

## 2. Kollektive Naturverhältnisse als Sittlichkeit

---

In Kontinentaleuropa ist das Bewusstsein um die vielfältige Abrichtung der Natur zu menschlichen Zwecken alt. Bereits in der *Antigone* stimmt der Greisenchor einen Lobgesang (παῖόν) auf die menschliche Naturbeherrschung an, dessen Töne wohl nicht zufällig auch im *System der Sittlichkeit* anklingen:<sup>1</sup>

»Vieles Gewalt'ge lebt, and nichts  
ist gewaltiger als der Mensch.  
Er durchschneidet in Südes Sturm  
auch die dunkle Flut des Meers,  
hinschwebend zwischen den Wogen  
auf ringsumbrauster Bahn.  
Er müdet ab der Götter höchste,  
Erde die ewige nimmer ermattende,  
während die Pflüge sich wenden von Jahre zu Jahr, sie  
furchend mit den Rossen.  
Flüchtig gesinnter Vögel Schwarm  
fängt er schlau sie umgarnend ein,  
und wildschweifende Thier' im Wald,  
und die wimmelnde Brut des Meers  
mit netzgeflochtenen Schleifen,  
der witzbegabte Mann.  
Mit List bezwingt er auch das freie  
Höhen erklimmende Thier, und dem mähnigen  
Nacken des Rosses umschirrt er das Joch und dem unaufreiblich  
starken Bergstier.  
Die Rede, den luftigen Flug des Denkens ersann er, erfand  
Staatlenkende Sitte.« (Sophocles 2019 [1843]: V. 329–350)<sup>2</sup>

- 
- 1 Rosenkranz berichtet von einer ihm vorliegenden Übersetzung der *Antigone* (Rosenkranz 1998 [1844]: 11), die Hegel als Gymnasiast anfertigte. Meines Wissens ist dieser Text bis dato verschollen.
  - 2 (Ott 2023: Part 3) kontextualisiert dieses Stasimon anhand einer Phase der (schon retrospektiv ausgerichteten) kulturellen Bewusstseinsbildung in Bezug auf die menschliche Naturbeherrschung:

Freilich hatte sich der Weg einer antikisierenden Idealrekonstruktion der »absoluten Sittlichkeit« als nicht gangbar erwiesen. Das begriffliche Rüstzeug geriet mit sich selbst in Konflikt. Eine »natürliche Sittlichkeit« als im Menschen veranlagter Trieb zur Staatenbildung konnte dem durch die Neuzeit »abgeschliffenen« Naturbegriff nicht eingemeindet werden. In der Berliner Rechtsphilosophie ist der ganze *philosophische* Bau auf anderen Fundamenten errichtet: »Das Geistige muß sich in das Natürliche einbilden, und sich das Weltliche angemessen machen.« (GW 27,3: 1116, Ga) Die Leitvorstellung fixierter Naturverhältnisse in ihrer anthropogenen, verallgemeinernden und befreienden Macht kehrt als mehrdimensionales Gefüge systematischer Begrifflichkeiten wieder. Freiheit wird nun als Depotenziation eigener Naturbestimmtheit durch Institutionalisierung von Sittlichkeit begriffen und das Wesen der Institutionen auf psychophysisch gesetzte, kollektive Naturverhältnisse zurückgeführt.

## A) Die Natur der Freiheit

Wie dargelegt, begreift Hegel den Menschen als natürliches Subjekt mit der Fähigkeit, die Triebspannung eines unerfüllten Bedürfnisses in sich zu setzen und über den Zeitraum eines zweckgerichteten, bedürfnisbezogenen Handelns zu ertragen. In diesen von der psychischen Distanz aufgespannten Horizont menschlicher Begierde können mannigfaltige Verhaltensweisen eingelassen werden, sofern sie einerseits vom handelnden Subjekt als zweckdienlich verstanden werden und andererseits (irgendwann) in Bedürfnisbefriedigung zu münden versprechen. Wird also auf der Ebene der organischen Subjektivität nach der Möglichkeit der Freiheit gefragt, so scheint die Antwort naheliegend: Der Zeitraum zwischen zwei sich auferlegenden Bedürfnissen fächert den Horizont für die in Autonomie geschehende Wahl und den Vollzug komplexer, zivilisatorischer Verhaltensformen auf, deren letzter Sinn sich endlich einmal nicht vom Diktat des Bedürfnisses herschreibt. Die durch ein Bedürfnis aktualiter gesetzte psychische Distanz, innerhalb derer (erlernte) Handlungsweisen als »Umweg« zur Befriedigung eingeschoben werden können, würde nur eine unfreie, abkünftige Art dieser Autonomie darstellen – brächte die Zweck- und Handlungsfreiheit des Menschen zwar nicht vollends zum Verschwinden, ließe das Handeln aber stets und unausweichlich in ein als heteronom zu empfindendes Ziel münden. Diese verringerte, dem Leib unterworfenen Autonomie wäre der Preis für die wahre, unbedürftige. Indem menschliches Handeln wiederholt und zuverlässig zur Bedürfnisbefriedigung führte, würden die Zeiträume zwischen dem mit Leidensdruck verbundenen Aufkommen von Bedürfnissen entsprechend maximiert – und scheinen deshalb den Grund zu offerieren, aus welchem der Menschheit die eigene Freiheit erwächst. Das unbedürftige Subjekt sähe sich in einen offenen Horizont versetzt, sähe sein Handeln nicht als durch die eigene Natürlichkeit präformiert. Anders

---

»During the 5th century BCE, a feeling of admiration and pride in human inventions was increasingly expressed and since about 450 BCE, philosophers and scientists in Athens developed theories about human social and technical evolution. Sophocles [...] seems to reflect on such theories especially in the song *Antigone*.« (Ebd.: 157).

ausgedrückt: *Solange* der Leib keine Zwecke vorschreibt, scheinen die Menschen zur freien Zwecksetzung befähigt:

»Bei dem Verhältniß von Geistigkeit und Leiblichkeit ist die nächste Vorstellung die von zweierlei Welten, man lebe in beiden, arbeite in beiden. So ist auf einer Seite eine Welt, ein Reich der Sinnlichkeit, des sinnlichen Genusses, der Arbeit, auf der anderen Seite eine Welt geistiger Thätigkeit, der Wissenschaft pp[.] man stellt sich vor, daß man von einer zur anderen übergehe, man ißt und trinkt und fängt dann eine geistige Beschäftigung an, so daß beides nur abwechselnde Zustände sind.« (GW 25,1: 387, Gr)

Hierauf ließe sich auch ohne sonderliche Hegelkenntnis sofort einwenden, dass der Begriff menschlicher Freiheit zerschlagen würde, sollte diese nur als Intervall zwischen heteronomen Mächten begriffen werden, welche sie nach Belieben beschwören und suspendieren, jeden Tag hundertfach auf- und untergehen lassen. Freiheit und Organismus stehen jedoch in einem ganz anderen Verhältnis:

*Erstens* ist der Leib keineswegs bloß passives Medium der Metabolisierung und Interaktion mit der Umwelt, während er bedürfnisstill, also nach eigenem Bekunden (vorübergehend) unbedürftig scheint. Seine organischen Prozesse werden kontinuierlich fortgesetzt und sind stets auf ihre eigene ›Zukunft‹, auf den nächsten herbeizuführenden Ist-Zustand ausgerichtet. Der Organismus ist ununterbrochen in der Reproduktion seiner begriffen – er schafft kontinuierlich (auch mithilfe seiner Umwelt) die Bedingungen seiner eigenen Reproduktion im *nächsten* Moment, während er sich in *diesem* mit den von ihm im *vorigen* Moment bereitgestellten Mitteln reproduziert. Was sich für das Bewusstsein als Zeitspanne zwischen zwei akuten leiblichen Bedürfnissen, als ›Frieden‹ zwischen zwei Mangelempfindungen darstellt, ist in organologischer Hinsicht eine Abfolge genau definierter Aktivitäten, denen kein ›offener Horizont‹, keine Unbestimmtheit eignet. Aus Sicht des Leibes eröffnet sich z. B. zwischen zwei Mahlzeiten keine ›Freizeit‹, da im Leib alle Prozess in der langen (zyklisch angeordneten) Kette von organischen Vorgängen einen festen Platz einnehmen und einander unaufhörlich abwechseln, indem sie durch einen vorhergehenden Prozess auf den Plan gerufen werden und einen nachfolgenden auf den Weg bringen. Ein Lebewesen ist, mit anderen Worten, eine Figuration genau bestimmter, durchgehend erwirkter und identisch wiederkehrender Verhältnisse zu seiner inneren und äußeren Natur, da sein Stoffwechsel, seine ganze Aktivität zugleich nach innen und außen gerichtet ist und sein Leben sich durch diese Wiederholung vielfältiger Zyklen behauptet bzw. reproduziert.<sup>3</sup>

In der Diktion der Gegenwart meint ›innere Natur‹ die Leiblichkeit eines Lebewesens und alle Dimensionen seiner Innerlichkeit (seine Wahrnehmungs-, Bewusstseins-, Kognitionsinhalte usw.), während ›äußere Natur‹ all jenes Natürliche bezeichnet, das sich jenseits des psychophysischen Ganzen des lebendigen Individuums, jenseits seiner leiblichen Grenzen befindet. Dieser Sprachgebrauch deckt sich zunächst nicht mit dem hegelschen – der eigene Leib ist dort eine äußerliche, materialisierte Existenzform der innerlichen, immateriellen Seele, somit zur ›äußeren Natur‹ zu zählen. Unsere zeitgenös-

3 Auf eine detailliertere Interpretation von Hegels »Organischer Physik« in seiner *Philosophie der Natur* muss hier verzichtet werden.

sischen Termini sind aber mit der hegelschen Systematik kompatibel, da die Unterscheidung von Organismus und Welt im Kontinuum eines beide umspannenden Naturbegriffs hier wie dort zu analogen Differenziationsschwellen führt. So eignet Organismus und Mensch auch bei Hegel ein gedoppeltes Verhältnis zur Natur – ist deren Subjektivität stets die Ineinanderfügung all ihrer Verhältnisse zur inneren und äußeren Natur:

»Die Erhebung zum Ich und seiner Bewußtheit ist für Hegel also ein doppelter, entgegengesetzt-komplementärer Vorgang. Zum einen entwickelt sich die Seele durch Selbstbeziehung zum Ich, zum anderen setzt sie ihre Bestimmungen durch Fremdbeziehung als eine äußere und von ihr unabhängige Welt.« (Reusswig 1993: 117)

Menschliches Verhalten ist zugleich auf sich selbst und auf die Welt jenseits des eigenen Leibes bezogen und spiegelt somit eine gedoppelte Struktur, die auch schon nicht-menschlichen Lebewesen zukommt. Hegel spricht in Bezug auf die extra-individuelle u. a. von der »unorganischen« Natur des (lebendigen) Individuums. Sie wird – ebenso wie im modernen Terminus der äußeren Natur – begrifflich unterschieden, indem der Leib des Individuums die Schwelle, den Übergang von außen nach innen (oder vice versa) markiert.

