welt des Intelligiblen enttranszendentalisiert. Wenn jedoch an der Substanz von Kants richtungsweisender Erkenntnis festgehalten werden soll, so Habermas, muss der Gebrauch der praktischen Vernunft vom inneren Forum des intelligiblen Ichs auf die öffentliche Selbstgesetzgebung der vielen kommunikativ vergesellschafteten Subjekte übertragen werden. Eine solche Enttranszendentalisierung der Vernunftmoral erklärt, wie die Operation der Verallgemeinerung, die vom Moralgesez gefordert

und dem intelligiblen Ich aufgetragen wird, zu einer Aufgabe der diskursiven Verständigung unter den betroffenen Subjekten selbst gemacht werden kann, die in Raum und Zeit existieren (vgl. Habermas 2019: 735). Hegel bezeichnete die Sphäre der Sittlichkeit als eine zweite Natur, weil die geschichtlich bedingten Ordnungen von Kultur und Gesellschaft dem erkennenden Geist mit dem empirischen Widerstand ihres semantischen und normativen Eigensinns begegnen (vgl. Habermas 2019: 738). Das bedeutet, dass diese Ordnungen in der Kultur und Gesellschaft verwurzelt sind und Widerstand gegen eine einfache Veränderung bieten.

Immerhin wird, so Habermas, das individuelle moralisch urteilende und handelnde Subjekt jetzt aus seinen lebensgeschichtlichen und historischen Bildungsprozessen verstanden. Dies ist gewissermaßen der realistische Gewinn der Detranszendentalisierung. Doch im Gegenzug büßt dieses individuelle Subjekt seine im Kantischen Sinne verstandene Autonomie gegenüber der Dynamik eines überlegenen objektiven Geistes ein (vgl. Habermas 2019: 732).

Hegel stellt folglich eine ganz andere Frage als Kant sie mit „Was soll ich tun?“ stellte. Hegels Interesse gilt nicht den Fragen der Gerechtigkeit, sondern den Bedingungen für eine gelingende soziale Integration eines Gemeinwesens. Statt einer Begründung dessen, was moralisch richtig ist, interessiert ihn vielmehr die Einbettung der Moral in ein Netzwerk verlässlicher Beziehungen reziproker Anerkennung. Hegel analysiert die „bürgerliche Gesellschaft“ und zeigt auf, dass die wirtschaftliche Dynamik zusammen mit einer wachsenden sozialen Ungleichheit sowohl Entfremdung als auch Individualisierung fördert. Daher ist es seiner Ansicht nach nur die versöhnende Kraft der staatlichen Organisationsgewalt, die das soziale Band zwischen den immer stärker vereinzelt und egoistisch in sich verkapselten Individuen zusammenhalten kann – jedoch nicht nach den abstrakten Gerechtigkeitsmaßstäben seiner einzelnen, aber zusammenwirkenden Bürger (vgl. Habermas 2019: 733f.).

6.

Hegel stellt den sozialen Raum des Staates figurativ als Organismus dar. In den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* wird der Staat als Organismus, bzw. der vernünftige Organismus des Staats, beschrieben (vgl. Hegel 1821: 205-215). Mit der Bezeichnung „Organismus des Staats“ meint Hegel den komplexen Aufbau und die Struktur des Staatswesens, das aus

verschiedenen Institutionen, Gesetzen, sozialen Normen und individuellen Akteuren besteht. Diese Elemente sind miteinander verbunden und interagieren untereinander, um das politische Leben zu gestalten und zu organisieren. Der Staat als Organismus ist also ein dynamisches Gefüge, das sich entwickelt und verändert, um den Anforderungen und Herausforderungen der Gesellschaft gerecht zu werden. Der Staat als Organismus ist ein vom Menschen gemachter Organismus, es ist ein künstlicher Organismus und nicht ein naturwüchsiger und nach einer Naturabsicht aus sich selbst sich entwickelnder Organismus.

