



Università
Ca'Foscari
Venezia

**Scuola Dottorale di Ateneo
Graduate School**

**Dottorato di ricerca
in Filosofia
Ciclo XXV
Anno di discussione 2014**

Dimensionen der zweiten Natur
Hegels praktische Philosophie

**SETTORE SCIENTIFICO DISCIPLINARE DI AFFERENZA: M-FIL/06
Tesi di Dottorato di Filippo Ranchio, matricola 955722**

Coordinatore del Dottorato

Prof. Carlo Natali

Tutore del Dottorando

Prof. Lucio Cortella

Tutore del Dottorando

Prof. Martin Seel

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	5
Kapitel I: Dimensionen der zweiten Natur	22
1. <i>Die ontologische Dimension: subjektive und objektive zweite Natur</i>	23
1.1. „... ein Naturgesetz zum Behuf der Freiheit“: subjektive und objektive zweite Natur in der Tradition der Deutschen Klassischen Philosophie.....	27
2. <i>Die Natur im Geist: Modelle der zweiten Natur</i>	36
2.1. Die ‚antike‘ Konzeption.....	38
2.2. Die ‚moderne‘ Konzeption	41
3. <i>Die Hegelsche Lösung: Genealogie und Normativität der zweiten Natur</i>	45
Kapitel II: Die Vorgeschichte der Hegelschen Theorie	52
1. <i>Der Begriff von Positivität in den Frühen Schriften Hegels (1793-1800)</i>	52
1.1. Von einer ‚essentialistischen‘ zu einer ‚formalen‘ Diagnose der Positivität: die Evolution der Hegelschen Theorie.....	53
1.2. Die Positivität des Gesetzes	59
2. <i>Natur und Geist. Grundzüge eines dialektischen Verhältnisses</i>	64
2.1. Das Natur-Geist-Verhältnis in den ‚Jenaer Systementwürfen‘	65
2.2. Die Befreiung des Geistes durch die Aneignung der Natur.....	70
Kapitel III: Anerkennung, Genealogie und Bildung: Die Theorie der zweiten Natur in der Phänomenologie des Geistes	79
1. <i>Subjektive und objektive zweite Natur: die Entstehung geistigen Selbstbewusstseins</i>	84
1.1. Die erste Transformation: vom Bewusstsein zum Selbstbewusstsein	85
1.2. Die Natur des Selbstbewusstseins: die Begierde	94
1.3. Geist und Leben: die notwendige Aufhebung des ‚natürlichen‘ Bewusstseins.....	104
1.4. Die zweite Transformation: die Grammatik der ‚geistigen‘ Anerkennung	111
2. <i>Modelle einer genealogischen Rekonstruktion geistiger Formen</i>	123
2.1. Das erste genealogische Modell: vom Geist zum Geist	126
2.2. Das zweite genealogische Modell: von Natur zum Geist	133
3. <i>Der Hegelsche Bildungsbegriff als Niederschlag eines genealogischen Konflikts</i>	148
3.1. Grundzüge des genealogischen Konflikts.....	149
3.2. Die Bildung des Geistes zwischen Entfremdung erster und zweiter Ordnung	156
Kapitel IV: Die Macht der Gewohnheit: Autonomie als zweite Natur	175
1. <i>‚Implizite‘ und ‚explizite‘ Theorie der zweiten Natur. Das Erbe der Phänomenologie</i>	176

2. <i>Zwischen Natur und Geist. Die Bestimmung der Gewohnheit als Mechanismus der Freiheit</i>	186
2.1. Eine Anthropologie ohne Mensch?	188
2.2. Die Seele als „Schlaf des Geistes“. Tierische und menschliche Formen der Subjektivität	192
2.3. Die Macht der Gewohnheit	204
2.4. Die Form der Gewohnheit als Form des Geistes	217
3. <i>Sich an Freiheit zu gewöhnen. Grundzüge einer ‚post-metaphysischen‘ Theorie der zweiten Natur</i>	229
3.1. Autonomie und soziale Praktiken: die Auflösung des Kantischen Paradoxes	237
3.2. Die Normativität sittlicher Institutionen	245
3.3. Autonomie als zweite Natur	255
Schluss: Die produktive Ambivalenz der zweiten Natur	270
Literaturverzeichnis	278
1. <i>Siglenverzeichnis</i>	278
2. <i>Primärquellen</i>	278
2.1 Hegel-Texte	278
2.2. Andere Primärquellen	279
3. <i>Sekundärliteratur</i>	280
Danksagung	290

Einleitung

Kaum ein Vorhaben hat die gesamte Hegelsche Philosophie stärker und mit größerer Selbstverständlichkeit geprägt als das einer therapeutischen Auflösung starrer begrifflicher Dualismen. Zu den vielen möglichen Entgegensetzungen, mit denen Hegel sich zeitlebens beschäftigt hat, gehört sicherlich das Verhältnis zwischen „Natur“ und „Geist“. In einem *Zusatz* zur Berliner ‚Naturphilosophie‘ von 1830 wird das Problem mit einer interessanten *praktischen* Akzentuierung eingeleitet:

„Was ist die Natur? Diese Frage überhaupt wollen wir uns durch die Naturkenntnis und Naturphilosophie beantworten. Wir finden die Natur als ein Rätsel und Problem vor uns, das wir ebenso aufzulösen uns getrieben fühlen, als wir davon abgestoßen werden: angezogen, [denn] der Geist ahnt sich darin; abgestoßen von einem Fremden, in welchem er sich nicht findet.“¹

Was *treibt* den Menschen dazu, sich die Frage nach dem Wesen der Natur zu stellen? Warum wird die Natur *für uns* überhaupt zum Problem? In einer höchst bildlichen Form bringt die zitierte Passage eine zentrale Überzeugung der Hegelschen Natur- und Geistphilosophie plastisch zum Ausdruck. Die Natur – vor allem in der Gestalt des lebendigen Organismus – scheint mit einer eigentümlichen präreflexiven Spontaneität und Selbstbeweglichkeit ausgestattet zu sein, die die komplexeren Strukturen des menschlichen Selbst- und Weltverhältnisses in gewisser Weise vorzeichnet oder vorwegnimmt. Ein tierischer Organismus ist *an sich* oder *für uns* schon „bei-sich-selbst-im-Anderen“: Durch eine instinkthafte Assimilation der äußeren Umwelt zur Befriedigung seiner unmittelbaren Bedürfnisse ist ein Tier imstande, sich als eine selbstzentrierte, zweckmäßige Individualität zu reproduzieren und sich als solche am Leben zu erhalten.² Der Geist, schreibt Hegel, „ahnt sich in der Natur“: Er findet in den erst-natürlichen Dynamiken der organischen

¹ ENZ II, S. 12. Ein vollständiges Siglenverzeichnis der zitierten Werke Hegels befindet sich am Ende der vorliegenden Arbeit (vgl. unten im Literaturverzeichnis, Abs. 1.).

² „Durch dies *Beisichsein* in der Bestimmtheit, durch dies in und aus seiner Äußerlichkeit unmittelbar in sich Reflektiertsein ist das Tier für sich seiende Subjektivität und hat es Empfindung. [...] In dieser subjektiven Innerlichkeit liegt, daß das Tier durch sich selbst, von innen heraus, nicht bloß von außen bestimmt ist, d. h. daß es Trieb und Instinkt hat.“, ENZ III, § 381 Z, S. 19-20 (Meine Hervorhebung). Vgl. dazu auch die erhellenden Überlegungen von Terry Pinkard, der in seinem letzten Buch gerade von der systematischen Prämisse ausgeht, dass „being at one with oneself is an ideal with its roots in animal life“, Pinkard (2012), S. 58.

Selbstgestaltung, Assimilation und Reproduktion eine proto-intentionale Instantiierung derselben ‚Logik‘ vor, die auch in den Prozessen der autonomen Selbsthervorbringung menschlicher Subjektivität am Werk ist. Andererseits – und im Gegenzug – war Hegel zeitlebens viel zu sehr in die Kantische Konzeption der Autonomie *qua* Selbstbestimmung verstrickt, als dass ihm je hätte in den Sinn kommen können, eine naturalistische oder vitalistische Auffassung der Entstehungsgeschichte geistiger Formen zu verteidigen. Er muss daher das Bild eines ‚sich Ahnens‘ des Geistes in der Natur mit dem typisch modernen (und kantischen)³ Beharren darauf kombinieren, dass die Natur selbst *geistlos, bedeutungslos* oder, mit Max Weber gesprochen, *entzaubert* ist. In diesem zweiten Sinne ist sie etwas Fremdes, in dem der Geist sich nicht findet. Richtig erklärt mit den exakten Mitteln der Naturwissenschaften, ist die Natur für die moderne Reflexion schlicht unfähig, die bezeichnende Freiheit und Normativität einer geistigen Lebensform angemessen zu verwirklichen. Automatismen, Gewohnheiten, Zwänge und kausale Kräfte, die freilich zum Alltag menschlicher Praxis gehören, werden in der Regel von den betroffenen Subjekten mit einer mehr oder weniger schmerzhaften Erfahrung des Selbstverlustes assoziiert und eben als Formen *naturhafter* Mechanismen eingehend kritisiert. Der Hegelsche Naturbegriff macht somit den entscheidenden Schritt zu einer Verknüpfung von zwei entgegengesetzten Auffassungen der Natur, die in der Tradition lange vorherrschend waren: einem antiken bzw. Aristotelischen Bild der Natur als einer zweckmäßigen, wohlgeordneten Struktur, die sich vornehmlich in der Gestalt des lebendigen Organismus manifestiert; und einer modernen Konzeption der Natur als einem Bereich von bloß mechanischen, kausalen und bedeutungslosen Prozessen.

Gerade aus dieser Konstellation entsteht *für uns* das Rätsel oder das Problem mit der Natur. Mit der Gestalt des organischen Lebens und des tierischen Organismus tritt eine Art selbststeuernder, selbsthervorbringender und intern funktional-zweckmäßig gegliederter Struktur zutage, die an sich eine singuläre Doppelseitigkeit aufweist: Sie ist einerseits *schon* frei, indem sie im Gegensatz zur unlebendigen, physischen Natur eine basale Spontaneität im Verhältnis zu sich selbst

³ Diese notwendig typisierende Darlegung der Stellungnahme Kants zum Problem des Natur-Geist-Verhältnisses wird der Komplexität seiner Lehre sicherlich nicht gerecht. Mithilfe einer Rekonstruktion einiger Argumente aus der *Kritik der Urteilskraft* komme ich aber später zu seinem Verständnis des lebendigen Organismus noch einmal ausführlicher zurück (siehe unten: Kap. III, Abs. 2.2.).

und zur äußeren Umwelt vorzuzeigen vermag⁴; aber sie ist andererseits – als Teil der ‚blinden‘ Notwendigkeit der Natur – *noch nicht frei genug*, um die eigentümliche Spontaneität und Freiheit eines ‚geistigen‘ Lebewesens angemessen darstellen zu können. Denn der Geist ist für Hegel immer nur als das *Andere* der Natur zu betrachten, der als solcher nicht aus erst-natürlichen Bedingungen unmittelbar abgeleitet werden kann. Wenn man jetzt annimmt, dass Hegel unter dem allgemeinen Begriff des ‚Geistes‘ eine Reihe von Fähigkeiten, Eigenschaften und Merkmalen versteht, die zusammen den Unterscheid zwischen menschlichen und bloß tierischen Lebensformen definieren, dann ist die Philosophie des Geistes angesichts der Doppelseitigkeit des Lebens mit der folgenden Aufgabe konfrontiert: Sie soll die Entstehung geistiger Formen aus der Dialektik des organischen Lebens unter der Bedingung erklären, dass der Geist nicht *bloß* wie Leben existieren kann.

Es ist die Absicht der vorliegenden Untersuchung, einsichtig zu machen, dass die Auseinandersetzung mit dem Rätsel der Natur nicht nur ein lokal begrenztes Problem darstellt, das etwa mit der erkenntnistheoretischen Auflösung des Dualismus zwischen Körper und Geist zu tun hat, sondern dass diese Problematik die gesamte *praktische* Philosophie Hegels vollkommen durchdringt. Eine Beantwortung der Frage nach dem Verhältnis zwischen Natur und Geist ist nämlich für das Verständnis dessen relevant, was es für menschliche Lebewesen eigentlich bedeutet, im Denken und Handeln *frei* zu sein. Die Verwirklichung menschlicher Freiheit ist bei Hegel auf unauflösbare Weise mit einem Prozess der Bildung verflochten, in dem das Subjekt geistige Fähigkeiten (Bewusstsein, Selbstbewusstsein, Vernunft usw.) erwirbt. Solche Fähigkeiten sind nur insofern als ‚geistig‘ zu bezeichnen, als sie dem jeweiligen Subjekt erlauben, sich von den Gegebenheiten seiner inneren und äußeren Natur reflexiv zu distanzieren und somit im Denken und Handeln autonom zu werden. Die Erwerbung und Ausübung geistiger Fähigkeiten impliziert daher ein unleugbares Moment von aneignender Transformation des natürlichen Lebens, wodurch das Subjekt in die Lage versetzt wird, in ein reflexives und bewusstes Verhältnis zur eigenen Leiblichkeit und erst-natürlichen Befindlichkeit einzutreten. Im Gegensatz zum bloßen Tier ist das geistige Subjekt nicht nur *an sich*, sondern auch *für sich* autonom: Als selbstbewusstes Individuum vermag es beispielsweise, seine motivationale ‚innere‘ Natur mit den Mitteln einer aneignenden Reflexion in

⁴ „Im Lebendigen kommt [...] eine höhere Notwendigkeit zustande, als die im Leblosen herrschende ist.“, ENZ III, § 381 Z, S. 19.

das Feld von bewussten Diskriminierungen und Entscheidungen zu transformieren, die es unter umfassender Berücksichtigung seiner Präferenzen und Handlungsziele autonom treffen kann. Der Geist wird autonom, indem er sich durch Bildung von der Natur befreit.

Die notwendige Hervorhebung der konstitutiven Differenz zwischen Geist und Leben soll jedoch nicht den entscheidenden Punkt übersehen, dass der Mensch in der Erwerbung seiner geistigen Fähigkeiten immer noch ein leibliches, lebendiges Individuum bleibt. Auch wenn die Entstehung von Bewusstsein, Selbstbewusstsein und Vernunft eine Zäsur mit der Unmittelbarkeit der Natur impliziert und den irreduzibeln Ausdruckraum von Reflexion und Freiheit eröffnet, sind geistige Fähigkeiten immer noch als Teil der Natur anzusehen. Alles andere wäre Theologie. Sie sind Teil der Natur und sie erlauben gleichzeitig, die Natur zu transzendieren. Das bewusste Selbst des Menschen schwebt nämlich nicht frei über seinen natürlichen Bestimmungen und ist somit von seiner organischen Lebendigkeit keineswegs abstrakt zu trennen. Mehr noch: Die Ressourcen und Fähigkeiten, die das geistige Subjekt zum Zweck einer aneignenden Transformation der lebendigen Natur mobilisiert, lassen sich nicht hinreichend verstehen, wenn sie von ihrem organischen Hintergrund restlos abgekoppelt werden. In diesem Sinne – so wird sich im Folgenden zeigen – wird die Entstehung des geistigen Selbstbewusstseins in der Jenaer *Phänomenologie des Geistes* als eine Bewegung dargestellt, in der das Leben sich reflexiv auf sich selbst bezieht und dadurch zum Wissen von sich selbst *als* Leben gelangt.⁵ Die Möglichkeit einer reflexiven Selbstvermittlung des lebendigen *und* geistigen Subjekts ist freilich nicht ‚von Natur aus‘ gegeben, sondern sie resultiert aus einer individuellen Teilnahme an Prozessen wechselseitiger Anerkennung. Dieses „andere Leben“⁶ – das menschliche Selbstbewusstsein – ist dann das Produkt der Bildung, die aber das ‚Natürliche‘ im Menschen nicht vollkommen entnaturalisiert. Die Befreiung des Geistes vom Leben vollzieht sich immer noch (wenngleich nicht nur) als Leben.

Wie lässt sich das verstehen? Warum ist der Geist in seiner Befreiung von der Natur immer noch in die Natur verwickelt? Der logische Grund, weshalb dies so sein muss, ergibt sich aus den Prämissen des Hegelschen Arguments: Wenn die Praxis der Befreiung, die für die Entstehung des autonomen Geistes verantwortlich ist, nichts

⁵ Vgl. dazu auch: Honneth (2008), S. 193; Testa (2008a), S. 300.

⁶ PhG, S. 143.

Naturhaftes in sich aufweist und sich bereits als eine durch und durch geistige Tat versteht, dann gilt die Autonomie des Geistes nicht so sehr als Resultat, sondern als Voraussetzung der Bildung selbst. Indem die Praxis der Befreiung bereits als ‚geistig‘ bezeichnet wird, geht der Geist demjenigen Prozess voran, der ihn eigentlich hervorbringen sollte. Der Geist „that apparently can exist only as a result of some posit (*setzen*) is said to be the origin of that positing.“⁷ Eben deshalb muss Hegel zwangsläufig annehmen, dass die Bildung des Geistes das ‚Natürliche‘ im Menschen nicht vollkommen zum Verschwinden bringt, und dass die geistige Transformation der Natur nicht als eine restlose Überwindung derselben verstanden werden kann: Denn „the capacities actualized in this transformation and the structure we arrive at are at the same time characterized as indebted to the form of life.“⁸ Daraus ergibt sich jedoch eine weitere Schwierigkeit. Denn Hegel ist kein Naturalist. Die erste Natur ist für ihn unausweichlich bedeutungslos, geistlos und entzaubert. Und dies soll auch von den höheren Stufen der organischen Natur behauptet werden, in denen der Geist sich ‚ahnt‘. Die Bildung des Geistes darf für Hegel *nicht* natürlich gesteuert oder präformiert werden. Das geistige Subjekt ist freilich immer noch ein lebendiger, tierischer Organismus, und es teilt sogar mit den anderen tierischen Organismen eine gemeinsame zweckmäßige Struktur des Selbst- und Weltbezugs. Was ein Tier von einem Menschen *qualitativ* und *unverkennbar* unterscheidet, ist jedoch die Art und Weise der Verwirklichung dieser gemeinsamen zweckmäßigen Natur. Die unleugbare Differenz des Menschen manifestiert sich dementsprechend nicht in einer abstrakten Sublimierung seiner lebendigen, körpergebundenen Existenz, sondern vielmehr in der Entwicklung einer neuen, eben *geistigen* Relation zur eigenen Leiblichkeit, die in der Sphäre des bloß animalischen Lebens noch nicht vorkommen kann. Das organische Selbst mag sich zwar in seinem Verhältnis mit der Umwelt als eine individuelle Subjektivität hervorbringen, aber es *weiß* sich noch nicht als eine solche. Wenn also die Bildung schlechthin aus Ressourcen und Potentialen besteht, die selbst nicht ‚geistig‘ sind, dann ist die Autonomie des Geistes durch ihr Gegenteil bedingt, d. h. durch die Heteronomie und den zufälligen Charakter erst-natürlicher, geistloser Prozesse.

Aus dieser komplexen Konstellation ergeben sich die allgemeinen Richtlinien, die dem Hegelschen Verständnis des Natur-Geist-Verhältnisses im

⁷ Pippin (2008), S. 64.

⁸ Khurana (2013a), S. 29.

Wesentlichen seine Orientierung verleihen. Weder eine schroffe Entgegensetzung zwischen Leben und Geist noch eine bloße Reduktion der geistigen Autonomie auf die erst-natürlichen Dynamiken der organischen Selbstgestaltung bilden für Hegel durchführbare theoretische Optionen für die Auflösung des Rätsels der Natur. Auf der einen Seite kann sich der Geist nur dann verwirklichen, wenn er sich vom Leben befreit und die Unmittelbarkeit und Äußerlichkeit der Natur überwindet. Das Werden des Geistes ist seine Befreiung aus der Natur: Der Bildungsprozess, in dem der Geist seine Autonomie gewinnt, lässt sich nicht als eine Entfaltung bzw. Verlängerung von Ressourcen und Potentialen hinreichend verstehen, die in der erst-natürlichen Ausstattung lebendiger Organismen bereits angelegt sind. Jedoch impliziert die Erwerbung geistiger Fähigkeiten keine unüberbrückbare ontologische Kluft zwischen Natur und Geist. Denn der Geist bildet keine unabhängige Substanz ‚neben‘ oder ‚jenseits‘ der Natur. Die entscheidende Differenz beider manifestiert sich vielmehr in der Fähigkeit eines geistigen Organismus, die eigene vorgefundene Natur zum Gegenstand einer aneignenden Reflexion zu machen, was wiederum als eine basale Voraussetzung für jede praktische (wenngleich immer nur partielle) Transformation ebendieser Natur zu betrachten ist. Auf der anderen Seite erweist sich jeder Versuch, die Genese geistiger Formen unabhängig vom Leben zu denken, als notwendig zum Scheitern verurteilt und „(alles in allem) illusorisch.“⁹ Die Fähigkeiten, die das geistige Subjekt in seiner aneignenden Transformation der Natur ins Spiel bringt, sowie das Resultat dieser Transformation sind letztlich immer noch an die Dimension des Lebens gebunden. Man denke nur an die phänomenologische Darstellung der Entstehung menschlichen Selbstbewusstseins, das Hegel in seiner *Phänomenologie* zwar durch den Übergang von einer bloß tierischen, vernichtenden Begierde zu einem geistigen Bedürfnis nach Anerkennung einleitet und definiert, aber immer noch als eine Form von Begierde – als „Begierde überhaupt“¹⁰ – bezeichnet. Eine geistige Lebensform bleibt damit eine Form des ‚Lebens‘, „that is, part of the natural world but different from the forms of life of other natural creatures.“¹¹

⁹ Testa (2008a), S. 299.

¹⁰ PhG, S. 139.

¹¹ Pinkard (2012), S. 7.