*Zweitens* können Menschen in ihre Verhältnisse zur inneren und äußeren Natur – d. h. in ihr zweckgeführtes Verhalten im einzelnen Handlungsvollzug – bleibende Veränderungen einbringen. Ihre Fähigkeit, Natur, Umwelt und sich selbst anders als vorher zu begegnen, ermöglicht den Menschen, genuin neue Resultate des Handelns zu zeitigen, die ohne vorgehende Veränderung dieser Verhältnisse zur inneren und äußeren Natur niemals in die Welt getreten wären. Während sich also der Organismus auf organologischer Ebene beständig in (mutatis mutandis) *identisch wiederkehrenden* Verhältnissen zur inneren und äußeren Natur reproduziert, tritt der Mensch auf anthropologischer Ebene in *wechselnde*, d. h. immer wieder neu und anders werdende Verhältnisse zur inneren und äußeren Natur ein.

Organismus und Freiheit des Menschen pflegen demnach in Hegels Philosophie eine spezifische Form der Koexistenz, in welcher der Organismus als integrales Moment der Freiheit zu begreifen ist, aber schlicht nur auf jene Weisen freiheitskomplementär agieren kann, die ihm *als* Organismus möglich sind: »Das unmittelbare, organische Bedürfnis ist [...] Moment der Freiheit in ihrer Natur-Kategorie...« (Rhemann 1976: 153f.) Zwar vermögen Menschen, sich dem Drang leiblicher Bedürfnisse in ihrer Unmittelbarkeit mit einer gewissen Autonomie entgegenzustemmen und ihre Befriedigung nach eigenem Ermessen und eigener Zeitordnung zu organisieren, doch bleibt der Spielraum, innerhalb dessen sich die Autonomie des Menschen auch gegen die eigenen Bedürfnisse und leiblichen Notwendigkeiten behaupten kann, dauerhaft durch die Gesetzmäßigkeiten der Leiblichkeit bestimmt. Wer die Regeln dieses Spielraums übertritt, nimmt Schaden oder stirbt. Die Koexistenz der organischen und der menschlichen (d. i. der sittlichen) Freiheit in der hegelschen Philosophie ist weder als Antagonismus (von Sinnlichkeit und Vernunft) noch als indifferentes Zusammenleben (wie eine Zweck-WG), sondern als emergente Komplementarität zu begreifen:

»Die unleugbare Differenz des Menschen manifestiert sich [...] in der Entwicklung einer neuen, eben geistigen Relation zur eigenen Leiblichkeit und zur äußeren Umwelt, die in der Sphäre des bloß animalischen Lebens noch nicht vorkommen kann.« (Ranchio 2016: 205)

In dieser Komplementarität erblühen die organische und die sittliche Freiheit nur zusammen, denn die Bedingungen der Leiblichkeit eröffnen einen – stets umgrenzten aber immens erweiterbaren – Freiraum, dem tatsächlich eine unbestimmte Zukunft eignet, da in ihm andere Zwecke als jene der Leiblichkeit geschöpft und verfolgt werden können. Diese Zwecke besitzen, wie sich zeigen wird, einen genuin eigenen, einen sittlich-geistigen Geburtsbrief, »...denn der Mensch ist in sich frei, und diese Freiheit ist zu erhalten und zu erarbeiten.« (GW 27,1: 390, Ho)

## B) Die Geschichte der Freiheit

Natur – von der Menschheit stets als be- und widerständiges Medium erfahren – geht in alles menschliche Verhalten auf vielfältige Weise ein. Die Natürlichkeit aller nicht-menschlichen kulturellen Artefakte ebenso wie der leiblichen Subjekte selbst ist nicht ein bloß materielles ›Kleid‹ des Objektiven Geistes, sondern das Material seiner Anwesenheit in der Welt. Um die »Wirklichkeit der konkreten Freiheit« (TWA 07: § 260, 406) zu begreifen, sind menschliche Verhältnisse zur inneren wie äußeren Natur unabdingbar:

»Darum muß die hegelsche Geistesphilosophie auf allen ihren Stufen Bearbeitungs- und Aufhebungsformen der Natur darstellen – andernfalls spräche sie nicht vom Geist. Geist ist ein spezifisches Naturverhältnis, keine außernatürliche Realität.« (Reusswig 1993: 105)

»Spirit« [...] is not some ghostly substance that suddenly descended upon nature at some point in history. Rather, spirit is a complex self-formation of nature itself, the point at which agents can begin to rebel against the impulses of nature by giving themselves general norms of conduct.« (Church 2012: 31)

Die ›Objektivität‹ des Objektiven Geistes kann nur verwirklicht werden, indem die den Menschen vorfindliche Welt sukzessive zur Befriedigung seiner Bedürfnisse und Verfolgung seiner (aus ›freiem Willen‹ geschöpften) Zwecke umgebildet und hierdurch überhaupt eine kulturelle Sphäre errichtet wird:

»Das höchste Ziel der Freiheit selbst ist die Vereinigung mit der Natur, aber nicht als Vermischung, oder in der Form der Natur, sondern das Ziel der Vereinigung [...] der Freiheit und Natürlichkeit muß so gefaßt werden, daß beide heraufgebildet, durch die Freiheit zu der Freiheit verklärt sind.« (GW 26,3: 1054, Gr)

»...das ist das Ziel, daß der Geist sich zu einer Natur, einer Welt ausbildet, die ihm angemessen ist...« (GW 27,2: 537, Ke)

Prinzipiell können menschliche Verhältnisse zur inneren und äußeren Natur jede beliebige Form annehmen und von längerer oder kürzerer Dauer sein. Will die Berliner Rechtsphilosophie die Wirklichkeit der Freiheit durch die konkrete Blaupause eines freien Gemeinwesens demonstrieren und die Moderne als tiefste oder umfangreichste oder umfassendste Verwirklichung der Freiheit behaupten, setzt dies Kriterien der ›Evaluation‹, der Unterscheidung von ›Freiheitsgraden‹ voraus. In der historischen Retrospektive von rund 6000 Jahren »Weltgeschichte« (vgl. ebd.: 482, Ke) wird für Hegel erkennbar, dass nicht jedwedes menschenmögliche Verhältnis zur inneren oder äußeren Natur einen integralen Baustein im Gebäude moderner Freiheit darstellt – aber im Ganzen der Geschichte ein Fortschritt der Verwirklichung von Freiheit unverkennbar sei. Manche Naturverhältnisse blieben, fügten sich zu einem menschlichen Gemeinwesen zusammen und vertieften, was in der Neuzeit endgültig den Namen Freiheit erhalten sollte. Die Menschheit ist in ihrer von Hegel begriffenen (modernen) Form Resultat einer langwierigen und fortlaufenden Selbstschöpfung: »*Das Reich des Geistes ist das, was vom Menschen hervorgebracht ist.*« (Ebd.: 470f., Ke) Trotz der metaphysischen Prämissen des hegelschen Systems stellt die Realhistorie der Menschheit den selbst bewerkstelligten Ausgang aus dem sogenannten Naturzustand dar – die Menschheit (im Doppelsinne des Wortes) hat sich von der Natur mittels ihrer natürlichen, ihrer von Natur gegebenen Fähigkeiten emanzipiert. Sie erwirkt ihren Ausgang aus dem Naturzustand und ihre zunehmende Befreiung von der ihr eigenen Naturbestimmtheit nur als die Natur verzehrend, instrumentalisierend und bearbeitend; sie bewährt sich in tätiger Auseinandersetzung mit ihr, demonstriert die eigene Selbstwirksamkeit und bewahrt sich die jeweilige zivilisatorische Höhe nur durch ununterbrochene Reproduktion aller Momente ihrer Sittlichkeit. Rhetorisch zugespitzt lässt sich die hegelsche Philosophie menschlicher Freiheit auch so paraphrasieren: *Die Freiheit ist eine Funktion der Menschheit in der Natur, mit der Natur und durch die Natur.* Hatte Hegel im *System der Sittlichkeit* noch »die Liebe, das Kind, die Bildung[,] das Werkzeug, die Rede« (GW 05: 296) als fixierte Naturverhältnisse zum Ausgangspunkt einer idealtypischen, somit nicht historischen Rekonstruktion der (absoluten) Sittlichkeit erklärt, setzt die Berliner Rechtsphilosophie die Genese fixierter Naturverhältnisse in der Möglichkeit gewisser historischer Abfolgen voraus – die Geschichte kollektiver Naturverhältnisse muss realhistorisch möglich sein. Das *System der Sittlichkeit* erhob keinen solchen Anspruch. Die Freiheit hat ihre Voraussetzungen sowohl in der Sittlichkeit – der von Menschen errichteten kulturellen Sphäre – als der Natürlichkeit des Menschen (die sich u. a. in der starken Verwandtschaft zur tierlichen Subjektivität zeigt).<sup>4</sup> Die ›geistige Natur‹ des Menschen bedeutet die natürliche Veranlagung der Menschheit zur Geschichte des Geistes (als Geschichte der Freiheit) – die Prädisposition zur Freiheit durch sukzessive zu entdeckende Kardinalbedürfnisse, denen die korrekten sittlichen Strukturen gegeben/beigesellt werden müssen, um die Freiheit des Menschen und mit ihr den Objektiven Geist zu verwirklichen:

»Diese geistige Natur ist die Natur aller Menschen.« (GW 27,2: 777, Pi)

4 Für Hegel ist diese Verwandtschaft Geist-ontologisch, für uns ist sie biologisch-evolutionär.

### C) Die Wirklichkeit der Freiheit

Kurz und knapp: Die Wirklichkeit der Freiheit ist die Sittlichkeit. Der Begriff (nicht der Ausdruck) Sittlichkeit ist ein Proprium der hegelschen Philosophie. Als sozialanthropologische Kategorie bildet er den Terminus technicus für menschliche Gemeinschaftlichkeit als solcher und daher auch für all ihre Ausprägungen – die »Gesamtheit der menschlichen Lebensverhältnisse« (Puzić 2017: 203) als das Ganze aller »Beziehungen, Verhältnisse, Strukturen, die für das Individuum [...] immer schon vorgängig und bestimmend sind, wie ein natürlich Gegebenes.« (Grotsch: XIVf.)<sup>5</sup> Zwei theoretische Intuitionen des Alltags vermögen den im Weiteren zu entwickelnden, konkreten Gehalt des Sittlichkeitsparadigmas schon einmal anzudeuten:

Einerseits steht hinter negativen, ugs. Schlagworten wie einer ›Verrohung der Sitten‹ oder einer ›Vergiftung des gesellschaftlichen Klimas‹ das (vage) Bild eines übergeordneten sozialen Gesamtgefüges, dem verschiedene Sphären oder Subsysteme untergeordnet sind, die zwar nach eigenen Dynamiken und Regeln funktionieren, aber auch Eigenschaften mit den anderen Sphären und dem sittlichen Ganzen teilen. Hegel unterscheidet diesbezüglich die drei Hauptsphären der »Legalität« oder des »Abstrakten Rechts«, der »Moralität« und der »Sittlichkeit«,<sup>6</sup> wobei letztere den (auch realphilosophischen) Grund bildet, auf dem die beiden ersteren aufruhcn:

»Das abstrakte recht ist das Dasein der abstrakten freiheit – der moralische standpunkt ist erst das subjektive, ihre identität ist das Wahre[,] das ist das[,] was das sittliche heißt. Das sittliche ist nur das Wahre und [...] erst auf diesem boden muß sich das abstrakte und das subjektive sich entwikeln – sie für sich können nicht existiren[,] sie müssen eine solche grundlage haben. [...] Wenn der eine oder der andere standpunkt vorherrschte[,] so war es nur ein übergewicht eines dieser beiden auf der grundlage [...] In der Wißenschaft müssen die abstrakten momente vorher betrachtet werden.[] Dieses 3te[,] was erst das Wahre ist[,] ist also die sittlichkeit. es ist das gute[,] das sich in die subjektivität integrirt. es ist das allgemeine im subjektiven – die integration des einen in dem andern...« (GW 26,1: 423, Ri)

- 5 Dass die Theorie der Sittlichkeit Erbe und Amalgam mehrerer Traditionslinien ist, kann hier nur erwähnt, nicht aber vertieft werden: »...knüpft Hegel mit der Kategorie der Sittlichkeit, in der die Entdeckung der ›mœurs‹ durch die französischen Schriftsteller des 18. Jahrhunderts (Montesquieu), die Rekonstruktion der Platonisch-Aristotelischen Polittheorie und die frühromantische Lehre von der ›organischen‹ Einheit des ›Volksgeistes‹ miteinander verschränkt sind, wieder an den Standpunkt der *Tradition der Sitten* an. [...] Sie repräsentiert so denselben Zusammenhang von Moral und Politik, der für die traditionelle Lehre von der sittlich-rechtlichen Verfassung des Staats und seiner Einheit mit der ›bürgerlichen Gesellschaft‹ (civitas sive societas civilis) wesentlich war.« (Riedel 1982: 53)
- 6 Ausgehend von dieser Unterscheidung lassen sich mit Hegel Begriffspaare für den normativen Status von Handlungen in den jeweiligen Sphären vergeben, die von ihm aber nur zum Teil so im Text gebraucht werden: Im positiven Recht handeln Menschen richtig (rectus, legal) oder falsch (illegal), in der Moralität gut oder böse, in der Sittlichkeit sittlich oder unsittlich. Die Verhältnisse dieser drei Begriffspaare zueinander korrelieren jenen der drei Hauptsphären.

Wenn sich die Verfassung des Ganzen (zum Besseren oder Schlechteren) verändert, sich also z. B. »der allgemeine Umgangston« in einem Gemeinwesen ändert, ist dies nach Hegel sozialphilosophisch nur durch Rekurs auf den Begriff des übergeordneten Ganzen, der sämtliche Momente enthält, nicht durch alleinige Bezugnahme auf untergeordnete Momente (wie das gesetzte Recht oder die individuelle Moral) analytisch angemessen fassbar.

Andererseits (und diese Intuition ist mit der ersten verwandt) agiert die sog. »Sittlichkeit« stets als primäre, formgebende und historischem Wandel unterliegende Macht für all ihre Bestandteile oder Momente. Was für einzelne Menschen gilt, trifft ebenso auf alle Bestandteile einer Sittlichkeit zu:

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

Die Bausteine, Momente oder Sphären einer menschlichen Gemeinschaft sind in abhängiger Relation zu den Strukturen eines Gemeinwesens oder den Sitten einer Zeit zu betrachten. Daher bilden Kunst und Religion in ihrer Eigenschaft als Institutionen keine absoluten, überzeitlichen oder gar ewigen Größen, sondern nehmen das Gepräge, die Sittlichkeit oder Unsittlichkeit einer Zeit, nehmen denselben Charakter wie das übergeordnete Gemeinwesen an.

Es ist nun dieses Paradigma genannt Sittlichkeit, das laut Hegel Antwort auf die Frage geben kann, wie aus nicht-menschlichen Lebewesen »Menschen« werden, die zugleich eine Geschichte wachsender, i. e. sich vertiefender Freiheit durchlaufen. Mensch zu sein, ist in Hegels Analyse ein sozial strukturiertes handlungsleitendes Regulativ, das über allen Einzelhandlungen der Menschen schwebt – eine *Idee* der Freiheit, die mit keiner Handlung jemals zu ihrer vollumfänglichen Anwesenheit kommen könnte, nicht in einem einzelnen Resultat münden kann, sondern ihre Wirklichkeit in der (unendlich) fortgesetzten Reihe freier bzw. sittlicher Handlungen hat. Der Alltag selbst verweist auf diesen Befund, er sieht i. d. R. keine abrupte Unterbrechung gesellschaftlich akzeptablen Verhaltens vor, auch dann nicht, wenn sich der Leidensdruck eines Bedürfnisses vermeldet. Ein aufkommendes Hungergefühl reißt den erwachsenen und sozialisierten Menschen nicht gewaltsam aus aller momentanen Tätigkeit (und allen sozialen Normensystemen) wie aus einem Traum; je nach Prioritätenlage wird für die Mahlzeit schlicht irgendein (späterer) Zeitpunkt anberaumt oder auf sie verzichtet. Sittlichkeit ist, als menschliche Gemeinschaftlichkeit überhaupt, ein historisch wandelbarer Komplex subjektiver Verhaltensformen und ihnen korrespondierender objektiver Strukturen, durch den die Menschheit sich (im doppelten Sinne des Wortes) sukzessive hervor gebracht hat, stets aufrechterhält und noch weiterentwickeln wird.

## D) Die Institutionalität der Freiheit

Sittliche Institutionen sind Voraussetzung und Wirklichkeit menschlicher Freiheit – diese Aussage ist ambig, trifft aber gerade in ihrer Mehrdeutigkeit eine der Hauptthesen

der Berliner Rechtsphilosophie (siehe hierzu auch Kap. 10, A). Hegel belegt in seinen Ausführungen die Bedeutung von »Institutionen« für Sittlichkeit/Freiheit mit Emphase, beschreibt jedoch auch eine systematische Abfolge der drei sittlichen Strukturmomente Sitte, Gesetz und Institution, die sich zueinander analog verhalten und in einem nach-hegelschen, modernen Sinne alle drei unter einen Begriff von »Institution« subsumiert werden können. Diese Mehrdeutigkeit ist im Folgenden zu klären.

## a) Sitten

Die Sitte ist *das* Element der Sittlichkeit.<sup>7</sup> Eine Sittlichkeit (ein Kollektiv/ein Gemeinwesen) besteht in einer Unzahl von Sitten. Die Sitten einer Gemeinschaft zu kennen, heißt diese Gemeinschaft oder Kultur von anderen unterscheiden zu können: »...unter volk versteht man eine einheit hinsichtlich der sitte[,] der Cultur etc...« (GW 26,1: § 127, 153, Wan)<sup>8</sup> Hegel nennt die Sitte eine »allgemeine Handlungsweise« (TWA 07: § 151, 301) – ein in wechselnden Situationen identisch aktualisiertes Verhalten, das mehreren Individuen zugleich zu eigen ist:

»Wohl ereignet sich alles Handeln hier und jetzt, doch legen Konventionen durch die Fülle menschlichen Verhaltens eine Schneise der Einheit; sie machen, dass das konkrete Tun und Lassen über sich hinausreicht, indem sie es flexibel, aber stetig vereinheitlichen.« (Zimmermann 2021: 82)

In deskriptiver Hinsicht geben Sitten darüber Auskunft, was unter welchen Umständen in welcher Weise als Nahrung, Kleidung, Gebrauchsgegenstand, Werkstoff, Werkzeug, Wohnstätte, Siedlung oder Wildnis, als natürlich oder artifiziell, als wertbesetzt oder wertlos, was als hohe oder niedere Kunst, welche Natur als schön und welches Phänomen als erhaben gilt, welche Feste wie gefeiert und welche Traditionen in welcher Weise gelebt werden. Auch jenes Wissen und seine Begriffe, jene Vorstellungen, Narrative und Mythen, die den Menschen einer Sittlichkeit zur Ausbildung ihrer Identität und Deutung ihrer Welt zur Verfügung stehen, geben die Sitten vor. Im selben Moment machen Sitten in normativer Hinsicht aber auch den ganzen ethischen Kosmos einer Gemeinschaft aus. Sie umfassen sämtliche Rollenskripte, welchen die sittlichen Subjekte in verschiedenen Kontexten folgen (können oder sollen), enthalten sämtliche partikulare oder allgemeine Normativität – in den drei erwähnten Formen rechtlich, moralisch und sittlich. Normatives und praktisches Moment der Sitte sind nicht zu trennen, sondern konstitutiv aufeinander bezogen. Die Soziologie beschreibt Sitten als »soziale Verhaltensregeln, deren Einhaltung durch Sanktionen kontrolliert wird, die gleichsam von »jedermann« verhängt werden können.« (Treiber 2024: 1146, re) Als »Allgemeinheit des Betragens« (GW 26,1: § 163, 216, Wan) der sittlichen Subjekte liegt eine vergemeinschaftende Wirkung von Sitten auch maßgeblich in der Abschwächung, Untersagung oder Tilgung bestimmter Seiten

7 Der Begriff der Sitte geht philosophiegeschichtlich auf das Begriffspaar  $\epsilon\theta\omicron\varsigma$  –  $\eta\theta\omicron\varsigma$  zurück, wie Hegel wusste, denn seine eigenhändigen Bemerkungen erwähnen sie an entsprechender Stelle (TWA 07: § 151, EB, 302). Zu den Begrifflichkeiten von Hexis, Ethos und Habitus in der Antike siehe (Funke 1961: 32–99, insb. 78–99).