Michael Wolff vertritt hingegen die These, dass Hegel den Organismus verwendete um zu zeigen, dass es etwas Gewachsenes ist und nicht etwas Gemachtes (vgl. Wolff 1984: 149). Wolff zufolge ist wohl Kants Organismustheorie in der *Kritik der teleologischen Urteilskraft* „Hegels Vorbild in terminologischer Hinsicht gewesen“ (vgl. Wolff 1984: 159). „Ganz ähnlich wie die christlich-romantische Staats- und Gesellschaftslehre [...] verband Hegel mit dem Organismus der Staatsverfassung zum Beispiel den Gedanken, dass sie etwas Gewachsenes und insofern nichts Machbares sei.“ (Wolff 1984: 149). Antón Barba-Kay hingegen liest Hegels Konzept des Staatsorganismus in einer Richtung, der ich mich hier anschließen möchte: „The organic state is the “myth” that harmonizes our demand for reasons with the ethical actuality that could satisfy them — a point that, in turn, helps account for why Hegel insists on organic unity rather more (though not exclusively: cf. PR §200) in his discussion of the political constitution than in his discussion of The state must be realized as organic precisely because it is not straightforwardly natural.“ (Barba-Kay 2023: 301).

Hegel teilt den Staat in zwei Bereiche auf: a) den Staat, der das innere Staatsrecht umfasst, in dem etwa das Verhältnis von Individuen und Staat liegt, und b) den Staat als sich auf Anderes beziehenden Organismus, als das äußere Staatsrecht (vgl. Hegel 1821: 205-206). Der Vergleich dieser Aufteilung mit der anfangs vorgestellten näheren Bestimmung der Idee aus der *Wissenschaft der Logik*, die definiert ist durch zwei Momente, nämlich dass Idee 1. die Identität des Begriffs und der Objektivität ist und 2. Idee die „*Beziehung* der fürsichseienden Subjektivität des einfachen Begriffs und seiner davon *unterschiedenen* Objektivität“ ist (Hegel 1816: 177), zeigt, inwieweit die Idee als Methode die Grundlage für Hegels Rechtsphilosophie ist, und, was hier besonders wichtig ist, Hegels Konzept des Staates als Organismus offenbart. In § 267 der *Grundlinien* wird ausdrücklich die bloß „*subjektive* Substantialität“ des Willens von der „*objektiven*“ unterschieden (vgl. Hegel

1821: 211). Während dort die objektive Substantialität zum ersten Mal als „der *Organismus* des Staats“ ausdrücklich eingeführt wird, wird von eben diesem objektiven Organismus die Substantialität des Staatswillens als bloß subjektive „politische Gesinnung“ abgehoben (vgl. Wolff 1984: 156f.).

Zwischen der politischen Gesinnung der Personen und dem Staat als Organismus liegt ein Abstand. Hegel betrachtet den Staat als Organismus eher in einem objektiven Sinne, das heißt, er betrachtet den Organismus nicht als etwas, das im individuellen Bewusstsein oder im subjektiven Erleben existiert, sondern als eine Struktur, die sich aus den verschiedenen Teilen und Funktionen des Staates ergibt. Für Hegel ist der Organismus des Staats eine objektive Realität, die durch die verschiedenen Institutionen, Gesetze und sozialen Beziehungen geprägt wird. Er betrachtet den Staat als ein komplexes Gebilde, das sich aus vielen miteinander verbundenen Elementen zusammensetzt und als Ganzes funktioniert. Die in der bürgerlichen Gesellschaft vorhandenen Sonderinteressen kommen viel weniger zu ihrem Recht als es Hegels Lehre vom Selbstzweckcharakter des Staates erlaubt. Hegels Kritik richtet sich in dieser Hinsicht vor allem gegen Rousseau, dessen Vorstellungen von der Unschuld des Naturzustandes und der Sitteneinfalt ungebildeter Völker er angreift (vgl. Wolff 1984: 162). Diese Vorstellungen ermöglichten es Rousseau jedoch andererseits, die Bedürfnisse, deren Befriedigung und die Genüsse des privaten Lebens, als absolute Zwecke zu betrachten (vgl. Hegel 1821: 162f.). Im Gegensatz dazu lässt Hegels Staat, der die privaten Interessen und Bedürfnisse nicht zum absoluten Zweck hat, diesen viel größeren Spielraum. Denn Hegel sieht in ihrer Realisierung ein zweckmäßiges Mittel, um die Privatpersonen zu Mitgliedern des Vernunftstaates zu machen. In dieser Realisierung müssen sie ihr Wissen, Wollen und Tun auf allgemeine Weise bestimmen und sich zu einem Glied der Kette dieses gesellschaftlichen Zusammenhangs machen (vgl. Hegel 1821: 163). Ebenso ist die Substanz des ethischen Lebens die Art von normativer Form, die, indem sie niemandem im Besonderen gehört, jedem etwas bedeutet (vgl. Barba-Kay 2023: 294). Die Privatpersonen disziplinieren, kultivieren und bilden sich auf diese Weise selbst und überwinden ihre „Natureinfalt“. Von dieser Perspektive der Überwindung der „Natureinfalt“ aus betrachtet, ist der Staat als Organismus aus logischen Gründen ein Organismus und nicht aus politischen (vgl. Barba-Kay 2023: 296). Mit anderen Worten ist der Staat nicht nur keine Person oder kein Subjekt, auch nicht Methode des Denkens, wie Heidegger vermeinte, und auch nicht nur eine Lebensform,