Die vorliegende Arbeit zielt auf eine Interpretation dieser unentscheidbaren Doppelseitigkeit des Lebens des Geistes im Lichte einer eingehenden Rekonstruktion der Hegelschen Theorie der *zweiten Natur* ab. Es ist kaum zu bestreiten, dass die bemerkenswerte *Renaissance* der Hegelschen Kategorie der zweiten Natur in der gegenwärtigen epistemologischen und praktischen Diskussion auf John McDowells Überlegungen in *Mind and World* (1996) zurückzuführen ist. Das systematische Interesse für die Hegelsche Konzeption liegt in der Annahme begründet, dass seine Geistphilosophie einige Argumente anzubieten hat, die den Streit zwischen Natur und Geist elegant entschärfen könnten. Es geht, kurz gesagt, so: Mit seiner Auffassung des Geistes als zweiter Natur vertritt Hegel die These, dass es gar keinen Geist ohne Natur geben kann, ohne sich dabei in eine Form von naturwissenschaftlichen Reduktionismus zu verwickeln. Wir Menschen sind mit unserem geistigen Leben noch immer natürliche Organismen, und die Erwerbung unserer geistigen Fähigkeiten hängt offenkundig von unserer körperlichen Konstitution ab. Dies bildet eine Erkenntnis, die wir heutzutage nicht mehr überzeugend infrage stellen können.¹² Es gibt jedoch Zweifel daran, ob die Realität zentraler Merkmale unserer geistigen Welt wie Bewusstsein, Selbstbewusstsein, Intentionalität, Denken und Wert in einer Sprache beschrieben werden kann, die ausschließlich von der naturwissenschaftlichen Perspektive der 3. Person aus operiert. Formen und Merkmale des geistigen Selbst- und Weltverhältnisses des Menschen entziehen sich vielmehr per se dem szientistischen Beobachterstandpunkt und lassen sich nicht bloß als komplexe Eigenschaften eines physischen Systems angemessen erklären. Es bleibt daher für die heutige Philosophie stets bedenkenswert, was Hegel mit der Einführung des Begriffs der zweiten Natur als die zentrale Herausforderung seiner Geistphilosophie verstanden wissen wollte: „The task that Hegel defines for us is to articulate the way in which spirit might be *both* indebted to and excessive of, *both* opposed to and at one with natural life.“¹³

Unter der Idee einer zweiten Natur versteht McDowell – genauso wie Hegel – eine Art therapeutischen Mittels, das für die Überwindung der misslichen Entgegensetzung von ‚Geist‘ und ‚Welt‘ (oder ‚Natur‘) hilfreich sein kann. Unter der Bedingung eines nicht-szientistischen, ‚erweiterten‘ Naturalismus bemüht er sich vor allem darum, die Rationalität und Spontaneität des Menschen als eine

¹² Vgl. dazu neuerdings: Nagel (2013), S. 28.

¹³ Khurana (2013a), S. 29.

Verwirklichung von organisch angelegten Potentialen zu beschreiben, die das Subjekt einfach *qua* tierischer Organismus durch Bildung und Erziehung entfalten kann. Offenbar möchte McDowell diese Formulierung in dem Sinne verstanden wissen, dass sie auf eine grundlegende Kontinuität zwischen erster Natur und menschlicher Lebensweise hinweist. Fragwürdig bleibt jedoch, ob es McDowell tatsächlich gelingt zu zeigen, was genau von dieser ‚ersten‘ tierischen Natur in der ‚zweiten‘ geistigen übrig bleibt.¹⁴ Im Lichte dieser Schwierigkeiten haben Autoren wie Robert Pippin und Robert Brandom nachdrücklich bezweifelt, dass es sinnvoll wäre, die Bildung des Geistes als eine „natural realization of a slumbering potential“¹⁵ zu verstehen, und sie haben vielmehr die These vertreten, dass die ‚erste‘ Natur des Menschen schon immer nur als eine ‚zweite‘ zu betrachten ist, nämlich als eine *ausschließlich* normative, kulturelle und sozial-geschichtliche Kategorie.

Beide Interpretationen genügen jedoch nicht den Ansprüchen, die Hegel mit seiner Auffassung der zweit-natürlichen Konstitution geistiger Formen verbinden will. Das Hegelsche Modell scheint mir zu den soeben umrissenen Alternativen eher quer zu stehen. Wie bereits erwähnt, lässt sich mit Hegel gegen McDowell behaupten, dass die Bildung des Geistes nicht natürlich gesteuert oder präformiert werden darf. Obwohl der Geist aus dem organischen Leben entsteht – zumindest insofern lebendig zu sein eine minimale Voraussetzung für die Entwicklung und die Ausübung geistiger Fähigkeiten ausmacht – kann er keineswegs bloß wie Leben existieren. Die bezeichnende Normativität und Freiheit des Geistes ergibt sich nicht einfach aus einem quantitativen Evolutionsprozess, der sich durch eine Potenzierung und Stabilisierung von vernünftigen Ressourcen vollzieht, die wiederum schon auf der Ebene der organischen ‚ersten‘ Natur vorhanden sein müssen. Mit dem Geist kommt etwas qualitativ Neues in die Welt, das eine wesentliche Umgestaltung der ersten in eine zweite, eben ‚geistige‘ Natur notwendig impliziert. Eine naturalistisch-evolutionäre Perspektive würde die konstitutive Autonomie des Geistes zwangsläufig zum Verschwinden bringen: Denn ‚geistig‘ wird das Subjekt eben nur dann, wenn es bestimmte Fähigkeiten erwirbt, die ihm eine reflexiv-aneignende Transformation seiner vorgegebenen natürlichen Bestimmungen ermöglichen. Ein durch und durch naturalistisches Bild der menschlichen Subjektivität könnte nicht eben dem gerecht werden, was sie als spezifisch menschliche oder geistige auszeichnet. In diesem

¹⁴ Dazu ausführlicher unten: Kap. I, Abs. 2.1.

¹⁵ Pippin (2008), S. 62.

Sinne ist die durch Bildung erworbene zweite Natur des Menschen eben nur eine *zweite*, die sein Wesen oder seine ‚Natur‘ als geistiges Subjekt ausmacht. Das Werden des Geistes ist seine Befreiung aus der (ersten) Natur.

Aus diesen Prämissen – und dies sei gegen Pippin und Brandom zu behaupten – kann jedoch nicht unmittelbar die Konsequenz gezogen werden, dass die zweite Natur des Menschen sich rest- und widerstandslos in einer sozialen oder kulturellen Kategorie auflöst. Würde der Ausdruck sich allerdings auf ein solches Minimum beschränken, so wäre die Natur im Geist ein merkwürdig qualitätsloses Phänomen, dessen je spezifische Bedeutung mehr oder weniger beliebig innerhalb des sozialen Raumes der Gründe immer wieder neu definiert werden könnte. Gegen eine solche Annahme könnte man folgendermaßen argumentieren.

Erstens: Es kann sicherlich nicht geleugnet werden, dass Hegel ein soziales Bild der menschlichen Natur entwickeln und verteidigen wollte. Es ist daher durchaus legitim und sogar notwendig, die Entstehung subjektiver Autonomie an einem Prozess wechselseitiger Anerkennung zu binden, in dem die Menschen sich durch die Praxis des Gebens und Forderns von Gründen wechselseitig den Status oder die Autorität von autonomen ‚geistigen‘ Subjekten zuschreiben. Weniger unumstritten ist dagegen die These, dass die individuelle Teilnahme an Prozessen wechselseitiger Anerkennung die *einzig*e Bedingung für die Konstitution geistiger Subjektivität darstellt. Die Geschichte des autonomen und selbstbewussten Lebens des Menschen im normativen „Raum“ oder „Reich“ rationaler Gründe ist für Hegel nur *ein Teil* – wenngleich einer von zentraler Bedeutung – seiner gesamten Auffassung der Subjektivität. Mehr noch: In einem durch und durch sozialisierten Bild geistiger Subjektivität geht der Bezug auf das organische Leben der Individuen verloren und somit auch jene anthropologische Dimension von leiblichen Gefühlen, Begierden und präreflexiven Dispositionen und Einstellungen, die Hegel hingegen als essentiell für die Entstehung einer selbstbewussten, anerkennungsfähigen Individualität verstanden wissen will. Denn Bedingungen und Vorstufen des bewussten und willentlichen Lebens des Geistes liegen für ihn bereits in den verschiedenen vorrationalen Weisen der Selbstgegebenheit vor, die ein situiertes, körperliches Subjekt in seinem präreflexiven und bloß gefühlsmäßigen Umgang mit der inneren und äußeren Natur progressiv entfalten kann. Seine enzyklopädische ‚Anthropologie‘ umfasst eine Sequenz sich auseinander entwickelnder Stufen der individuellen Selbstwahrnehmung, die für die tatsächliche Wirklichkeit und

Wirksamkeit der geistigen Autonomie in einem körperlichen lebendigen Subjekt eine entscheidende Rolle spielen.¹⁶ Gegenüber einer einseitig sozio-kulturellen Perspektive über die Natur der geistigen Subjektivität gibt Hegels Erkundung der Seele in seiner ‚Anthropologie‘ etwas Entscheidendes zu bedenken: „die Einsicht nämlich, daß aller Geltung des normativen ‚Reichs der Gründe‘ voraus Individuen im Modus konkreter Subjektivität sich selbst erschlossen sein müssen, um identifizierbare Adressaten intersubjektiver Erwartungen und Verpflichtungen zu sein.“¹⁷

Zweitens: Die Dimension der Leiblichkeit spielt in Hegels Geistphilosophie noch eine weitere Rolle. Ich beziehe mich hiermit auf die Notwendigkeit für die Normativität des Geistes, sich sowohl im organischen Körper der Individuen als auch im anorganischen Körper der sozialen Institutionen zu *verleiblichen*.¹⁸ Dies lässt sich gerade am Beispiel der Anerkennung gut veranschaulichen. Die normative Grammatik einer anerkennenden ‚geistigen‘ Beziehung – auf die Präsenz eines anderen Subjekts mit einem Akt freiwilliger Selbstbeschränkung zu reagieren – tritt nicht gegenüber den einzelnen Individuen als eine ‚reine‘ normative Forderung (ein Kantisches Sollen) auf, sondern verleibt sich durch Bildung sowohl in dem Charakter und in den Gewohnheiten der jeweiligen Interaktions-Partner, wie auch in der ‚objektiven‘ Gestalt ihrer sozialen Praktiken und Institutionen. Die Normativität des Geistes ist für Hegel immer eine konkrete, verleiblichte Normativität: Durch die Teilnahme der Subjekte an einer eingespielten Praxis wechselseitiger Anerkennung werden ihre körperlichen und sinnlichen Fähigkeiten allmählich geprägt, sodass die allgemeine Norm der reziproken Selbstbeschränkung zum zentralen Bestandteil ihrer zweiten Natur gemacht wird. Diese zweite Natur besteht aus einer Reihe von inneren überkommenen Gewohnheiten, Neigungen, Einstellungen usw., die eine handelnde

¹⁶ Sowohl die amerikanische, als auch die kontinentale Hegel-Forschung hat diesem wichtigen anthropologischen Aspekt der Hegelschen Geistphilosophie bislang nur sporadische Aufmerksamkeit geschenkt. Vor allem mit Bezug auf die heutigen Varianten des amerikanischen ‚Neuhegelianisms‘ hat Heikki Ikäheimo diese erhebliche interpretatorische Lücke besonders nachdrücklich hervorgehoben: „Much has been written about the *sociality* of humans as spiritual or normative beings, but very little about their *corporeality*.“ Im Gegensatz dazu – so führt Ikäheimo fort, „to have a full picture of humans as spiritual, i. e. not merely animal beings, attention needs to be paid as much to the distinctive constitution of the human organism (partly preceding recognition, partly coming about and developing by virtue of it) as to their mutually attributed normative statuses. Put in other words, on the Hegelian picture human persons are not distinct from simpler animals merely as bearers of statuses, but also as having a very distinct structure of embodied emotions, intentionality and psychological processes, all of which Hegel discusses in painstaking detail in the Philosophy of Subjective Spirit.“, Ikäheimo (2012), S. 151f.

¹⁷ Sandkaulen (2010), S. 50.

¹⁸ Vgl. dazu Testa (2008a), S. 307.

Person dazu bewegen, eine bestimmte Handlung in einer bestimmten Situation auszuführen. Meine Fähigkeit, auf die Präsenz eines anderen Subjekts mit einer Negation meines erst-natürlichen Egozentrismus zu reagieren, ist Teil meiner zweiten Natur nur in dem Sinne geworden, dass ich diese Fähigkeit im Normalfall anwende, obwohl ich vielleicht kein explizites oder reflektiertes Urteil der Art formuliert habe: ‚Da drüben gibt es ein anderes anerkennungswürdiges Subjekt‘. Die durch Bildung ermöglichte Einbindung des Geistes in den körperlichen Fertigkeiten und Gewohnheiten des Menschen ist insofern etwas Naturhaftes, als sie eine Reihe von Automatismen und unreflektierten Handlungsweisen in den betroffenen Subjekten bewirkt, die mit einer beständigen Kraft und einem beinahe kausalen Einfluss operieren, die ihrerseits dem mechanischen Charakter der erst-natürlichen Prozesse gleichen. In diesem Sinne ist die zweite Natur des Geistes, auch wenn sie nicht durch die erste bedingt und äußerlich determiniert wird, immer noch eine *Natur*, die sich nur um den Preis der Verarmung theoretischer Ausdrucks- und Deutungsmöglichkeiten vollkommen entnaturalisieren lässt. Darin zeigt sich der dialektische Charakter des Hegelschen Begriffs der zweiten Natur. Dieses Konstrukt hat für Hegel die logische Struktur der „vermittelten“ oder „gesetzten Unmittelbarkeit“: Die zweite Natur ist zugleich mit ihrem Gegensatz – der unmittelbaren ersten Natur – identisch, wie zu ihm different. Sie ist mit ihm identisch, weil sie einige seiner Merkmale (Mechanismus, Irreflexivität, Zwang, Notwendigkeit usw.) widerspiegelt; different, weil sie – anders als die ursprüngliche Naturnotwendigkeit – nur durch die Handlungen und die inneren Vermögen der Subjekte existiert. Der Geist als zweite Natur ist damit immer noch Natur, aber nicht bloße Natur, sondern bloß *wie* Natur.¹⁹

Im Folgenden möchte ich den Versuch unternehmen, das mangelhafte und einseitige Verständnis der gegenwärtigen Interpretationen durch eine Darstellung der Hegelschen Theorie der zweiten Natur zu bewältigen. Zwar hat Hegel seinen Begriff der zweiten Natur weder genügend systematisch behandelt, noch im Rahmen einer einheitlichen Auffassung bewusst-absichtlich dargelegt. Ich bin allerdings der Überzeugung, dass meine Operation keinen willkürlichen interpretatorischen Ansatz zur Hegelschen praktischen Philosophie darstellt, der auf das Denken Hegels

¹⁹ Vgl. Menke (2010), S. 688.

Themen und Motive projiziert, die eigentlich nur für die heutige Diskussion von zentraler Bedeutung sind. Nichts wäre es für mich schlimmer, als unter dem Titel einer *Hegelschen* Theorie der zweiten Natur eine Auffassung der Konstitution des subjektiven und des objektiven Geistes zu präsentieren, von der sich am Ende herausstellen würde, dass sie sich auch unabhängig von einer detaillierten Analyse seiner Werke ergeben könnte. Ich glaube, mit anderen Worten, dass Hegel so etwas wie eine einheitliche Theorie der zweiten Natur von selbst entwickelt hat, auch wenn sie nur fragmentarisch geblieben ist. Diese Arbeit ist die Rekonstruktion einer solchen Theorie.²⁰ In diesem Sinne verstehe ich mein Vorhaben immer noch als eine Hegel-Interpretation, die als solche zur begrifflichen Klärung einiger systeminternen Grundfragen seiner praktischen Philosophie beizutragen hat. Im Folgenden werden insbesondere drei Dimensionen des Lebens des Geistes im Lichte der Begrifflichkeit der zweiten Natur systematisch analysiert und diskutiert:

(i) Eine *ontologische* Dimension, die sich mit der Konstitution geistiger Formen befasst. In diesem Zusammenhang werde ich vornehmlich der Frage nachgehen, weshalb die Entstehung, die Reproduktion und der Bestand von subjektiven Vermögen, Fähigkeiten und Eigenschaften der Individuen, sowie von ihren objektivierten Lebensformen, sozialen Beziehungen und Institutionen sich unausweichlich auf eine eigentümliche *Wiederholung* der Natur im Geist stützen müssen. Die Möglichkeit für die Subjekte, frei und kritisch zu handeln, ist auf unauflösbare Weise mit einer doppelten Form dieser Wiederholung verflochten. Einerseits ist die individuelle Entfaltung unserer intentionalen und reflexiven Zustände von einer zweit-natürlichen, mechanischen oder automatisierten Schicht von Einstellungen und Geschicklichkeiten konstitutiv abhängig, die Hegel mit der Bestimmung der Gewohnheit plastisch umfassen wird. Andererseits wird die Unmittelbarkeit der zweiten Natur von dem normativ strukturierten gesellschaftlichen Raum prädiert, der sich vor den einzelnen Subjekten als eine naturhafte Objektivität verselbstständigt und sich somit als eine Erscheinung der Notwendigkeit manifestiert. In diesem Sinne umfasst die Kategorie der zweiten Natur zwei unterschiedliche Bedeutungsmomente: Sie gilt zugleich als eine psychophysische Bestimmung des Lebens menschlicher Individuen *und* als ein

²⁰ Die zahlreichen Studien von Italo Testa zur Hegelschen Theorie der zweiten Natur haben mir maßgeblich den Weg für diese begriffliche Rekonstruktion gezeigt. Wie es aber im Folgenden deutlich werden wird, bin ich nicht bereit, alle naturalistischen Konsequenzen seiner bahnbrechenden Lesart zu teilen. Siehe u. a.: Testa (2008a), (2008b), (2009), (2010).

sozialontologischer bzw. sozialphilosophischer Begriff. Mit dieser Differenzierung ist das entscheidende Ziel einer ontologischen Herangehensweise an das Thema der zweiten Natur bereits angegeben: nämlich eine genaue Bestimmung des Gehalts dieser zwei unterschiedlichen Momente des Begriffs zu liefern und ihre enge Verbindung zueinander eigens zu beleuchten.

(ii) Eine *genealogische* Dimension, die die interne Verknüpfung von Genesis und Geltung geistiger Formen zu erhellen versucht. Die aktuelle Verfassung des Geistes ist an die Bedingungen ihrer Genesis gebunden – so lautet die Ausgangsthese einer genealogischen Rekonstruktion. Der Begriff des Geistes, sowohl in seiner subjektiven als auch in seiner objektiven Gestalt, ist das Resultat eines langgezogenen Bildungs- oder Befreiungsprozesses, wodurch der Mensch die individuellen und überindividuellen Bedingungen für die eigene autonome Selbstverwirklichung hervorbringt. Hegels Formeln für den Prozess, in dem der Geist seine Autonomie gewinnt, lauten: „Zurückkommen aus der Natur“, „Sichfreimachen des Geistes“, „Aufhebung der Äußerlichkeit“, „Befreiung“.²¹ *Genealogisch* ist das Verständnis der Bildung des Geistes, weil die unmittelbaren Kräfte des natürlichen Lebens durch die Hervorbringung der Wirklichkeit des Geistes niemals restlos und widerstandslos zurückgelassen werden können. Denn die normative Geltung der zweiten Natur verweist in ihrer praktischen Umsetzung auf kausale, zwanghafte Faktoren, die die äußerliche Notwendigkeit erst-natürlicher Prozesse im Leben des Geistes wiederholen und reproduzieren. Diese genealogische Verschlingung von Befreiung aus der (ersten) Natur *in* und *durch* die Unterwerfung der Subjekte unter die Macht einer (zweiten) Natur markiert die Endlichkeit des Geistes, um die es in der vorliegenden Untersuchung geht. Die Theorie der zweiten Natur wird also im Rahmen dieser Arbeit ausschließlich als eine Theorie der zweit-natürlichen Dimensionen des *endlichen* Geistes behandelt.²²

(iii) Eine *normative* Dimension, die auf die Konsequenzen der gerade geschilderten genealogischen Verflechtung von Befreiung und Unterwerfung für das Verständnis geistiger Autonomie reflektiert. Der Begriff der zweiten Natur bei Hegel ist durch eine auffällige normative Ambivalenz geprägt. Auf der einen Seite ist die Gestalt der zweiten Natur die durchaus affirmative Bedingung des Gelingens des

²¹ ENZ III, §§ 381, 381 Z, 382 Z.

²² Ob die begriffliche Konstellation der zweiten Natur auch für die Darlegung der unterschiedlichen Dimensionen des *absoluten* Geistes nützlich sein kann, bildet eine höchst interessante, hier aber nicht weiter zu verfolgende Frage. Vgl. aber dazu Menke (2012).

Geistes. Der Geist ist zweite Natur, weil er durch Bildung die unmittelbaren Züge seiner unfreien, erst-natürlichen Existenz in die zweit-natürliche Gestalt eines autonomen und selbstbestimmten Lebens transformiert hat. Auf der anderen Seite bezeichnet *dieselbe* Struktur eine mangelhafte und kritikwürdige Form der Verwirklichung menschlicher Freiheit. Ist die erste Natur, von der der Geist sich durch Bildung befreit, eine unmittelbare Ordnung der Notwendigkeit, die dem Geist selbst *äußerlich* gegenübersteht, so ist die zweite Natur eine gesetzte oder vermittelte Ordnung der Notwendigkeit, die der Geist *in* sich selbst und *durch* sich selbst reproduziert. Der Grundzug der Hegelschen Auffassung der zweiten Natur besteht in dem Versuch, gerade *in* dieser normativen Ambivalenz zwischen Freiheit und Notwendigkeit die begrifflichen Ressourcen zu finden, die eine positive und widerspruchsfreie Beschreibung der Konstitution individueller und sozialer Autonomie erlauben können. Diese Operation setzt die Einführung einer wichtigen kategorialen Unterscheidung notwendig voraus: Die Unterscheidung zwischen naturhaften und pathologischen Automatismen, die eine kritikwürdige Selbstverkehrung des Geistes in eine unkontrollierbare, undurchschaubare Natur nach sich ziehen, und lebensnotwendigen, individuellen und sozialen Mechanismen, die für die Verwirklichung und die Reproduktion menschlicher Autonomie sogar erforderlich sind. Erst auf dieser Basis lässt sich verstehen, inwiefern die Autonomie geistiger Formen durch die dialektische Kategorie der zweiten Natur erfasst werden kann.