8 Der Ausdruck »Kultur« stellt in der Berliner Rechtsphilosophie keinen Terminus technicus dar.

menschlicher Individualität und Formen von Willkür. Die Einheit einer Gemeinschaft konstituiert sich über eine Identität, welche sich die Individualität der Teile subordinieren muss, um tatsächlich einheitsstiftend zu sein. Dementsprechend gibt es keine im strengen Wortsinne ›individuelle‹ Weise, sich den Normen der Sittlichkeit gemäß zu verhalten. So ist z. B. sittlich geboten, in all den verschiedenen Situationen, in denen sich eine (vermeinte) Gelegenheit böte oder eine opportune Neigung aufdränge, einen Diebstahl zu unterlassen. Die Individuen verhalten sich sittlich, indem sie das identische Resultat einer solchen Unterlassung in nicht-identischen Situationen zeitigen. Ebenso verhalten sie sich sittlich, indem sie gegenüber fremden Menschen im Alltag unter variierenden Umständen ein bestimmtes Niveau an Höflichkeit aufrechterhalten. Das Gebot der Höflichkeit ist Sitte, die konkrete Umsetzung Sache individueller Urteilkraft und Kommunikationsfähigkeit unter wechselnden situativen Voraussetzungen: »Eine genuine Sitte besitzt eine offene Flanke; sie ist damit vereinbar, dass Menschen sich, obwohl sie diese einhalten, doch unterschiedlich verhalten.« (Zimmermann 2021: 88) Die verschiedenen (alltäglichen) Handlungskontexte des Individuums werden unter Vorgaben der Sitten verallgemeinert – d. i. einander im Resultat angeglichen, gleichgemacht, identisch gesetzt. Die Sitten und ihre Umsetzung, Verwirklichung sind allen Menschen desselben Kollektivs gemein, in derselben Weise zu eigen. Durch ihre (gebotene) Allgemeinheit werden die Sitten aktualisiert und damit die Sittlichkeit gestiftet.<sup>9</sup> Ein ›sittliches Individuum‹ wäre ein Oxymoron, da es sich gerade durch seine Sittlichkeit nicht von anderen sittlichen Individuen unterscheidet:

»Hingegen in gesitteten Staaten ist es nicht eine eigene Weise des Individuums[,] gesittetes zu sein.« (GW 26,2: § 150, 922, Ho)

Wohlgemerkt ist nicht jede Sitte oder jedes Moment einer Sitte mit einem für die *Philosophie des Rechts* relevanten pragmatischen oder normativen Gehalt imprägniert: »...man hat es zu übersehen, was das ganz Äußerliche der Sitten ist, in Ansehung der Kleidung etc[.]: rechnet man auch dahin [...], ist jedoch gleichgültig.« (Ebd.: § 151, 697, Ak) Einen Begriff des Brauchs (ältere Wortform ist Gebrauch) unterscheidet Hegel nicht vom Begriff der Sitte, nutzt sie synonym: »Bei den Gebräuchen spielt aber der Zufall oft große Rollen; die Bedeutung ist also nicht in allen einzelnen Theilen zu suchen...« (GW 27,1: 75, Ho) Es ist aber hilfreich und problemlos möglich, die zufälligen und nicht von Hegel als allgemeine Handlungsweise beschriebenen, überindividuellen Momente der Sittlichkeit soziologisch vom Begriff der Sitte zu trennen und ihnen den Ausdruck Brauch vorzubehalten:

9 Im *Contract Social* nennt Rousseau die Sitten treffend die vierte Art von Gesetzen nach Grundgesetzen, bürgerlichen Gesetzen und Strafgesetzen: »Zu diesen drei Arten von Gesetzen fügt sich noch eine vierte, die wichtigste von allen, die weder auf Marmor noch auf Erz, sondern in die Herzen aller Bürger geschrieben wird; in ihr liegt die eigentliche Verfaßtheit des Staates; sie kommt täglich zu neuer Kraft; sie belebt oder ersetzt die anderen Gesetze, wenn sie altern oder verblasen, erhält ein Volk im Geist seiner Einrichtung und setzt unmerklich die Macht der Gewohnheit an die Stelle der Staatsgewalt.« (Rousseau 2003 [1762]: 60).

»Brauch ist eine soziale Gewohnheit, deren Einhaltung freigestellt ist. Bei Verletzung der Sitte und der Sittlichkeit [hingegen] erfolgt eine Reaktion der Umwelt, weil die Einhaltung dieser Normen als Pflicht empfunden wird.« (Rehbinder 2007: 37)

Die Erkenntnisabsicht und das ›Theoriedesign‹ der Berliner Rechtsphilosophie bestimmen darüber, welche Strukturmomente der Sittlichkeit, welche ›Sitten‹ für die Untersuchung relevant werden. Jeder Brauch kann »einen guten oder schlechten Inhalt haben« (GW 26,3: § 151, 1266, Gr), ist jedoch als zufälliges Moment von Sitte und Sittlichkeit nicht freiheitsnotwendig. Ob hingegen eine konkrete Sitte mit Notwendigkeit zu bejahen oder zu verneinen, ob sie durch ihre Existenz freiheitsermöglichend, -begrenzend oder -indifferent agiert, kann nur im Ausgang von weiteren, zu entwickelnden rechtsphilosophischen Kriterien entschieden werden. Die Berliner Rechtsphilosophie erfasst zunächst einmal über den Begriff der Sitte als solcher in deskriptiver Weise das faktisch existierende Fundament der Sittlichkeit, das »Feld interaktiver und vorinstitutioneller Basisprozesse, die das Gerüst der positiv-materiellen Rechtsnormen darstellen.« (Bogdandy 1989: 77)

## β) Gesetze

Ab einem gewissen Punkt der Realhistorie »trennt sich Gesetz und Sitte, die lebendige Einheit« beider auf (GW 04: 482), »scheidet das Recht sich von den Sitten« (GW 27,1: 123, Ho) und aus der Menge der Sitten & Bräuche bleibt eine bestimmte Gruppe von Normen dauerhaft hervorgehoben, die dann den sittlichen Subjekten gerade aufgrund des neuartigen Status vollständig bekannt zu machen ist.<sup>10</sup> Diese Gruppe von Normen zeichnet sich ihrer Idee nach durch flächendeckende und lückenlose »Verbindlichkeit« aus (TWA 07: § 212, 364), die in ihrer Verwirklichung nicht mehr situativer Evaluation sowie individueller Motivation und Sanktion überlassen bleibt, sondern unter allen Umständen identisch zu realisieren und deshalb auch mit offizieller Gewalt zu erzwingen sind. Dabei trifft der hegelsche Gesetzesbegriff auch dort zu, wo die Gesetze noch nicht verschriftlicht vorliegen (Müller 2021: 38), sie können ihren besonderen Status auch durch allein mündliche Tradition erhalten.<sup>11</sup> Dass die Gesetze historisch aus den Sitten erwachsen, ist für Hegel unbestreitbare Annahme, da die Sitten ursprünglich schon vorgaben oder bedeuteten, was in einem Gemeinwesen die korrekte Handlungsweise sei, die Gesetze als »für alle gültige Regel des Benehmens« (TWA 07: § 211, 362) daher schlicht wie Sitten fungieren: »Gesez heißt nichts andres als [ein] sich Allgemein gleich bleibendes...« (GW 24,1: 35, Ri). Ihre inhaltliche Nähe und sittliche Funktionsanalogie lassen Sitten wie Gesetze entsprechend großen Einfluss auf das Gemeinwesen und auch aufeinander aus-

10 Dass die Gesetze der Sittlichkeit allen Personen ohne unzumutbaren Aufwand zur Kenntnis gelangen können, erachtet Hegel als Voraussetzung eines gerechten Systems positiven Rechts (TWA 07: § 215, 368).

11 Hegels Gedanken zu Gesetzen und Gesetzeswerken sind nur im Kontext der Rezeption des Römischen Rechts in Deutschland sowie des damaligen Kodifikationsstreits angemessen verstehbar zu machen. Zu Hegels Theorie des Gesetzes siehe (Bogdandy 1989), zu seiner Theorie der Kodifikation (Müller 2021).