sondern er ist ein Organismus als selbstbewusster Organismus (vgl. Barba-Kay 2023: 292f.).

7.

In Hegels Philosophie liegt die Zweiteilung nicht wie bei Kant im Menschen, der als Bürger zweier Welten dem Intelligiblen und dem Sinnlichen angehört. Eine Zweiteilung ist bei Hegel die Idee selbst, indem sie sowohl Denken als auch Anschauen ist und damit die Schnittstelle von Logik und Natur darstellt. In § 19 der *Logik* in der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* beschreibt Hegel das Denken als die Idee im abstrakten Element des Denkens: hier hat die Idee im Element des Denkens nichts mit Anschauungen zutun (vgl. Hegel 1830: 61). Die Idee ist das Denken nicht als formales, sondern als die sich entwickelnde Totalität des Denkens in seinen ihm eigentümlichen Bestimmungen und Gesetzen, die das Denken sich selbst gibt, *nicht* schon hat und in sich vorfindet. Im Gegensatz zur logischen Idee, die ohne Anschauung operiert, ist die Idee in der Natur die Idee in ihrem Anderssein, hier ist sie sich äußerlich, und sie ist das Anschauen. Die Natur ist als die Äußerlichkeit ihrer selbst bestimmt. Auch wir haben eine Natur an uns, nämlich unser körperliches, organisches Leben (vgl. Hegel 1821/22: 209). In der *Enzyklopädie* (1830), in § 244, in der Stelle am Übergang der Logik zur Naturphilosophie erklärt Hegel, dass die Idee, welche für sich ist, nach dieser ihrer Einheit mit sich betrachtet Anschauen und die anschauende Idee Natur ist (vgl. Hegel 1830: 231).

Die Zweiteilung ist, wie gesagt, nicht wie bei Kant im Menschen, zwischen Intelligiblem und Sinnlichem, sondern zwischen, oder genauer, innerhalb der Idee – als Denken und Anschauen – und damit der Logik und der Natur. Der Organismus verkörpert beide Aspekte. Im Begriff, bzw. im Konzept von Organismus, kommen die Logik bzw. die „Idee im Element des Denken“ sowie die Natur, der Idee als Anschauen, zusammen. Darüber hinaus fasst Hegel unter dem Begriff der Idee das Denken nicht als ein Denken, welches ausschließlich aus einer einzelnen Subjektivität heraus denkt. In den *Grundlinien* in § 31 beschreibt Hegel das Denken im Grunde als etwas, das vernünftig betrachtet, was bedeutet, dass nicht von außen her Vernunft auf den Gegenstand projiziert wird um ihn dadurch zu bearbeiten, sondern dass der Gegenstand für sich selbst vernünftig ist (vgl. Hegel 1821: 47).