Meine Untersuchung gliedert sich in vier Kapiteln. Das *erste* Kapitel soll die gerade umrissene Rede von den zweit-natürlichen Dimensionen des endlichen Geistes in historisch-systematischer Perspektive entfalten. Orientiert an der alltagssprachlichen wie an der philosophischen Verwendung des Begriffs werden Gehalt und Problematik der zweiten Natur näher erkundet und ein Rekonstruktionsvorschlag skizziert. Aus diesen Überlegungen werden die begrifflichen Koordinaten herausgearbeitet, die dann als Richtlinien für meine Interpretation der Hegelschen Texte dienen werden. Der Ausdruck ‚zweite Natur‘ wird von Hegel selbst erst in der *Enzyklopädie* und der *Grundlinien der Philosophie des Rechts* eigens eingeführt.²³ Dies bedeutet jedoch nicht, dass er sich nur an diesen späten Stellen seines

²³ Vgl. insbesondere die §§ 4 und 151 der *Rechtsphilosophie* und den § 410 der *Enzyklopädie*.

philosophischen Systems mit der Problematik einer zweit-natürlichen Konstitution geistiger Formen beschäftigt hat. Meine Interpretation ist vielmehr von der Annahme geleitet, dass Hegel bereits in der *Phänomenologie des Geistes* und sogar in vielen vorphänomenologischen Schriften Themen und Motive behandelt hat, die sich rückstandlos – zumindest der Sache nach – in die Konstellation der zweiten Natur einordnen lassen. Daraus ergibt sich meine grundlegende interpretatorische These, dass das Interesse Hegels für die zweite Natur des Geistes ein zentrales Grundmotiv seiner gesamten praktischen Philosophie ausmacht. Dieser hermeneutischen Überzeugung gemäß unterscheide ich drei Phasen in der Entwicklungsgeschichte der Hegelschen Konzeption, die sich wiederum auf unterschiedliche Textgrundlage stützen. Festzuhalten ist allerdings, dass es sich immer nur um differente und doch miteinander verbundene Stufen oder Momente handelt, die zusammen zur Fertigstellung eines einheitlichen philosophischen Projekts beizutragen haben.

Eine erste und noch embryonale Phase der Hegelschen Konzeption wird im *zweiten* Kapitel dieser Arbeit beschrieben. Hier geht es um die Darlegung des Begriffs der ‚Positivität‘ beim jungen Hegel und um die Einführung der Problematik des Natur-Geist-Verhältnisses in den sogenannten ‚Jenaer Systementwürfen‘ von 1803/1804 und von 1805/1806.²⁴ Der sozialphilosophische Begriff der Positivität ist für die Thematik der zweiten Natur insofern besonders relevant, als sie eine Instanz jener singulären Dialektik darstellt, wonach soziale Formen und Institutionen, obzwar sie das Produkt des freien Willens des Menschen sind, sich gegenüber ihren Urhebern bis zu dem Punkt verselbstständigen können, wo sie jede lebendige Verbindung mit den an ihnen Partizipierenden zu verlieren drohen und als naturhafte, zwanghafte Formen der Notwendigkeit erscheinen. Eine Deutung des Begriffs des Geistes in den *Jenaer Schriften* durch die – dort nicht explizit genannte – Kategorie der zweiten Natur ist hingegen durch jene Textpassagen gerechtfertigt, die Hegel der Analyse des Bildungsprozesses des Bewusstseins in und durch die Aneignung der Natur widmet. Interessant ist hier, dass Hegel die Bildung eines geistigen Bewusstseins nicht so sehr in dem Sinne verstanden wissen will, dass der Mensch sich durch Erziehung von der ersten, unmittelbaren Natur abstrakt loszureißen hat. Die Befreiung des Geistes vollzieht sich vielmehr durch eine aneignende

²⁴ Für die Thematik der ‚Positivität‘ vgl. hingegen: „Die Positivität der christlichen Religion“ (1795/1796); „Der Geist des Christentums und sein Schicksal“ (1798-1800) und das Fragment „Neuauffassung des Anfangs“ (1800), in: FS, S. 104-190; 274-418; 217-229.

Transformation der Natur in eine geistige Bestimmung, welche die Form der ‚Besonderheit‘ annimmt und als ein internes Moment in der Selbstorganisation des Geistes fortwirkend grundlegend bleibt.

Der immer noch impliziten Theorie der zweiten Natur in der *Phänomenologie des Geistes* kommt im Rahmen meiner Interpretation insofern eine Schlüsselstellung zu, als sie das Terrain für die spätere explizite Konzeption im Wesentlichen vorbereitet. Die Interaktion zwischen individuellen Gewohnheiten und sozialen Praktiken in der Konstitution eines geistigen, anerkennungsfähigen Selbstbewusstseins; die genealogische Spannung zwischen Identität und Differenz in der Bestimmung des Natur-Geist-Verhältnisses; die daraus folgende unentscheidbare normative Ambivalenz zwischen Befreiung und Unterwerfung in den Prozessen geistiger Bildung, die Hegel auf unübertroffene Weise mit der Figur der Entfremdung darstellt: Alle diese Motive bilden unverzichtbare Bestandteile einer Auffassung der zweiten Natur, die erst in den späteren Werken der *Rechtsphilosophie* und der *Enzyklopädie* ihre vollständige Formulierung finden werden. Der Rekonstruktion der phänomenologischen Perspektive, die ich als die zweite entwicklungsgeschichtliche ‚Phase‘ der Hegelschen Konzeption deuten will, wird das *dritte* Kapitel gewidmet. Der letzte und *vierte* Teil der vorliegenden Untersuchung zieht die systematischen Konsequenzen aus den bisherigen Analysen und integriert sie in eine Gesamtdeutung der zweiten Natur, wie sie sich in Auseinandersetzung mit den Begriffen der Gewohnheit und der Sittlichkeit darstellt. Unter dem allgemeinen Titel „Die Macht der Gewohnheit: Autonomie als zweite Natur“ möchte ich zweierlei beschreiben:

- eine Auffassung des Autonomiebegriffs, die sich von einer traditionellen Kantischen Konzeption nicht nur wegen der vieldiskutierten Einsicht Hegels in den sozialen Charakter praktischer Rationalität unterscheidet, sondern auch wegen einer durchaus nachdrücklicheren Berücksichtigung der leiblichen, emotionalen und gefühlsmäßigen Dimension menschlicher Subjektivität;
- eine Theorie sittlicher Praktiken und Institutionen, wonach die Subjekte gerade durch die Unterwerfung unter die zweit-natürliche Macht sozialer Formen dazu ermächtigt werden, frei und kritisch zu handeln.

Aus der Diskussion dieser zwei Kernelemente der Hegelschen explizite Konzeption werden dann – so hoffe ich – die Gründe ersichtlich, die für eine Vergegenwärtigung des Begriffs der zweiten Natur als eine aussichtsreiche, produktive Operation zu

sprechen scheinen. ‚Produktiv‘ ist solch eine Wiederaneignung dieses zentralen Motivs des Denkens Hegels sowohl in historischer als auch in systematischer Sicht. Der Ertrag für die gegenwärtige Hegel-Forschung besteht meines Erachtens darin, dass die Thematik der zweiten Natur eine besondere Region der Entstehungsgeschichte geistiger Subjektivität in den Vordergrund rückt, die Hegel zwar in der enzyklopädischen Abhandlung der ‚Anthropologie‘ ausführlich beschreibt, und die aber bisher ziemlich unterbelichtet geblieben ist. Aus einer systematischen Perspektive hingegen erweist sich der Begriff der zweiten Natur vor allem für das Feld der Sozialphilosophie besonders fruchtbar. Wie ich am Ende meiner Rekonstruktion nur andeutungsweise aufzeigen werde, kann das Hegelsche Modell als eine analytisch-explanatorische sowie diagnostische Kategorie fungieren, die den Schlüssel zum Verständnis von Pathologien und Fehlentwicklungen sozialer Institutionen anzubieten vermag.

Kapitel I: Dimensionen der zweiten Natur

Der Ausdruck ‚zweite Natur‘ wird üblicherweise weniger substantivisch als vielmehr prädikativ gebraucht: Er tritt meistens nur als zweites Element einer Bestimmung auf, weil man eher von etwas anderem aussagt, dass es zweite Natur ist, als man die zweite Natur selber als so oder so beschaffen definiert.¹ Eben deshalb ist die Hegelsche Theorie der zweiten Natur als eine Form von Erkundung und kategorialer Einordnung in diejenigen Dimensionen des Geistes zu verstehen, von denen das Stichwort ‚zweite Natur‘ zu Recht prädiziert werden kann. Im Rahmen der vorliegenden Untersuchung werden drei geistige Dimensionen unterschieden, die gleichsam als die legitimen Verwendungskontexte des Begriffs zu betrachten sind: (i) eine ontologische, (ii) eine genealogische und (iii) eine normative Dimension. Mit der Rede von den zweit-natürlichen ‚Dimensionen‘ des Geistes möchte ich betonen, dass sie jeweils unterschiedliche Merkmale hervorheben, bei welchen es sich um wesentliche, aufeinander nicht reduzierbare und doch miteinander verbundene Bestandteile dessen handelt, was die spezifische Bedeutung des Hegelschen Begriffs von Geist ausmacht. Eine Theorie der zweiten Natur ist somit zugleich eine Theorie der Ontologie, der Genealogie und der Normativität des Geistes. Eine deutliche Charakterisierung der Hegelschen Konzeption der zweiten Natur (oder des Geistes als zweiter Natur) geht notwendig mit einer Erhellung des systematischen Zusammenhangs dieser Dimensionen und ihrer jeweils unterschiedlichen Komponenten einher.

Meine begriffliche Rekonstruktion der Hegelschen Texte wird sich im Wesentlichen an den drei genannten Koordinaten orientieren. Eben deshalb möchte ich in diesem ersten Kapitel eine allgemeine Beschreibung ihrer zentralen und konstitutiven Eigenschaften liefern, um somit das logische Gerüst zu explizieren, welches mir dann als Basis für die Darstellung der Hegelschen Argumentation dienen wird.

¹ Vgl. Rath (1996), S. 121.

1. Die ontologische Dimension: subjektive und objektive zweite Natur

Die Hegelsche Ontologie der zweiten Natur fällt in erster Linie mit dem Versuch zusammen, die Breite des Problemfelds der gesamten Theorie systematisch zu begrenzen. Als ‚ontologisch‘ ist solch eine Begrenzung deswegen zu bezeichnen, weil sie aus einer genauen Bestimmung dessen resultiert, *wovon* der Ausdruck ‚zweite Natur‘ präzisiert werden kann. Die Ontologie der zweiten Natur erfüllt daher die Aufgabe einer Disziplinierung des semantischen Spektrums legitimer Verwendungsweisen des Begriffs, indem sie seine Extension deutlich definiert.

Umso dringlicher wird eine solche Definition, wenn man die auffällige Vagheit berücksichtigt, die den Begriff von zweiter Natur im Laufe seiner langen Geschichte immer begleitet hat.² Es ist jedoch nicht überraschend, dass in der Geistesgeschichte völlig Verschiedenes mit der Formel ‚zweite Natur‘ bezeichnet wurde, da damit stets etwas Dynamisches, den historischen Wandlungen Unterworfenen und durch menschliches Handeln Veränderbares konnotiert worden ist. Eben deshalb könnte man sich sogar die Frage stellen, ob es sich vielleicht „beim Stichwort ‚zweite Natur‘ gar nicht um einen Begriff, sondern nur um einen Topos [handelt], der für ganz verschiedenartige Vorstellungen im Sinne eines rhetorischen (variierenden oder steigernden) Mittels eingesetzt werden kann.“³ Wenn man annimmt, dass die zweit-natürlichen Phänomene immer in die Sphäre des prinzipiell Machbaren und durch menschliche Praxis Veränderbaren einzurücken sind, dann wird dadurch die Vagheit des Ausdrucks offensichtlich nur verstärkt. Mit einem Satz des jungen Hegels aus dem ersten Fragment über »Volksreligion und Christentum« (1793) gesagt: „Der Mensch ist ein so vielseitiges Ding, daß sich alles aus ihm machen läßt; das so mannigfaltig verflochtene Gewebe seiner Empfindung hat so vielerlei Enden, daß alles – geht’s nicht von dem einen, so geht’s von anderen – sich daran anknüpfen läßt.“⁴

² Für eine begriffsgeschichtliche Rekonstruktion der traditionellen Gebrauchsweisen von zweiter Natur, vgl. Funke (1984), Rath (1984) und die bereits zitierte Monographie von Rath (1996). Das beachtliche *Revival* des Begriffs innerhalb der heutigen theoretischen und praktischen Philosophie ist zweifelsohne als Folge des Erfolgs von John McDowells *Mind and World* (1996) zu betrachten. Die daran anschließende Diskussion hat zudem dazu beigetragen, das Interesse in Richtung einer Aktualisierung der Hegelschen Konzeption zu lenken. Zum Verhältnis zwischen McDowells und Hegels Auffassungen der zweiten Natur vgl. Quante (2000, 2004), Bubner (2002) und Halbig (2006).

³ Rath (1996), S. 121.

⁴ FS, S. 31.

Indem die ontologische Betrachtungsweise der zweiten Natur so etwas wie eine inhaltliche Einheit des Problemfeldes für die Theorie sicherstellen will, bildet sie eine direkte Reaktion gegen die erwähnte Unbestimmtheit und Vagheit des Begriffs. Eine Reaktion, die dennoch keineswegs in die Verfassung irgendeines metaphysischen Katalogs von allgemeinen abstrakten Eigenschaften und Merkmalen münden kann, die bestimmten vorgegebenen Seinsformen den Status der zweiten Natur verleihen würden. Das würde nicht nur dem radikal geschichtlichen Charakter des Ausdrucks, sondern auch seinem gewöhnlichen sprachlichen Gebrauch widersprechen. Die ontologische Herangehensweise an das Problem der zweiten Natur soll sich vielmehr als eine kategoriale Einordnung in die Vielheit historisch sedimentierter Verwendungsweisen des Begriffs vollziehen. Die Hegelsche Ontologie lässt sich demgemäß als der einzigartige Versuch einer systematischen Vereinigung von zwei Dimensionen des Begriffs verstehen, die in der Tradition lange vorherrschend waren: einer *subjektiven* und einer *objektiven* Dimension der zweiten Natur.⁵

Im ersten Fall – der subjektiven Dimension – geht es um die leibliche und die geistige Konstitution von einzelnen Individuen, um jenes komplexe Geflecht von Gewohnheiten, Dispositionen, Fähigkeiten und Charaktereigenschaften, die ihre ‚innere‘ zweite Natur ausmachen: *Natur*, weil sie auf die Weise hinweisen, wie die Individuen ‚gemacht‘ sind; *zweite*, weil diese konstitutiven inneren Elemente nur als Ergebnis eines Entwicklungs-, Bildungs- und Sozialisationsprozesses zu verstehen sind. Denken, Sprechen und Handeln zu können unterscheiden sich zwar von anderen erst-natürlichen Eigenschaften und Tätigkeiten des Menschen wie der Verdauung oder dem Herzschlag; aber sie wirken, einmal erworben, wie natürliche, konstitutive Fähigkeiten leiblicher menschlicher Lebewesen. In ihrem alltäglichen und ungebrochenen Vollzug bringen sie eine Art von Regelmäßigkeit und Gewohnheit zustande, die für die einzelnen Subjekte den Automatismen und dem instinktiven Charakter erst-natürlicher Prozesse gleicht. Das subjektive Moment der zweiten Natur bezeichnet daher die leibliche und geistige Konstitution des Menschen, wie er sie durch Bildungs- und Sozialisationsprozesse erworben hat. Im Fall der objektiven Dimension soll hingegen der Horizont des gesellschaftlichen Raumes als zweite Natur bezeichnet werden: Objektivierte Interaktionen, bestimmte

⁵ Vgl. dazu Testa (2008a), S. 287.

Lebensformen und Institutionen, in welche die Individuen von Geburt an gleichsam ‚verwoben‘ sind, sind durch den Umstand ausgezeichnet, „dass sie [...] ‚gleichzeitig gegeben und gemacht‘ sind“.⁶ Hiermit tritt das entscheidende, sozialontologisch basale Moment der *Verselbstständigung* des Sozialen gegenüber den Individuen auf: Was heutzutage als ein klassisches Thema der Sozialphänomenologie gilt,⁷ der Umstand also, dass die Institutionen, obzwar sie von Menschen geschaffen und von ihnen reproduziert werden, eine „außermenschliche Faktizität“ gewinnen, der sich die Menschen nicht mehr entziehen können, lässt sich durch diese objektive Kennzeichnung der zweiten Natur gut erfassen.

Hegels Theorie der zweiten Natur unterscheidet und vereint diese zwei Bedeutungsmomente des Begriffs innerhalb einer einheitlichen Konzeption des Geistes. Die subjektive zweite Natur der Gewohnheit und die objektive zweite Natur des Rechts werden von Hegel den zwei grundlegenden Dimensionen des endlichen Geistes zugeordnet, nämlich der des subjektiven (analysiert in der *Enzyklopädie*) und der des objektiven Geistes (analysiert in der *Rechtsphilosophie*).⁸ Das alles führt zusammengenommen zu einer näheren Bestimmung der Aufgabe einer ontologischen Betrachtungsweise der zweiten Natur: Sie soll sich vornehmlich mit einer eingehenden Klärung der Frage befassen, wie diese zwei Momente des Begriffs sich zueinander verhalten müssen. Schon vor dem Einstieg in eine detailliertere Diskussion lässt sich unschwer behaupten, dass dieses Verhältnis sich in Form einer wechselseitigen Interaktion vollzieht. Einerseits hat die zweite Natur im subjektiven Sinne als etwas, das von menschlichen Individuen angeeignet und erworben wird, die zweite Natur im objektiven Sinne zur notwendigen Voraussetzung. Gewohnheiten, Fähigkeiten, habitualisierte Verhaltensweise resultieren aus einer subjektiven Internalisierung von Normen und Regeln, die in der objektiven Gestalt sozialer Praktiken und institutionalisierter Lebensformen bereits verkörpert sind. Andererseits – und im Gegenzug – ist die Reproduktion und der Bestand einer objektiven sozialen Ordnung im Wesentlichen davon abhängig, dass die daran teilnehmenden Subjekte ihre konstitutive Gesetze und Normen je individuell verinnerlichen und als verbindliche Orientierungsmuster anerkennen und aktualisieren. Die unterschiedlichen Momente der zweiten Natur bedingen sich gegenseitig. Die

⁶ Jaeggi (2009), S. 529.

⁷ Paradigmatisch dazu: Berger/Luckmann (1979). Das Thema ist bekanntlich auch für die Sozialontologie von John Searle von zentraler Bedeutung [vgl. Searle (1997, 2010)].

⁸ Vgl. insbesondere: ENZ III, § 410; GPR, §§ 4, 151.

Erwerbung von subjektiven Gewohnheiten setzt die Objektivität des Sozialen notwendig voraus, deren Normen und Regeln von den betroffenen Individuen in Form von (mehr oder weniger) habitualisierten Handlungsvollzügen internalisiert werden müssen. Die Bestandserhaltung des Sozialen ist aber ihrerseits konstitutiv an die individuellen und kollektiven Handlungen der partizipierenden Subjekte gebunden, die die bestehende normative Ordnung einer Lebensform in und durch ihr alltägliches Verhalten reproduzieren und durch die individuelle Ausbildung von systemkonformen Gewohnheiten immer wieder in ihrer sozialen Geltung bestätigen.⁹

Bevor wir auf den spezifischen Inhalt der Hegelschen Konzeption zu sprechen kommen, müssen wir unsere Aufmerksamkeit auf einige Aspekte ihrer Vorgeschichte in der Tradition der Deutschen Klassischen Philosophie lenken. Denn die ontologische Einsicht Hegels in die Struktur der zweiten Natur, wonach zwei verschiedene, aber eng zusammenhängende geistige Bereiche unter einen Hut gebracht werden, findet hier – vor allem bei Fichte und, zumindest teilweise, bei Schelling – partielle, aber sehr interessante Antizipationen. Die Bestimmung einer Einheit relationaler Art für die zweit-natürlichen Phänomene bildet daher ein wichtiges gemeinsames Erbe des Deutschen Idealismus, dessen explizite Hervorhebung für die Zwecke der vorliegenden Rekonstruktion deswegen so hilfreich sein kann, weil sie die systematischen Prämissen erläutert und expliziert, von denen der spezifische Vorschlag Hegels seinen Ausgang genommen hat.

⁹ Eine solche individuelle Verinnerlichung der objektiv vorgegebenen sozialen Normen in Form von subjektiven Gewohnheiten und intersubjektiven wechselseitigen Verhaltenserwartungen besagt natürlich nichts über die normative Legitimität dieser Normen. Ich behandle an dieser Stelle die notwendige Reproduktion von allgemeinen Regeln und Normen im Verhalten einzelner Individuen als eine ausschließlich *sozialontologische* Dynamik, die für die Erhaltung der sozialen *Geltung* einer bestimmten Lebensform schlechthin erforderlich ist. Es steht jedoch nicht in Frage, dass die wesentliche Kantische Differenz zwischen sozialer Geltung und normativer Gültigkeit auch bei Hegel eine entscheidende Rolle spielt. Nicht alles, was in faktischen Institutionen gesollt wird, ist auch an und für sich schon ‚sittlich‘: Die Legitimation einer vorgegebenen sozialen Lebensform bedarf vielmehr einer reflektierten, durch rationalen Gründe angeleiteten Zustimmung von den betroffenen Subjekten, die sich wiederum von einer blinden, routinierten Befolgung und Akzeptanz von Regeln und Normen grundsätzlich unterscheidet. Zum Verhältnis zwischen Gewohnheit und Reflexion innerhalb der normativen Prozedur einer kritischen Überprüfung der Legitimität sozialer Gebilde komme ich später viel ausführlicher zurück (Kap. IV, Abs. 3.2.-3.3.).

