

1. Historischer Vorlauf: Natur und Sittlichkeit

Seine Zeit in Jena (1801–1807) entfaltet sich für Hegel als philosophisch höchst produktive Lebensphase; im wiederholten Exerzieren systematisierenden Denkens wächst seiner Philosophie sukzessive ein neues Organisationsprinzip zu. G. Göhler fasst jenes werdende Paradigma – das in der *Phänomenologie des Geistes* gipfeln wird – bündig zusammen:

»Das Bewußtsein ist der Angelpunkt, um die Phänomene nicht nur methodologisch als geistige zu entwickeln, sondern ihre Abfolge ontologisch als Selbstentwicklung des Geistes zu erfassen.« (Göhler 1974: 420)

Dieser methodologische Wandel dokumentiert sich in einer Gruppe von Vorlesungsmanuskripten, die unter dem Namen *Jenaer Systementwürfe* firmieren. Sie folgen auf die »nach allen uns bekannten Quellen [...] erste (erhaltene) Ausarbeitung eines Systems der Philosophie des Geistes...« (Schmidt 2009: 13), deren idiosynkratische Systematisierung sich deutlich von allen nachfolgenden Entwürfen unterscheidet und in thematischer wie zeitlicher Nähe zum sog. *Naturrechtsaufsatz* (1802/03) liegt. Dieser Fragment gebliebene Versuch »entsteht ursprünglich ohne Titel im Jahr 1802/03« (Zhu 2021: 16) und wird später von Rosenkranz mit dem passenden Titel *System der Sittlichkeit* (vgl. Rosenkranz 1998 [1844]: 103) versehen.¹ Er untersteht einem »formal sehr auffälligen, aber sachlich nur geringen Einfluß Schellings« (Göhler 1974: 357, Fn 3) und versucht,

»alle Phänomene der individuellen, gesellschaftlichen und staatlichen Beziehungen des Menschen (alle Aspekte, die für das reale Verhalten des Menschen im Denken und Handeln gegenüber seinen Objekten im weitesten Sinn – Natur, Mitmensch, Institutionen usw. – relevant sind) als ein organisch gegliedertes System darzustellen, das die Vernunftgemäßheit aller Bestimmungen und Zuordnungen als »Idee der Sittlichkeit« konkret zu erkennen gibt.« (Ebd.: 356)

1 Hegel gebrauchte den Ausdruck »System der Sittlichkeit« schon im *Naturrechtsaufsatz* viermal (GW 04: 434, 467, 476, 477).

Methodik² und Inhalt dieses in der Forschung durchaus noch »unterinterpretierten Textes« (Schmidt 2009: 44) können hier nicht eingehender besprochen werden.³ Den Skopus dieses Kapitels bilden die anfänglichen Konzeptionen menschlicher und kollektiver Naturverhältnisse, deren Gestalt auch in die *Jenaer Systementwürfe* übertragen und von dort an das späterhin entwickelte System paradigmengestalt vererbt wird.

A) Natürliche Sittlichkeit

Das *System der Sittlichkeit* (im Folgenden einfach *System* genannt) zerfällt laut Hegels Gliederung in drei Teile oder Stufen, denen römische Ziffern zugeordnet sind. Mittels textimmanenter Begriffe können diese auch als »natürliche, negative und absolute Sittlichkeit« bezeichnet werden (Zhu 2021: 16). Das *System* zieht nacheinander verschiedene Phänomene aus dem »vorgesellschaftlichen, gesellschaftlichen und staatlichen Bereich« heran (Göhler 1974: 384), um diese subsumtiv in die »Reconstruction« (GW 05: 281) eines Begriffes »Absoluter Sittlichkeit« zu integrieren. Die vorgesellschaftlichen Momente der Sittlichkeit werden jedoch nur in der ersten von zwei »Potenzen« des ersten Teils (I) rekonstruiert,⁴ die zweite Potenz befasst sich dann schon mit gesellschaftlichen Bestimmungen, doch beide Potenzen bilden laut Hegel zusammen die »natürliche Sittlichkeit« (vgl. ebd.: 280). Als vorgesellschaftlichen Bereich beschreibt Hegel in Potenz I »das Verhältnis des Menschen zur Natur oder ganz naturwüchsige zwischenmenschliche Verhaltensmuster wie Liebe, Familienleben, Kampf oder sprachliche Kommunikation« (Göhler 1974: 384) und diese naturwüchsigen Beziehungen sind dann im gesellschaftlichen Bereich »zu ökonomischen und rechtlichen Verkehrsformen fixiert« (ebd.: 387). Der vorgesellschaftliche und gesellschaftliche Bereich gelten ihm dabei als »sittlich defizient« (ebd.: 373) und sind aus diesem Grund noch durch eine höhere sittliche Einheit zu vereinnahmen: »Beide sind zugleich Schauplatz diverser Ausschweifungen als auch spontaner Solidarität und müssen in einer Weise »regiert« werden, die ihre Lebendigkeit erhält und zu binden vermag; hierfür bedarf es vielfältiger menschlicher Institutionen.« (Schmidt 2009: 38)⁵ Dem vorgesellschaftlichen Bereich des *Systems* erkennt Hegel auch eine »natürliche Sittlichkeit als sittliche Natürlichkeit« (Zhu 2021: 16) zu, indem er einige

-
- 2 »Die Phänomene werden noch nicht in ihrer eigenen, realen Dialektik aufgewiesen, die notwendig zu weiterer Entwicklung treibt, sondern gemäß der durch das Reihungsprinzip und die anfangs entwickelten Grundbestimmungen logisch-systematisch vorgegebenen Abfolge kombinatorisch eingeordnet. Das bedeutet im günstigsten Fall ein sehr formelles Fortschreiten; oft aber ruht der Fortgang der Entwicklung auf bloß logischem Postulat.« (Göhler 1974: 416) Für eine Rekonstruktion der logischen Systematik des *Systems der Sittlichkeit* siehe (ebd.: 356–418).
 - 3 Für Forschungsbericht und Interpretationsgeschichte siehe (Schmidt 2009: 44–83).
 - 4 Den Begriff der »Potenz« übernimmt er von Schelling, worauf hier nicht weiter eingegangen werden kann.
 - 5 Anhand dieser minimalen Paraphrase wird schon deutlich, dass sich das *System der Sittlichkeit* und der Objektive Geist der Berliner Rechtsphilosophie nicht direkt aufeinander abbilden lassen, aber dieses »frühe Manuskript [...] eine genetische Bedeutung für die spätere *Rechtsphilosophie* von 1821 hat.« (Zhu 2021: 16) Für einen kurzgefassten Vergleich beider siehe (ebd.: 153–173).

sittlich zu nennende Phänomene aus vorsittlichen, d. i. *natürlichen Anlagen und Eigenschaften des Menschen* herzuleiten sucht. Der Natur wird zugesprochen, basale Formen von Sittlichkeit bereits in »naturhaften Phänomenen der unmittelbaren, instinktgeleiteten Bedürfnisbefriedigung« (Göhler 1974: 484) latent grundzulegen. Diese (Vor-)Formen der Sittlichkeit können durch entsprechende menschliche Tätigkeit verwirklicht und in der philosophischen Analyse als systematisch verbunden sowie sich fortwährend begrifflich anreichernd aufgezeigt werden – wobei ihre Analyse, sofern korrekt, in den Bereich der gesellschaftlichen und der staatlichen Phänomene führen bzw. münden soll.

B) Das Gefühl

Das System rekonstruiert, wie »verschiedene Stufen des Sozialisationsprozesses aus den menschlichen Tätigkeiten und intersubjektiven Wechselbeziehungen hervorgebracht« werden, (Zhu 2021: 16) und dieser Sozialisationsprozess nimmt seinen Ausgang bei naturwüchsigen Verhältnissen des naturwüchsigen Menschen – in einem »unentwickelten, natürlichen Bezug zur Außenwelt« (Göhler 1974: 369), der als »Gefühl« titulierte wird und sich in der Abfolge zweier subjektiver Zustände gedoppelt darstellt. Der erste ist ein Zustand des Mangels, die Anwesenheit eines (durch den Leib vermeldeten) Bedürfnisses, »das ganz der Natur angehört« (GW 05: 283) und befriedigt werden muss, da (Über-)Leben und Wohl des leiblichen Subjekts in der wiederholten Befriedigung verschiedener wiederkehrender Bedürfnisse gegründet und in ihrer reinen Natürlichkeit »alternativlos« sind, wie Hegel später auch in seiner *Philosophie der Natur* wiederholen wird:

»Wir finden eine Beziehung auf die Natur – es ist nicht nur ein Verhalten[,] ein Gegenüberstehen[,] sondern wir finden uns auf die Natur angewiesen mit unserm Bedürfnis. Sie ist ein Gütiges[,] das sich hergiebt zu unsern Beziehungen auf sie.« (GW 24,1: 3, Ri)