Der allgemeine Gedanke der Naturphilosophie ist, dass die Formen der Vernunft in der Natur vorhanden sind. Innerhalb des Kapitels über die organische Physik behandelt Hegel den geologischen Organismus, den er auch als allgemeines Bild des Lebens bezeichnet. Als Bild des Lebens ist der geologische Organismus ein Gewordenes und somit ein Gegebenes, der Bildungsprozess der Erde ist bereits vergangen. Interessant ist, dass Hegel auch für das Geologische die Bezeichnung Organismus wählt und nicht Mechanik, statt dessen ist auch der Mechanismus umfasst vom Organismus: „the solar system is merely the „first organism“, that is, only „the organism of mechanism“.“ (Ferrini 2009: 51) Die Organische Physik beginnt mit der Erde als Kristall oder als das „tote Produkt“ ihrer Beziehungen und Position im Sonnensystem (vg. Ferrini 2009: 57). Der Kristall ist der anorganische Planet Erde und soll als das Gegenteil von lebender Existenz betrachtet werden (vgl. Ferrini 2009: 55f.).

Anstatt die organische Natur in ihrer lebendigen Fülle nach außen, aus sich heraus und uns entgegen wachsend zu betrachten, ist der Blick hier dem geradezu entgegengesetzt. Mit Hegel gesprochen finden wir eine untergegangene Pflanzenwelt in Gegenden, wo diese Pflanzen nicht mehr existieren. Es entsteht ein Bild einer untergegangenen weitläufigen organischen Welt (vgl. Hegel 1825/26: 171).

Ein noch nicht entwickeltes Gebilde kann für Hegel nur aus dem Entwickelten verstanden werden (vgl. Hegel 1825/26: 171), was man oft gerade umgekehrt kennt, das heißt der Grund wird gesucht, wie Kant ihn in Bezug auf die Handlungen der Individuen in weltbürgerlicher Absicht doch letztlich in der Naturabsicht annehmen musste. Für Hegel ergibt sich das Bild des Lebens aus dem Entwickelten, das untergegangen ist. Der geologische Organismus ist das Bild des Lebens. Ein Interesse, das sich hauptsächlich auf die Zeit richtet, die empirischen Wissenschaften, hat für Hegel keinen wahrhaften Gehalt. In und mit der Zeit ist das „Werden“ der Äußerlichkeit. Indem wir in die Dimension der gleichgültigen Äußerlichkeit eintreten, betreten wir die Dimensionen des Prozesses der „realen“ Dinge (vgl. Ferrini 2009: 48). Der geologische Organismus als Bild des Lebens ist hingegen kein Werden in der Zeit, sondern vielmehr das Zurückgehen in der Zeit.

Die Rechtswissenschaft, die sich mit dem politischen Zustand befasst, ist Teil der Philosophie. In der Philosophie ist es das Ziel, die Idee, die auch die Vernunft eines Gegenstandes ist, aus dem Begriff zu entwickeln, oder genauer gesagt, die eigene immanente Entwicklung der Sache selbst zu betrachten, das heißt, die Vernunft eines Gegenstandes zu betrachten (vgl.

Hegel 1821: 23). Die eigene immanente Entwicklung der Sache selbst zu sehen heißt auch, den Zusammenhang des Inhalts nicht nach dem Zusammenhang der Zeit zu verstehen, sondern den der Gebilde nach ihrer Beschaffenheit in sich, was die Frage nach dem „Was“ der Gebilde ist. Das „Was“ ist das denkende Verhalten zur Natur. Das praktische Verhalten ist für Hegel wesentlich durch die Begierde bestimmt, und dieses praktische Verhalten will die einzelnen Naturdinge „bemeistern“, denn die allgemeine Natur ließe sich nicht abrichten, nicht zu unseren Zwecken gebrauchen. Das praktische Verhalten ist auf den Menschen als Zweck bezogen, und was damit zu Stande kommt, ist Befriedigung, es ist die Herstellung der Einheit mit uns selbst und nur dieser Zweck ist unser Nutzen, und gerade nicht die natürlichen Dinge selbst (vgl. Hegel 1823/24: 478). Das denkende Verhalten zur Natur allerdings bedeutet, Abstand zu nehmen und denkend betrachten. Wenn wir uns theoretisch verhalten, treten wir von den Dingen zurück und geben sie frei. Ihre Bestimmung liegt nicht mehr in uns, sondern darin, dass sie existieren, und wir richten uns nach ihnen. Im besten Fall stimmt für Hegel die rationale Betrachtung, das Bewusstsein der Idee, mit dem wahren praktischen Sinn überein, der letztlich selbst nichts anderes als der vernünftige Sinn ist (vgl. Hegel 1821: 254).