üben – aus Gesetzen erwachsen neue Sitten, während aus neuen Sitten (deren Ursachen vielfältiger Art sind) wiederum neue Gesetze hervorgehen:

»sitten machen gesetze und gesetze sitten.« (GW 26,1: § 80, 89, Wan)

»Das System der Gesetze liegt in den Sitten und umgekehrt.« (GW 26,2: § 151, 697, AK)

Gesetze und Sitten stehen zwar in Wechselwirkung, bleiben aber selbstständig voneinander, sodass sie sich mit unterschiedlicher Geschwindigkeit in unterschiedliche Richtungen entwickeln und auch in krisenstiftender Weise divergieren können: »...aber die Gesetze können auch von den Sitten verschieden werden, die Auflösung des bestimmten sittlichen Lebens bereitet sich dann vor (Revolution).« (Ebd.) Im Unterschied zu den Sitten werden die Gesetze jedoch durch einen höheren Grad an bewusster menschlicher Schöpfung, durch eine reflektierte menschliche Setzung oder Übereinkunft in die Welt gebracht:

»...in der Form der Allgemeinheit und der Erkenntniß, als *System der Gesetzgebung* [...]; so daß dieses System vollkommen die Realität oder die lebendigen vorhandenen Sitten ausdrückt; damit es nicht geschieht, wie oft der Fall ist, daß dasjenige, was in einem Volke recht und in der Wirklichkeit ist, aus seinen Gesetzen nicht erkannt werden kann...« (GW 04: 470)

Sollen Gesetze nicht einfach Sitten sein, die bloß stärker als andere Sitten im Bewusstsein der sittlichen Subjekte präsent sind, müssen sie untereinander in einen ausgeprägteren (systematischen) Zusammenhang gebracht und »befreit von der Unreinheit und Zufälligkeit« (GW 20: § 485) ihrer faktischen historischen Entstehung sein. Durch diese Genese erst erfüllen sie ihren Zweck, werden ein

»von der jeweiligen Totalität abhängiges Moment [...]; es wird als Gesetz ausgesprochen, was in Wirklichkeit das Leben der Sache selbst ist.« (Bogdandy 1989: 31)

Das Gesetz realisiert in Form der Rechtspflege eine sittliche Allgemeinheit, die den Subjekten als nicht-subjektiv (= objektiv) erscheint, da sie sich dem wechselnden Belieben des Subjekts als »alternativlos« gegenüberstellt und identische Resultate hervorbringt:

»In einem Gesetzbuch[,] das das Ganze der Gesetze eines Volks enthält, darin sind seine Sitten, wenn nämlich das[,] was geschehen soll[,] nicht unterschieden ist von dem, was geschieht.« (GW 26,2: § 151, 697, AK)

»Again, the law proves its existence only when, upon being violated, it affirms its consequences against infringements and thus verifies its validity.« (Kobe 2019: 104f.)

In dieser »Unbeweglichkeit« der *Sitten als Gesetz* sieht Hegel eine nachhaltige Garantie der Geltung bestimmter allgemeiner Normen und damit eine notwendige Bedingung der Freiheit verwirklicht: »Die Gesetze sprechen die Inhaltsbestimmungen der objectiven Freiheit aus.« (GW 20: § 538) Um die Allgemeinheit eines Kollektivs zu stiften, müs-

sen die Regeln und Strukturen der Sittlichkeit über Zeit eine Kontinuität und Stabilität aufweisen, welche die normativen Spannkkräfte der individuellen Subjekte übersteigen. Deren Belieben und Neigung zur Einsicht in Sinn und Unsinn von (allgemeinen) Handlungsregeln variiert – und zwar wiederholt und aus ganz unterschiedlichem Anlass. Das sittliche und versittlichende Zusammenleben in einer Gemeinschaft von Subjekten kann für Hegel nur dann bewerkstelligt werden, wenn bestimmte Normen nicht auf das situative Belieben oder eine möglicherweise mit der Tagesform wechselnde Zustimmung angewiesen sind. Sie müssen sich auch dann Geltung verschaffen können, wenn sie von Personen nicht anerkannt oder eingefordert werden.<sup>12</sup> Das Gesetz ist eine allgemeine Handlungsweise, deren Verwirklichung (deren verallgemeinernde und damit vergemeinschaftliche Kraft) garantiert wird und die zugleich ein komplementäres Element der sozialen Wirklichkeit bildet: »Die wahren Gesetze sind Sitten, den Sitten gemäß...« (GW 26,2: § 151, 697, AK)

## γ) Institutionen

Hegel hatte den Begriff der Institution »nicht terminologisch normiert, sondern dem faktischen Sprachgebrauch entnommen« (Riedel 1982: 42) und gebraucht ihn recht synonym zum Terminus der Einrichtung. In der retrospektiven Erschließung birgt dies ein gewisses Frustrationspotenzial und gibt zu Missverständnissen leichten Anlass:

»Legt man die soziologische Differenzierung in *Organisationen* (zweckgerichtete soziale Systeme), *Strukturen* (sich durchhaltende Gliederungen, Muster, Rahmenbedingungen von Prozeßabläufen) und *Institutionen* (Prozeß- oder Verfahrensweisen) zugrunde und sieht, daß Hegel [...] auch Zweckverbände (z. B. Korporationen) und Sozialstrukturen (z. B. Stände bzw. Klassen) untersucht, wird man unter seinen »Gesetzen und Einrichtungen« alle drei Aspekte verstehen müssen. [...] Die konkreten Bestimmungen der sittlichen Substanz sind Institutionen in diesem weiten Sinn und [somit auch] die ihnen entsprechenden und sie reproduzierenden *Prozeßregeln*, *Normen*, *Personengruppen* und deren *Verhaltensweisen*.« (Reusswig 1993: 176)

Die hegelsche These von der Institutionalität der Freiheit ist nicht zu begreifen, und ihre Begründung nicht zur vollen Geltung gebracht, wenn die hegelsche »Institution« nicht innerhalb der Reihe analog verfasster Konstituenten der Sittlichkeit gesehen wird. Als Bedingung der Institutionalität, d. i. des Status einer Struktur *als* Institution, ist bei ihm zunächst die positiv-rechtliche Fundierung erkennbar,

»denn ohne eine derartige staatliche Zugriffsmöglichkeit würden die entsprechenden Sphären gar nicht den Grund an Dauerhaftigkeit, Verlässlichkeit und Herstellbarkeit

12 Als Beispiel sei hier für die Gegenwart der Begriff des Officialdelikts angeführt: Bei Kenntnisnahme von bestimmten mutmaßlichen Delikten hat die zuständige Behörde von Amts wegen auch ohne vorgehenden Strafantrag oder -anzeige zu ermitteln. Das Recht setzt sich in Bewegung, ohne von den Mitgliedern der Sittlichkeit angerufen zu werden – seine Persistenz ist gegenüber den Bedürfnissen der sittlichen Subjekte verselbstständigt, es reproduziert sich aus eigener Macht.

besitzen, der nötig ist, um von einer uns verfügbaren Bedingung von Freiheit zu sprechen.« (Honneth 2001: 111)

Ohne grundlegende und gleichsam formgebende gesetzliche Bestimmungen kann eine sittliche Struktur oder Instanz nicht als Institution wirken. Sitten liegen Gesetzen historisch, systematisch und alltagspragmatisch voraus, bleiben ihre permanente Voraussetzung – und die Gesetze stehen im selben Verhältnis zu den Institutionen. Das sozialphilosophische Element der »Sitte« durchläuft Metamorphosen, wird zunächst als Gesetz, dann als Institution herausgeboren, hat sich so endgültig verwirklicht und bleibt sich selbst doch »synonym«. So ist es z. B. in dem von Hegel analysierten Gemeinwesen Sitte (aber nicht gesetzliches Gebot), in den Stand der Ehe zu treten – die von Hegel besprochene Institution der Ehe ist ihm die bestmögliche, die »wahre« Form, in welcher die Sitte des Ehelichens (i. e. der langfristigen, monogamen, heteronormativen, sexuellen Beziehung) zu einem Fundament des Gebäudes der Sittlichkeit werden kann.

Alle Menschen einer Sittlichkeit sehen sich stets von Sitten, Gesetzen und Institutionen umfassen, da alle drei »Wesensformen« der Sitte zugleich erforderlich sind, um die Freiheit zu verwirklichen. Da aber nur die Gesetze und ihre Institutionen als jene Normstrukturen der Sittlichkeit fungieren, über deren Allgemeinheit, Geltung und situative Verwirklichung das handelnde Individuum nicht nach Belieben verfügen bzw. sie am wenigsten spontan suspendieren kann, ist die Phrase »Gesetze und Einrichtungen« die hegelsche Kurzformel für die objektive Seite »wahrer« Sittlichkeit und findet sich wiederholt (in nur geringfügiger Variation) in den *Grundlinien*.<sup>13</sup>

»Das objektive Sittliche [...] wodurch das Sittliche einen festen *Inhalt* hat, der für sich notwendig und ein über das subjektive Meinen und Belieben erhabenes Bestehen ist, die *an und für sich seienden Gesetze und Einrichtungen*.« (TWA 07: § 144, 293f.)

Die Geschichte der Menschheit demonstriert daher den weltgeschichtlichen Rang der Idee einer Institutionalität der Freiheit:

»Das Wahre aber [...] ist der ungeheure Überschnitt des Innern in das Äußere, der Einbildung der Vernunft in die Realität, woran die ganze Weltgeschichte gearbeitet und durch welche Arbeit die gebildete Menschheit die Wirklichkeit und das Bewußtsein des vernünftigen Daseins, der Staatseinrichtungen und der Gesetze gewonnen hat.« (Ebd.: § 270, 419)

Da die Institutionen als Schlüsselkomponente wahrer Sittlichkeit reüssieren sollen, kommen ihnen im Rahmen der Berliner Rechtsphilosophie eine enorme Begründungslast, aber auch ein hoher explikatorischer Gehalt zu, sofern sie im Zusammenhang mit

13 Manche Einrichtungen nennt Hegel dann noch »Anstalten« (TWA 07: § 287, 457), wobei ihm offenbar konkrete Räumlichkeiten zur »öffentlichen Veranstaltung eines gemeinsamen Zwecks« (ebd.: § 232) vorschweben, da er u. a. von staatlich unterhaltenen »Armenanstalten« (ebd.: § 242, 388) oder von Bildungseinrichtungen als »Lehranstalten« spricht, vgl. (ebd.: § 270, 427) sowie (TWA 11: 31). Kurzum: Die Ausdrücke Institution, Einrichtung und Anstalt stehen in nicht vollends geklärten synonymischen Verhältnissen.