Die Befriedigung des Bedürfnisses, das Aufheben eines Mangelzustandes wird – entsprechend der innerlichen Äußerung eines Bedürfnisses durch seinen zugehörigen Leidensdruck – als »Genuss« bezeichnet (GW 05: 282). Mit »Gefühl« bezeichnet Hegel also hier in der Abfolge aus (negativer) Empfindung eines Mangels und nachfolgender (positiver) Empfindung seiner Beseitigung zwei verschiedene leibliche Phänomene, die handlungsleitende oder motivatorische Funktionen erfüllen. Hinter jedem Bedürfnis, das Menschen (in der Form eines Gefühls) verspüren, steht als seelisch-geistiger Letztgrund ein bestimmter Trieb, dessen innere Spannung sich nur durch ein bestimmtes menschliches Verhalten in und mit der Welt kanalisieren und auflösen lässt. Er analysiert also bereits die natürlichen Phänomene Gefühl, Bedürfnis und Trieb als philosophisch bedeutsame Formen der Trennung von Subjektivität und Objektivität, denn die Innerlichkeit des Subjekts sucht in der Äußerlichkeit eines Objektes die Aufhebung seines Mangelempfindens:

»Der Trieb ist Spannung[,] daß man sich fühlt[,] nicht vollständig zu sein.« (GW 24,1: 173, Ri)

»Der Trieb hat daher die Bestimmtheit, seine eigene Subjectivität aufzuheben [...] und sie mit dem Inhalte der von seiner Subjectivität vorausgesetzten Welt zu erfüllen.« (GW 12: 200)

Das Subjekt verspürt in sich die Abwesenheit einer spezifischen Objektivität – diese Abwesenheit wird als »Trennung« benannt – und dieser Vorgang ist *philosophisch* nur erklärbar, wenn beide Pole dieser Trennung Bestandteil einer übergeordneten, monistisch verfassten Welt sind, innerhalb derer sie zugleich und »in Wahrheit« konstitutiv aufeinander bezogen bleiben.⁶ Das Gefühl ist demnach, in spekulativer Betrachtung, die Äußerung dieser Trennung in zwei subjektiven Phänomenen:

»Das Gefühl der Trennung ist das Bedürfniß; das Gefühl als Aufgehobenseyn derselben der Genuß.« (GW 05: 281)

Die verschiedenen Bedürfnisse, welche sich im Leib bekunden, geben durch ihre spezifische Qualität Auskunft über die in der Umwelt des Subjekts vorfindlichen Mittel ihrer Befriedigung; es wird mit dem Bedürfnis »unmittelbar ein inneres und äusseres gesetzt, und diß äussere schlechthin bestimmt nach der Bestimmtheit des Gefühl (eßbares, trinkbares).« (Ebd.: 283) Als einzige Beispiele werden Hunger und Durst angeführt; die Vielheit leiblicher Bedürfnisse und ihrer verschiedenen Qualitäten und Mängelcharaktere wird in diesem Kontext nicht eigens untersucht: »...dessen Mannichfaltigkeit und System zu begreifen nicht hieher gehört.« (Ebd.), und der von Hegel angeführte beispielhafte Genuss ist daher auch nur »der rein sinnliche, die Sättigung...« (Ebd.) Dennoch ist für ihn jedes Bedürfnis, dem stets auch das Gefühl eines Mangels zugeordnet ist, inhaltlich spezifiziert: »Ein Bedürfnis erfüllt sich an seinem je spezifischen Gegenstand – das gilt ganz allgemein und ohne Ansehung spezifischer gesellschaftlicher Formen von Produktion und Distribution.« (Schick 2013: 178) Der Genuss als Aufhebung der Trennung wird entsprechend als »das VernichtetSEYN des Objects« (GW 05: 282) bestimmt, ist auf den erfolgreichen Vollzug einer »Vernichtung« ausgerichtet, hingeordnet. Das Tätigwerden des naturwüchsigen Menschen in Motivation durch Mangelempfinden ist dessen »Bemühung« um die »Vernichtung der Trennung« (ebd.) – i. e. Bemühung um die Hervorbringung des Genusses – und diese auf Genuss durch Bemühung ausgehende Empfindung nennt Hegel auch das »praktische Gefühl« (ebd.: 282f.).

C) Arbeit und Begierde

Mit Vorblick auf die spätere *Philosophie der Natur* (ebenso wie auf andere Teile des Systems) lässt sich feststellen, dass der idealtypisch rekonstruierte naturwüchsige Mensch

6 Für den aus diesem Widerspruch resultierenden Leidensdruck verwendet Hegel an anderer systematischer Stelle auch den Begriffs des Schmerzes: »Die lebendigen Dinge haben das Vorrecht des Schmerzens vor den leblosen [...], weil sie als lebendig [...] in dem Negativen ihrer selbst sich noch erhalten und diesen Widerspruch als in ihnen existierend empfinden...« (GW 19: § 60, 74)

bis zu diesem Punkt im *System* noch über dieselben Fakultäten oder Subjektivitätseigenschaften verfügt wie die Tiere, genauer: dass die Tiere ganz dieselben Vermögen besitzen wie der naturwüchsige Mensch – und diese Identität wird sich trotz erheblicher Verschiebungen auch im entwickelten System Hegels wiederfinden: »Solche Triebe hat auch das Thier, aber das Thier hat keinen Willen, muß dem Triebe gehorchen, wenn nichts äußeres es abhält.« (GW 26,2: § 11, 784, Ho) Auch das Tier verspürt das Gefühl der Trennung⁷ und muss in einem solchen Fall durch (ausschließlich) vorgefasste Abläufe seinen Genuss herzustellen versuchen. Ab dem Moment des Bedürfnisaufkeimens lebt es ohne die Möglichkeit inneren Einspruchs oder eine über diese instinktiven Automatismen hinausgreifende Steuerungsfähigkeit, durch welche es sich auf höherer Ebene auch noch zu seiner eigenen Bemühung um Befriedigung verhalten könnte: »...es kann nichts einschieben zwischen seinen Trieb und der Befriedigung desselben.« (GW 27,1: Gr als Variante zu 26, Ho) Des Weiteren ist das Tier durch seine spezifische Art und Organisation auf die Sphären und Weisen seiner Befriedigung festgeschrieben:

»Das Eine [Tier] hat Trieb zum Gras, Fleisch etc. Daß dieser Trieb ein ganz spezifischer ist[,] das ist dann sein Instinkt – das Gras freßende Thier hat das, am Gras seine unorganische natur [= seine Objektivität] zu haben[,] der Mensch ist so nicht beschränkt wie das Thier.« (GW 24,1: 165, Ri)

Das (praktische) Gefühl stellt jedoch nicht das höchste Vermögen menschlicher Subjektivität dar, wie Hegel schon im *System* zu explizieren versucht und im weiteren Verlauf seiner Denkbiografie zunehmend stärker betonen wird. In der Berliner Rechtsphilosophie bilden die Tierheit oder Animalität (und ihre wesentlich dem Gefühl unterworfenen Subjektivität) eine vorausgesetzte negative Grenzfigur,⁸ gegen die der Mensch abzusetzen ist:

»Die Triebe des unmittelbaren Naturbedürfnisses hat der Mensch mit den Thieren gemein; wenn er also dabey stehen bleiben will, so bleibt er auf dem Standpunkte des Thieres stehen.« (GW 26,1: § 90, 101, Wan)

»Je natürlicher der Mensch ist, desto mehr ist er dem thierischen Zustande nahe.« (Ebd.: 461, AB)

Eine zusätzliche Anlage des Menschen, die sich im *System* an die Explikation des Gefühls anschließt und direkt auf die »Bemühung« des praktischen Gefühls bezieht, erweist sich als dauerhafte Voraussetzung der schrittweise zu erwirkenden »De-Animali-

7 In der Enzyklopädie von 1817, die in unmittelbarer zeitlicher Nähe zur ersten Rechtsphilosophie-Vorlesung (1817/18) steht, schließt Hegel die Auflistung wesentlicher Eigenschaften animalischer Subjektivität mit der Aussage, dass das Tier »vornehmlich aber Gefühl« sei (GW 13: § 275, 160f.) – eine Formulierung, die in den Ausgaben von 1827 (GW 19: § 351, 267) und 1830 (GW 20: § 351, 353) identisch wiederkehren wird.