In seinen *Grundlinien der Philosophie des Rechts* schreibt Hegel, dass er keinen neuen Vorschlag macht wie ideale Gesellschaften und ideale Staaten sein sollen. Stattdessen beschreibt er in den *Grundlinien* die Beziehung, oder konkreter, die Einheit Unterschiedener, und zwar die Sphäre der Sittlichkeit als zweiter Natur, weil die geschichtlich bedingten Ordnungen von Kultur und Gesellschaft dem Erkennenden mit dem empirischen Widerstand ihres semantischen und normativen Eigensinns begegnen (vgl. Habermas 2019: 738). Wie anfangs gezeigt, ist die nähere Bestimmung der Idee aus der *Logik*, dass die fürsichseiende Subjektivität des einfachen Begriffs unterschieden ist von seiner Objektivität. Dies ist nicht nur die Formel der logischen Idee, sondern auch das zentrale Thema des Rechts. Durch die Beschreibung wird erkennbar *was*, und *dass überhaupt Was verändert* werden kann. Diese Verhältnisstrukturen bedeuten, dass das Individuum im Verhältnis zum Staat steht und aus diesem Verhältnis das Recht erwächst, das Recht entstehen soll, „wodurch die allgemeine Sache *seine eigene besondere Sache* wird.“ (Hegel 1821: 209) Das Individuum soll im Staat Schutz für seine Person und sein Eigentum finden, sein besonderes Wohl berücksichtigt werden und sein substantielles Wesen befriedigt sein und durch dieses Bewusstsein und Selbstgefühl findet der Staat als Allgemeines überhaupt

erst seinen Ursprung, Bestand und Erhalt, bzw. seine Legitimierung (Hegel 1821: 209f.). Seine davon unterschiedene Objektivität sind heute die transnationalen Herausforderungen.

Die Posthumanistische Theorie ist ein radikales Weiterdenken der Transnationalität, in Form von materialistischer Substanz als monistisches Natur-Kultur-Kontinuum – in dem Menschen Teil der Natur sind und Subjektivität als ein Gefüge gedacht wird welches auch nichtmenschliche Akteure umfasst (vgl. Braidotti 2016: 87) – das Natur-Kultur-Kontinuum stellt im Grunde eine ausgedehnte Vernetzungsstruktur dar, die sich aber letztlich auf sich selbst bezieht und als diese ausgedehnte sich auf sich selbst beziehende Vernetzungsstruktur bringt sie keine Differenzierungen darüber hervor, wie genau ein Subjekt-Objekt-Verhältnis zu denken ist. Es handelt sich dabei um eine gewaltige Struktur oder Materie-Substanz, und innerhalb dieser materiellen Natur-Kultur-Substanz sind es die Erfahrungen mit- und untereinander, die diese Struktur bzw. Materie-Substanz ausmachen. Allerdings basieren diese Erweiterungen auf ganz subjektiven Parametern. Denn obwohl eigentlich eine neue Form der realen Ordnung angestrebt wird, beruht dieses Denkmodell auf Begriffen wie „Vorstellung“, „Gefühl“, „Verbundenheit“, usw., also gerade auf Begriffen, die engstens mit dem es vorstellenden und fühlenden Subjekt verflochten sind.