Gesetz und Sitte begriffen werden. Eine Institution ist ein Nexus von Gesetzen und Sitten, geschaffen, um deren Effektivität zu potenzieren – und alle drei wirken analog, da sie auf denselben realphilosophischen Grund rückführbar sind.

## 6) Gewohnheit(en)

Die Einheit hinter Sitte, Gesetz und Institution ist der realphilosophische Begriff der Gewohnheit, er gibt ihre ›Seinsart‹ an. Subjekt-Sein ist für Hegel nur als stete Subjekt-Werdung, als Subjekt-Produktion denkbar und das Subjekt-Sein versittlichter Menschen eignet sich (zum größten Teil, aber nicht ausschließlich) durch Ausbildung und Reproduktion von dem, was Hegel Gewohnheit nennt:

»Meine Gewohnheit ist nicht ein Momentanes, Einzelnes sondern ist meine Weise, meine allgemeine Art zu sein. Was ich als Individuum im concreten Sinn bin, das ist die Totalität meiner Gewohnheit...« (GW 25,2: 726, Sg)

Die menschliche Befähigung zur Ausbildung von Gewohnheit(en) birgt überhaupt die Möglichkeit zur Reproduktion identischer geistiger, leiblicher und praktischer Vollzüge und ipso facto auch der Weitergabe dieser Muster an Andere. Als sozialisiertes hat das Subjekt mit den Normen seiner Gemeinschaft jene allgemeinen Handlungsweisen internalisiert, welche in wechselnden Situation identisch zu aktualisieren sind, um die objektiven Momente der Sittlichkeit zu stiften:

»Die Sitte ist Sittlichkeit als Gewohnheit, insofern hiernehmlich [...] die Handlungsweise eine allgemeine, und in unmittelbarer Einheit mit den Individuen ist.« (GW 26,2: § 151, 922, Ho)

Die Macht der Gesetze ebenso wie die Stabilität der übrigen Sitten entspringt prävalent der Gewohnheit (wodurch ihre Geltung aber noch nicht begründet, nicht gerechtfertigt ist). Das menschliche Subjekt wird im Zuge seiner Sozialisation von den bestehenden Sitten, Gesetzen und Institutionen geformt (Hegel: »formiert«), seine Subjektivierung ereignet sich entlang jener konkreten Allgemeinheiten, welche für die jeweilige Gemeinschaft bestimmend sind. Da die Verhaltenskodizes einer Sittlichkeit an diverse Rollen geknüpft sind, die im Laufe der Sozialisation erworben werden, internalisiert ein Mensch die Normen der Gemeinschaft vorwiegend durch den lebendigen Vollzug des institutionell verfassten sittlichen Alltags:

»...das zur Gewohnheit gewordene Wollen ist nur Resultat der im Staate bestehenden Institutionen.« (TWA 07: § 268, 413)

Dabei erlebt jeder Mensch die Gewohnheit als nicht unmittelbar voluntativ suspendabel – sie agiert in Bezug auf den (freien) Geist wie ein selbstständiger, in Teilen bewusstloser, sich blind wieder abspulender Mechanismus, der dem autonomen Willen gegenüber als widerständig aufzutreten vermag. Über die Reproduktion der Gewohnheiten bzw. der lange angewöhnten Handlungsvollzüge kann ein Mensch nicht in derselben Weise

(frei) verfügen wie über jene bewussten inneren und äußeren kognitiven und leiblichen Vollzüge, welche durch die Gewohnheit erst ermöglicht werden. Menschliche Subjekt-Werdung ist die beständige Reproduktion jener sittlichen Allgemeinheit(en), jener allen Menschen gemeinsamen Resultate, welche aus Gewohnheiten hervorgehen, die im Subjekt gesetzt und gleichsam ›naturalisiert‹ sind.<sup>14</sup> Deshalb stellt die »Gewohnheit« der Sitten, Gesetze und Institutionen ein notwendiges mächtiges Moment der Existenz des Objektiven Geistes in der Welt dar:

»Die sitten eines volks stellen den geist dar, als eine gewohnheit, als ein dem volk zur natur gewordenes.« (GW 26,1: 513, AB)

»Es gehört zu einer Verfassung, daß Gesetze sind, so daß diese auch in die geistige Substanz übergegangen, zu sittlicher Gewohnheit geworden sind.« (GW 27,3: 1016, Wal)

## E) Kollektive Naturverhältnisse

Um das bisher Ausgeführte noch einmal zu rephrasieren: In der Berliner Rechtsphilosophie ist die überindividuell verallgemeinerte Handlungsweise das Element der Sittlichkeit. Sich in vergleichbaren Situationen routiniert und unwillkürlich auf identische Weise zu verhalten bzw. dieselben Resultate des Handelns gemäß den normativen Erwartungen der Sittlichkeit hervorzubringen, ist zwingende Voraussetzung dafür, dass eine sog. Sittlichkeit existiert – und nur innerhalb einer solchen kann Freiheit existieren, zur Anwesenheit in der Welt gelangen. Sich routiniert und unwillkürlich auf dieselbe Weise zu verhalten, ist die Gewohnheit der Menschen, ist angewöhnt, und geht deshalb ohne weiteres Nachdenken vonstatten. Ist die menschliche Subjektivität versittlicht, »so vollbringt sie ohne die wählende Reflexion ihre Pflicht...« (GW 20: § 514) Sich aus und in Gewohnheit zu verhalten, ist aber nichts anderes, als wiederholt dieselben Verhältnisse zur inneren und äußeren Natur – zu sich selbst und zur Welt – einzunehmen, wie das vorige Kapitel bereits anklingen ließ.<sup>15</sup> Denn die Gewohnheit ist ein ›Verhaltensprogramm‹, ein ›Skript‹, das gerade für die stetige Wiederholung internalisiert wurde, einem Menschen in ›Fleisch und Blut‹ übergegangen ist. Geist, Bewusstsein und Kognition sind anwesend und notwendig, um das Gewohnte auszuführen, sie tun aber, ebenso wie der Leib, einfach immer dasselbe, wenn sie eine gewisse Gewohnheit leben. Das

14 Die Ambiguität des Institutionenbegriffs in der Berliner Rechtsphilosophie wird also auch dadurch erklärbar, dass aus unserer zeitgenössischen Sicht dieselbe (und einzige) Institutionalität qua Gewohnheit auch solchen Normen und Verhaltensweisen zukommt, denen Hegel keine rechtliche Kodifikation zuordnet und die er deshalb auch nicht als »Institution« benennt. Ein instruktives Beispiel bieten hier die Moralität und das Gewissen: Hegel will Formen der Gewissensfreiheit – als notwendige Momente subjektiver Freiheit – gesetzlich garantiert wissen (TWA 07: §§ 137f.), setzt also die (lernende) Aneignung der Rolle und Selbstverhältnisse eines *moralischen Subjekts* voraus, nennt aber weder Moralität noch Gewissen eine Institution, obwohl sie die ›Seinsart‹ der Gewohnheit haben (müssen).

15 Dass menschliches Verhalten und Menschsein nicht vollständig im Begriff der Gewohnheit aufgehen, wird in späteren Kapiteln deutlich werden.

Element der Sittlichkeit besteht letztlich in überindividuell identischen Vermittlungsmustern mit der inneren und äußeren Natur – die Gewohnheit ist das Atom der Sittlichkeit. Das »fixierte Naturverhältnis« – diese Bezeichnung aus dem *System der Sittlichkeit* ist ein treffendes, von Hegel leider nicht gebrauchtes Synonym für die Gewohnheit – ist die realphilosophische Einheit hinter allen Begriffen, die durch Handeln hervorgebrachte bleibende Welt- und Selbstverhältnisse der Menschen bezeichnen. Die wiederholt identisch aktualisierten kollektiven Verhältnisse zur inneren und äußeren Natur bilden den Grund, aus dem der Menschheit Vergemeinschaftung als Sittlichkeit erwächst. Dabei besagt die These der Institutionalität der Freiheit, dass sie nur in Form eines Institutionenkomplexes verwirklicht werden kann, welcher in der Moderne die Form eines Staates annimmt, in den die Gesellschaft mit ihren eigenen Institutionen eingebettet wird. Ein rein individuelles Verhalten (wenn ein solches denn möglich wäre) wird von Hegel in der Rechtsphilosophie nicht untersucht; menschliches Verhalten wird stets als verallgemeinertes, als vergemeinschaftetes und vergemeinschaftendes begriffen und erhält nur so eine Aussicht auf Geschichtlichkeit. Sofern das verallgemeinerte Verhalten (dem in letzter Instanz stets kollektive Naturverhältnisse zugrunde liegen) für eine Gemeinschaft identitätsstiftend ist, darf es als Sitte erachtet werden. Erhalten Sitten eine verallgemeinerte, flächendeckende, anhaltende und allgemein bewusste Durchsetzung, werden sie zu Gesetzen; verquicken sich Sitten und Gesetze, entstehen Institutionen. Jene Strukturmomente der Sittlichkeit, auf welche der Institutionenbegriff – in einem weiten Sinne – anwendbar ist,<sup>16</sup> sind bei Hegel dadurch ausgezeichnet, menschliche Subjekte dauerhaft als freie Wesen zu sozialisieren und konstituieren, da sie erworbene psychophysische Gewohnheiten sind. Die Geschichte der Freiheit ist eine Geschichte der Institution mannigfaltiger, einander auch vielfach voraussetzender kollektiver Naturverhältnisse – *die vorliegende Untersuchung interpretiert demnach die Berliner Rechtsphilosophie im Hinblick auf das Wesen der Institutionalität der Freiheit als fixierter Naturverhältnisse*. Die *Philosophie des Rechts* führt laut Hegel das Resultat eines Jahrtausende währenden Prozesses vor, der realiter abgeschlossen, philosophisch aber noch einzuholen sei. Die Natürlichkeit oder unmittelbare Naturbezogenheit selbst der einfachsten, frühesten Begriffe – der einfachsten menschlichen Welt- und Selbstverhältnisse – ist demnach von Jahrhunderten an »Kultürlichkeit« verschüttet (sie haben sich darauf abgelagert, haben sich wie Schichten sedimentiert), denn »die Gewohnheit macht das unsichtbar, worauf unsere ganze Existenz beruht« (TWA 07: § 268, 414). Die Verfasstheit der hegelschen Philosophie ermöglicht jedoch, diesen Prozess der Sedimentation – der zugleich eine Vertiefung der Freiheit ist – in gewisser Weise mit- und nachzuvollziehen, da er sich in jedem Subjekt und jeder Sittlichkeit wiederholt bzw. aktualisiert. In Kap. 1 ist das fixierte Naturverhältnis als Ursprungsmoment der Kultur bzw. Zivilisation als solcher bezeichnet worden. Menschliche Subjekte bilden in der hegelschen Realphilosophie Koinzidenzpunkte der beiden Verhaltensrichtungen nach innen und außen, sie verhalten sich gleichzeitig zu sich selbst (als reellem Leib und ideellem Bewusstsein/Geist) und zu ihrer Welt, d. i. ihrer natürlichen Umwelt und anderen Menschen (die ihnen ebenfalls als reeller Leib