8 »Es ist richtig, aus thierischer Dumpfheit konnte er sich nicht entwickeln, wohl aber aus menschlicher Dumpfheit, thierische Menschlichkeit ist etwas ganz anderes als Thierheit.« (GW 27,1: Gr als Variante zu 31, Ho).

sierung« des noch naturwüchsigen Menschen. Die Triebbefriedigung durch ein die Objektivität angehendes und vernichtendes Handeln kann durch den Menschen nämlich »gehemmt und aufgeschoben« werden (GW 05: 284). Sichtbar wird diese Besonderheit des Menschen durch (folgerichtige) Verlagerung der phänomenalen Betrachtung des Gefühls eines Mangels vom Subjekt- zum Objektpol – denn das Handeln des Tieres ebenso wie des Menschen ist für Hegel von der noch zu verwirklichenden Zukunft her zu denken, vom erstrebten Genuss und der ihm zugehörigen Objektivität, welche dem Subjekt durch sein praktisches Gefühl als eine solche bestimmt wird. Ein Bedürfnis lässt die Objektivität in spezifisch bestimmter Weise in der Welt des Subjekts aufscheinen und ebenjenes Subjekt ist daher im Zustand des Begehrens seiner Befriedigung je schon zu diesem bestimmten Genuss unterwegs – aber innerhalb dieses Prozesses eines zeitlichen »Zulaufens« auf den Genuss (dem hier das wortwörtliche Zulaufen auf das begehrte Objekt beigesellt ist) kann der Mensch eine gewisse Verlangsamung, ja fast schon Umwegigkeit in die instinktive Prozedur des praktischen Gefühls einbringen. Das praktische Gefühl erhält daher von Hegel einen neue Designation, die das menschliche im Gegensatz zum bloß animalischen Bedürfnis kennzeichnen soll: es ist »Begierde«, die Verschränkung des Mangelempfindens oder Bedürfnisses mit seinem hemmenden, umwegigen Zulaufen auf das begehrte Objekt – dem nun seinerseits auch eine neue Dignität zukommt, da es zugleich als zu konsumierendes, aber nicht als sofort oder in Gänze zu vernichtendes Ding angeschaut wird. Die »Begierde ist ein sollendes Vernichtetwerden« (GW 06: 299), aber zugleich »das bloße negiren[,] daß es gehemmt wird. Ein Hemen, aber damit ein bestehn lassen des Objektiven.« (GW 24,1: 170, Ri) Wenn dann innerhalb dieser psychischen Distanz auf dem Weg zur Objektivität (bzw. Bedürfnisbefriedigung) die mögliche Hemmung der Bedürfnisbefriedigung für ein zweckgeleitetes objektbezogenes Handeln instrumentalisiert wird, nennt Hegel diese, aus dem praktischen Gefühl erwachsende menschliche Bemühung »Arbeit«:

» ...es ist im Arbeiten die Differenz der Begierde und des Genusses gesetzt; dieser ist gehemmt, und aufgeschoben...« (GW 05: 284)

Der Begierde eignet somit gegenüber dem bloßen Bedürfnis des Tieres ein neuer Vorstellungsgehalt, der die Objektivität besetzt und diese als durch ein gewisses Handeln erst noch zu erwirkenden Genuss bestimmt:

»...die Vernichtung des Objects [...] so, daß diese Vernichtung durch eine andere Anschauung oder Object ersetzt wird; oder die [...] Thätigkeit des Vernichtens fixirt ist; in derselben wird also abstrahirt, von dem Genuß, d. h. es kommt nicht dazu; denn hier ist [...] das Object nicht vernichtet, als Object überhaupt, sondern so[,] daß ein anderes an seine Stelle gesetzt wird [...] Dieses Vernichten aber ist die *Arbeit*...« (Ebd.)⁹

9 Im praktischen Gefühl und seiner sinnlichen Befriedigung bedeutete die »Vernichtung« noch nicht das, was bei Hegel später einmal im allumfassenden Sinne »Negation« heißen wird, da »das praktische Gefühl, oder der Genuß [...] auf absolute Vernichtung des Objects geht...« (GW 05: 282f.). Erst in der Arbeit wird die »Vernichtung des Objekts« als *Modifikation* eine Vernichtung im nicht mehr ausschließlichen oder wörtlich-destruktiven Sinne.

Der Arbeit gilt die vorfindliche Objektivität der Natur nicht in ihrer bloßen Faktizität, ihrer allein von der Natur hervorgebrachten Gegebenheit als die angestrebte Erfüllung der Subjektivität, denn der Charakter des empfundenen Mangels ist dem Menschen nun (in dieser idealtypischen Rekonstruktion zu Beginn des *Systems*) ein anderer geworden. Die Befriedigung des Bedürfnisses durch die Begierde *als* Begierde wird in Form einer je schon zweckgeleiteten, die bloße Destruktion hemmenden Tätigkeit in Bezug auf Objektivität/Umwelt vollzogen:

»Die Arbeit als Auseinandersetzung des einzelnen Individuums mit der i) inneren und ii) äußeren Natur ergibt sich vor allem aus a) der Hemmung der unmittelbaren Befriedigung der Begierde, und ist b) zweckmäßige Befriedigung der Bedürfnisse durch c) die materiell formierende Tätigkeit.« (Colón León 1993: 13)

Aufgrund des Terminus »Arbeit« ist die mit ihr verbundene Bemühung des naturwüchsigen Menschen leicht Missverständnissen ausgesetzt.¹⁰ Zu Beginn der zivilisatorischen Triebökonomie fasst dieser Begriff noch jedwedes Verhalten der Bedürfnisbefriedigung unter sich: »Bereits bei der unmittelbaren Befriedigung der Bedürfnisse (Essen, Trinken usw.) spricht Hegel von »Arbeit«. Das einfache Sammeln dessen, was die Erde unmittelbar bietet, ist bereits eine Art von Arbeit...« (Ebd.) Obwohl sich durch die mögliche Weite einer »psychischen Distanz« zwischen Begierde und Genuss, durch das Aufschieben der Belohnung und die Besetzung der Objektivität mit einer formierungsanleitenden Vorstellung ein epochaler Unterschied zwischen dem Verhalten des Menschen und dem hierzu (laut Hegel) nicht befähigten Tier ergeben wird, umfasst der Begriff der Arbeit in den Anfangsstadien der Menschwerdung eben auch die Grenzfigur seiner Animalität: »Die Arbeit ist hier also bloße, unreflektierte Selbsterhaltung [...] Es gibt kaum einen Unterschied zwischen Menschen und Tieren...« (Ebd.: 37) Besagter Unterschied liegt hier, im ersten begrifflich-logischen Moment, nur in der epistemischen Komplexität des noch naturwüchsigen Menschen, seiner ihm als Begierde gegebenen »Spaltung von innerem Trieb und äußerer Objektbestimmtheit« (Zhu 2021: 75). Dem Menschen ist »Begierde« eigen (während dem Tier nur das Gefühl gegeben ist), weil er per se über eine komplexere Form von Bewusstsein verfügt und sein Handeln durch Zwecke bestimmt/geleitet wird.

Nun lässt sich prinzipiell in dieser psychischen Spanne, welche durch und als »Hemmen« eröffnet wird, eine Reihe vielfältiger Verhaltensmuster von erstaunlicher Komplexität einfügen, bevor das Subjekt irgendwann mit Notwendigkeit zur Bedürfnisbefriedigung übergeht – und diese Vereinigung des Hemmens der Bedürfnisbefriedigung

10 Dass Hegel schon beim naturwüchsigen Menschen und dessen Begierde von Arbeit spricht, könnte eine bewusstseinsphilosophische Integration von Lockes naturrechtlich gefasstem Arbeitsbegriff darstellen: »Though the Earth, and all inferior Creatures be common to all Men, yet every Man has a *Property* in his own *Person*. This no Body has any Right to but himself. The *Labour* of his Body, and the *Work* of his Hands, we may say, are properly his. Whatsoever then he removes out of the State that Nature hath provided, and left it in, he hath mixed his *Labour* with, and joynted to it something that is his own, and thereby makes it his *Property*. It being by him removed from the common state Nature placed it in, it hath by this *Labour* something annexed to it, that excludes the common right of other Men.« (Locke 1988 [1689]: II, § 27, 287f.)

mit der Einbringung komplexer Verhaltensweisen ist der Geburtsbrief der menschlichen Freiheit als der *Depotenziation der Natur*, als Zivilisation des Menschen. Denn indem dieses Vermögen des aufgeschobenen Genusses allen Menschen *als Menschen* gegeben ist, kann sich das zwischen Bedürfnis und Befriedigung eingeschobene Verhalten in der Abfolge der Generationen mit verschiedenen Formen von Komplexität anreichern und so je andere und (aus Hegel Sicht) auch fortschrittlichere Resultate zeitigen. Der jeweilige Stand dieser Depotenziation der Natur bzw. der Zivilisation ist jenes Niveau, jene Form der gehemmten Bedürfnisbefriedigung, die nachkommende Menschen erlernen und dadurch als *gewohnt* verinnerlichen. So ergibt sich durch ein natürliches Vermögen des Menschen die epochale Möglichkeit, die Naturbestimmtheit der Menschheit (in mehreren verschränkten Dimensionen) sukzessive herabzusetzen, das Prinzip der Freiheit in der Welt zu verwirklichen. Dieser lange Weg der Emanzipation von der eigenen (vollumfänglichen) Naturbestimmtheit ist dem Tier wesenhaft nicht möglich. Es kann ihn gar nicht erst beginnen. Nur dem Menschen ist mittels der Arbeit die Möglichkeit gegeben, die Natur als vorgegebene Welt zu negieren und sich in ihr eine eigene zu erschaffen:

»Arbeit wird von Hegel insgesamt als weltbildend begriffen; sie gehört in diesem Sinne prinzipiell nicht zur ersten Welt der Natur [...], sondern in die zweite Welt des (tätigen) Geistes, in der der arbeitende Mensch sich die Welt aneignet, sie zu seiner Welt und eigenen Umwelt macht.« (Schmidt 2009: 190)