Das Bild des Lebens, wie Hegel den geologischen Organismus bezeichnet, wäre dann eher kein Bild des Lebens mehr, welches das Gewordene mit der eingeschriebenen Geschichte und damit Bild der möglichen, verschiedenen Verantwortungsmöglichkeiten gegenüber sich als Gemeinschaft und Gesellschaft ist, in dem zugleich auch die Vergangenheit eingeschrieben ist und damit auch schöpferische Ansätze für die Zukunft gegeben sind. Es würde umgekehrt eher das Leben in seiner Unmittelbarkeit sein, ohne den Abstand durch das Bild, das Zurücktreten, das theoretische und denkende Verhalten.

Das Leben in seiner Unmittelbarkeit ist stets in einem Jetzt eingebunden, und damit eigentlich nur praktisch zu leben – ein rein praktisch gedachtes Leben der mannigfaltigen Beziehungen. Es stellt sich damit abschließend die Frage, ob gerade dies nicht eher ein zweckbestimmtes Verhalten ist, das grundlegend doch eher nur das Gefühl der Verantwortung zu sich selbst in sich birgt, und damit vornehmlich der Erhaltung der je eigenen körperlichen Subjektivität dient, und ob nicht andersherum ein in sich differenziertes Subjekt, das seine Verantwortung mit der ihm stets Entgegentretenden Objektivität (dem jeweils Neuen) immer wieder neu herausbildet und das

Erkennen dessen auch denkend thematisiert, ohne diesbezüglich auf Vorstellungen und Gefühl angewiesen zu sein, nicht das Spannendere ist.

Literatur

- Barba-Kay, A. (2023) ‘The Organic Lives of States’ in Moyar, D., Padgett Walsh, K. und Rand, S. (Hg.) *Hegel’s Philosophy of Right. Critical Perspectives on Freedom and History*. London / New York: Routledge, S. 289–307.
- Braidotti, R. (2014) *Posthumanismus. Leben jenseits des Menschen*. Frankfurt / M.: Campus Verlag.
- Braidotti, Rosi. (2016) ‘Jenseits des Menschen: Posthumanismus’ in ‘Der neue Mensch’ in *Aus Politik und Zeitgeschichte. Zeitschrift der Bundeszentrale für politische Bildung*. 66. Jahrgang, Bd. 37–38. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, S. 33–39.
- Demos, T. J. (2023) *Radical Futurism. Ecologies of Collapse, Chronopolitics, and Justice-to-Come*. London: Sternberg Press.
- Ferrini, C. (2009) ‘From Geological to Animal Nature in Hegel’s Idea of Life’ in Jaeschke, W., Siep, L. (Hg.) *Hegel-Studien*. Bd. 44. Hamburg: Meiner, S. 45–94.
- Fraser, N. (2007) ‘Die Transnationalisierung der Öffentlichkeit. Legitimität und Effektivität der öffentlichen Meinung in einer postwestfälischen Welt’ in Niesen, P. (Hg.) *Anarchie der kommunikativen Freiheit*. Frankfurt / M.: Suhrkamp, S. 224–253.
- Habermas, J. (1998) *Die postnationale Konstellation und die Zukunft der Demokratie*. (Leicht gekürzte Fassung der Rede am 5. Juni 1998 vor dem ‘Kulturforum der Sozialdemokratie’ in Berlin [<https://library.fes.de/pdf-files/akademie/online/50332.pdf>. Letzter Zugriff 10.5.24])
- Habermas, J. (2019) ‘Noch einmal: Zum Verhältnis von Moralität und Sittlichkeit, Vortrag an der Universität Frankfurt, 19. Juni 2019’ in *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. Bd. 67, Heft 5. Berlin u.a.: De Gruyter, S. 729–743.
- Hegel, G. W. F. (1816). *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die Subjektive Logik (1816)* in Hogemann, F., Jaeschke, W. (Hg.) (1981)

Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Gesammelte Werke (GW). Bd. 12. Hamburg: Meiner.