1.1. „... ein Naturgesetz zum Behuf der Freiheit“: subjektive und objektive zweite Natur in der Tradition der Deutschen Klassischen Philosophie

Die nächstliegende und wahrscheinlich direkte Quelle für die Hegelsche *objektive* Bezeichnung der zweiten Natur ist vermutlich in Schellings Definition der Rechtsverfassung zu sehen, welche er in seinem *System des transzendentalen Idealismus* von 1800 formuliert hat: „Es muß eine zweite, und höhere Natur gleichsam über der ersten errichtet werden, in welcher ein Naturgesetz, aber ein ganz anderes, als in der sichtbaren Natur herrscht, nämlich ein Naturgesetz zum Behuf der Freiheit“.¹⁰ Die vorliegende Kennzeichnung des objektiven Rechtssystems ergibt sich aus zwei grundlegenden Prämissen, die Schelling hier mit Fichte teilt.

(i) Auf der einen Seite bildet die „rechtliche Verfassung“ laut Schelling (und Fichte) eine „notwendige Bedingung der in der Außenwelt bestehenden Freiheit.“¹¹ Durch das Recht werden die äußerlichen zwischenmenschlichen Verhältnisse so gestaltet, dass sie das friedliche Zusammensein unterschiedlicher, immer potenziell miteinander konfligierender Egoisten gewährleisten. Dies geschieht durch eine allgemeine wechselseitige Beschränkung der individuellen Freiheit der einzelnen Akteure. Erst dadurch wird jedem vernünftigen Subjekt die Möglichkeit eröffnet, sich selbst in der Sinnenwelt zu äußern und zu verwirklichen, ohne darin durch die Äußerungen der Freiheit anderer Subjekte verhindert zu werden. Der naturhafte Charakter der Rechts- und Staatsordnung ist daher keineswegs mit der blinden, mechanischen Notwendigkeit der erst-natürlichen Prozesse unmittelbar zu identifizieren, da sie immer nur den Schutz und die Förderung menschlicher Freiheit zum Zweck hat. Jede einfache Gleichsetzung des Rechts mit einer rein „mechanische[n] Naturgewalt“ ist somit für den Fichte der *Grundlage des Naturrechts* (1796) „teils unmöglich, weil der Mensch frei ist, und eben darum jeder Naturgewalt widerstehen und sie überwinden kann; teils [...] widerrechtlich, weil dadurch der Mensch auf dem Gebiete des Rechtsbegriffs zu einer bloßen Maschine

¹⁰ Schelling (1800), S. 281.

¹¹ Ebd., S. 283. Eben deshalb bildet die Rechtslehre – als Darstellung des kausalen Mechanismus für die allgemeine Regulierung von den äußerlichen zwischenmenschlichen Verhältnissen – eine von Ethik und Moral unabhängigen Wissenschaft. Denn „die praktische Wissenschaft“ der Moral hat vielmehr mit den *innerlichen* Bedingungen der individuellen Selbstbestimmung zu tun. „Es erhellt aus dieser Deduktion von selbst, daß die Rechtslehre nicht etwa ein Teil der Moral, oder überhaupt eine praktische Wissenschaft, sondern eine rein theoretische Wissenschaft ist, welche für die Freiheit eben das ist, was die Mechanik für die Bewegung, indem sie nur den Naturmechanismus deduziert, unter welchem freie Wesen als solche in Wechselwirkung gedacht werden können.“ (Ebd., S. 282). Eine solche Trennung, die Schelling hier mit Fichte teilt, wird bekanntlich von Hegel abgelehnt.

gemacht, und die Freiheit seines Willens für nichts gerechnet würde.“¹² Rechtliche Vorschriften und Institutionen müssen sich daher „*an den Willen selbst* [...] richten; diesen vermögen und nötigen, sich durch sich selbst zu bestimmen, nichts zu wollen, als was mit der gesetzmäßigen Freiheit bestehen kann.“¹³

Demgemäß ist die Natur des Rechts immer eine *zweite*, eben durch das freie Handeln des Menschen hervorgebracht. Die rechtlichen Institutionen sind das Produkt von spontanen Prozessen, die ihrerseits die Fähigkeit der vernünftigen Deliberation notwendig implizieren. Eben deshalb müssen sich institutionelle Vorschriften und Gebote an den Willen einzelner richten, weil der Mensch als rechtliches Subjekt potentiell immer in der Lage ist, sich von allen gesetzlichen Zwängen loszureißen, die nicht mit den allgemeinen Forderungen seiner Vernunft im Einklang stehen. Die zweite Natur des Rechts ist darum keine völlig äußerliche Autorität: Rechtliche Verordnungen, die für sich in Anspruch nehmen, sich nur mittels roher Gewalt und mechanischen Zwanges durchsetzen zu können, bilden für vernunftbegabte Individuen keine legitime Autorität mehr.

(ii) Nichtsdestotrotz, auf der anderen Seite, stellt sich die Rechtsverfassung als Mechanismus und Naturnotwendigkeit den einzelnen Individuen gegenüber dar: „Unerbittlich, und mit der eisernen Notwendigkeit, mit welcher in der sinnlichen Natur auf die Ursache ihre Wirkung folgt, muß in dieser zweiten Natur auf den Eingriff in fremde Freiheit der augenblickliche Widerspruch gegen den eigennützigen Trieb erfolgen.“¹⁴ Eine solche Beschreibung scheint auf den ersten Blick mit der oben genannten Bestimmung der zweiten Natur als Produkt des freien Handelns des Menschen prinzipiell im Widerspruch zu stehen. Mit dieser starken Analogie zwischen Recht und Natur will Schelling dennoch sicherlich nicht bestreiten, dass der institutionelle Status von den rechtlichen Prinzipien unserer freien und bewussten Tätigkeit geschuldet, von uns selbst abhängig ist: Der Mechanismus des Rechts ist „ein Mechanismus, der nun ohne Zweifel selbst nur durch Freiheit errichtet werden kann, und zu welchem die Natur nichts tut.“¹⁵ Aber eine solche grundsätzliche ontologische Abhängigkeit sozialer Formen von konkreten zwischenmenschlichen Interaktionen kann nicht die Tatsache ändern, dass die Freiheit der Individuen – im Sinne der Willkür Einzelner – nichts über die

¹² SW III, S. 140.

¹³ Ebd.

¹⁴ Schelling (1800), S. 282.

¹⁵ Ebd.

rechtliche ‚Naturordnung‘ vermögen darf. Die Institutionen des Rechts sind in ihrem Bestehen und in ihrer Einwirkung unabhängig von unseren subjektiven, moralischen Einstellungen zu ihnen: Ihre geschichtliche Entwicklung erscheint uns handelnden Subjekten in Form eines Automatismus und einer objektiven Logik, die sich gleichsam hinter unserem Rücken abspielt.¹⁶ Demzufolge verweist die Bezeichnung der Rechtsverfassung als objektiver zweiter *Natur* in erster Linie auf die sozialontologisch notwendige Diskrepanz zwischen der institutionellen Rationalität und den jeweils verschiedenen und zufälligen Absichten einzelner Individuen. Erst dadurch kann das Recht der Behauptung und Sicherung der in der Moderne erreichten individuellen Freiheitsrechte gelten: Gerade darum wird der Staat als Quasi-Automat gefordert, um die errungene Freiheit vor den Eingriffen fremder Willkür verbindlich abzusichern.

Der naturhafte Charakter der Rechtsverhältnisse stellt aber zugleich etwas mehr als ein bloßes Zeichen für die epistemische Unabhängigkeit des Sozialen von den einzelnen Individuen dar. Denn die zweite Natur des Rechts bleibt immerhin *Natur*: Sie enthält notwendigerweise ein Element von Zwang und Gewalt in sich, das in jeder praktischen Anwendung rechtlicher Normen und Gesetze zum Ausdruck kommt. Seiner inneren Struktur nach bildet das Recht eine gesellschaftlich legitimierte Form der Gewaltanwendung, die sich aber paradoxerweise als der Versuch durchsetzt, die Gewalt innerhalb der zwischenmenschlichen Beziehungen zu überwinden oder zumindest zu beschränken. Dieses Paradox ist dennoch nur scheinbar und folglich gar nicht problematisch. Die gesellschaftliche Legitimation des Rechts verneint nicht das Mittel des Zwangs durch Gewalt, und sie betrachtet es sogar als völlig legitim, da die Gewalt keineswegs willkürlich, sondern an einen gemeinsamen Konsens gebunden, ausgeübt wird. Der Rechtsbegriff wurde daher von Kant in der *Metaphysik der Sitten* als die „Möglichkeit der Verknüpfung des allgemeinen wechselseitigen Zwanges mit jedermanns Freiheit“¹⁷ konsequent definiert. Wie Christoph Menke richtig bemerkt hat, reicht ein solcher Gedankengang bis zu den heutigen Legitimationsstrategien des Rechts: Die Gewalt sei „im modernen Recht, dessen rationale Legitimation einer gewaltsamen

¹⁶ „Die rechtliche Verfassung [...] ist anzusehen, wie eine Maschine, die auf gewisse Fälle zum voraus eingerichtet ist, und von selbst, d. h. völlig blindlings wirkt, sobald diese Fälle gegeben sind; und obwohl diese Maschine von Menschenhänden gebaut und eingerichtet ist, muß sie doch, sobald der Künstler seine Hand davon abzieht, gleich der sichtbaren Natur ihren eigenen Gesetzen gemäß, und unabhängig, als ob sie durch sich selbst existierte, fortwirken.“ (Ebd.).

¹⁷ Kant (1797), S. 232.

Verstärkung weder bedürftig noch fähig ist, nur mehr dazu da, dem stets drohenden ‚Dissensrisiko‘ zu begegnen: Gewalt dient hier der *faktischen* Sicherung des im Recht normativ unterstellten Konsenses.¹⁸ Die naturhafte Gewalt des Rechts ist somit als eine Form selbstaufgelegten oder selbstverschuldeten Zwanges zu betrachten. Im Unterschied zur ursprünglichen Naturnotwendigkeit existiert sie nur durch die Entscheidungen und die Handlungen der Individuen, die sich um der Verwirklichung der eigenen individuellen Freiheit willen unter die Macht sozialer Formen von selbst unterwerfen. Die Probleme mit der unleugbaren Verflechtung zwischen Recht und Gewalt entstehen erst dann, wenn die Gewalt nicht nur als eine instrumentelle, randständige Ermöglichungsbedingung des Rechts sondern als dessen immanente ‚Strukturbedingung‘¹⁹ betrachtet wird: wenn also das Recht selbst und seine Legitimation einen gewaltsamen Mechanismus darstellen. In diesem besonderen Fall wirkt die ‚Objektivität‘ des Rechtssystems auf die einzelnen Subjekte nicht bloß *wie* Natur, sondern sie *ist selbst* Natur. Zwang und Gewalt werden nun die einzigen Quellen der bloß faktischen Geltung einer allgemeinen Rechtsordnung, in der die Unterwerfung der Subjekte unter die Macht sozialer Formen nicht durch rationale Gründe vermittelt, sondern eben nur mittels Zwang und Gewalt aufgefordert wird. Die verbindliche Autorität des Rechts ist in diesem Zusammenhang keine legitime Autorität mehr: Sie ist mit der blinden Notwendigkeit der (ersten) Natur schlechthin identisch, indem sie jede Möglichkeit für kritische Befragung und Umgestaltung der bestehenden sozialen Ordnung vollkommen unterminiert.²⁰

Für die Zwecke meiner Argumentation ist nur der folgende Punkt festzuhalten: Die Konstellation des Rechts speist sich aus einer unauflösbaren Verknüpfung von Natur und Freiheit, Sensibilität und Vernunft, Mechanismus und Spontaneität, die sich am besten mit der Begrifflichkeit der objektiven zweiten Natur beschreiben lässt. Dies möchte ich nun am Beispiel der Rechtsauffassung Fichtes kurz erläutern.²¹

¹⁸ Menke (2011), S. 9

¹⁹ Ebd.

²⁰ Worauf diese Rede hinweist, ist der Umstand, dass die rechtlich und gesellschaftlich legitimierte Gewalt sozialer Institutionen auf die einzelnen Individuen in eine Form undurchschaubarer und unkontrollierbarer Naturnotwendigkeit umschlagen kann. Dieses Phänomen, das man auch als eine ‚Pathologie‘ des Sozialen bezeichnen könnte, wird in dieser Arbeit bei der Darstellung der normativen Dimension der zweiten Natur ausführlicher behandelt.

²¹ Vgl. dazu auch Fonnesu (2000). Ich werde mich im Folgenden auf die in diesem Aufsatz entwickelten Überlegungen stützen. Man darf freilich nicht übersehen, dass der Ausdruck ‚zweite

Die Beschreibung des Rechtssystems als einer objektiven zweiten Natur bildet bei Fichte eine direkte Konsequenz aus seiner allgemeinen Darstellung der rechtlichen Verhältnisse zwischen Personen. Auf der einen Seite sind solche Verhältnisse als natürliche, bloß physische Beziehungen zwischen materiellen Körpern zu verstehen: Das Feld der Intersubjektivität ist für Fichte primär das Feld der Interaktionen zwischen individuellen Kräften und Handlungen, die sich wechselseitig widersetzen und in Gegensatz zueinander treten können. Dennoch, auf der anderen Seite, kann eine rein physikalische Schilderung der Intersubjektivität sicherlich nicht genügen, um das Feld zwischenmenschlicher Interaktionen als eine „Vereinigung *freier* Wesen“²² angemessen darstellen zu können. Menschliche Handlungen unterscheiden sich dadurch von erst-natürlichen instinkthaften Reaktionen auf Auslöser in der Umwelt, dass sie aus einem Prozess innerer Deliberation entstehen und somit immer nur als Ausdrucksformen der Freiheit des jeweiligen Subjekts zu betrachten sind. In diesem Sinne bezeichnet Fichte die individuellen Kräfte des Menschen, die sich im Handeln manifestieren, als „Mächte“, wodurch er deutlich machen will, dass das bloß natürlich-physische Vermögen der Subjekte – nämlich ihre kausale Kraft, irgendetwas in der Welt zu bewirken – immer durch die Fähigkeit der vernünftigen Deliberation begleitet und gesteuert wird. Rechtliche Akteure verhalten sich zueinander nicht mehr als erst-natürliche impulsive Kräfte, weil sie nun die rationale Macht besitzen, sich von der kausalen handlungsleitenden Kraft ihrer unmittelbaren Triebe, Neigungen und Bedürfnisse zu distanzieren und somit deren bewegenden Einfluss auf die eigenen bewussten Entscheidungen und Absichten erheblich zu beschränken.

Auf der Basis einer solchen Selbstdistanzierung eröffnet sich für das Subjekt die Möglichkeit, im Laufe eines Prozesses praktischen Überlegens die chaotische Menge seiner Impulse und Handlungstriebe hierarchisch zu organisieren, und sich in seinem aktuellen Verhalten nur an diejenigen seiner Neigungen und Zwecke zu

Natur' bei Fichte nur einmal vorkommt, und zwar in einer Passage aus den Berlinern Vorlesungen über *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* von 1804/05, wo Fichte, entsprechend dem lateinischen *natura alia/natura altera*, die zweite Natur als „andere Natur“ bezeichnet: „Sitte [...] bedeutet uns [...] die angewöhnten und durch den ganzen Stand der Kultur zur anderen Natur gewordenen, und eben darum in deutlichem Bewußtsein durchaus nicht vorkommenden Prinzipien der Wechselwirkung der Menschen untereinander.“, SW VII, S. 214-215. Da er niemals explizit (aber schon der Sache nach!) zwischen einem objektiven und einem subjektiven Bedeutungsmoment der zweiten Natur begrifflich unterscheidet, wird sich meine Rekonstruktion im Feld der Interpretation bewegen.

²² SW III, S. 106. Meine Hervorhebung.

binden, an denen ihm vor allen anderen liegt. „Durch diese Reflexion reißt sich [...] das Individuum los vom Naturtriebe, und stellt sich unabhängig von ihm hin, als freie Intelligenz; erhält dadurch für sich selbst das Vermögen, die Selbstbestimmung aufzuschieben; und mit diesem das Vermögen zwischen *mehreren* Arten, den Naturtrieb zu befriedigen, eine Auswahl zu treffen: welche Mehrheit eben durch die Reflexion und den Aufschub des Entschlusses entsteht.“²³ Das allgemeine Ordnungsprinzip, das eine vernünftige Umgestaltung der unmittelbaren motivationalen Sphäre der Individuen ermöglicht und die Auswahl zwischen der Befriedigung dieses oder jenes Naturtriebs motiviert, wird von Fichte – im Anschluss an Kant – „*Maxime*“ genannt. Die Macht des subjektiven menschlichen Willens besteht also darin, sich gerade durch die Erschaffung von Maximen selbst Gründe zum Handeln zu geben und sich somit nicht mehr (oder nicht nur) durch Triebe und Neigung kausal leiten zu lassen.²⁴

Im Fall eines rechtlichen Subjekts ist die vernünftige *Maxime* seines Handelns nur die „der eigenen Glückseligkeit.“²⁵ Rechtliche Subjekte sind laut Fichte mit einer Form von rein eigennütziger, durch Prinzipien und Regeln der Klugheit gestalteter Vernunft ausgestattet, die eine erste, formelle und bloß subjektive Verallgemeinerung der motivationalen Sphäre der Individuen zum Zweck der Verwirklichung ihres Glücks und Wohls erlaubt.²⁶ Interessant ist hier, dass die Ausübung der Fähigkeit des vernünftigen Subjekts, sich im Denken und Handeln an Klugheitsregeln zu orientieren, die Hervorbringung einer *subjektiven* zweiten Natur im Menschen zu implizieren scheint. Ohne auf die Fichtesche Perspektive im Detail

²³ SW IV, S. 179.

²⁴ „Das freie Wesen bestimmt sich nur mit und nach Begriffen“ (Ebd.). Hiermit ist die Fähigkeit vernünftiger Subjekte gemeint, sich selbst allgemeine Regeln zum Handeln zu geben: „Eine solche Regel ist es, was Kant höchst glücklich durch die Benennung einer *Maxime* bezeichnet. [...] Zuvorderst der Form nach ist gerade sie *Maxime* durch einen Akt meiner eigenen Freiheit. Wäre sie nicht da durch Freiheit, so würde alle übrige Freiheit aufgehoben; indem ja von ihr aus alles übrige notwendig und nach einer festen Regel erfolgt. So argumentiert Kant. Dann – worauf ich vorzüglich bauen würde – ist es absolut widersprechend, dass dem Ich etwas von außen gegeben werde. Was ihm von außen käme, dessen könnte es sich nie unmittelbar bewusst sein. Aber die *Maxime* ist Gegenstand des allerunmittelbarsten Bewußtseins.“ (Ebd., S. 179-180).

²⁵ Ebd.

²⁶ Das Allgemeine der Glückseligkeit, wie Hegel später im Anschluss an Kant stets behaupten wird, ist deswegen bloß ein abstraktes und rein subjektives, weil der Wille sich darauf beschränken muss, vorgegebene, natürliche Inhalte einzuordnen, die aber nicht als Produkte seiner eigenen Selbstbestimmung betrachtet werden können. So fasst Allen Wood das Hegelsche Argument zusammen: „The idea of happiness is defective because it is a universal end that merely harmonizes and organizes empirical ends given external to it, not a universal end that generates from within itself the particulars it systematizes.“, Wood (1990), S. 64. Zum Begriff der Glückseligkeit bei Hegel siehe auch Fonnesu (1998).

einzugehen, kann man in seiner Argumentationslinie eine starke Polemik gegen das Kantische Modell praktischer Rationalität leicht erblicken. Die Ersetzung der bloß kausalen handlungsleitenden Kraft von natürlichen Trieben und Neigungen durch die normative vernünftige Kraft eines Grundes (d. i. einer Maxime) kann für Fichte nicht so sehr bedeuten, diese unmittelbaren Triebe und Neigungen auszurotten oder zu unterdrücken – wie hingegen die Kantische Moral für ihn nahezu liegen scheint. Es geht vielmehr darum, ein vernünftiges, zweckorientiertes Verhältnis zu ihnen zu bekommen, so dass wir in ihnen unsere Freiheit zum Ausdruck bringen können. Es kommt also nicht darauf an, frei zu sein *von* der Natur, *trotz* der Natur oder *neben* der Natur, sondern *in* der Natur. „Ich wähle die Befriedigung des Einen Bedürfnisses. Ich wähle mit völliger Willensfreiheit, denn ich wähle mit dem Bewußtsein der Selbstbestimmung; aber ich opfere den Genuss keineswegs der Sittlichkeit, ich opfere ihn nur einem anderen Genusse auf.“²⁷ Die Bildung zur Vernunft impliziert keine abstrakte Leugnung der menschlichen Natur und ihrer Bedürfnisse. Die Reflexion und die Intelligenz erlauben zwar den Subjekten, ihre unmittelbare Identifikation mit den gegebenen Trieben zu brechen. Aber diese gewonnene Distanz führt nur zu einer Umformung der menschlichen Natur, die nun die Gestalt einer zielorientierten, vernünftig geordneten motivationalen Sphäre bekommt: Denn Bedürfnisse und Neigungen werden unter die (subjektiv) allgemeine Maxime der Sicherung und Verwirklichung des eigenen Glücks zusammengebracht. Die Bildung zur Vernunft ist daher als ein Prozess zu verstehen, der in der Tat in die Hervorbringung einer subjektiven *anderen* oder *zweiten* Natur mündet.