D) Das Werkzeug

Mit der Begierde und ihrer Arbeit tritt die »Überformung durch Zwecksetzungen« (Schmidt 2009: 154f.) in die Welt; die Menschen betätigen sich mühevoll, befriedigen ihre Bedürfnisse in Auseinandersetzung mit der Natur. Aus ihrer Betätigung geht, in grauer Vorzeit, eine besondere Errungenschaft hervor, welche das (sukzessive an Komplexität gewinnende) Verhältnis des Menschen zur Natur wie kaum eine andere exemplifiziert. Die Befähigung zur Arbeit eröffnet qua Befriedigungshemmung die Möglichkeit neuer Verhaltensweisen in der psychischen Spanne zwischen Begierde und Genuss. Der formierende Eingriff in die Umwelt ist deshalb auch befähigt, Resultate aus dem bedürfnisgeleiteten Handeln hervorzugehen zu lassen, die zwar selbst keine Objekte unmittelbarer Bedürfnisbefriedigung durch Einverleibung mehr sind, aber auch keinem anderen Zweck als der Bedürfnisbefriedigung dienen, wenn auch auf eine zivilisatorisch neuartige Weise. Die Bemühung, einen (schon) modifizierten Gegenstand zwischen die Begierde und die Objektivität ihres Genusses einzuschieben, greift auf dasselbe Vermögen zurück, das überhaupt den Belohnungsaufschub und die Besetzung der Objektivität mit Vorstellungen ermöglichte. Auch die Zweck-Mittel-Relation, genauer der Einsatz weiterer Instrumente jenseits des eigenen Leibes, ist dem Menschen schon als natürliche Anlage mitgegeben. So bringt der (seiner Animalität noch recht nahestehende) Mensch schließlich das »Werkzeug« als dingliches Mittel gesteigerter Befriedigung hervor. Es ist selbst »der Natur entrissen« (GW 05: 291) und nichts als »tote Materie« (ebd.), welcher in der Bearbeitung eine andere, ausschließlich

zweckdienliche Form gegeben wurde. Das Werkzeug stellt in Hegels Rekonstruktion der Absoluten Sittlichkeit »quasi eine erste Kulturstufe« dar (Schmidt 2009: 197), denn »in der Arbeit entreißt die Begierde den zu vernichtenden Gegenstand überhaupt seinem Zusammenhange...« (GW 06: 299), doch nun führt sie ihn einem neuen Zusammenhang, einer langsam entstehenden Sphäre menschlicher Zwecksetzungen zu. Die Arbeit hat sich dadurch und für immer in ihrem Wesen gewandelt, dass ein der Natur zuerst entrissener und dann formierter Gegenstand fortan dazu dient, andere Gegenstände einfacher oder effizienter ihrem natürlichen Zusammenhang zu »entreißen«. Die enorme menscheitsgeschichtliche Bedeutung dieses Vorgangs (und somit des Werkzeugs als solchen) findet im *System der Sittlichkeit* und einigen überlieferten Fragmenten der *Jenaer Systementwürfe* entsprechenden Ausdruck, denn sie gilt der philosophischen Betrachtung, welche drei Momente des Werkzeugs spekulativ zusammendenkt, als mächtiger Argumentationsschritt:

- Werkzeuggebrauch erweist sich als fruchtbringend im Wortsinne – Werkzeuge verleihen menschlicher Arbeit einen höheren Grad an Produktivität. Im dritten *Jenaer Systementwurf* nennt Hegel diesbezüglich »den bebauten fruchtbar gemachten Acker« (GW 08: 206), in der *Wissenschaft der Logik II* (1816) den »Pflug« (GW 12: 166) als Beispiele.
- Dem Werkzeug ist der Bezug auf den menschlichen Leib zweifach eingeschrieben. Es wurde ursprünglich unter Einsatz ausschließlich seiner Vermögen (Kräfte, Geschicklichkeit etc.) hergestellt und muss auch unmittelbar von ihm selbst zum Einsatz gebracht werden können – ist also der »verlängerte Arm« der verleiblichten Begierde, ein äußeres »Organ als Organon« (Arndt 1985: 111f.).
- Vor der Existenz des Werkzeugs opferte der Mensch während der bedürfnisbezogenen Arbeit aufgrund der Härte ebendieser Arbeit seine eigene Substanz in hohem Maße auf – als »Unmittelbarkeit des Vernichtens« (GW 05: 291) war die Arbeit ebenso eine »Vernichtung des Subjects [...] Hand und Geist wird stumpf durch sie.« (Ebd.) Indem das Werkzeug nun an die Stelle des unmittelbar mit der Natur interagierenden Leibes tritt, zieht es sich jenen Verschleiß, jene »Abnutzungserscheinungen« zu, welche vormals den Menschen direkt betrafen: »Im Werkzeug trennt das Subject sein Stumpfwerden, und die Objectivität von sich ab, es gibt ein anderes der Vernichtung hin...« (Ebd.: 292)

In diesen Bestimmungen ist das Werkzeug *philosophisch* aber nur denkbar, wenn es in seiner konkreten Gestalt den Eigenschaften oder Gesetzmäßigkeiten – in Hegels Terminologie: der Form – von Subjektivität und Objektivität zugleich angemessen wurde:

»Nach einer Seite ist es subjectiv, in der Gewalt des arbeitenden Subjects, und ganz bestimmt durch dasselbe, zubereitet, und bearbeitet, nach der andern objectiv gegen den Gegenstand der Arbeit gerichtet.« (Ebd.: 291)

Es stellt daher einen bedeutsamen Koinzidenzpunkt dar, der durch seine konkrete Gestalt im selben Moment die leiblichen Gegebenheiten und Bedürfnisse des Subjekts und die Gesetzmäßigkeiten und Eigenheiten der (zu bearbeitenden) Objektivität zu erken-

nen gibt, dessen ganze Existenz mithin durch beide zugleich geprägt und strukturiert ist. Deshalb vermag es der spekulativen Betrachtung als Beweis für die Vernünftigkeit der Wirklichkeit, für jene Vernunftstruktur des Absoluten zu gelten, die das *System der Sittlichkeit* als »Absolute Sittlichkeit« rekonstruieren will. Subjekt und Objekt überlagern sich in ihren Wesenheiten an einer Schnittstelle, die wiederum, wie schon das Gefühl, für Hegel nur durch eine übergeordnete Identität erklärbar wird – durch die Struktur einer Welt, die sich zwar in Subjekt (Mensch) und Objekt (nicht-menschliche Natur) auseinanderlegt, aber durch Koinzidenzpunkte wie das Werkzeug ihren Monismus anschaulich werden lässt. Hegel nennt das Werkzeug auch eine »Mitte« (ebd.), da es als besagte Schnittstelle und »Mittel« der Arbeit zwischen Subjekt und Objekt tritt:

»Diß vernünftige ist dasjenige, was in die Mitte tritt, und von der Natur des subjectiven und objectiven, oder das vermittelnde beyder ist.« (Ebd.: 290)

Diese Mitte realisiert das menschliche Naturverhältnis jedoch nicht als gleichwertige oder »symmetrische« Relation, sondern als Ermächtigung des Subjekts gegenüber dem Objekt, denn das Werkzeug befördert Zwecke des Subjekts, indem und während es die Objektivität (in Form des Werkzeugs wie auch der bearbeiteten Natur) gerade der »Vernichtung« als Verschleiß, Modifikation und Zerstörung hingibt. Auch dieses Primat des Subjekts ist definitorisches Moment jener »Vernünftigkeit« der Welt, die Hegel darlegen will. Da jedoch dieses Primat der Subjektivität nicht ohne die Objektivität und ihre wesentlichen Verhältnisse zur Subjektivität zu denken sind, kann und muss diese Identität von beiden Seiten ausgesagt werden. Das Objekt ist in seinem Wesenskern »vernünftig« verfasst, gerade weil es auf besagte Weise in die Naturverhältnisse des Subjekts eintreten kann. Der berühmte hegelsche Topos der »List der Vernunft« lässt sich daher nur mit Bezug auf sowohl Subjekt als auch Objekt aussagen/begreifen – und das Werkzeug wird schon im dritten *Jenaer Systementwurf* (1805/06) zum ersten Mal (paraphrasierend) mit dem Ausdruck »List« synonymisiert:

»...ich habe die List, zwischen mich und die äussre Dingheit hineingestellt, – mich zu schonen und meine Bestimmtheit damit zu bedecken und es sich abnutzen zu lassen...« (GW 08: 206)

Indem die zivilisatorische und die spekulative Betrachtung des Werkzeugs sich der Analyse als innig verschränkt offenbaren, tritt der erhabene Charakter des Werkzeugs – verstärkt noch durch seine Ur- und Frühgeschichtlichkeit – deutlich hervor. Es bleibt daher für Hegel stets ein mächtiges Denkmal der Menschheits- als Geistesgeschichte. Mehr als zehn Jahre später wird der zweite Band der *Wissenschaft der Logik* (1816) ganz dasselbe mitteilen:

»Insofern ist das *Mittel* ein *höheres* als die *endlichen* Zwecke der *äussern* Zweckmässigkeit; – der *Pflug* ist ehrenvoller, als unmittelbar die Genüsse sind, welche durch ihn bereitet werden und die Zwecke sind. Das *Werkzeug* erhält sich, während die unmittelbaren Genüsse vergehen und vergessen werden. An seinen Werkzeugen besitzt der

Mensch die Macht über die äusserliche Natur, wenn er auch nach seinen Zwecken ihr vielmehr unterworfen ist.« (GW 12: 166)

Wiederum fast zehn Jahre später wird die *Vorlesung über die Philosophie der Weltgeschichte* (1824/25) die bekannten Bestimmungen des Werkzeugs identisch wiederholen:

»Der Mensch verhält sich practisch zur äußren Natur, weil er Bedürfnisse hat; [...] er gestaltet sie, reibt sie auf; der Mensch geht aber dabei vermittelnd zu Werke; die Naturgegenstände, mit denen er zu thun hat, sind einzeln, rauh, hart, Widerstand leistend, um sie zu seinem Gebrauch zu recht zu machen, schibt er andre Naturdinge ein, wendet die natürlichen Dinge gegen die natürlichen Dinge, indem er seine Körperlichkeit spart, verbirgt, nicht diesem aufreiben aussetzt. Der Mensch findet in der Natur Werkzeuge der mannigfaltigsten Art; sie machen dem Menschen Ehre, es ist die List der Vernunft, gegen die Natur gekehrt, daß er die plumpe Äußerlichkeit überwältigt.« (GW 27,2: 659f., Ke)

E) Fixierte Naturverhältnisse

In seiner 2014 wiederveröffentlichten Studie zur *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie* etikettiert L. Siep mit einer gewissen Beiläufigkeit das Werkzeug in besagtem dritten *Systementwurf* als »Institution« (Siep 2014 [1979]: 232) – ein Terminus, der hier »in einem weiten Sinn [...] Handlungsregeln und durch geregelte Handlungen konstituierte Gruppen« erfasst (ebd.: 286, En 6).¹¹ Hegels Konzeptualisierungen weisen diesbezüglich im *System der Sittlichkeit* und im dritten *Systementwurf* große Deckungsgleichheit auf: »Die inhaltlichen Bestimmungen der Arbeit selbst und des Werkzeugs sind nicht wesentlich verändert...« (Göhler 1974: 492), und Sieps treffende terminologische Übertragung attestiert so (vielleicht ohne ausdrückliche Intention) eine interessante Kontinuität in Hegels Denken.¹² Für den »retrospektiven«, sich aus der Kenntnis und dem Standpunkt der Berliner Rechtsphilosophie zurückwendenden Blick ist mit der Bestimmung des Werkzeugs (als dem ersten kulturgeschichtlichen Höhepunkt des noch naturwüchsigen Menschen) die spätere Theorie der *Befreiung des Menschen von seiner Naturbestimmtheit durch seine Naturverhältnisse* tatsächlich grundgelegt:

In jenem Teil des *Systems*, der oben mit Göhler als »vorgesellschaftlich« bezeichnet wurde, sucht Hegel den Übergang zum »gesellschaftlichen« Zustand durch eine bestimmte Abfolge verschiedener Formen naturwüchsiger »Vereinheitlichung« zu rekonstruieren:

11 Vgl. hierzu jedoch auch Sieps erläuternde Typologisierung und Charakterisierung der Institutionen in den *Jenaer Systementwürfen* (Siep 2014 [1979]: 228–236).

12 Siep untersucht aber das *System der Sittlichkeit* nicht als eigenen Systementwurf, da es für den Begriff der Anerkennung kaum etwas austrage. Vgl. hierzu die kurze genetische Darstellung (ebd.: 191–194) und die Zusammenfassung (ebd.: 230).

»...die Liebe, das Kind, die Bildung[,] das Werkzeug, die Rede, sind objectiv und allgemein, Beziehungen[,] Verhältnisse, aber natürliche[,] ununterworfen[e,] zufällige, unregierte[,] nicht selbst in die Allgemeinheit auf genomme...« (GW 05: 296)

Die Gemeinsamkeit dieser »elementaren Vermittlungsmuster« (Zhu 2021: 79) ist ihre Form, als »Naturbeziehung ebenso ein fixiertes Verhältnis« zu sein (GW 05: 296) – sich zu realisieren, indem einige (naturwüchsige) Individuen zur Verfolgung ihrer Zwecke (ihrer Befriedigung) *wiederholt dieselben Verhältnisse zur inneren und äußeren Natur einnehmen* wie einige andere Individuen. Dabei ist die Befähigung zur Repetition vergangenen Verhaltens für Hegel nicht erklärungsbedürftig, diese schreibt er schon vielen Tierarten zu. An Arbeit und Begierde war jedoch entscheidend, dass sie auch eine Verhaltensmodifikation erlauben, die sich dann als bleibende im Subjekt festsetzt und beliebig wiederholt werden kann (der spätere Begriff der Gewohnheit kündigt sich hier an). Als solcherart »fixierte Naturverhältnisse« charakterisieren die genannten fünf Vermittlungsmuster aber »nicht nur die naturhaften Daseinsformen, sondern ermöglichen die Überschreitung derselben, d. h. einen über die Natur hinausgehenden Vergesellschaftungsprozess...« (Zhu 2021: 79) Im wiederholt identisch realisiertem Verhalten zur inneren und äußeren Natur wird demnach ein natürliches Vermögen der Menschen »quasi bereits selbstverständlich gebraucht« (Schmidt 2009: 180) und erwirkt langfristig eine so nicht intendierte oder absehbare Vereinheitlichung (eine Zusammenfassung mehrerer Menschen zu einem Kollektiv), da diese besonderen Naturverhältnisse zu »sozialen Tatsachen« heranreifen. In diesem Sinne nennt Hegel sie hier auch schon einmal »objectiv und allgemein« (GW 05: 296), obgleich ihnen die Einfassung in Staat und Gesellschaft noch ermangelt – ihnen der von Menschen herbeigeführte Rechtszustand noch fehlt, in welchem sie in die höchstmögliche (alle Individuen zugleich übergreifende und übersteigende) Allgemeinheit »aufgenommen« sind. Der Komplex dieser naturwüchsigen Vereinheitlichungen stellt für Hegel *erst dann* einen vergesellschafteten,¹³ einen nicht originär natürlichen Zustand dar, *wenn* die identischen Naturverhältnisse *allen zugleich gemein*, d. h. allgemein sind – eine alle Individuen unter sich begreifende Einheit stiften. Erst dann ist eine echte »Gleichheit unter ihnen gesetzt, oder es ist die Allgemeinheit, welche so an ihnen erscheint.« (Ebd.) Im vorgesellschaftlichen Zustand bleibt diese den Menschen mögliche Allgemeinheit »versteckt ein inneres« (ebd.); die Menschen verfügen per menschlicher Natur prinzipiell über die Anlage zu einer alle Individuen übergreifenden Allgemeinheit, erbringen Formen von Vereinheitlichung jedoch wiederholt nur in »einer besonderen Gestalt, also im eigenen Kind der Eltern, in einem bestimmten, besonderen Werkzeug oder einer (zufällig?) an diesem Ort gesprochenen Sprache. Das Allgemeine wird also im je Besonderen angetroffen (aber von den Beteiligten wohl noch nicht als Allgemeines erkannt).« (Schmidt 2009: 181f.)

13 Da in der Gegenwart der Begriff Gesellschaft für gewöhnlich »die größte, alle anderen sozialen Einheiten einschließende soziale Einheit« (Nassehi 2015: 85) meint, ist der Begriff »Vergesellschaftung« doppeldeutig, alterniert seine Bedeutung mit der Entscheidung, ob der Staat als größte soziale Einheit fungiert (und sich durch »Vergesellschaftung« konstituierte) oder ob nur die Gesellschaft – die wesentlicher Teil des Staates ist – betrachtet werden soll.