- Hegel, G. W. F. (1819/20) *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts I. Kollegien der Jahre 1817/18, 1818/19, 1819/20* in Felgenhauer, D. (Hg.) (2014) *Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Gesammelte Werke (GW)*. Bd. 26,1. Hamburg: Meiner.
- Hegel, G. W. F. (1821) *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse – Grundlinien der Philosophie des Rechts* in Grotzsch, K., Weisser-Lohmann, E. (Hg.) (2009) *Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Gesammelte Werke (GW)*. Bd. 14,1. Hamburg: Meiner.
- Hegel, G. W. F. (1821/22) *Vorlesungen über die Philosophie der Natur I. Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1819/20, 1821/22 und 1823/24* in Bonsiepen, W. (Hg.) (2012) *Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Gesammelte Werke (GW)*. Bd. 24,1. Hamburg: Meiner.
- Hegel, G. W. F. (1823/24) *Vorlesungen über die Philosophie der Natur I. Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1819/20, 1821/22 und 1823/24* in Bonsiepen, W. (Hg.) (2012) *Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Gesammelte Werke (GW)*. Bd. 24,1. Hamburg: Meiner.
- Hegel, G. W. F. (1825/26) *Vorlesungen über die Philosophie der Natur. Berlin 1825/26. Nachgeschrieben von Heinrich Wilhelm Dove* in Bal, K., Marmasse, G., Posch, T. und Vieweg, K. (Hg.) (2007) *Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*. Bd. 17. Hamburg: Meiner.
- Hegel, G. W. F. (1830) *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)* in Bonsiepen, W., Lucas, H. C. (Hg.) (1992) *Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Gesammelte Werke (GW)*. Bd. 20. Hamburg: Meiner.
- Heidegger, M. (1927–1957) *Manuskripte, Protokolle und Mitschriften zu Seminaren von 1927 bis 1957* in Trawny, P. (Hg.) (2011) *Martin Heidegger Gesamtausgabe. IV Abteilung: Hinweise und Aufzeichnungen. Band 86: Seminare, Hegel – Schelling*. Frankfurt / M.: Vittorio Klostermann.
- Heidemann, D. H. (2012) 'Über Kants These: »Denn, sind Erscheinungen Dinge an sich selbst, so ist Freiheit nicht zu retten«' in Brandhorst, M., Hahmann, A. und Ludwig, B. (Hg.) *Sind wir Bürger*

zweier Welten? Freiheit und moralische Verantwortung im transzendentalen Idealismus in Kant-Forschungen. Bd. 20, Hamburg: Meiner, S. 35–58.

- Kant, I. (1784) *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* in *Immanuel Kant. Gesammelte Schriften* [Akademie-Ausgabe]. Bd. VIII. Berlin 1912.
- Kant, I. (1785) *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* in *Immanuel Kant. Gesammelte Schriften* [Akademie-Ausgabe]. Bd. IV. Berlin 1903.
- Moyar, D., Padgett Walsh, K. und Rand, S. (Hg.) (2023) ‘Editors’ Introduction’ in Moyar, D., Padgett Walsh, K. und Rand, S. (Hg.) *Hegel’s Philosophy of Right. Critical Perspectives on Freedom and History.* London / New York: Routledge, S. 1–22.
- Münkler, L. (2016) ‘Metaphern im Recht: Zur Bedeutung organischer Vorstellungen von Staat und Recht’ in *Der Staat.* Bd. 55, Heft 2. Berlin: Duncker & Humblot, S. 181–211.
- Risse, T., Lehmkuhl, U. (Hg.) (2007) *Regieren ohne Staat? Governance in Räumen begrenzter Staatlichkeit.* Baden-Baden: Nomos.
- Wahsner, R. (Hg.) (2005) *Hegel und das mechanistische Weltbild: Vom Wissenschaftsprinzip „Mechanismus“ zum „Organismus“ als Vernunftbegriff.* Frankfurt / M.: Peter Lang.
- Wolff, M. (1984) ‘Hegels staats-theoretischer Organizismus: Zum Begriff und zur Methode der Hegelschen „Staatswissenschaft“’ in Nicolini, F., Pöggeler, O. (Hg.) *Hegel-Studien.* Bd. 19. Hamburg: Meiner, S. 147–177.