Was folgt daraus für die Beschreibung des Rechts als einer *objektiven* zweiten Natur? Entscheidend für das richtige Verständnis der Fichteschen Strategie ist die Annahme, dass der Bestand und das Funktionieren einer objektiven Rechtsordnung nur in dem gerade umrissenen Bild menschlicher Vernunft ihre eigentliche Begründung finden können. Denn die Objektivität des Rechts ist laut Fichte nichts anderes als das Resultat einer Idealisierung des vermeintlich rationalen Verhaltens der einzelnen Subjekte²⁸: Die eigennützige, bloß auf das Glück und das Wohl der Individuen gerichtete Vernunft bildet zugleich den Ausgangspunkt und die innere Logik jedes objektiven Rechtsverhältnisses. Die Notwendigkeit des Rechts ergibt sich aus dem Imperativ der praktischen Vernunft, die eigene Glückseligkeit im

²⁷ SW IV, S. 162.

²⁸ Vgl. Fonnesu (2000), S. 140.

Handeln zu verwirklichen. Da die Subjekte den Forderungen ihrer eigenen Vernunft erst im Rahmen eines friedlichen, durch das Recht versicherten Zusammenlebens genügen können, erweist sich das Rechtssystem als das geeignetste Mittel, um die rationalen Zwecke des Menschen erfolgreich zu verfolgen. Die Notwendigkeit des Rechts findet somit in der Beantwortung der zentralen praktischen Frage des vernünftigen Subjekts ihre Legitimation, unter welchem allgemeinen Prinzip die Beziehungen mit anderen Subjekten geordnet werden müssen, damit seine eigene, persönliche Sicherheit und Selbsterhaltung gewährleistet oder zumindest nicht geschädigt wird.

Das Recht wird von Fichte als eine „*Übermacht*“ dargestellt, die als „Obergewalt“²⁹ und unparteiische, objektive Autorität die Sicherheit aller subjektiven Mächte ausnahmslos garantiert und damit das Prinzip eines friedlichen Zusammenlebens von vernünftigen Lebewesen ausmacht. Die Bezeichnung des Rechts als einer Macht – wenngleich besonderer Art –, verweist auf seinen ambivalenten Charakter: Es agiert wie Natur, insofern es eine Form von Zwang und Notwendigkeit darstellt, die die Individuen bindet; und es ist zugleich von Natur durchaus different, weil es das Produkt des vernünftigen Handelns der Menschen ist. Eben deshalb müssen sich die rechtlichen Verordnungen, wie oben schon erwähnt, an den Willen der Subjekte richten. Das geschieht laut Fichte in Form einer eigentümlichen ‚Abschreckungsstrategie‘, die das Funktionieren der verbindlichen Kraft rechtlicher Vorschriften einsichtig machen soll. Das Recht muss den bloß eigennützigen Subjekten von vornherein die Folgen ihrer äußeren Handlungen zeigen, sowohl im Fall eines gesetzmäßigen Verhaltens, das zur Erhaltung des höchst fragilen rechtlichen Gleichgewichts beiträgt, als auch (und vor allem) im Fall einer absichtlichen Störung ebendieses Gleichgewichtes, die sich in Form einer Verletzung der Rechte der Anderen vollzieht.³⁰ Was die „*Übermacht*“ des Rechts in diesem letzten Fall den einzelnen subjektiven Mächten zeigt, ist die Inkonsequenz und der irrationale Charakter ihres Verhaltens: Durch eine absichtliche gewaltsame Verletzung der Rechte anderer Subjekte wird zugleich das Recht desselben Subjekts verletzt, das die gesetzwidrige Handlung ursprünglich vorgenommen hat. Denn die

²⁹ „Das Gesetz muss eine Macht sein: der Begriff des Gesetzes [...] und der der *Übermacht* [...] müssen synthetisch vereinigt werden. Das Gesetz selbst muss die Obergewalt, die Obergewalt muss das Gesetz sein, beide Eins und ebendasselbe: und ich muss bei meiner Unterwerfung mich überzeugen können, dass es so ist; dass es völlig unmöglich sei, dass je eine Gewalt, außer der des Gesetzes, sich gegen mich richte.“, SW III, S. 105.

³⁰ Vgl. SW III, S. 144.

Ermöglichungsbedingung der Verwirklichung der individuellen Rechte *jedes* Subjekts ist konstitutiv an die objektive Macht des Rechts gebunden, deren Autorität und Geltung gerade durch die willkürliche Handlung des Verbrechers infrage gestellt wird. Die Verletzung der Rechte Anderer ist unmittelbar mit einer Form der Selbstverletzung zu identifizieren. Dies soll aus der inneren Logik des Rechts ersichtlich werden: Jedes gesetzwidrige Verhalten ist nicht nur aus rein rechtlichen oder moralischen Gründen unverzüglich zu verurteilen, sondern es steht zugleich mit den autonomen Forderungen menschlicher Vernunft im direkten Widerspruch. Hat sich der Mensch unter die zweite Natur des Rechts zum Zweck der persönlichen Selbsterhaltung freiwillig unterworfen, so fällt er doch durch die Verletzung der Freiheit Anderer in die Unmittelbarkeit der ‚ersten‘ Natur zurück, die ein friedliches Zusammensein der Individuen gar nicht erlaubt.

Selbstverständlich muss als Bedingung für das Gelingen der rechtlichen ‚Abschreckungsstrategie‘ ein bestimmtes Bild der menschlichen Vernunft gelten, das für die Natur der freien Subjekte konstitutiv ist und zugleich mit einem gesetzwidrigen Verhalten im Widerspruch steht. Erst dadurch kann die Selbstbestimmung der Subjekte mit ihrer Unterwerfung unter die naturhaften Gesetze des Rechts kompatibel sein: Wenn die Verletzung der Freiheit der Anderen durch meine eigene Handlung als inkonsequent mit den Forderungen der allgemeinen Vernunft erscheint, dann soll die Achtung des Gesetzes, das hingegen die Rücksicht auf die Freiheit Anderer vorschreibt, mit der Achtung der Maxime der allgemeinen Vernunft gleichbedeutend sein. „Das wechselseitige Einräumen von Handlungsfreiheit“, welches das Recht ausnahmslos vorschreibt, „entspricht der Vernunftnatur des Menschen. [...] Das Rechtsgesetz »ich muß das freie Wesen außer mir in allen Fällen anerkennen als ein solches, d. h. meine Freiheit durch den Begriff der Möglichkeit seiner Freiheit beschränken« enthält nur einen technisch-praktischen, keinen kategorischen Imperativ: Wenn eine Gemeinschaft vernünftiger Wesen errichtet werden soll, dann ist das nur nach dem Rechtsgesetz möglich.“³¹

Hiermit nimmt der Fichtesche Gedankengang eine für unser Thema sehr interessante Wendung. Wenn das individuelle Handeln nach der Maxime praktischer Vernunft die Hervorbringung einer *subjektiven* zweiten Natur notwendig impliziert und wenn die objektiven Rechtsverhältnisse sich auf ein derartiges Bild menschlicher

³¹ Siep 1992, S. 73-74.

Vernunft wesentlich stützen sollen, dann kann man folgerichtig behaupten, dass die *objektive* zweite Natur des Rechts bei Fichte in der subjektiven zweiten Natur der Individuen ihre Wurzel hat.³² Hier ist eine gewisse methodologische Verwandtschaft mit der späteren Konzeption Hegels zu sehen. Denn, wie im Denken Hegels, so ist auch bei Fichte die Einheit der zweiten Natur relationaler Art, da sie sich nur aus dem inneren Zusammenhang zwischen den beiden Gebrauchsweisen des Ausdrucks ergibt. Hegel und Fichte stimmen daher in der Notwendigkeit überein, das Problemfeld einer Theorie der zweiten Natur durch die Bestimmung einer subjektiven und einer objektiven Dimension des Begriffs ontologisch zu markieren.³³

2. Die Natur im Geist: Modelle der zweiten Natur

Wie oben bereits erwähnt, ist Hegel durch seine ontologische Sichtweise in der Lage, die Vielfalt an Bedeutungen und Verwendungsweisen des Begriffs zu disziplinieren und dadurch eine deutliche Begrenzung des Problemfelds für seine Theorie zu gewinnen. Denn die zwei geistigen – subjektiven und objektiven – Dimensionen der zweiten Natur wirken nun gleichsam als zentripetale Konstellationen für die in der Tradition auseinander gehaltenen Facetten des Konstrukts. Der Ausdruck ‚zweite Natur‘ vereint in sich sowohl ein dynamisch-prozessuales als auch ein statisches, dinghaftes Moment, indem er sich von einer Form von Praxis *und* von einer objektiven Gestalt der Welt präzisieren lässt. Bereits in der lateinischen Prägung des Begriffs wurde diese doppelte Struktur explizit thematisiert, unter anderen von Cicero. Er bezeichnet als „andere Natur“ zunächst einmal eine Form von individueller gewohnheitsmäßiger Handlung: Die von ihm verwendete Formulierung – *consuetudo quasi natura altera*³⁴ – gilt seitdem als ein *Topos* in der Literatur zur Gewohnheit.³⁵ Aber der Terminus taucht bei Cicero auch in einem anderen Kontext auf, und zwar als Kennzeichnung der natürlichen Umwelt, die sich durch

³² So lautet auch die Grundthese von L. Fonnesu; vgl. Fonnesu (2000), S. 140.

³³ Man sollte jedoch diese hintergründige, onto- und methodologische Nähe nicht zu weit treiben. Wie wir im Folgenden sehen werden, ist die Hegelsche Auffassung der objektiven zweiten Natur sowohl von der Rechtsbegründung Fichtes als auch von seiner zu stark mechanistisch orientierten Einsicht in die Rechtsverhältnisse sehr unterschieden. Für eine konzise aber lesenswerte Darstellung von den verschiedenen Begründungsstrategien des Rechts bei Fichte und Hegel, siehe Siep (1992), S. 65-80.

³⁴ Vgl. Cicero (1988), V, 25, 74.

³⁵ Vgl. u. a. die Beschreibung der Gewohnheit als „nature acquise“ oder „seconde nature“ in Raivasson (1838), S. 35.

menschliche Interventionen – insbesondere durch Ackerbau – radikal verändert hat.³⁶ Mit einem späteren spinozistischen Jargon zusammengefasst, ist also die zweite Natur zugleich *natura naturans* und *natura naturata*: Eine *Praxis*, die die Menschen völlig instinktiv, automatisch – eben quasi ‚natürlich‘ vollziehen, *und* etwas durch Praxis Hervorgebrachtes, das Resultat einer Reihe von Tätigkeiten und Handlungen, nämlich eine ‚andere‘ *Natur*. Beide Bedeutungsmomente des Begriffs werden von Hegel eingehend berücksichtigt und im Rahmen einer einheitlichen Konzeption des endlichen Geistes bearbeitet.

Auf der Basis dieser theoretischen Operation, welche die Konturen des Forschungsgebietes umreißt, kann sich die Hegelsche Analyse mit zwei weiteren Aspekten des Begriffs auseinandersetzen, die ich im Folgenden als die *genealogische* und die *normative* Dimension der zweiten Natur darstellen werde. Mit dem Risiko einer vielleicht übertriebenen Typisierung der Problemlage möchte ich nun die allgemeinen Merkmale dieser Dimensionen aus der Gegenüberstellung von zwei verschiedenen Modellen bzw. Tendenzen herausarbeiten, die sich im Laufe der Begriffsgeschichte der zweiten Natur entwickelt haben. Ich beziehe mich dabei auf eine ‚antike‘ (‚Aristotelische‘) und eine ‚moderne‘ Aneignungsweise des Begriffs von zweiter Natur. Ihre Entgegensetzung resultiert aus dem jeweils unterschiedlichen Verständnis dessen, was die ‚Natur‘ der zweiten Natur eigentlich ausmacht. Sowohl die genealogische als auch die normative Fragestellung in Bezug auf die zweit-natürliche Konstitution geistiger Formen nimmt von einer Klärung dieses Problems ihren Ausgang – nämlich wie das im Geist notwendig enthaltene Naturmoment eigentlich zu deuten sei. Die Hegelsche Stellungnahme zu dem gerade umrissenen Problemkomplex führt zu einer eigentümlichen Verknüpfung der ‚antiken‘ und der ‚modernen‘ Erklärungsstrategie innerhalb einer einheitlichen Auffassung der zweiten Natur. Eben deshalb halte ich für nötig, die Gründe für diese historische und systematische Entgegensetzung näher zu beleuchten, um dann eine Charakterisierung der Hegelschen Position deutlich profilieren zu können.

³⁶ „Nostris denique manibus in rerum natura quasi alteram naturam efficere conamur“, Cicero (1990), II, 60, 152. Die Relevanz dieser lateinischen Prägung des Begriffs wurde in den wichtigsten begriffsgeschichtlichen Rekonstruktionen explizit anerkannt. Vgl. Funke (1984), S. 484; Rath (1996), S. 141; Testa (2009), S. 351.

2.1. Die ‚antike‘ Konzeption

Die erste, von Cicero ausdifferenzierte Bedeutung der zweiten Natur als Gewohnheit (*consuetudo*) greift eindeutig auf die Aristotelischen Überlegungen über das tugendhafte Verhalten des Menschen zurück. Der Begriff der ethischen Tugend (ἠθικὴ ἀρετή), obgleich nicht mit dem der Gewohnheit identisch³⁷, verweist bei Aristoteles notwendig auf eine bestimmte Form des wiederholten Handelns, eben die der Gewöhnung (ἔθος, *consuetudo*). Erst durch soziale Gewöhnung erhalten die ethischen Tugenden ihre Wirklichkeit, weil sie sich erst dadurch im Handeln als ethische Dispositionen (ἔξεις) umsetzen können. Anders als die „dianoethischen Tugenden“, deren „Entstehen als auch [...] Anwachsen größtenteils der Belehrung [verdankt]“, brauchen die „ethischen Tugenden“ die Gewöhnung, weil keine von ihnen „in uns von Natur aus entsteht“³⁸: Gewiss brauchen wir die natürlichen Anlagen, sie in uns aufzunehmen; aber zur tatsächlichen tugendhaften Praxis kommt das menschliche Individuum erst durch eine grundlegende Transformation dieser vorgegebenen Anlagen, die im Wesentlichen durch Bildung und Gewöhnung vermittelt wird. Eben deshalb sei eine ethische Disposition, d. h. die Vorbedingung jeder tugendhaften Haltung, durch wiederholtes Einüben praktisch zu erwerben, weil sie das Resultat eines Bildungsprozesses ausmacht, der im Menschen den Habitus der Tugenden wie eine ‚andere Natur‘ hervorzubringen hat. Die Bildung ist insofern gelungen, als die einzelnen Akteure die ethischen Erwägungen durch angemessene Sozialisationsprozesse so verinnerlicht haben, dass sie zu subjektiven, motivationalen Dispositionen zum richtigen Handeln gemacht werden können. Deswegen kann man mit John McDowell die Aristotelische Behauptung – der Habitus der Tugenden sei im Menschen wie eine ‚andere Natur‘ – auch so lesen, dass damit „lediglich gesagt“ wird, „daß ethische Erwägungen echte Handlungsgründe konstituieren“³⁹ sollen. Das Subjekt soll sich durch Bildung daran gewöhnen, so zu handeln, wie es den Anforderungen und Normen seiner Gemeinschaft entspricht bzw. „wie er es aus eigener Einsicht selbst anzustreben lernt, bis dahin, daß ihm das

³⁷ „Die getanen Dinge werden [...] gerecht und mäßig genannt, wenn sie so beschaffen sind, wie sie der Gerechte und der Mäßige tun würden. Gerecht und mäßig ist aber nicht [schon], wer solche Dinge tut, sondern wer sie außerdem so tut, wie es die gerechten und mäßigen Menschen tun.“, Aristoteles (2006), II 1105 b, 5-8.

³⁸ Ebd., II 1103 a, 14-19.

³⁹ McDowell (2009), S. 31.

Anerzogene ‚wie von selbst‘, ‚als wäre es natürlich‘ gelingt.“⁴⁰ Die ethischen Tugenden, als Ergebnis eines Sozialisationsprozesses aufgefasst, nehmen damit eine „Mittelstellung“⁴¹ zwischen der bloßen Gewohnheit und der rationalen, spontanen Deliberation ein: Tugendhafte Handlungen enthalten das Moment der subjektiven ‚Einsicht‘ in sich, weil sie immer durch die individuellen, inneren Motivationen des handelnden Subjekts begleitet werden sollen; aber sie sind nicht mit einer reflektierten und bewussten Operation dieses Subjekts unmittelbar identisch, weil sie sich aus einem habitualisierten Zustand des menschlichen Charakters ergeben. Unter dem Einfluss von bestimmten Praktiken und Lebensformen müssen die Subjekte lernen, ihre eigenen individuellen Motive an deren internen, ‚objektiven‘ Zielen auszurichten. Sie werden daher in die Lage versetzt, von sich aus motivationale Handlungsgründe zu formulieren, die in der Tat nur dem entsprechen, was zuvor an normativen Gewohnheiten in den Praktiken bereits verankert war. Das dadurch gewonnene System von individuellen Bestrebungen, die sich nur an den normativen Vorschriften der Gemeinschaft orientieren, nimmt dann für die Subjekte die Form einer dauerhaften, relativ stabilen Verhaltensweise, eines ‚Habitus‘ konkreter, in einer Gruppe mit bestimmten Funktionen sozialisierter Menschen an. Der komplexe Zusammenhang von Pflichten, Normen und Regeln, welche das normative Gerüst eines sozialen Kontexts ausmachen, erscheinen dem einzelnen Individuum nicht mehr als fremde, von oben oder von außen kommende Forderungen, denen es sich bloß passiv unterwerfen muss. Die normativen oder ethischen Erwägungen einer Gemeinschaft werden vielmehr durch Bildung von den betroffenen Subjekten so angeeignet, dass sie sich als Aspekte ihres eigenen, persönlichen Charakters erweisen. Es ist daher nur die *Natur* der Subjekte, die sich in Formen tugendhaften Verhaltens verwirklicht: Denn solch eine gebildete Natur besteht gerade aus einer Reihe von praktischen Dispositionen, die in tugendhaften Handlungsformen zum Ausdruck kommen sollen. Eben deshalb erscheint die Praxis der Tugenden immer als ‚natürlich‘: Sie umfasst eine Reihe von Handlungen, die die Individuen völlig spontan vollziehen, obgleich sie in der Tat künstliche, durch Bildung hervorgebrachte Verhaltensweisen sind. Die zweite Natur als Bezeichnung einer Form von Praxis stellt daher eine begriffliche Konstellation dar, wonach die

⁴⁰ Rath (1996), S. 141.

⁴¹ Honneth/Seel (2009), S. 13.

Spontaneität individuellen Handelns nicht als abstraktes Gegenteil, sondern vielmehr als Ergebnis eines gelungenen Bildungsprozesses zu verstehen ist.

Folgt man aber an dieser schwierigen Stelle der von John McDowell in *Mind and World* vorgeschlagenen Lesart⁴², dann kann mit der ‚Natürlichkeit‘ von Verhaltensweisen, die das Ergebnis von kulturellen Sozialisationsprozessen sind, nicht nur die Spontaneität ihres gewohnheitsmäßigen Vollzugs gemeint sein. Indem die Bildung, wie Aristoteles selbst zugesteht, immer auf die natürlichen, rein organischen Anlagen des Menschen einwirkt, soll die Bezeichnung des tugendhaften Verhaltens als ‚natürlich‘ zudem eine gewisse Kontinuität zwischen ‚erster‘ und ‚zweiter‘ Natur zum Ausdruck bringen, d. h. eine Kontinuität zwischen der organisch-körperlichen Anlagen des Menschen und der Entwicklung von ethisch relevanten Handlungsformen, die durch Gründe vermittelt sind. „Daß wir im Hinblick auf die sozialisatorisch erworbenen Tugenden von einer zweiten ‚Natur‘ sprechen, muß dann bedeuten, sie als eine Verlängerung von Potentialen zu begreifen, die im ‚normalen menschlichen Organismus‘ angelegt sind.“⁴³ Die Umformung der ‚ersten‘ Natur des Menschen durch Bildung vollziehe sich im Sinne einer natürlichen Evolution, einer Potenzierung und Verfestigung von Ressourcen und Fähigkeiten, welche schon auf der Ebene der organischen Natur ‚vorhanden‘ sein müssen: „Die zweite Natur kann nicht frei über den Möglichkeiten schweben, die zum normalen menschlichen Organismus gehören“ – so McDowell.⁴⁴ Indem der

⁴² Es wäre natürlich fehlerhaft, McDowells Auseinandersetzung mit der Aristotelischen Ethik in »Mind and World« *bloß* als eine ihrer zahlreichen, historischen Interpretationen zu betrachten. Denn sein Verweis auf Aristoteles ist deutlich systematisch konnotiert: Die philosophische Leistung der Ethik Aristoteles wird von McDowell deswegen so hochgeschätzt, weil er darin eine wesentliche Stütze für sein eigenes Projekt sieht, eine Form von erweitertem Naturalismus zu entwickeln, die als eine Alternative zum szientistisch geprägten Naturverständnis gesehen werden kann. Nichtsdestotrotz halte ich es für legitim, die Interpretation von McDowell *auch* als eine besondere Deutung des Aristotelischen Denkens zu lesen. Hiermit kann eine solche Interpretation für die Zwecke meiner eigenen Argumentation sehr hilfreich sein, weil sie zur Darstellung eines allgemeinen Verständnisses der zweiten Natur beiträgt, das sich von der Hegelschen Konzeption unterscheiden wird. Eben deshalb kann ich sicherlich mit meiner Arbeit nicht beanspruchen, McDowells bedeutsamer Arbeit im Einzelnen gerecht zu werden.

⁴³ Honneth (2001), S. 382.