Von den fünf fixierten Naturverhältnissen des vorgesellschaftlichen Zustandes bestimmt Hegel (in dieser Reihenfolge) das Kind, das Werkzeug und die Rede als »vernünftig« (GW 05: 290–295) im bereits erwähnten Sinne, dass das Vernünftige »in die Mitte tritt, und von der Natur des subjectiven und objectiven, oder das vermittelnde beyder ist.« (Ebd.: 290). Das Verhältnis von Eltern zu ihren Kindern ist aber »lediglich« die fixierte Form des »höchsten, individuellen Naturgefühls« (ebd.: 291) und entrückt die Eltern daher noch nicht (in ausreichendem Maße) ihrer eigenen Natürlichkeit als Animalität. Im Verhältnis zu ihrem Kinde kommen sie nur in der Dimension ihrer natürlichen Individualität (und Emotionalität) zur Geltung, da sich dieses naturwüchsige Verhältnis »bloß« vom Elternteil auf das Kind erstreckt – sich jeder Elternteil im Kind »reflektiert« (sich darin als identisches und zugleich unterschiedenes Subjekt anschaut) und der Kreis der Vereinheitlichung menschlicher Subjekte mit diesem geringen »personellen Umfang« schon in sich geschlossen ist: »...sie sind es selbst und es ist ihre herausgebohrne sichtbare Identität und Mitte...« (Ebd.) Der jeweils andere Elternteil ist zwar im Kind vorausgesetzt, aber durch die zirkuläre Selbstanschauung der Eltern transzendiert das emotionale Band der Familie gerade *nicht* die familiäre Einheit. Das »Naturgefühl« der Elternteile bringt nicht den gesuchten wesentlichen Bezug zu anderen Individuen außerhalb ihrer zirkulär in sich geschlossenen Familieneinheit hervor und kann daher in der logischen Rekonstruktion wahrer Sittlichkeit nicht die (historisch-faktische) Vergesellschaftung mehrerer Familien zu einer ihnen allen übergeordneten sozialen Einheit motivieren.¹⁴

Diese Leistung kommt laut Hegel erst dem Werkzeug zu – es begründet den allerersten »allgemeinen« Traditionszusammenhang, indem es sich über die konkrete Situation seiner Herstellung ebenso wie über jeden Moment und jedes Subjekt seines Gebrauches erhebt, diesen je schon entwachsen ist: »...es pflanzt sich in Traditionen fort, indem sowohl das begehrende, als das begehrte nur als Individuen bestehen, und untergehen.« (GW 06: 300) Wenn der naturwüchsige Mensch für seine Arbeit ein Werkzeug ergreift oder eigens herstellt,

»...hört seine Arbeit auf[,] etwas einzelnes zu seyn; die Subjectivität der Arbeit ist im Werkzeug zu einem allgemeinen erhoben; jeder kann es nachmachen, und ebenso arbeiten; es ist insofern die beständige Regel der Arbeit.« (GW 05: 292)

Die »Reconstruction« vollzieht einen dialektischen Umschlag. Das Werkzeug ist nicht einfach der gelingende Koinzidenzpunkt zwischen (bedürftiger) Subjektivität und (widerständiger) Objektivität und keine bloße Manifestation der Hegemonie des menschlichen Subjekts gegenüber der Natur, sondern »ein neues Medium [...], das sich als Mitte

14 Im Hinblick auf die noch im praktischen Gefühl sichtbare Animalität des Menschen ließe sich hier auch folgern, dass der naturwüchsige Mensch durch die Familienbildung den Bereich der Animalität auch deshalb noch nicht vollends transzendiert, weil er diese Form der sozialen Einheit mit vielen Tieren gemein hat. Im Text zieht Hegel einen solchen Vergleich/eine derartige Folgerung allerdings nicht. Er nennt die Familie in der zweiten Potenz des ersten Teils »die höchste Totalität, deren die Natur fähig ist« (GW 05: 309), sieht also im naturwüchsigen »ersten Allgemeinheitsniveau« der Familie (Zhu 2021: 155) das Potenzial rein natürlicher, nicht zugleich auch anthropogener Sittlichkeit bereits erschöpft.

ständig auf das Subjekt-Objekt-Verhältnis auswirkt« (Zhu 2021: 76), das die Subjektivität und ihre Arbeit nicht unverändert lässt. Seines Zeichens Ausdruck der Eigengesetzlichkeit und materialen Form der Natur, tritt das Werkzeug in seiner Eigenschaft als Mittel dem Subjekt gegenüber ebenso wohl als ›kompromisslose‹ Objektivität auf und nötigt ihm eine Anpassung an seinen korrekten Gebrauch ab, denn nur die Relation zwischen Objektivität, Zweck und Mittel ist es, die den Erfolg und die Befriedigung des handelnden Subjekts garantieren wird. Die Mittel müssen mit dem Zweck der Handlung und dieser mit den zu bearbeitenden Objekten der Natur zu einem gewissen Grad ›aus einer Welt‹ sein:

»...doch halten wir uns selbst an die gewöhnlichen Zwecke der Menschen, so sehen wir natürliche, leblose Dinge als Mittel, diese haben nichts vom Zwecke, doch müssen sie eine bestimmte Beschaffenheit haben, die ihnen mit dem Zweck gemein ist, sie müssen eine Homogenität mit dem Zwecke haben...« (GW 27,4: 1174, He)

Was sich zunächst als äußeres Zusatzorgan der Subjektivität darstellte, muss in Wahrheit ebenso als ›verlängerter Arm‹ der Objektivität begriffen werden. Das Werkzeug dehnt den Einfluss der naturhaften Objektivität aus, indem es das Subjekt zur ›Unterwerfung‹ unter die Regeln des Werkzeuggebrauchs treibt – und die Regeln des Werkzeugs schreiben sich letzten Endes aus der zu bearbeitenden Objektivität her. Die Vernunft der Welt (der Idee) zeigt sich, indem das Befriedigungshandeln des Menschen in der Kette aus Subjekt, Zweck, Mittel und Objekt die Herrschaft des Subjekts über das Objekt demonstriert und im selben Moment die Eigenschaften der Objektivität dem Subjekt oktroyiert – und je mehr Macht das Subjekt ausüben will, desto mehr muss es sich dem Wesen der Objektivität anpassen. Die Begierde, welche sich die Natur zur Befriedigung ihrer Bedürfnisse dienstbar machen will, ist je schon zur Unterwerfung unter die Natur genötigt, auch wenn sie historisch mit Arbeit, Werkzeug, Maschine usw. eine wirkliche Ermächtigung gegenüber der Natur erreichen und dauerhaft festigen wird. Aber das Werkzeug lässt noch in der Ermächtigung des Menschen über die Natur ein Primat der Natur wirksam werden und führt so das Subjekt auf dem Wege der Arbeit einer ersten, durchaus kruden Form der Natur(er)kenntnis zu, denn es eignet sich im Medium leiblicher Erfahrung Regeln der Naturbearbeitung an, zu denen es in dieser frühen, unwissenschaftlichen Phase der Kulturentwicklung auch keine (korrekten) Erklärungsansätze beibringen könnte. Die Natur hat dem Menschen einen hohen Grad realisierter Allgemeinheit voraus, da sie selbst in lebendiger wie unlebendiger Form die materielle Verkörperung von Gesetzmäßigkeiten darstellt. Hegel hatte angelegentlich der Einführung des Arbeitsbegriffes im *System* proleptisch darauf verwiesen, dass »das Object [...] an sich das allgemeine« sei (GW 05: 285) und dem Subjekt (in dessen mangelnder Allgemeinheit) ein »bestimmtseyn durch die Arbeit« (ebd.) angedeihen lassen werde. Hier verdichten sich die Vorverständnisse der beiden realphilosophischen Pole (von denen nur einer erkennen, handeln und denken kann) zu einem prototypisch-anschaulichen Gegensatz: Menschliche Subjektivität bedeutet Potenzial, Unstetigkeit und Wandelbarkeit im Ausgang von geringer Allgemeinheit – natürliche Objektivität ist statische Kontinuität bei unveränderter hochgradiger Allgemeinheit. Je individueller oder ›spontaner‹ oder willkürlicher die menschliche Arbeit der Natur begegnet – je

weniger die Begierde sich nach den Gesetzmäßigkeiten des Gegenstandes richtet – desto weniger fruchtbringend wird sie insgesamt. Wenn fixierte Naturverhältnisse eine Ermächtigung gegenüber der Natur ermöglichen sollen, dann muss dem Subjekt sukzessive Allgemeinheit aus Richtung der Objektivität zugeführt werden. Seine Erfahrungen im Umgang mit der Natur lassen seiner (kulturellen) Praxis schrittweise mehr von deren Gesetzmäßigkeiten angedeihen – und diese ›Lernkurve‹ wird sich in langfristiger historischer Retrospektive als die (kulturgeschichtliche) Entfaltung und Komplexion menschlicher Sittlichkeit und Freiheit enthüllen, da höherstehende zivilisatorische Errungenschaften oder Leistungen mit höheren Grad an kundigen Naturverhältnissen korrelieren: »Je komplizierter die Tätigkeit ist, [...] desto höher ist die gesellschaftlich-sittliche Integrationsform.« (Zhu 2021: 155) Aus exakt diesem Grund wird die Arbeit (die Bemühung um Bedürfnisbefriedigung) mit und durch Werkzeug endlich genuin menschlich, erreichen die naturwüchsigen Menschen eine Form der Vereinheitlichung, welche den Tieren wesentlich verwehrt bleibt:

»Das Werkzeug wird zu einer allgemeinen Regel und übernimmt die Rolle einer Institution. [...] Es schreibt den Arbeitenden vor, wie und was sie zu arbeiten haben. Es speichert in sich die Erfahrungen früherer Generationen und verwandelt sie in ein Instrument der jeweils aktuellen Selbstverwirklichung.« (Roth 1989: 156)