16 Sitten, Gesetze und Institutionen bilden für Hegel die Reihe der »Sitten im weiteren Sinne«, aber in unserem zeitgenössischen Sprachgebrauch ist diese Reihe eher als »Institutionen im weiteren Sinne« zu bezeichnen.

mit ideellem Bewusstsein/Geist gelten können). Die moderne, staatlich verfasste Gesellschaft, der Hegel als begreifend gegenübersteht, ist ein Kosmos vergesellschafteter Natur, ihre fixierten Naturverhältnisse sind aber stets als soziogen zu analysieren. Denn die Menschen haben sich bereits »in grauer Vorzeit« von ihrer bloßen Naturhaftigkeit emanzipiert:

»Das Werden dieser Staaten liegt vor der Weltgeschichte und fällt in eine Sagen- und Mythenzeit. Jenen früheren Zustand der noch nicht sich wissenden und setzenden Sittlichkeit, haben die Völker als einen paradiesischen aufgefaßt [...] Jener erste Zustand ist indeß nur noch ein Zustand des unmittelbaren Naturlebens...« (GW 26,1: 582 AB)

Was im *System der Sittlichkeit* der erste Teil der ersten Potenz war, ein noch vollständig auf Naturanlagen basierendes Welt- und Selbstverhältnis des Menschen, ist der *Philosophie des Rechts* die »Vorzeit« der Weltgeschichte. Die Idee der institutionalisierten Freiheit stiftet jene Kontinuität, welche der Geschichte der Freiheit ihren roten Faden verleiht, denn sie ist die Geschichte des *Bleibenden*, die Geschichte soziogener, die endlichen Zwecksetzungen jedes Individuums transzendierenden Phänomene – wie z. B. des Werkzeugs, das als Mitte zwischen beständig wechselnde Individuen und eine sich beständig reproduzierende Natur tritt, oder der Ehe, welche als Mitte zwischen zwei Individuen tritt und in ihrer Eigenschaft als Institution jede konkrete Ehe überdauert. Im *System der Sittlichkeit* stand die »Mitte« als Vermittlungsmedium zweier Pole oder Relata »höher« als diese, denn indem sie beide Pole überdauern wird und soll, demonstriert sie ihre Geschichtlichkeit und Geist-philosophische Dignität, genauer: ist sie selbst Medium menschlicher Geschichtlichkeit. Auch die Institutionen i. w. S. treten als eine Mitte auf – sie vermitteln zwischen innerer und äußerer Natur, transformieren auf Dauer beide und erhalten sich, während ihre Subjekt- und Objektpole wechseln. Es sind kollektive Naturverhältnisse, welche in einer Gemeinschaft bzw. durch eine Sittlichkeit *instituiert* werden. Im Folgenden wird die Interpretation der Berliner Rechtsphilosophie also der Leitfrage unterworfen sein, was über die Freiheit des Menschen zu lernen sei, wenn sie mit Hegel in ihrem Wesen als kollektives Naturverhältnis begriffen wird.

### Exemplarisch: Die Institution der Rechtsperson

Um den Interpretationsschlüssel dieser Studie noch fasslicher zu machen, sei einmal eine Institution herausgehoben und als kollektives (fixiertes) Naturverhältnis erläutert. Der im systematischen Bau erste Begriff, in welchem Hegel eine prototypische Institution moderner Staatlichkeit – und in seiner spezifischen Form als wahren und notwendigen Bestandteil der Freiheit – erblickt, ist die abstrakte Rechtsperson. Dass ein Mensch im Sinne des positiven Rechts »Person« ist, macht ihn zum Träger von Rechten und Pflichten qua Menschsein (Hegel schreibt keinen natürlichen Entitäten außer Menschen Rechte zu). Der Status der Person wird allein aufgrund des Menschseins zuerkannt und ist *ideell*, was in diesem Kontext bedeutet, dass er nicht an eine bestimmte Verfassung des individuellen menschlichen Leibes gebunden ist:

»Die menschen sind sich von natur ungleich. Die gleichheit aller menschen liegt in der Persönlichkeit.« (Ebd.: 354, AB)

Das Person-Sein eines Menschen ist wahr, auch wenn es am Leib des Individuums nicht als eine *leibliche Eigenschaft* wahrgenommen, sondern dem Menschen nur durch Begriffe gegeben werden kann und durch Anerkennung als soziale Tatsache zu bewahrheiten ist. Dem Begriff der Person ist ein ideelles, ein zu denkendes Verhältnis zum materiellen Leib wesentlich, er ist »gegen seine Realität negative, nur sich abstrakt auf sich beziehende Wirklichkeit...« (TWA 07: § 34, 92) Diese Negation vollzieht sich im Ausgang vom ganzen Menschen, der gegenübersteht oder ich selber bin – die leibliche und biografische Verfassung wird als »irrelevant« für den Status dieser Institution gesetzt, das Mensch-Sein allein begründet die Existenz als Rechtsperson. Da jede Rechtsperson zwangsläufig ein verleblichtes Individuum ist, verweist der Begriff der »Persönlichkeit« in diesem Kontext auf jedes menschliche Individuum, betrachtet *in Hinsicht auf* den Status als Rechtsperson (ebd.: § 35, 93), d. h. die

»Persönlichkeit bei Hegel bezieht sich hier nur *ausblendend* auf die Eigenarten der Subjekte.« (Mohseni 2020: 204).

Jede Person hat als Persönlichkeit »wesentlich [...] eine natürliche Existenz, teils an ihr selbst, teils als eine solche, zu der sie als einer Außenwelt sich verhält.« (TWA 07: § 43, 104) Hegels Deduktion von Person und Persönlichkeit ist unzweifelhaft als die Beschreibung eines kollektiven (genauer: eines allgemeinen) Naturverhältnisses zu erkennen. Die Institution der Personalität, des Status der Rechtsperson, stellt die Anleitung dar, sowohl im Verhältnis zu mir selbst als auch zur Welt außer mir von der leiblichen Natürlichkeit als solcher abzusehen und den Personenstatus rein aufgrund des zugeschriebenen Mensch-Seins anzuerkennen. Das Rechtsgebot: »*Sei eine Person und respektiere die anderen als Personen!*« (vgl. ebd.: § 36) ist die Aufforderung, in anderen Menschen stets auch jenen ideellen, von der Leiblichkeit bewusst absehenden Status zu adressieren – mich und sie als ein sich selbst von der eigenen Leiblichkeit unterscheidendes geistiges Verhältnis zu sich selbst aufzufassen. Welch enorme zivilisatorische Errungenschaft in einer derartigen Institution zu erblicken ist, wird deutlich, wenn Hegel im nächsten Schritt den Begriff des Eigentums aus dem Status der Rechtsperson ableitet: Wenn ein Mensch qua Mensch stets Person ist und die Person qua Person (autonom) über Eigentum verfügen darf, dann ist jede Person qua Person Eigentümer des eigenen Leibes, da jede Person nur als (in irgendeiner Form) verleblicht existiert – dieser Leib also unabdingbare Voraussetzung der Verwirklichung personaler Freiheit ist:

»Ich bin lebendig in diesem organischen Körper, welcher mein dem Inhalte nach allgemeines ungeteiltes äußeres Dasein, die reale Möglichkeit alles weiter bestimmten Daseins ist.« (Ebd.: § 47, 110)

Um als Rechtsperson gelten zu können, muss eine Entität »nur« Mensch sein – ist eine Entität aber Mensch, ist sie Eigentümer ihrer selbst. Damit stellt das Rechtsinstitut der

Personalität – und mit ihm in letzter Konsequenz das bloße Mensch-Sein – die Widerlegung aller Formen von Leibeigenschaft und Sklaverei dar:<sup>17</sup>

»Meine Freiheit muß eine äußerliche Sphäre haben [...] und dies ist das eigentlich Vernünftige, daß das bloß Subjective der Persönlichkeit sich [objektives] Dasein gebe. Es ist [noch] nicht die Befriedigung der Bedürfnisse[,] die im Eigenthum liegt, sondern das Eigenthum [selbst] ist das Vernünftige, daher[,] weil darin die bloße Subjectivität der Persönlichkeit sich aufhebt.« (GW 26,2: § 41, 814, Ho)

Die Institution des Eigentums bezieht ihre Dignität oder Wahrheit nicht aus nutzenorientierten Erwägungen oder bloßer Konvention, sondern aus vernünftigen *Begriffen* und den ihnen zugehörigen Gründen. Der Begriff der Personalität ist Teil des vollumfänglichen Begriffes der »Freiheit [...] einer einzelnen, sich nur zu sich verhaltenden Person« als Eigentümer\*in ihrer selbst (TWA 07: § 40, 98).