⁴⁴ McDowell (1996), S. 109-110. Durch die Hervorhebung einer ontologischen Kontinuität zwischen erster und zweiter Natur – führt McDowell fort – „erhält die menschliche Vernunft genügend Bodenhaftung (*foothold*) im Bereich der Naturgesetze, um allen angemessenen Rücksichten auf die modernen Naturwissenschaften Genüge zu leisten“ (ebd.). Wie lässt sich aber die Metapher des ‚*foothold*‘ eigentlich verstehen? Inwiefern kann die ‚erste‘, rein organische Natur, die McDowell hier mit dem naturwissenschaftlichen Modell eines ‚*realm of law*‘ gleichsetzt, die zweite, ‚geistige‘ Natur beeinflussen oder sogar bedingen? In seinem Aufsatz »Two Sorts of Naturalism« finden wir zwei mögliche Antworten auf diese Fragen: (a) die ‚erste‘ Natur sei für die zweite noch von Belang, „weil die angeborenen Anlagen der Menschen den in ihrem Fall möglichen Prägungen der zweiten Natur Grenzen setzen müssen“ und (b) weil „Fakten der ersten Natur ein Bestandteil dessen sein können,

Mensch sich in Form einer Orientierung an rationellen Gründen verwirklicht, lässt er nur seine organisch angelegten Potentialen verwirklichen oder, anders formuliert, verwirklicht er sich immer noch als tierisches Lebewesen. Denn die Natur sei eben als ein „Prozess der stufenweisen Ermöglichung von gattungsspezifischen Lebensweisen“⁴⁵ zu verstehen, worunter auch die rationelle, an Gründen orientierte Praxis des Menschen fällt. Daraus kann man eine für unsere Zwecke höchst relevante Konsequenz ziehen: Die Umformung der ‚ersten‘ in eine ‚zweite‘, vernünftige Natur verweist nicht primär auf eine bewusste, intentionale Leistung des sich bildenden Subjekts, sondern auf eine natürliche Evolution, die sich gleichsam hinter seinem Rücken abspielt. Als das eigentliche ‚Subjekt‘ der Bildung ist dementsprechend nicht so sehr das einzelne Individuum zu betrachten, sondern die Natur selbst in ihrer unabhängigen Evolution. Wenn man also von „zweiter Natur“ in dem gerade geschilderten Sinne spricht, wird man zwangsläufig dazu geführt, die Bildung des Subjekts als natürlich gesteuert oder präformiert zu interpretieren.

2.2. Die ‚moderne‘ Konzeption

Die modernen Darstellungen des Begriffs von zweiter Natur entwickeln sich tendenziell in direktem Gegensatz zu dem gerade beschriebenen Modell. Bereits aus der oben umrissenen Auffassung Fichtes könnte man die gründliche begriffliche Umdrehung herauslesen, der die ‚Aristotelische‘ Konzeption in der Moderne unterzogen wird. Zunächst einmal wird gegen Aristoteles die zentrale Rolle entscheidend vindiziert, welche das denkende und wollende Subjekt in der

was von der Reflexion in Betracht gezogen wird.“ (McDowell 2009, S. 61-62). Wie dennoch Christoph Halbig überzeugend gezeigt hat, kann die ‚erste‘ Natur – gerade als *erste* Natur – diese doppelte normative Funktion gar nicht übernehmen. In den beiden genannten Fällen „first nature figures not as it is in itself qua part of the realm of law, but *as seen from within* the perspective of an already formed second nature.“ Denn „the truths about first nature which are to provide justifications for elements of second nature one finds oneself with are, to use another term forged by McDowell, ‚naturally shapeless‘: if approached via the epistemic means of the realm of law they lose all intelligible shape; they come into view only from within a Neurathian reflection by which a configuration of second nature tries to assure itself of its own credentials.“ (Halbig 2006, S. 228). Die Idee des *foothold* findet daher im Rahmen der Perspektive McDowells keine plausible Erklärung: Bereits die bloße Tatsache, eine bestimmte Gestalt der ‚ersten‘ Natur als rational oder normativ relevant zu betrachten, besagt nur, dass wir sie als eine konkrete Instanz des logischen Reiches der Gründe erleben, innerhalb dessen wir uns immer schon bewegen müssen, um etwas als rational oder normativ relevant überhaupt betrachten zu können. Würde der ‚ersten‘ Natur die normative Funktion tatsächlich zugesprochen, die McDowell ihr zusprechen will, dann würde sie dadurch notwendig aufhören, bloß als ‚erste‘ Natur zu gelten.

⁴⁵ Honneth/Seel (2009), S. 15.

Hervorbringung einer (subjektiven und objektiven) zweiten Natur spielen soll. Unter dem zunehmenden Einfluss des mechanistischen Weltbildes der Naturwissenschaften verliert die antike Vorstellung an Plausibilität und Gültigkeit, wonach die Ausbildung der rationalen Aktivitäten des Menschen als Teil einer natürlichen Evolution verstanden werden konnte. Das vernünftige Subjekt ist nicht mehr als ein Telos der Natur zu betrachten, sondern als das Produkt seiner eigenen Selbsthervorbringung, um es mit den Worten Hegels zu sagen. Die durch Bildung vermittelte Umformung unserer ersten Natur wird daher eindeutig im Sinne einer radikalen *Selbsttransformation*⁴⁶ interpretiert, die keine Kontinuität mehr zwischen ‚Natur‘ und ‚Vernunft‘ unterstellen darf. Das Subjekt soll die unmittelbare Vorgegebenheit seiner Impulse und Bedürfnisse durch Reflexion und Intelligenz so transformieren, dass sie zu jeweiligen *Möglichkeiten* oder *Instrumenten* des Ausdrucks seines freien Willens gemacht werden. Wie Kant maßgeblich gezeigt hat, kann das nur unter der Bedingung gelingen, dass das Subjekt seine Triebe, Neigungen, Impulse usf. unter die Form des Gesetzes (oder ‚Maxime‘) bringt. Denn „Antriebe in die Form des Gesetzes zu bringen heißt, ihre bloß kausale Wirksamkeit durch die normative Kraft eines Grundes zu ersetzen. Gesetze bewirken so ihre Befolgung, dass sie sie begründen; ein Gesetz ist nicht ein Befehl, auf den man reagiert, sondern eine Regel, der man folgt.“⁴⁷ Bedürfnisse und Neigungen verlieren dadurch die Form von vorgegebenen, objektiven Kräften, die die ‚Natur‘ des Individuums unvermeidlich kausal bestimmen, weil das Subjekt sich als ihr aktivorganisierendes Zentrum erwiesen hat: Seine innere motivationale Sphäre wird daher das Feld von wesentlichen Diskriminierungen, die das rationale Individuum kraft seines eigenen Bewusstseins vornehmen kann. Erst dadurch kann sich das autonome, moderne Subjekt als solches überhaupt konstituieren, d.h. als eine Instanz des Handelns aus selbstbestimmten, selbstgegebenen Gründen. Die Selbsthervorbringung des Subjekts fällt folglich mit der Hervorbringung einer *zweiten* Natur zusammen, mit der Umformung der psychischen und sozialen Welt durch die normative Kraft menschlicher Vernunft. Und da diese Praxis der denkenden und wollenden Selbstbestimmung menschlicher Subjektivität einen Bruch mit der blinden, mechanische Kausalität der ersten Natur immer zur Voraussetzung haben muss, kann

⁴⁶ Den Begriff von „Selbsttransformation“ übernehme ich von Robert Brandom. Siehe: Brandom (2004), S. 46.

⁴⁷ Menke (2010), S. 678.

die Bildung des Subjekts nicht mehr als natürlich präformiert oder gesteuert angesehen werden.⁴⁸

Aber der Ausdruck ‚zweite Natur‘ meint etwas mehr als eine Umformung der ‚inneren‘ und ‚äußeren‘ Objektivität im Einklang mit den Forderungen menschlicher Vernunft. Fragt man sich nun, inwieweit eine so verstandene, von vernünftigen Subjekten frei gesetzte zweite Natur immer noch als *Natur* betrachtet werden kann, dann hat man den weiteren Schritt zu einem angemessenen Verständnis der modernen Bedeutung des Ausdrucks gemacht. Was eigentlich im Zentrum des modernen Interesses für die Begrifflichkeit der zweiten Natur liegt, ist nun die Frage, wie das Subjekt in der Praxis seiner Selbstbestimmung von sich aus eine ‚andere‘ *Natur* hervorbringen kann. Denn die Natur, im Anschluss an das vorherrschende naturwissenschaftliche Paradigma gedacht, gilt hier als das Feld der bloß kausal regulierten, mechanischen Interaktion physischer Kräfte, wovon das Subjekt sich im Prozess seiner autonomen Selbstbestimmung distanzieren muss. Aber die Konstitution des autonomen Subjekts wird mit der Hervorbringung einer zweiten *Natur* gleichgesetzt: Die Transformation von der unmittelbaren ‚ersten‘, inneren und äußeren Natur wird dann als eine Bewegung vorgestellt, in der die Natur nicht nur den Terminus *a quo* eben dieser Transformation ausmacht, sondern zugleich – als zweite *Natur* – auch ihren Terminus *ad quem*. Daraus ergibt sich die Schwierigkeit oder die Spannung, worauf sich die modernen Interpretationen im Wesentlichen konzentrieren: Wie kann ein geistloser Mechanismus, der jede Spontaneität im menschlichen Handeln prinzipiell ausschließt, selbst ein Produkt derselben Spontaneität sein, deren Existenz er andererseits zu bedrohen scheint? Die modernen Darstellungen der zweiten Natur setzten sich dann mit dieser Problematik auseinander: Was sie hauptsächlich beabsichtigen, ist eine plausible Erklärung dafür zu finden, inwiefern das autonome Handeln des Menschen selbst Formen von ‚innerer‘ und ‚äußerer‘ Objektivität hervorbringen kann, die dann anders als menschliche Produkte erlebt werden. Das Problem wird von Schelling in Form eines handlungstheoretischen Dilemmas vorgestellt:

⁴⁸ Es ist an dieser Stelle besonders interessant zu bemerken, dass die heutige Debatte zwischen R. Pippin und J. McDowell über den Begriff der zweiten Natur sich immer noch um den wichtigen Punkt dreht, ob die Bildung des vernünftigen Subjekts selbst natürlich (McDowell) oder vielmehr sozialgeschichtlich (Pippin) konnotiert werden soll. Vgl. dazu: McDowell (2002, 2007); Pippin (2002, 2005, 2007).

„Wie kann uns, indem wir völlig frei, d. h. mit Bewußtsein, handeln, bewußtlos etwas entstehen, was wir nie beabsichtigen, und was die sich selbst überlassene Freiheit nie zustande gebracht hätte? Was mir ohne Absicht entsteht, entsteht wie die objektive Welt; nun soll mir ja aber durch mein freies Handeln auch etwas Objektives, eine zweite Natur, die Rechtsordnung entstehen. Aber durch ein freies Handeln kann mir nichts Objektives entstehen, denn alles Objektive als solches entsteht bewußtlos.“⁴⁹

Es ist die absolute Zentralität der vorliegenden Fragestellung, welche die Analyse des objektiven, dinghaften Charakters der zweiten Natur (*natura naturata*) bei den modernen Darstellungen des Begriffs so prominent macht. Der Kontrast zu der Aristotelischen Konstellation wird hier nochmals ersichtlich. Als Teil einer allgemeinen Theorie der sittlichen Bildung wurde die Kategorie der zweiten Natur bei Aristoteles als Bezeichnung des tugendhaften Verhaltens verwendet, das die Individuen von sich aus ganz spontan oder ‚natürlich‘ im Handeln ständig zu reproduzieren vermögen, obgleich es aus einer individuellen Verinnerlichung von vorgegebenen Normen und Regeln resultiert. In Rahmen der modernen Interpretationen hingegen ist die Hervorbringung einer zweiten Natur durch eine strukturelle Ambivalenz geprägt. Einerseits ist sie das Resultat der freien Tätigkeit des Menschen, ein notwendiges Moment der Bildung des autonomen Subjekts; andererseits kann *dieselbe* Tätigkeit sich in Formen von lebloser, naturhafter Objektivität kristallisieren, die sich den kausalen Gesetzen der physikalischen Welt gemäß strukturieren und folglich nicht mehr mit der Spontaneität menschlichen Handelns übereinstimmen können. Indem aber diese zweite Natur als ‚verknöcherte‘ Objektivierung von subjektiven Handlungen eben durch die Praxis der Subjekte hervorgebracht wird, muss man sich fragen, inwiefern und vor allem weshalb das freie Handeln der Individuen in die zweit-natürliche Notwendigkeit eines objektiven Mechanismus umschlagen soll, die gerade jede Spur menschlicher Freiheit zum Verschwinden bringen kann.

⁴⁹ Schelling (2005), S. 294-295. Eine gute Darstellung der Schellingschen Lösung dieses Problems, die im Rahmen der vorliegenden Arbeit nicht diskutiert werden kann, findet man in Krings (1985), S. 13-17.

3. Die Hegelsche Lösung: Genealogie und Normativität der zweiten Natur

Aus dem bisher Gesagten haben sich die strukturellen Merkmale ergeben, die die genealogische und die normative Herangehensweise an das Problem der zweiten Natur jeweils definieren. Mit der *genealogischen* Dimension tritt der auffällige dynamische Aspekt des Begriffs in den Vordergrund: Da die zweite Natur sich notwendig als etwas Gesetztes zeigt, ist sie als das Produkt einer besonderen Geschichte zu verstehen, als das Resultat eines Prozesses, dessen Ursprung genealogisch untersucht werden soll. Hat die ontologische Dimension die Frage beantwortet, *wovon* der Ausdruck ‚zweite Natur‘ auf eine legitime Weise prädiert werden kann, so versucht die genealogische Sichtweise zu erklären, *woraus* die zweite Natur als (subjektive und objektive) Gestalt menschlicher Praxis überhaupt entsteht. Dem ‚Aristotelischen‘ Modell zufolge ist die Hervorbringung einer zweiten Natur noch als ein natürlicher Prozess zu verstehen, indem die Bildung der Subjekte zu einem tugendhaften Verhalten sich als natürlich gesteuert oder präformiert erwiesen hat. Im Gegensatz dazu sind die ‚modernen‘ Darstellungen des Begriffs entscheidend bewusstseinstheoretisch orientiert: Die Konstitution einer zweiten Natur setzt daher den Bruch mit der ‚ersten‘, unmittelbaren Natur voraus und ist primär auf bewusste, intentionale Leistungen der denkenden und wollenden Subjekte zurückzuführen.

Bei der *normativen* Dimension des Begriffs handelt es sich hingegen um eine kritische Beurteilung der zweiten Natur als Resultat eines gelungenen Bildungsprozesses. Ist die Erschaffung einer zweiten Natur – so könnte man die normative Fragestellung wiedergeben – eine Vorbedingung menschlicher Autonomie oder bildet sie vielmehr ein Hindernis für ihre Verwirklichung? Während das ‚Aristotelische‘ Modell eine grundsätzliche Kompatibilität zwischen der Erlangung zweit-natürlicher Dispositionen und der Spontaneität menschlichen Handelns unterstellt, ist die ‚moderne‘ Aneignung des Begriffs immer durch eine gewisse Spannung gekennzeichnet: Denn die zweite Natur gilt hier zum einen als ein Produkt des freien Handelns der Subjekte, das sich aber zum anderen in eine Form von autonomiefeindlicher Objektivität umschlagen kann.

Wie verhält sich nun die Hegelsche Theorie zu den gerade umrissenen Traditionen? Die Hegelsche Konzeption der zweiten Natur macht meines Erachtens

den entscheidenden Schritt zu einer Verknüpfung beider argumentativen Bewegungslinien.⁵⁰ Erst dadurch kann ihre scheinbar unversöhnliche Entgegensetzung aufgelöst werden, ohne die für die zweite Natur selbst wesentliche Spannung zu lockern oder sogar zu tilgen. Die traditionellen Darstellungen der zweiten Natur werden von Hegel als besondere Momente innerhalb einer einheitlichen Theorie geistiger Bildung betrachtet. Themen und Motive beider historischen Konzeptionen werden nun auf eine höchst fruchtbare und innovative Art und Weise miteinander vermittelt und in eine Gesamtdeutung des Begriffs von zweiter Natur integriert, die einen auffälligen Bruch mit der Tradition anzeigt.

Aus einer *genealogischen* Perspektive führt solch eine produktive Aneignung traditioneller Erklärungsstrategien zu einer dialektischen Auffassung des Verhältnisses von erster und zweiter Natur. Hegel denkt, genauso wie Aristoteles, dass die (erste) Natur – als lebendige bzw. organische Natur – der Ausdruck einer basalen Spontaneität und Selbstbeweglichkeit ist, die sich vornehmlich in den Prozessen der individuellen Selbsthervorbringung eines tierischen Organismus manifestiert, und die für das Verständnis der höheren Entwicklungsstufen der autonomen Subjektivität von grundlegender Bedeutung bleibt. Für unsinnig erklärt seine gesamte Geistphilosophie jede unüberbrückbare Kluft zwischen Leben und Geist und bringt sie vielmehr die genealogische *Kontinuität* beider dadurch zum Vorschein, dass sie mit Aristoteles die präreflexive und instinkthafte Selbstbezüglichkeit und Selbstzentriertheit des lebendigen Organismus als die *Potenz* der Verwirklichung des Geistes bestimmt. Mehr noch: Die Formen des endlichen Geistes lassen sich in ihrer aktuellen Bestand und Gültigkeit nicht hinreichend verstehen, wenn sie von der natürlichen und leiblichen Dimension des Lebens restlos abgekoppelt werden. Die Erwerbung geistiger Fähigkeit im Subjekt und die Herausbildung einer verbindlichen normativen Ordnung des Sozialen setzen die notwendige Verleiblichung des Geistigen voraus – sowohl im organischen Körper der Individuen als auch im unorganischen Körper der Institutionen.⁵¹

⁵⁰ I. Testa scheint mir an dieser Stelle eine ähnliche These zu vertreten: „It is important to observe how Hegelian *zweite Natur* reflects features both of the Greek interpretation of *physis* and of the modern and mechanistic interpretation of nature. In fact, on the one hand second nature is predicated of a living individual who acts spontaneously, but on the other such immediacy also has features of the mechanicity proper to the modern interpretation of nature as an objectified process.“ (Testa 2009, S. 356).

⁵¹ Vgl. Testa (2008a), S. 307.

Diese Aristotelische Einsicht in die Kontinuität zwischen Natur und Geist soll jedoch mit dem typisch modernen Beharren darauf vermittelt werden, dass die Entstehung geistiger Formen eine qualitative *Differenz* mit der Unmittelbarkeit des Lebens aufweist. Selbst die höheren Stufen des organischen Lebens in ihren unterschiedlichen Manifestationen sind als solche schlicht unfähig, die bezeichnende Freiheit und Normativität einer geistigen Lebensform angemessen darzustellen. Mit dem Geist kommt etwas qualitativ Neues in die Welt, das nicht aus einer bloßen Verlängerung von erst-natürlichen Ressourcen und Potentialen des tierischen Lebens entsteht. Auch wenn das Tier in seinem instinkthaften Verhältnis zu sich selbst und zu seiner äußeren Umwelt eine zweckmäßige Struktur des Selbst- und Weltbezugs *an sich* oder *für uns* realisiert, ist es noch nicht in der Lage, sich auf diese Struktur *reflexiv* zu beziehen und sich somit als ‚Autor‘ seiner bewegenden Zwecke zu begreifen. Ein Tier mag zwar aus Zwecken handeln, aber es ist als bloßes Naturwesen zweifellos unfähig, sich von selbst – d. h. bewusst und autonom – Zwecke zu setzen. Darin unterscheiden sich tierische und menschliche Gestalten der Subjektivität.⁵²

Der Hegelsche Begriff der zweiten Natur bildet den Versuch, die Kontinuität *und* die Differenz zwischen Leben und Geist innerhalb einer einheitlichen Auffassung der Genealogie geistiger Formen zum Ausdruck zu bringen. Was ich im Folgenden unter ‚Genealogie‘ verstehe, besteht gerade in einer Erläuterung der Genese des Geistes aus der Dialektik des organischen Lebens unter der Bedingung ihrer qualitativen Differenz. Hegel entfaltet ein (genealogisches) Argument über die Entstehungsgeschichte des endlichen Geistes, das auf das Fortwirken der Kräfte des natürlichen Lebens auf die Struktur einer geistigen Lebensform reflektiert, ohne dabei reduktionistisch oder vitalistisch zu verfahren. „Zweite Natur“ meint daher für Hegel nicht so sehr die Determination des Geistes durch die erste, sei es innere oder äußere Natur, sondern eher eine Wiederholung, eine Reproduktion der Natur *im* Geist und *durch* den Geist.⁵³ Dies gilt sowohl für die psycho-physische Dimension der Gewohnheit als auch für die Objektivität der sozialen Welt. Wie wir weiter unten ausführlicher betrachten werden, situiert sich die Hegelsche Bestimmung der Gewohnheit gerade innerhalb der Schwankungsbreite zwischen der kausalen

⁵² Die Plausibilität einer solchen Redeweise, die auf die Existenz von Formen der Subjektivität bereits auf der Stufe des erst-natürlichen organischen Lebens hinweist, wird erst in späteren Etappen der vorliegenden Untersuchung systematisch begründet (Vgl. insb. unten: Kap. IV, Abs. 2.2.).

⁵³ Vgl. Menke (2010), S. 688.

Determinationsmacht der Natur und der Selbstbestimmung des Geistes: Denn sie stellt kein bloß kausal determiniertes physisches Geschehen dar, indem sie eine *Handlungsform*, eine Tätigkeit des Geistes ist; aber sie wird sich in ihrem immer zu wiederholenden Vollzug so automatisieren und folglich sich vom Subjekt so verselbstständigen, dass sie „die Gestalt eines *Mechanischen*, einer bloßen *Naturwirkung*“⁵⁴ annimmt. Dasselbe gilt auch für die objektive zweite Natur der sittlichen Institutionen: Gewiss sind sie als das Resultat der intersubjektiven Dynamiken menschlicher Interaktion ontologisch zu betrachten; dennoch, wie im Fall komplexer Gesellschaften besonders ersichtlich wird, weisen institutionelle Zusammenhänge eine unvermeidbare Tendenz auf, sich gegenüber ihren Mitgliedern zu verselbstständigen und als eine Erscheinung der ursprünglich-natürlicher Notwendigkeit aufzutreten. In diesem Sinne manifestiert die zweite Natur des Geistes insofern eine gewisse Kontinuität mit der ersten organischen Natur, als sie einige ihrer Merkmale widerspiegelt; aber sie ist zugleich zu ihr different, da diese ‚gesetzte‘ oder ‚andere‘ Natur nur „den Umschlag des aus Freiheit selbst Gemachten, also des ‚Geistes‘, in ein selbständig Seiendes, Unmittelbares“⁵⁵ darstellt.