Im Vergleich zur »Mitte« des Kindes und der in sich selbst zurücklaufenden Geschlossenheit der Familie könnte Hegels Auffassung des Werkzeugs als Traditionszusammenhang mit der Tatsache kontrastiert werden, dass die Vergesellschaftung des Menschen damit beginnt, sich fixierte Naturverhältnisse von Menschen anzueignen, die nicht zur eigenen Familie gehören. Damit wäre aber die epochale Novität des Werkzeugs verkürzt und das Primat objektiver Allgemeinheit nicht angemessen hervorgehoben. Das Werkzeug liegt tatsächlich windschief zu den familialen Einheiten der naturwüchsigen Menschen und ist gerade aufgrund seiner Funktion als ›Herold‹ der Objektivität der Ausgang aus dem Naturzustand. Es bringt Menschen unterschiedlicher Familien in identische Verhältnisse zur Natur und tritt dabei *nicht* in einen für sein Wesen konstitutiven Bezug gegenüber dem Status des Individuums als Mitglied dieser oder jener Familie. Es bleibt für das Wesen des Werkzeugs unerheblich, wer es gebraucht, aber wesentlich, wie es zu gebrauchen ist. Seine Überschreitung der Grenzen jeder familialen Einheit – indem es mehrere Familien zugleich übergreift und dabei auf dieselbe Weise transzendiert – bedeutet den Einbruch einer sozialen Logik, welche auf die Familie nicht abbildbar ist und auch nicht aus ihr hervorgehen könnte.¹⁵ Das Werkzeug erwirkt die erste ›wahre‹ Vergesellschaftung, da es alle Menschen zugleich und auf dieselbe Weise de-individualisiert – d. h. sie subjektiviert – ihnen denselben Grad an objektiver Allgemeinheit zukommen lässt, wo-

15 Daher ist für den späteren Hegel in Rechts- und Geschichtsphilosophie jedes Gemeinwesen stark defizient, das seinen sozialen Strukturen nach nur eine ›vergrößerte‹ Familie darstellt bzw. die sozialen Einheiten oberhalb der Familie mit familialen Begriffen, Normen und Bildern belegt: »...diese Fremdartigkeit also ist ein nothwendiges Prinzip, denn nur die oberflächliche Thorheit stellt sich vor, daß ein schönes Ganze[s] der Sittlichkeit durch einfache Entwicklung eines Gleichartigen, eines in familien-verwandschaft bleibenden Geschlechts hervorgehn könnte...« (GW 27,1: 287, Ho)

durch sie (in der Abfolge von Hegels Rekonstruktion) das erste Mal die naturwüchsige Einheit ihrer Familie in Form »allgemeiner« Naturverhältnisse transzendieren.

Der institutionelle Charakter des Werkzeugs ist aber mit alledem, wie schon einmal erwähnt, noch nicht erschöpft. Da es in Hinsicht auf seine konkrete Gestalt und seinen korrekten situativen Gebrauch – mithin sein Wesen – beständiger ist als arbeitendes Subjekt und bearbeitetes Objekt zugleich, eignet ihm eine Tradition im emphatischen Wortsinne und wird es bereits im ersten *Jenaer Systementwurf* (1803/04) in dieser Funktion für die Menschheitsgeschichte herausgestellt:

»Es ist das[,] worin das Arbeiten sein Bleiben hat, was von dem arbeitenden und bearbeiteten allein übrig bleibt, und worin ihre Zufälligkeit sich verewigt; es pflanzt sich in Traditionen fort, indem sowohl das begehrende, als das beehrte nur als Individuen bestehen, und untergehen.« (GW 06: 300)

Das Werkzeug ist als Mitte, als Vermittler den beiden »sterblichen« Polen seiner Vermittlung an (geistesgeschichtlicher) Bedeutung überlegen, denn sowohl die menschlichen Individuen auf der einen wie auch die natürlichen Objekte auf der anderen Seite wechseln (synchron wie diachron), während das Werkzeug als Institution auf dieselbe Weise persistiert, es steht als ihre

»Mitte, höher sowohl als das Arbeiten, als auch als das [...] bearbeitete Object, und als der Genuß, oder der Zweck...« (GW 05: 292)

Das Werkzeug ist selbst ein »Bleibendes«, während sowohl die individuellen Subjekte als auch deren begehrte Objekte im Laufe der Zeit vergehen, und genau dies ist seine *Dignität*: »Das Dauernde halten wir höher als das Vergängliche.« (GW 24,1: 19, Ri) Alles, was eine solche (generationenübergreifende) Kontinuität besitzt, ermöglicht überhaupt die Geschichtlichkeit der (kulturellen Sphäre des) Menschen – stellt ein von diesen oder jenen Individuen in die Welt gebrachtes *aber* jedes Individuum an Allgemeinheit und Kontinuität übertreffendes Fundament der Menschheit, einen der subjektiven Beliebigkeit bzw. dem individuell-zufälligen Verhalten dauerhaft entnommenen Baustein der Sittlichkeit dar und übt so, wie schon Siep erkannte, die Rolle einer Institution aus. Über seinen Versuch, die Sittlichkeit des Menschen im Ausgang von der Natur zu rekonstruieren, beginnt Hegel seine Gesellschafts- und Staatstheorie als »Kulturphilosophie der Natur«,¹⁶ in welcher identische Vermittlungsmuster mit der Natur den Ausgang der Menschen aus dem Naturzustand erwirken. Das fixierte Naturverhältnis, schon im *System der Sittlichkeit* ausgesprochen, agiert in seiner Funktion ganz analog den (habitualisierten) sittlichen Strukturmomenten der *Grundlinien der Philosophie des Rechts* und wird sich als realphilosophische Voraussetzung der späteren Sozial- und Politphilosophie wiederfinden lassen.¹⁷

16 »Ist der Mensch von Natur aus also ein Kulturwesen? Die Konzeption des *Systems der Sittlichkeit* legt diese Auslegung nahe.« (Schmidt 2009: 181).

17 »These texts also point to a remarkable continuity in his political thought and clearly show that the political philosophy of the Philosophy of Right cannot be understood in terms of a mere justi-

»Das Element des Geistes betrifft das Verhältniß des Menschen zur Natur.« (GW 27,3: 992, Wal)

Vorbereitend zu deren Untersuchung ist jedoch, im Übergang zur fast 20 Jahre späteren Rechtsphilosophie, auf einen sich schon im *System* ankündigenden paradigmatischen Wandel in Hegels Naturbegriff aufmerksam zu machen.

F) Die Alterität der Natur

Im *System der Sittlichkeit* ist der Naturbegriff für Hegel noch von solchem philosophischen Gewicht, dass sich für den Zeitraum von 1801/02 geradezu ein »naturphilosophischer Schwerpunkt seines gesamten Denkens« (Kimmerle 1989: 264) konstatieren lässt. Doch im Verlauf der ›Jenaer Metamorphosen‹ wird sie bestimmter metaphysischer Momente entkleidet und dadurch – in der Retrospektive unserer Gegenwart – neuzeitlichen und modernen Naturkonzeptionen näher gerückt. Während also Trieb, Bedürfnis, Begierde, praktisches Gefühl, Arbeit, Mittel, Werkzeug und Genuss in ihren systematischen und spekulativen Verhältnissen gesetzt sind, wandelt sich gerade jene Natur, auf welche sich die Abfolge dieser Begriffe konstitutiv bezieht, denn Hegel hatte sich in einer Ambivalenz verstrickt, die langfristig nicht ohne einen veränderten Naturbegriff ausgeräumt werden konnte.

Einerseits bildet Natur in ihrer Totalität jene »Kategorie, die »in allem bloß relativ Identischen den Charakter der Identität ausmacht« (Horstmann 1972: 109) und daher für die absolute Rekonstruktion bzw. Rekonstruktion der absoluten Sittlichkeit selbstverständlich »die natürliche Natur und den Geist gleichermaßen umfaßt.« (Göhler 1974: 381) Für Hegel sind daher Natur und Sittlichkeit »durch die gleiche Naturstruktur als Realisationsform des Absoluten zu bestimmen« (Zhu 2021: 70), ferner die Philosophie der Natur und die Philosophie der Sittlichkeit als einander komplementäre Teile einer sie beide noch einmal übergreifenden Philosophie anzusehen. Indem sich Sittlichkeit im Menschen realisiert, verwirklicht und vollendet sich die in seinem Wesen (φύσις) schon teleologisch und metaphysisch vorauszusetzende Entwicklungstendenz, die Hegel als systematisierende Prämisse aus der Antike ererbt. W. Kersting fasst diesen antiken Gedanken konzise zusammen:

»Der politische Aristotelismus stützt sich auf eine metaphysische Naturauffassung. Die Natur, von der im *zoon-politikon*-Axiom die Rede ist, ist nicht die Natur der neuzeitlichen Naturwissenschaften, ist nicht die empirische Natur des Tatsachenblicks, ist nicht die zum Verfügungsobjekt, zur Ware verdinglichte Natur. Es ist eine teleologisch verfaßte, den Lebewesen Zwecke einschreibende Natur. Jedes Lebewesen besitzt von Natur aus eine normative Verfaßtheit, die ihm das Zuträgliche, seine Bestimmung, sein Recht, festlegt, die die Zielprojektion gelungener Lebensführung enthält. Ein angemessenes Leben ist ein solches, das diese in die Wesensverfassung eingeschriebene Zielprojektion realisiert. Leben wird in dieser teleologischen Perspektive

fiction of the Restoration of 1815, since most of its themes and ideas go back to Hegel's thought during the Jena period.« (Avineri 1974: 87).

zu einem von menschlichem Handeln nur noch graduell – und nicht, wie dann in der Neuzeit: prinzipiell – unterschiedenen Prozeß. In Hinsicht auf den Menschen, auf seine wesensmäßig politische Natur heißt das, daß eben nur in der politischen Gemeinschaft der Mensch ein seiner Naturbestimmung angemessenes Leben führen kann. Natur und politisches Leben sind also im politischen Aristotelismus aufgrund der fundierenden metaphysischen Naturteleologie aufeinander verwiesen und unauflöslich miteinander verknüpft. Die Polis ist das metaphysische Biotop des Menschen. Die Polisittlichkeit und die sie tragenden institutionellen Formen sind selbst in die Naturverfassung des Menschen als dessen teleologische Ziel- und Zweckbestimmung eingelassen.« (Kersting 1994: 7f.)