### Anmerkungen zur Terminologie

Um drohende Homonymität zu vermeiden, wird die vorliegende Untersuchung nicht von gesellschaftlichen, sondern von *kollektiven Naturverhältnissen* sprechen, wenn wiederholt identisch aktualisierte, nicht auf ein einziges Subjekt beschränkte Verhältnisse zur inneren und äußeren Natur bezeichnet werden sollen.<sup>18</sup> Darüber hinaus wird Hegels Gebrauch des Ausdrucks »Sphäre« übernommen. Die »Sphäre« bildet in der Rechtsphilosophie einen halbmetaphorischen Terminus, sie verbildlicht durch die Konnotation der Räumlichkeit einen umgrenzten Horizont oder »Wirkungskreis«. Hegel spricht z. B. von einer Sphäre des *Abstrakten Rechts* (ebd.: § 33, 87), der *Moralität* (ebd.), der Familie (ebd.: vgl. § 262), der bürgerlichen Gesellschaft (ebd.: § 170, 323) oder der Korporation (ebd.: § 308, 477), aber auch von einer Sphäre des Strafrechts (ebd.: § 95, 182) oder der Gnade als eines Rechtsinstituts (ebd.: § 132, 248). Es ist leicht zu ersehen, dass der Ausdruck der Sphäre wiederum an den Begriff der Institution rührt und dessen Mehrdeutigkeit nicht unbedingt verringert. Da es in soziologischer Hinsicht keinen Sonderfall darstellt, »daß die Leistung, die eine Institution erbringt, möglich wird, weil sie selber auf einer analogen (aber inhaltlich verschiedenen) Leistung basiert« (Schülein 1987: 131) oder das, »was auf einer Ebene eine Institution ist, [...] auf der nächsten zum Material der Institutionalisierung« wird (ebd.: 144), sind jene sozialen Tatsachen/Gebilde, über welche ein Begriff von Institution korrekt ausgesagt werden kann, häufig Verschachtelungen von Institutionen in anderen Institutionen oder organisierte Komplexe einer Vielzahl ineinandergreifender Institutionen. Hegels »Begriff« ist für die Darstellung solcher Phänomene prädestiniert, da er (aufgrund seiner Dialektik) eine Unzahl aufeinanderfolgender Einbettungsschritte beschreibt. Begriffe wie die »bürgerliche Gesellschaft« implizieren daher immer schon eine mehrstufige Verschachtelung verschiedener Institutionen auf verschiedenen Ebenen (der Analyse ebenso wie der Realität). Der Ausdruck »Sphäre«

17 Für eine ausführliche Darlegung von Person, Eigentum und Leib im *Abstrakten Recht* siehe (Mohseni 2015).

18 Der Ausdruck »gesellschaftliche Naturverhältnisse« würde Hegel-immanent nur solche Verhältnisse bezeichnen, die der Sphäre der Bürgerlichen Gesellschaft unterfallen.

wird deshalb im Folgenden, in Anlehnung an Hegel, gerade dann verwendet, wenn eine Institution in ihrer Eigenschaft als Komplex eingebetteter Institutionen ausgesprochen wird. Dies ermöglicht es, über die Sphäre z. B. des *Abstrakten Rechts* oder der Familie zu sprechen, ohne das *Abstrakte Recht* als Ganzes wiederum mit dem Begriff Institution belegen zu müssen. Es würde der Mehrdeutigkeit des Institutionenbegriffs unnötig Vorschub leisten, würde die Familie oder die Ehe nicht »kategorial« von der Gesamtheit des positiven Rechts oder des Staats abgegrenzt werden können.

## Anmerkungen zur Systematik

Dass Hegel die Sphäre des *Abstrakten Rechts* mit Begrifflichkeiten beginnt, denen noch an der Textoberfläche ihr Status als kollektives Naturverhältnis zu entnehmen ist, und dass der Beginn des *Abstrakten Rechts* »am weitesten« von der wahren Freiheit in Form voll ausgeprägter Staatlichkeit entfernt ist, sollte aufmerken lassen. Denn der dialektisch-systematische Fortschritt der Rechtsphilosophie besteht u. a. in der Konkretion oder Komplexion der sittlichen Freiheit durch i. w. S. institutionelle Anreicherung des menschlichen Willens, der dadurch befähigt wird, freiheitliche Sittlichkeit zu stiften:

»So läßt sich nach Hegel auch erst die Struktur des vernünftigen Willens verstehen: [...] als Konkretisierung der Freiheit [...] in Entschlüssen und Regeln, die sich korrigieren und ergänzen – sowohl auf der Ebene eines individuellen Charakters wie der eines sozialen Systems garantierter Freiheiten und einander ergänzender Funktionen.« (Siep 1988: 269)

Nimmt er nun zwar zu Beginn ein ausschließlich negatives Verhältnis zur eigenen Natürlichkeit ein, so muss der Wille sich doch gerade in die Gegenrichtung dieser initialen Abstraktion entwickeln, da seine eigene Natürlichkeit bzw. Leiblichkeit für seine Freiheit das wesentliche Medium der Verwirklichung darstellt. Die hegelsche Rechtsphilosophie ist in ihrem »Marsch durch die Institutionen« nicht zufällig eine Darstellung vielfältiger Formen zivilisatorisch spät auftretender (»moderner«) fixierter Naturverhältnisse – aber *weder* eine Systematik aller in der freiheitlichen Sittlichkeit vorhandenen fixierten Naturverhältnisse *noch* eine Rekonstruktion der geschichtlichen Abfolge kollektiver Naturverhältnisse, die zu Institutionen geronnen sind. Hegels Selektion und dialektisch-systematische Anordnung speist sich aus dem schon vorausgesetzten Horizont einer als Resultat begriffenen und den Blick des Philosophen leitenden »Freiheit«. Zur Darstellung bzw. Deduktion kommen solche kollektiven Naturverhältnisse, deren Internalisation den menschlichen Willen soweit versittlichen bzw. verallgemeinern, dass er diese (als Ziel vorausgesetzte) Freiheit selbst zur Anwesenheit in der Welt bringt und aufrechterhält. Dabei ist es gerade eine notwendige Folge der Emanzipation von der eigenen Naturbestimmtheit, dass die Naturverhältnisse in alltäglichen sittlichen Handlungen nicht mehr *als Naturverhältnisse* erkannt werden – erst die wissenschaftliche und darin besonders die philosophische Arbeit ruft dies wieder zu Bewusstsein. Auch ist die Natur in den – der Sittlichkeit entstammenden und dem Individuum als Sozialisationsdruck auferlegten – Naturverhältnissen nur noch selten als »natürliche Natur« adressiert, sie begegnet in den meisten Fällen als schon in irgendeiner Form »versittlichte« Natur, wird

gerade in dieser Form von den Menschen vorausgesetzt und befindet sich je schon im Gebrauch. Ab einem bestimmten Punkt der Systematik ist die Natur so weit versittlicht, dass ihre Natürlichkeit dauerhaft zum Akzidenz der Handlungen wird. Das Mitglied der Korporation z. B. ist ein versittlichter Leib, wird aber in politischen Beratungen u. a. als gebildeter Geist und nicht als natürlich-bedürftiger Organismus angesprochen.<sup>19</sup> Über die (synchrone wie diachrone) Verallgemeinerungs-, die Formierungs- und Bildungsbeziehung des menschlichen Willens in der Rechtsphilosophie wird sein bewusster Bezug auf Natur *als* Natur immer weiter in den Hintergrund gedrängt – die *Grundlinien* stellen eine Systematik zunehmender ›Naturdistanz‹ des sich befreienden Menschen dar.

Diese Demonstration einer Depotenziation menschlicher Naturbestimmtheit auf dem Wege kollektiver Naturverhältnisse ist dem Text schon in Rücksicht auf seine äußerliche Anordnung bzw. Systematik zu entnehmen, denn sie zerfällt dem systematischen Umfang nach in zwei Teile von vergleichbarer Größe:

- Die §§ 5–195 bauen sukzessive die Begrifflichkeit einer konkreten individuierten menschlichen Subjektivität auf und bringen so das bedürftige, noch naturbestimmte, aber bereits versittlichte Subjekt – »das Konkretum *der Vorstellung*, das man *Mensch* nennt« (TWA 07: § 190, 348) – als Absprungpunkt der vollumfänglichen Befreiung des Menschen in Stellung. Erst durch Berücksichtigung des gesamten Umfangs der Bedürfnisse wird der Mensch in seiner vollen Natürlichkeit eingeholt – und dieser Punkt wird erst im sogenannten »System der Bedürfnisse« erreicht: »...es ist also erst hier und auch eigentlich nur hier vom *Menschen* in diesem Sinne die Rede.« (Ebd.)<sup>20</sup> Der Text geht am Leitfaden der menschlichen Bedürfnisnatur bis zum Extrem der subjektiven als individuellen Freiheit fort und erreicht so den Punkt höchster sittlicher Natürlichkeit des menschlichen Subjekts.
- Zugleich widmet sich der *gesamte* Text solchen Begrifflichkeiten und Strukturmomenten der Sittlichkeit, die in Wahrheit schon der »Befriedigung und Vorsorge der geistigen Bedürfnisse« dienen, die nicht eine bloße Verlängerung oder Verfeinerung leiblicher oder gesellschaftlicher Bedürfnisse darstellen und durch deren Anwesenheit die Konstitution (»Formierung«) des freien Subjekts ermöglicht und vollendet wird. In der zweiten Hälfte (§§ 196–340) sind dann nur noch jene Strukturmomente relevant, deren Bedürfnisse nicht mehr individualisiert, sondern stets kollektiviert sind.

Die Bedürftigkeit des Menschen ist eine Mitgift der Natur und zugleich eine zwingende Voraussetzung seiner Befreiung – kann und soll nicht getilgt werden, ist aber nur in

19 Die Normen der Sittlichkeit gebieten, die natürliche Seite eines Individuums nicht zu schädigen, und trotz der Einhaltung solcher Normen gelangt die bloße Natürlichkeit anderer Individuen im Vollzug des alltäglichen Lebens *in vielerlei Hinsicht* kaum mehr zu Bewusstsein, sie ist ein untergeordnetes Moment der psychophysischen Ganzheit des herausgebildeten Menschen.

20 »Mensch und Bürger stehen nicht mehr, wie im 18. Jahrhundert, einander gegenüber, sondern in der modernen bürgerlichen Gesellschaft enthält der bourgeois den »Menschen« in sich.« (Riedel 1975b: 257).

de-individuierter Form eine Befreiung, weshalb der Argumentationsgang systematisch zu immer allgemeineren (d. h. auch ideelleren) Momenten fortgeht.