Für das *normative* Verständnis der zweiten Natur ist hingegen die Frage besonders relevant, wie solche Formen der Verselbstständigung des Geistigen in Bezug auf die Verwirklichung menschlicher Freiheit zu bewerten sind. Die begriffliche Entgegensetzung, um die es an dieser Stelle im Wesentlichen geht, betrifft das Verhältnis zwischen einer durchaus *affirmativen* Auffassung der zweiten Natur als einer Ermöglichungsbedingung menschlicher Spontaneität und Autonomie, und einem *kritischen* Bild der zweiten Natur, das die autonomiefeindlichen, negativen Konsequenzen einer Wiederholung der Natur im Geist nachdrücklich hervorhebt. Die Wurzeln der affirmativen Konzeption sind in dem Aristotelischen Begriff des tugendhaften Handelns zu finden, demzufolge die individuelle Hervorbringung einer zweiten Natur mit der spontanen Ausübung menschlicher Aktivität problemlos vereinbar ist. Obwohl die individuelle Erwerbung der Tugenden erst das Resultat eines Erziehungs- und Bildungsprozesses ist, der wiederum eine rezeptive Wahrnehmung bzw. Verinnerlichung der bestehenden sittlichen Vorschriften und Handlungsmuster einer Gemeinschaft verlangt, agiert das tugendhafte Individuum mit einer unberührten ‚natürlichen‘ Spontaneität. Eine

⁵⁴ Enz III, §410 Z., S. 191.

⁵⁵ Menke (2012), S. 156.

solche Auffassung setzt ein Verständnis der Natur zwangsläufig voraus, wonach die rationelle, an Gründen orientierte Praxis des Menschen immer nur als eine Verlängerung von Ressourcen und Potentialen zu betrachten ist, die im normalen menschlichen Organismus angelegt sind. Durch Bildung entfaltet der Mensch nur seine Natur oder sein Wesen als *animale rationale*.

Im Gegensatz dazu argumentieren moderne Konzeptionen für ein durchaus kausales, bedeutungsloses und mechanisches Bild der ersten Natur, das sich mit der Idee einer selbstbestimmten Lebensführung des Menschen prinzipiell inkompatibel erweist. Die Verwirklichung individueller und sozialer Autonomie ist zwar konstitutiv an einen Bildungsprozess des Geistes gebunden, der sich aber nicht als eine Potentierung von Ressourcen und Fähigkeiten der ersten Natur des Menschen vollzieht. Die Bildung des Geistes gelingt vielmehr erst durch eine gründliche Befreiung der Subjekte aus der bloß kausalen und handlungsleitenden Kraft der Natur. Der Geist ist für die modernen Interpretationen nicht ein Telos der Natur, seine Ausbildung keine natürliche Entwicklung, sondern ein Produkt oder Resultat seiner Selbsthervorbringung. Aus diesen Prämissen folgt die moderne kritische Beurteilung des ‚Naturmoments‘ einer geistigen zweiten Natur: Die Wiederholung der Natur im Geist, die mit dem Gedanken der zweiten Natur notwendig einhergeht, wird nicht so sehr als eine Bedingung der Selbstverwirklichung des Geistes in seinen unterschiedlichen Manifestationen betrachtet, sondern vielmehr als die kritikwürdige Gestalt dessen Selbstverfehlung interpretiert.

Auch in diesem Fall werden beide argumentative Richtungen im Denken Hegels rezipiert. Hegel teilt mit Aristoteles die zentrale bildungstheoretische Auffassung, dass der endliche Geist *zweite* Natur ist, weil er gebildet werden muss, um nichts anderes als seine eigene *Natur* (oder sein Wesen) als selbstbestimmtes, autonomes Subjekt verwirklichen zu können. Die zweite Natur gilt somit als unverzichtbarer Bestandteil der Bildung geistiger Subjektivität: Sie ist die notwendige Vorbedingung der Entwicklung und Ausübung der Autonomie eines endlichen Subjekts, das seine freie ‚Natur‘ in immer höherem Maße zu verwirklichen neigt. Mit Bezug auf die geistigen Fähigkeiten, die das Subjekt durch die Hervorbringung einer subjektiven und objektiven zweiten Natur erwirbt, bedeutet dies, dass solche Fähigkeiten ein Produkt der Bildung – seine *zweite* Natur – sind, und dass sie aber zugleich seine zweite *Natur* oder sein ‚Wesen‘ ausmachen. Dies zeigt sich sowohl auf der Ebene des subjektiven Geistes, wo die *unabhängige*

psychische Entwicklung der Individuen grundsätzlich von einer zweit-natürlichen ‚Schicht‘ menschlichen Handelns *abhängig* gemacht wird, die Hegel mit der Bestimmung der Gewohnheit plastisch umfasst; als auch auf der Ebene des objektiven Geistes, wo die Fähigkeit individueller praktischer Selbstbestimmung erst als Resultat der subjektiven Teilnahme an den institutionalisierten Praktiken der Sittlichkeit verstanden werden kann.

In der Beschreibung dieser ‚Natur‘ oder dieses ‚Wesens‘ geistiger Subjektivität erweist sich jedoch die Nähe Hegels zu der modernen Konzeption. Die Rede von einer autonomen ‚Natur‘ des Menschen darf nicht so missverstanden werden, als ob die Autonomie des Geistes eine angeborene Eigenschaft der ihm unmittelbar gegebenen Natur wäre. Denn es kann sich hier nicht um eine gegebene Natur, sondern muss sich um eine ‚selbst-konstituierte‘ oder ‚selbst-hervorgebrachte‘ Natur handeln, eine Natur, die wir Menschen erst in der Teilnahme an einer geistigen Lebensform überhaupt erwerben. Die Verwirklichung geistiger Autonomie setzt die Befreiung aus der Natur notwendig voraus. Denn die (erste) Natur – so hat die Genealogie gezeigt – kann nicht als eine angemessene Darstellung der konstitutiven Autonomie geistiger Formen gelten. Auf dieser Basis bildet die Wiederholung der Natur im Geist, die sich sowohl auf der subjektiven Ebene der Gewohnheit als auch auf der objektiven Ebene des Sozialen leicht diagnostizieren lässt, ein auffälliges Problem für das Verständnis menschlicher Autonomie. Der Geist, der sich durch Bildung von seiner bloßen Natürlichkeit befreien will, reproduziert *in sich selbst* und *durch sich selbst* dieselbe Äußerlichkeit, die er ursprünglich durch die Erschaffung einer zweiten Natur zu überwinden glaubte. So erweist sich der zweit-natürliche Mechanismus der Gewohnheit als eine zwanghafte Abstumpfung der Lebensinteresse des Menschen, die im Extremfall zu einem pathologischen Verschwinden der Eigenständigkeit von Personen in ihren geistigen und sozialen Automatismen führen kann. Dasselbe gilt auch für die objektiven Formen des Sozialen, deren notwendige naturhafte Verselbstständigung gegenüber den einzelnen Individuen in die ebenfalls pathologische Gestalt einer lebloser Verdinglichung umschlagen kann. In beiden Fällen ist die zweite Natur für die betroffenen Subjekte unausweichlich mit einer schmerzhaften, kritikwürdigen Erfahrung des Selbstverlustes assoziiert.

Aus der Vermittlung der gerade umrissenen Gesichtspunkte ergibt sich die zentrale Fragestellung der normativen Dimension der zweiten Natur. *Dieselbe*

begriffliche Struktur – so könnte man das Hegelsche Argument zusammenfassen – bildet für den endlichen Geist ein notwendig-affirmatives Moment der Selbstverwirklichung *und zugleich* ein kritikwürdig-pathologisches Moment der Selbstverfehlung.⁵⁶ Ja, durch den Begriff der zweiten Natur vertritt Hegel eine höchst ambivalente Auffassung der Befreiungsprozesse des endlichen Geistes. Auf der einen Seite ist die zweite Natur eine *notwendige* Form der Verwirklichung individueller und sozialer Autonomie: Gegen die Ansicht, der Mensch sei gleichsam ‚von Natur‘ schon frei, wendet Hegel nachdrücklich ein, dass der Geist seine freie Existenz einem komplexen Bildungs- und Erfahrungsprozess verdankt, der mit der Hervorbringung einer subjektiven und objektiven zweiten Natur kulminiert. Auf der anderen Seite kann er nicht umhin, die Risiken einer solchen Strategie gerade für die Verwirklichung geistiger Autonomie zu thematisieren. Automatismen, Zwänge, kausale Kräfte und blinde Gewohnheiten bilden zwar lebensnotwendige Bestandteile menschlicher Praxis aber sie stellen zugleich *mangelhafte* Gestalten des geistigen Selbst- und Weltverhältnisses dar, die unter besonderem Umständen sogar zu unterschiedlichen Formen individueller und sozialer Pathologien führen können.

Es ist die soeben umrissene Ambivalenz zwischen Notwendigkeit und Mangel, Selbstverwirklichung und Selbstverfehlung, Autonomie und Heteronomie, die die normative Dimension der zweiten Natur eigens beleuchten soll. Anhand einer Reihe bestimmter normativer Kriterien muss sie eine wichtige kategoriale Unterscheidung zwischen verschiedenen Formen der Verselbständigung des Geistigen ermöglichen: zwischen einer Verselbstständigung zum *geistigen* Mechanismus, die als notwendige Vorbedingung für die Konstitution individueller und sozialer Autonomie gilt; und einer Verselbständigung zum *naturhaft-pathologischen* Automatismus, die die freie Ausübung geistiger Fähigkeiten durchaus blockiert.

⁵⁶ Vgl. dazu Menke (2012).

Kapitel II: Die Vorgeschichte der Hegelschen Theorie

Obwohl das Stichwort ‚zweite Natur‘ erst relativ spät im Hegelschen philosophischen System explizit vorkommt¹, scheint das Interesse für die dadurch evozierten Phänomene ein Grundmotiv seiner gesamten praktischen Philosophie zu sein. Diese Annahme möchte ich im vorliegenden Kapitel in zwei Schritten begründen. Zunächst einmal werde ich die Grundzüge der Hegelschen Theorie der Positivität darstellen (1.), woran der junge Hegel während seines Aufenthalts in Bern (1793-1796) und Frankfurt (1797-1800) gearbeitet hat. Von den Ergebnissen dieser ersten Rekonstruktion werde ich dann meinen Ausgang nehmen, um den Hegelschen Begriff von Geist einzuführen und in seinem höchst komplexen Verhältnis zur Natur zu erläutern (2.). Dabei werde ich mich immer von der Absicht leiten lassen, nur diejenigen Elemente der Hegelschen Argumentation hervorzuheben, die für seine spätere Konzeption der zweiten Natur von zentraler Bedeutung sein werden.

1. Der Begriff von Positivität in den Frühen Schriften Hegels (1793-1800)

Das Problem der ‚Positivität‘, dessen thematische Nähe mit dem Begriff von zweiter Natur in der Literatur häufig bemerkt wurde², bildet „die wirkliche Zentralfrage“ (Lukács) sowohl der Berner als auch der Frankfurter Periode des jungen Hegels. Bereits aus einem kursorischen Überblick des Inhalts von seinen verschiedenen frühen Schriften, die in einer Zeitspanne von sieben Jahren (1793-1800) verfasst, allerdings von ihm nie publiziert wurden, kann man die behauptete thematische Kontinuität leicht berücksichtigen. Die letzte Arbeit, die Hegel am Ende seines Aufenthalt in Frankfurt (September 1800) in Angriff genommen hatte, und die von Hermann Nohl als »Neuauffassung des Anfangs« betitelt wurde, ist eine fragmentarisch gebliebene neue Einleitung zu seinem wichtigsten Berner Manuskript »Die Positivität der christlichen Religion« (1795/1796): Das Frankfurter Fragment

¹ Neben den bereits zitierten Stellen der *Rechtsphilosophie* und der Berliner *Enzyklopädie* sind hier die einschlägigen Passagen aus der zweiten Auflage der *Enzyklopädie* (1827) zu erwähnen, sowie diejenigen aus den verschiedenen, von Hegel immer in Berlin gehaltenen *Vorlesungen* über die Philosophie des subjektiven Geistes (insbesondere von 1822 und 1827/28) und über die Rechtsphilosophie (1824/25).

² Vgl. u. a. Lukács (1954) und Wahsner (2006), S. 248.

bietet gerade eine neue Formulierung des Positivitätsproblems, die sich aus einer grundsätzlichen Revision der in Bern noch gültigen Kriterien für seine Diagnose und Darstellung ergibt.

1.1. Von einer ‚essentialistischen‘ zu einer ‚formalen‘ Diagnose der Positivität: die Evolution der Hegelschen Theorie

Für die Zwecke der vorliegenden Rekonstruktion ist der Begriff von Positivität vor allem deswegen besonders einschlägig, weil Hegel damit im Wesentlichen zu erläutern versucht, wie aus der freien gesellschaftlichen Tätigkeit des Menschen Formen von sozialer, institutioneller Objektivität entstehen können, die dann die Autonomie der an ihr Partizipierenden zu bedrohen scheinen. Das Christentum bildet für den jungen Hegel den paradigmatischen Fall einer Institution, die sich den einzelnen Subjekten als eine Art leblose, fremde Objektivität darstellt: Es besteht aus einer Reihe von Vorschriften und Gesetzen, denen der Gläubige bloß auf Grund ihrer objektiven, faktischen Geltung und der äußerlichen Autorität ihrer Überlieferung folgen soll. ‚Positivität‘ bedeutet daher für den jungen Hegel das „Gegenteil“³ oder die „Aufhebung“⁴ der moralischen Autonomie des Subjekts; also der Fähigkeit vernünftiger Individuen, sich im Leben nur an selbstgesetzten und selbstauferlegten Prinzipien zu orientieren. Die ‚Positivität‘ wird darum von einer Religion prädiert, welche „entweder nicht durch Vernunft postuliert, ihr sogar widerstreitend war, oder auch damit übereinstimmend, doch nur auf Autorität hin geglaubt zu werden [verlangte].“⁵ Der Gegensatz zwischen einer lebendigen, wesentlich praktisch konnotierten Subjektivität und einer ‚toten‘, ihr fremd gegenüberstehenden Objektivität bringt dann den unauflösbaren Widerspruch zum Ausdruck, der sich zwischen positiver Religion und menschlicher Freiheit notwendig auftut. Es kann dennoch von einem solchen Widerspruch nur unter der weiteren Bedingung die Rede sein, dass diese autonomiefeindliche Objektivität selbst als ein Produkt der Tätigkeit der Menschen verstanden wird. Denn erst dadurch kann die Positivität, „der geschichtliche Gipfelpunkt der menschlichen gesellschaftlichen Inaktivität, der

³ Peperzak (1960), S. 79.

⁴ Lukács (1954), S. 48.

⁵ FS, S. 111.

Selbstaufgabe der Menschenwürde“, eben als ein paradoxes, widersprüchliches Resultat „der gesellschaftlichen Tätigkeit der Menschen selbst“⁶ gedeutet werden.

Mit dem Begriff der Positivität will Hegel diejenige paradoxe Konstellation erfassen, wonach die Einzelnen sich von selbst, aus ihrem eigenen Willen heraus ihrer Freiheit berauben. In der freien Erschaffung der gesellschaftlichen Realität „entsagen“ die Menschen „ihrer eigenen angestammten Kraft und Freiheit“ und sie „beugen“ sich „willig unter eine ewige Vormundschaft“⁷: Obgleich die Positivität der sozialen Welt zwar als das Produkt des freien Willens des Menschen gilt, scheint es sich dennoch gleichsam gegen den Willens des Einzelnen selbst zu kehren. In diesem Punkt zeigt sich die enge Verwandtschaft mit der *normativen* Problematik der zweiten Natur, die sich gerade aus dieser inneren Spannung zwischen Freiheit und Notwendigkeit im menschlichen Willen speist. Anders als die spätere Konzeption der zweiten Natur ist jedoch die normative Darstellung des Positivitätsproblems mit einer gewissen Einseitigkeit belastet: Die Positivität bildet für den jungen Hegel ein ausschließlich negatives, pathologisches und somit kritikwürdiges Phänomen, sodass sie nur ein Hindernis für die Verwirklichung menschlicher Freiheit darstellt.

Dies gilt vor allem für die Berner Untersuchungen, die trotz all ihrer geschichtsphilosophischen Prägung⁸ immer an eine stark *essentialistisch* konnotierte Erklärungsstrategie gebunden bleiben. Die Diagnose der Positivität als ein pathologisches Phänomen wird hier durch eine allgemeingültige, substantielle Bestimmung dessen ermöglicht, was die ‚Natur‘ oder das ‚Wesen‘ des Menschen ausmacht. Denn mit dem Begriff von Positivität wird nichts anderes als eine systematische Verstellung ebendieser ‚ursprünglichen‘ menschlichen Substanz bezeichnet. Bei deren metaphysischer Bestimmung lässt sich Hegel von dem kantischen Ideal der Selbstherrschaft leiten, die er jedoch als die Eigenschaft eines ‚kollektiven‘ oder ‚gesellschaftlichen‘ Subjekts dekliniert⁹: Die ‚Natur‘ des Menschen, als Mitglied einer sittlichen Totalität, bestehe in dem rationalen Vermögen, sein Leben nur nach selbstgesetzten, selbstaufgelegten Prinzipien zu führen. Es sei also die Fähigkeit der autonomen Selbstgesetzgebung, die den

⁶ Lukács (1954), S. 115.

⁷ FS, S. 114. Meine Hervorhebung.

⁸ Vgl. dazu auch Peperzak (1960), S. 79: „Au fond l’optique plus historique ne change donc rien à l’idéal immuable de la pure religion rationelle et celle-ci sert de critère pour juger toute l’histoire du christianisme.“

⁹ „Der aufs Praktische gerichtete Subjektivismus des jungen Hegel [ist] von vornherein kollektiv und gesellschaftlich. Für Hegel bildet immer die Aktivität, die Praxis der Gesellschaft den Ausgangspunkt sowie den zentralen Gegenstand der Untersuchung.“, Lukács (1954), S. 36.

Menschen allererst zu dem mache, was er seinem eigenen Wesen nach sei.¹⁰ Alles, was sich nicht auf die Praxis menschlicher Selbstbestimmung zurückführen lasse, nehme die Form einer naturhaften und leblosen Objektivität an, wovon die Subjekte sich befreien sollen. Die Entstehung der Positivität wird somit als die Konsequenz einer Entfremdung der Einzelnen von ihrer freien Natur dargestellt, als das Resultat einer Entsagung von ihrer eigenen Autonomie.¹¹ Entsprechend wird die philosophische Befreiung von der Positivität, welche sich Hegel ohne präzise Hinweise auf den Gang ihrer tatsächlichen Durchführung wünscht,¹² als eine *Wiederaneignung* der entfremdeten Natur des Menschen präsentiert. Dies impliziert natürlich eine vorherige Entlarvung und eine radikale Vernichtung der jenseitigen Objektivität der Positivität, die sich in Form einer Rückverwandlung aller Objektivität in die selbsttätige Subjektivität vollzieht.

In der neu geschriebenen Einleitung zum Berner Manuskript, die Hegel am Ende seines Aufenthalts in Frankfurt verfasst hat, erhebt er fundamentale Einwände

¹⁰ „Auf das Recht, sich selbst sein Gesetz zu geben, sich allein für die Handhabung desselben Rechenschaft schuldig zu sein, kann kein Mensch Verzicht tun, denn mit dieser Veräußerung hörte er auf, Mensch zu sein.“, FS, S. 190. Hegel vertritt hier – am historischen Beispiel der griechischen Polis – eine ‚republikanische‘ Auffassung menschlicher Autonomie, wonach die freie Natur des Menschen sich restlos in der aktiven Teilnahme an dem politischen Leben der sittlichen Totalität verwirkliche. Die Erfüllung menschlicher Lebensziele sowie die Entfaltung der wichtigsten Kräfte der Persönlichkeit seien in der absoluten Hingabe an das Vaterland, an die Interessen des öffentlichen Lebens zu finden. Die Freiheit des Bürgers falle hiermit mit einem Leben für das Allgemeine des Staates völlig zusammen, indem der Einzelne sich im Handeln immer nur von Gründen und Motiven leiten lasse, die mit den Normen und Gesetzen des republikanischen Gemeinwesens übereinstimmen.

¹¹ Geschichtsphilosophisch folgt diese Entäußerung der Freiheit aus der historischen Affirmation des römischen Despotismus. Das despotische Regime der römischen Fürsten hat laut Hegel zum Zerfall der ethischen Integration von den griechischen Gemeinschaften geführt. Die einzelnen Bürger werden von jeder gemeinschaftlichen Form der Mitbestimmung oder Mitverwaltung des politischen Ganzen vollständig ausgeschlossen, sodass ihre gesellschaftlichen Tätigkeiten zu bloßen individuellen Momenten innerhalb einer politischen „Staatsmaschine“ herabgesetzt werden, deren Zwecke und Ziele sie zu durchschauen weder in der Lage noch gewillt sind. Der Verlust der ‚republikanischen‘ Freiheit ziehe nichts weniger als den Verlust der Autonomie *tout court* nach sich, indem die Letztere gerade mit einem Leben für das Allgemeine gleichbedeutend war. So werde der Mensch der Herrschaft sozialer Formen passiv unterworfen, weil die gesellschaftliche Welt ihm nun als unaufhebbare Positivität, als vollständig fremd ihm gegenüberstehende erscheine. Es ist daher die Kluft oder die Entzweiung zwischen Individuum und Gesellschaft, die den Kern des Positivitätsproblems für Hegel bildet.