Demnach agieren Natur und Sittlichkeit respektive Gesellschaft in der Realisation ›wahrer‹ menschlicher Sittlichkeit als Komplemente, sie »stehen sich nicht gegenüber, sondern beziehen sich vielmehr aufeinander und bilden schließlich eine gemeinsame Einheit« (Zhu 2021: 69), die durch bestimmte menschliche Naturverhältnisse, sittliche Strukturen und historische Entwicklungen herauszubebieren ist.

Andererseits hat der Mensch im Prozess dieser Realisation seiner ›wahren‹ Sittlichkeit einen langen und beschwerlichen Weg der Emanzipation von der (inneren und äußeren) Natur und natürlich auch von seiner eigenen Animalität zurückzulegen: »Der Mensch war ursprünglich im Naturzustande...« (GW 27,4: 1166, He) Der Natur kommt demnach im *System der Sittlichkeit* zugleich die Rolle der Negativfolie zur Sittlichkeit und damit auch zur Menschlichkeit des Menschen zu. Gerade als ein solches nicht- bzw. vorsittliches Medium verhandelt Hegel sie im vorgesellschaftlichen Bereich des Manuskriptes, bringt eine ›natürliche Natur‹ in Stellung, die weder mit der antik-physischen Natur (als der einen Realisationsform des Absoluten) noch der herauszubebierenden sittlichen Natur (als der anderen Realisationsform des Absoluten) identisch ist und Sittlichkeit wie Geistigkeit des Menschen auch nicht als Komplement gegenübersteht. Die vorgesellschaftliche ›natürliche Natur‹ ist – in der Abfolge der »Reconstruction« – das erste Stadium der zu erreichenden menschlichen Sittlichkeit, weshalb Hegel ihren Abschnitt auch als »natürliche Sittlichkeit« (GW 05: 280) titulierte, zugleich ist sie aber eine vollends zu überwindende, dem Menschen unwürdige Stufe seiner eigenen Natur – der Mensch leistet eine Erhebung über diese ›natürliche Natur‹ und gewinnt so erst seine Dignität als Mensch. In einer solchen Hierarchie ist das angestrebte komplementäre Verhältnis von Natur und Sittlichkeit aber nicht konsistent darstellbar. Durch die zusätzliche »systematische Funktion der Naturbestimmtheit, vorsittliche Phänomene insgesamt und darin wieder besonders die unterste Stufe zu bezeichnen« (Göhler 1974: 383, Fn 17) wird dem Terminus Natur aufgebürdet, »sowohl Natur überhaupt, also physische und sittliche Natur, als auch natürliche Natur zu bezeichnen« (Horstmann 1972: 114). Damit zieht sich ihre »doppelte Auffassung« (Schmidt 2009: 69) eine interne Ambivalenz zu, die mit dem begrifflichen Instrumentarium des *Systems* nicht mehr eingeholt werden kann. Hegel versucht, Natur und Sittlichkeit als gleichwertige Komplemente des auf die menschliche Sittlichkeit hinführenden Absoluten *und* als nicht gleichwertige Realisationen der Absoluten Sittlichkeit zu konzipieren.¹⁸

18 Diese Ambivalenz äußerte sich bereits im *Naturrechtsaufsatz*. Dort hatte Hegel Natur und Geist in Bezug auf das Absolute als komplementäre Attribute (sensu Spinoza) bezeichnet und zugleich

Dieses theorieinterne Spannungsverhältnis wird alsbald durch eine teilweise Rekonzeption des Naturbegriffes (und in der Konsequenz auch des Verhältnisses von Natur und Geist) aufgelöst werden, in der Hegel jene Alterität der Natur formuliert, die gemeinhin als Teil seiner Philosophie bekannt ist. Ein Fragment aus einem Vorlesungsmanuscript des Jahres 1803 beginnt mit der Sentenz:

»Das Wesen des Geistes ist diß, daß er sich einer Natur entgegengesetzt findet, diesen Gegensatz bekämpft, und als Sieger über die Natur zu sich selbst kommt.« (GW 05: 370)

Schon zu diesem Zeitpunkt wird die Natur dem Geist gegenüber als »sein Andersseyn« begriffen (ebd.). Diese ihr wesentliche Alterität umschließt fortan den ganzen Horizont, innerhalb dessen der Natur eigene Dignität zuwachsen kann.¹⁹ Sie wird außerhalb, d. h. unabhängig von der Beziehung zu ihrem Anderen über keinen Eigenwert mehr verfügen, der nicht in Wahrheit doch allein aus dem Verhältnis zu diesem Anderen, aus ihrem Grad an Vergeistigung herflösse, da sie »ihr Wesen und ihre Bestimmung nicht in sich selbst hat, keine wirklichen Selbstzwecke kennt und daher auch kein selbstständiges Gegenüber des Geistes ist.« (Siep 2013: 58) Hegel deduziert im späteren *enzyklopädischen* System die Natur als selbstständig existierend, wobei sie jedoch dem Geist nicht »auf Augenhöhe« gegenübersteht. Allerdings vermag eine »unwahre« Auffassung der Natur dieser auch zu wenig Ehre anzutun. So sprach Hegel schon in der *Differenzschrift* (1801) in Bezug auf die Natur von »Mishandlungen, die sie in dem Kantischen und Fichte'schen Systeme leidet...« (GW 04: 8) Obwohl ihre wesenhafte Alterität der Natur gewissermaßen den Stempel eines nur derivierten Wertes aufdrückt, impliziert ihr Verhältnis zum Geist zugleich auch eine nicht geringe Würde – sind doch der Geist und seine Freiheit für Hegel von so immenser Dignität, dass die Natur relativ zum Geist einen Teil von dessen Glanz als eigenen zurückstrahlt. Der Wert beider Relata ist gekoppelt an die (philosophische) Ästimation des Geistes – fällt diese hoch aus, so ist auch die Natur in ihrer Majestät nicht gering veranschlagt. Aber diese, durch die hegelsche Philosophie erst zu begreifende Erhabenheit des Geistes setzt die Natur als *Instrument* der Verwirklichung des Geistes in das einzige ihr nunmehr mögliche komplementäre Verhältnis zum Geist. Ein anderes Fragment Hegels, das wahrscheinlich auf 1822 zu datieren ist (GW 15: 303), spricht jenes Verhältnis von Geist und Natur aus, das auch für die Berliner Rechtsphilosophie paradigmatisch ist:

»Die Frage, was der Geist ist, schließt damit sogleich die zwey Fragen in sich, wo der Geist herkommt, und wo der Geist hingehet! [...] Wo er herkommt, – es ist von der Natur; wo er hingehet, – es ist zu seiner Freyheit. Was er ist, ist eben diese Bewegung selbst[,] von der Natur sich zu befreyen.« (Ebd.: 249)

den Geist mit höherer Dignität versehen: »Deßwegen, wenn das Absolute das ist, daß es sich selbst anschaut, und zwar als sich selbst, und jene absolute Anschauung, und dieses Selbsterkennen [...] schlechthin Eins ist, so ist, wenn beydes als Attribute reell sind, der Geist höher als die Natur« (GW 04: 464).

19 Noch in der überarbeiteten Ausgabe der *Seinslogik* (1832) findet sich in der Explikation zu »Etwas und Anderem« der beispielgebende Verweis darauf, dass »die Natur daher an ihr selbst nur das ist, was sie gegen den Geist ist...« (GW 21: 106)

Trotz paradigmatischer Verschiebungen ist die Philosophie menschlicher Freiheit weiterhin als Theorie der Depotenziation menschlicher Naturbestimmtheit zu fassen – und wird das »fixierte Naturverhältnis« als anthropologischer Letztgrund menschlicher Vergesellschaftung das realphilosophische Element aller Sittlichkeit als solcher.