¹² „Außer früheren Versuchen blieb es unseren Tagen vorzüglich aufbehalten, die Schätze, die an den Himmel verschleudert worden sind, als Eigentum der Menschen, wenigstens in der Theorie, zu vindizieren, aber welches Zeitalter wird die Kraft haben, dieses Recht geltend zu machen und sich in den Besitz zu setzen?“, FS, S. 209. Die Begeisterung des jungen Hegels für die französische Revolution legt es nahe, das von ihm gewünschte Zeitalter menschlicher Befreiung mit den politischen Ereignissen des revolutionären Frankreichs zu identifizieren. Denn die französische Revolution wird von Hegel während der Berner Zeit als eine konsequente historische „Anwendung“ der kantischen Philosophie interpretiert. Deren praktisches Befreiungspotential wird von ihm in einer viel zitierten Passage in einem Brief an Schelling vom 16. April 1795 deutlich anerkannt: „Vom Kantischen System und dessen höchster Vollendung erwarte ich eine Revolution in Deutschland, die von Prinzipien ausgehen wird, die vorhanden sind und nur nötig haben, allgemein bearbeitet, auf alles bisherige Wissen angewendet zu werden.“, Hegel, *Briefe I*, S. 23-24.

gegen diese essentialistische Strategie. Die Hegelsche Kritik an seinem früheren Standpunkt bezeichnet daher eine wesentliche Evolution in der Theorie der Positivität, die vor allem dazu beiträgt, die Einseitigkeit der Berner Formulierungen aufzuheben. Das erste Problem einer essentialistischen Darstellung betrifft laut Hegel die allgemeine Definition eines Begriffs der menschlichen Natur.

„Unendliche Modifikationen läßt der allgemeine Begriff der menschlichen Natur zu, und es ist nicht ein Notbehelf, sich auf die Erfahrung zu berufen, daß Modifikationen notwendig sind, daß *die menschliche Natur niemals rein vorhanden war*, sondern es läßt sich streng erweisen; es ist hinreichend, nur zu fixieren, was denn die reine menschliche Natur wäre. Dieser Ausdruck soll nichts in sich fassen als die Angemessenheit an den allgemeinen Begriff. Aber die lebendige Natur ist ewig *ein anderes als der Begriff derselben*, und damit wird dasjenige, was für den Begriff bloße Modifikation, reine Zufälligkeit, ein Überflüssiges war, zum Notwendigen, zum Lebendigen, vielleicht zum einzig Natürlichen und Schönen.“¹³

Damit attackiert Hegel einen zentralen Anspruch des in Bern noch vertretenen Essentialismus, und zwar die Möglichkeit für die philosophische Kritik der Positivität, sich auf ein endgültiges, begrifflich bestimmtes Bild der menschlichen Natur zu stützen, das durch geschichtliche oder gesellschaftliche Prozesse nur verschleiert werden könnte. Dagegen wendet er nun nachdrücklich ein, dass das, was wir unter menschlicher, lebendiger Natur verstehen sollen, niemals mit rein formalen Begriffen vollständig durchschaut, überblickt und erfasst werden kann: Die lebendige Natur des Menschen ist „ein anderes als der Begriff derselben“, eine unaufhebbare Besonderheit, welche sich nicht durch begriffliche Abstraktionen restlos verallgemeinern lässt. Wie kann man die menschliche Natur eindeutig begrifflich bestimmen wollen, wenn es zur ‚Natur‘ des Menschen unvermeidlich zu gehören scheint, außerordentlich veränderbar und formbar zu sein? Hier finden wir bereits die Wurzeln der am Anfang der Jenaer Periode erarbeiteten Entgegensetzung zwischen Natur und Vernunft, die eine zentrale Rolle in der Bestimmung des Begriffs von zweiter Natur spielen wird: Natur und Vernunft sind deswegen als entgegengesetzt zu betrachten, „weil der Natur die Abstraktion der Vielheit und der

¹³ FS, S. 218-219. Meine Hervorhebungen.

Vernunft die Abstraktion der Einheit zugeschrieben werden.“¹⁴ Der wichtige Punkt der Hegelschen Kritik an einem aprioristischen und antihistorischen Verständnis der menschlichen Natur besteht jedoch nicht in einer romantischen Ablehnung jedweden Versuches, ebendiese Natur mithilfe logischen Begriffen zu erfassen, sondern in dem Aufbau einer konkreteren, dialektischen Logik, welche die Besonderheit der Dinge und der historischen Erscheinungen in sich aufzunehmen vermag.¹⁵ Diesem Anspruch soll seine Umformulierung eines „Ideal[s] der menschlichen Natur“ eigentlich genügen, wodurch Hegel die abstrakte Allgemeinheit der Kantischen Perspektive überwinden will, um der konstitutiven Vielseitigkeit des Lebens des Menschen gerecht zu werden: „Das Ideal läßt sehr wohl Besonderheit, Bestimmtheit zu und fordert sogar eigentümliche religiöse Handlungen, Gefühle, Gebräuche, einen Überfluß, eine Menge von Überflüssigem, was vor dem Laternenlicht der allgemeinen Begriffe nur als Eis und Stein erscheint.“¹⁶

Diese auffällige Tendenz zur Konkretisierung seiner logischen Methode wird entscheidend durch die Anerkennung dessen motiviert, dass die Objektivität oder die Objektivierung menschlicher Praxis nicht unbedingt zu pathologischen Formen von Positivität führen müssen. Die Reproduktion und das Leben einer sozialen Ordnung werden durch die Selbständigkeit und Unabhängigkeit der gesellschaftlichen Objekte von den einzelnen Subjekten keineswegs gefährdet – wie Hegel in Bern noch glaubte. Die Verselbständigung der Produkte gemeinschaftlichen Handelns gegenüber ihren Urhebern gilt vielmehr als eine notwendige Bedingung für die Erschaffung einer institutionellen Welt. Man könnte daher die Hegelsche Konkretisierung der eigenen logischen Methode als Zeichen eines wachsenden *sozialontologischen* Interesses innerhalb seines gesamten philosophischen Projekts interpretieren. Geschichtliche und gesellschaftliche Verhältnisse können nicht mehr einseitig als bloß systematische Verstellungen einer ‚reinen‘ Subjektivität betrachtet werden, welche sich jenseits ihrer geschichtlichen Evolution irgendwo als eine allgemeine vernünftige Struktur konstituiert. Sie wirken vielmehr als konstitutive, formierende Kräfte für die Natur des Menschen, die „niemals rein vorhanden“ sein

¹⁴ Senigaglia (2011), S. 132.

¹⁵ „Zum erstmalig [...] taucht hier bei Hegel der Gedanke auf, daß die begriffliche Verallgemeinerung keineswegs notwendig – wie die formale Logik es annimmt – eine immer größere Verarmung an Inhaltlichkeit mit sich bringt, sondern daß im Gegenteil die wirkliche philosophische Verallgemeinerung durch die Fülle der in ihr aufgehobenen Bestimmungen desto reicher und konkreter ist, auf einer je höheren Stufe der Allgemeinheit sie steht.“, Lukács (1954), S. 271.

¹⁶ Ebd., S. 220.

kann. Daraus folgt eine entscheidende Ablehnung der Kantischen Strategie, die die Natur der praktischen Subjektivität mithilfe einer abstrakten Deduktion von allgemeingültigen Prinzipien aus der rein praktischen Vernunft zu bestimmen versuchte, sowie natürlich eine Revision der normativen Basis für die Diagnose der Positivität: „Damit erhält nun der anfangs aufgestellte Maßstab für die Positivität der Religion ein ganz anderes Aussehen. Der allgemeine Begriff der menschlichen Natur wird nicht mehr hinreichend sein; *die Freiheit des Willens wird ein einseitiges Kriterium*, denn die Sitten und Charaktere der Menschen und die damit zusammenhängende Religion hängen nicht von einer Bestimmung durch Begriffe ab.“¹⁷ Individuelle Charaktereigenschaften, gewohnheitsmäßige Verhaltensweisen, traditionell überlieferte Gebräuche und Rituale bilden entscheidende Bestandteile der ‚natürlichen‘ Lebensführung des Menschen. Dies lässt sich aber nur unter der Bedingung feststellen, dass die menschliche Natur nicht mehr mit einer abstrakten, rein begrifflichen Verabsolutierung der Selbsttätigkeit praktischer Subjektivität gleichgesetzt wird. Ist dies nicht der Fall, so würde dann alles, was nicht auf die Praxis dieses Subjekts unmittelbar rückführbar wäre, zum bloßen Objekt oder, nach dem Sprachgebrauch des jungen Hegel, zur bloßen Positivität herabgesetzt. Eine zu stark idealistisch konnotierte Verabsolutierung der praktischen Subjektivität würde keinen Spielraum für die Anerkennung der sozialontologisch notwendigen Unabhängigkeit gesellschaftlicher Gegenständlichkeit zulassen: Alles, was sich nicht unmittelbar in die Selbsttätigkeit der (kollektiven) Subjektivität zurückverwandeln ließe, würde zu einer Form von pathologischer, notwendig abzuschaffender Positivität führen. Als geistlose, positive Objektivität wäre dann auch jede „Mannigfaltigkeit von Sitten, Gewohnheiten und Meinungen der Völker oder Einzelner“¹⁸ zu bezeichnen, die den alltäglichen normativen Zusammenhang von gesellschaftlichen Konventionen und verbreiteten Vorschriften ausmache, worauf die Menschen sich tendenziell aus guter Gewohnheit verlassen könnten. Denn mit einer bloßen Gewöhnung an die Befolgung von tradierten Handlungsregeln würde das Subjekt das Risiko eingehen, auf seine eigene ‚Natur‘ verzichten zu müssen, die wiederum durch das Vermögen charakterisiert wäre, das Gesollte im Handeln je neu zu bestimmen.

¹⁷ Ebd. Meine Hervorhebungen.

¹⁸ FS, S. 218.

Dagegen kann die ‚Dialektisierung‘ des normativen Kriteriums für die Diagnose der Positivität eine feinere Analyse erlauben, die von einem starren metaphysischen Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt Abstand nimmt. Als die zentrale Fragestellung der Theorie der Positivität wird nun eine normative Unterscheidung zwischen zwei Arten von Objektivität betrachtet: zwischen der unleugbaren Faktizität sozialer Entitäten (Gesetze, Institutionen, Sitten usw.) und ihrer pathologischen Verselbstständigung gegenüber den Subjekten (ihrer Positivität). Am Beispiel der Religion wurde dieser Punkt von Hegel selbst klargestellt: „Die Frage nach der Positivität“ betrifft laut Hegel „nicht sowohl den Inhalt als die Art, wie die Religion etwas durchaus Gegebenes sein oder als ein Freies gegeben und frei empfangen werden soll.“¹⁹ Als ‚positiv‘ sei daher nicht mehr der objektive, vorgegebene Charakter eines religiösen, institutionalisierten Glaubens zu bezeichnen, sondern nur die Art und Weise, wie diese unleugbare Objektivität sich auf die menschliche Subjektivität bezieht: nicht die Objektivität als solche, sondern nur eine besondere „Art von Objektivität.“²⁰ Um die Kategorie der Positivität erneut produktiv für seine Sozialphilosophie zu machen, gibt Hegel ihr eine *formale* Wendung²¹. Im Gegensatz zu einer essentialistischen Bestimmung dessen, wovon der Mensch sich unter der Herrschaft der Positivität entfremdet, ist es dann der Charakter einer Beziehung, der zu untersuchen ist: eine Beziehung zwischen der allgemeinen Objektivität des Sozialen und der Besonderheit der betroffenen Subjekte. Die Positivität bildet daher keine *substantielle* sondern eine *relationale* Eigenschaft, indem sie sich eben von einer pathologischen, kritikwürdigen Form dieser Beziehung präzisieren lässt.

1.2. Die Positivität des Gesetzes

Die Überlegungen Hegels zum Begriff des Gesetzes, die sich im Zentrum der wichtigsten Frankfurter Schrift befinden,²² können als ein erster Versuch gelesen

¹⁹ FS, S. 222-223.

²⁰ Ebd., S. 322.

²¹ „Die Frage, ob eine Religion positiv sei, geht viel weniger den Inhalt ihrer Lehre und Gebote an als die Form, unter welcher sie die Wahrheit ihrer Lehre beglaubigt und die Ausübung ihrer Gebote fordert; es ist jede Lehre, jedes Gebot fähig, positiv zu werden, denn jedes kann auf eine gewaltsame Art mit Unterdrückung der Freiheit angekündigt werden.“, Ebd. S. 221.

²² Ich beziehe mich auf die berühmte Schrift »Der Geist des Christentum und sein Schicksal« (1798-1800), vgl. FS, S. 274f. (Die einschlägigen Passagen über den Begriff des Gesetzes befinden sich auf

werden, das Positivitätsproblem in die angegebene Richtung zu formulieren. Seiner logischen Struktur nach gehört es zum Wesen des Gesetzes, sich als etwas Objektives, Äußerliches gegenüber den einzelnen Individuen darzustellen: „jedes Sollen, jedes Geboten“ kündigt sich „zwar als ein Fremdes“ an²³. Denn der Begriff des Gesetzes speist sich aus der unauflösbaren Entgegensetzung zwischen seinen inneren, konstitutiven Elementen: der Allgemeinheit seines normativen Gehalts und der Besonderheit von den einzelnen Verhaltensweisen, die unter das Gesetz subsumiert werden müssen. Ein Gesetz, das sich als reine Allgemeinheit darstellen will, ist ein Ding der Unmöglichkeit: Nur *für* die Besonderheit, die ihm gehorcht, und *durch* die Besonderheit, über die es seine Herrschaft ausübt, ist ein Gesetz überhaupt ein Gesetz. Ebenso wenig kann ein individueller Handlungsvollzug ohne Verweis auf die Allgemeinheit des Gesetzes als ‚besondere‘ betrachtet werden: Denn seine Einzigartigkeit lässt sich nur an dem Grad seiner Abweichung von einem allgemeinen Bedeutungshorizont messen.²⁴ Allgemeinheit und Besonderheit sind daher in dem Begriff des Gesetzes „als Entgegengesetzte“ vereinigt, indem sie aufeinander konstitutiv angewiesen sind: „Da Gesetze Vereinigungen Entgegengesetzter in einem Begriff sind, der sie also als Entgegengesetzte lässt, der Begriff aber selbst in der Entgegensetzung gegen Wirkliches besteht, so drückt er ein Sollen aus.“²⁵ Die ‚Objektivität‘ des Gesetzes gründet sich also auf der unleugbaren Diskrepanz zwischen der Besonderheit des subjektiven Willens, wo die Perspektive der Vielheit, der qualitativen Differenz und der Ungleichheit herrscht, und der Allgemeinheit des verpflichtenden Sollens.

Im Anschluss an die neuzeitliche Philosophie der Autonomie, wie sie von Rousseau und Kant begründet wurde, soll eine solche Objektivität des Gesetzes – sei

S. 321-328). Ich verzichte in dieser Erläuterung auf eine detaillierte Einordnung der Hegelschen Betrachtungen in der Gesamtstruktur des Textes. Es genügt an dieser Stelle, darauf aufmerksam zu machen, dass Hegel seine Reflexion über die Form des Gesetzes als ein Versuch präsentiert, die Bedeutung der Lehre Jesu und seiner Kritik an der damals herrschenden jüdischen Religion philosophisch zu interpretieren.

²³ Ebd., S. 323.

²⁴ „Das Gesetz hat die Bedeutung seiner Allgemeinheit darin, daß die handelnden Menschen oder die Handlungen besondere sind; und die Handlungen sind besondere, insofern sie in Beziehung auf die Allgemeinheit, auf die Gesetze betrachtet werden, als ihnen gemäß oder zuwider; und insofern kann ihr Verhältnis, ihre Bestimmtheit keine Veränderung leiden.“ (Ebd. S. 340). Eben deshalb muss die Strafe aus jedem individuellen Verstoß gegen das Gesetz unmittelbar folgen: Die Verletzung des Gesetzes bricht die Einheit von Allgemeinheit und Besonderheit, die den Begriff des Gesetzes selbst konstituiert. Ohne die Strafe, die eine Wiederbelebung der gebrochenen Einheit ermöglicht und die Verabsolutierung des Rechts der Besonderheit gegenüber dem Allgemeinen verhindert, würde dann der Begriff von Gesetz völlig an Bedeutung verlieren. „Das Gesetz kann die Strafe nicht schenken, nicht gnädig sein, denn es höbe sich selbst auf.“, Ebd., S. 339.

²⁵ Ebd., S. 321.

dieses ‚moralisch‘ oder ‚bürgerlich‘²⁶ – als eine konstitutive Vorbedingung für die Verwirklichung menschlicher Freiheit betrachtet werden. Denn die Freiheit des Willens bestehe gerade in dem rationalen Vermögen des Menschen, die unmittelbare Besonderheit von subjektiven Neigungen, Trieben und Gefühlen unter die objektive Allgemeinheit des Gesetzes zu bringen. Erst dadurch – so Rousseau – befreit sich der Mensch von der Determinationsmacht seiner triebhaften Natur, „denn der Antrieb des reinen Begehrens ist Sklaverei“: In „Gehorsam gegen das selbstgegebene Gesetz“ wird der Mensch hingegen „zum wirklichen Herren seiner selbst.“²⁷ Folglich erscheint die objektive Allgemeinheit des Gesetzes als das Produkt der menschlichen Vernunft, da sie auf der rationalen Zustimmung aller Subjekte beruhen kann. Im Gegensatz dazu wird dieselbe Objektivität nur dann zu einer pathologischen Form von Positivität, wenn das Gesetz nicht autonom von den betroffenen Subjekten gesetzt worden ist. Die Entgegensetzung von Besonderheit und Allgemeinheit, welche sich für die Objektivität des Gesetzes verantwortlich zeigt, wird somit als ein unausweichliches Moment für die Konstitution der autonomen Subjektivität behandelt und folglich in die Struktur der Subjektivität selbst gleichsam verinnerlicht.²⁸

Hegels Grundeinwand gegen das Prinzip der Selbstgesetzgebung als normatives Kriterium für die Diagnose und die Kritik der Positivität lautet: „Durch diesen Gang ist [...] die Positivität nur zum Teil weggenommen.“²⁹ Die Erläuterung der Positivität als eine „Art von Objektivität“, die nicht aus der Praxis der reflexiven Selbstbeschränkung des Menschen resultiert, bleibt nur an der Oberfläche. Denn die Positivität kann sich auch innerhalb der Praxis der autonomen Selbstgesetzgebung wiederholen:

²⁶ Hegel zufolge „enthalten bürgerliche Gesetze die Grenze der Entgegensetzung mehrerer Lebendiger – die rein moralischen aber bestimmen die Grenze der Entgegensetzung in *einem* Lebendigen; jene also schränken die Entgegensetzung Lebendiger gegen Lebendige, diese die Entgegensetzung *einer* Seite, *einer* Kraft eines Lebendigen gegen andere Seiten, andere Kräfte ebendesselben Lebendigen ein.“, ebd., S. 321-322. Moralische und bürgerliche Gesetze teilen somit die gleiche logische Struktur, die sie jedoch auf jeweils unterschiedliche Weise verkörpern: entweder in Form einer *innerlichen* oder einer *äußerlichen* Entgegensetzung.

²⁷ Rousseau (1762), S. 23.

²⁸ „Weil einesteils jedes Sollen, jedes Gebotene zwar als ein Fremdes sich ankündigt, anderenteils aber als Begriff (die Allgemeinheit) ein Subjektives ist, wodurch es als Produkt einer menschlichen Kraft, des Vermögens der Allgemeinheit, der Vernunft, seine Objektivität, seine Positivität, Heteronomie verliert und das Gebotene [als] in einer Autonomie des menschlichen Willens gegründet sich darstellt.“, FS, S. 323.

²⁹ Ebd.

„zwischen dem tungusischen Schamanen mit dem Kirche und Staat regierenden europäischen Prälaten oder dem Mogulitzen mit dem Puritaner und dem seinem Pflichtgebot Gehorchenden ist nicht der Unterschied, daß jene sich zu Knechten machten, dieser frei wäre; sondern daß jener den Herrn außer sich, dieser aber den Herrn in sich trägt, zugleich aber sein eigener Knecht ist; für das Besondere, Triebe, Neigungen, pathologische Liebe, Sinnlichkeit, oder wie man es nennt, ist das Allgemeine notwendig und ewig ein Fremdes, ein Objektives; es bleibt eine unzerstörbare Positivität übrig.“³⁰

Die Fremdheit der Positivität ist nicht mit dem ‚äußerlichen‘ Charakter des Gesetzes gleichzusetzen, denn ein positives Gesetz hört sicherlich nicht auf, positiv zu sein, wenn es von den Subjekten selbst gesetzt wird. Das Problem der Positivität betrifft vielmehr die *Form* des Gesetzes, die in ihm verkörperte *Beziehung* zwischen Besonderheit und Allgemeinheit. Durch ihre starre Entgegensetzung wird das ‚natürliche‘ Leben des Menschen aus der Allgemeinheit des Gesetzes ausgeschlossen, sodass es durch lebensfremde Gebote unterjocht wird. Der normative Bereich der Ethik wird dadurch für den lebendigen Menschen zu etwas Positivem oder Totem gemacht. Hegel betrachtet die fehlende Integration zwischen Neigungen, Empfindungen und Gefühlen der Menschen und den allgemeinen Vorschriften ihrer Vernunft als eine innere Zerrissenheit der Subjektivität, als eine schmerzhaft Kluft zwischen Natur und Kultur. Solange die Form des Gesetzes die einer radikalen Entgegensetzung bleibt, kann die Entstehung der Positivität nicht vermieden werden, weil die objektiven Gesetze immerhin als fremde, von oben oder von außen kommende Forderungen gegenüber der Besonderheit des Menschen erscheinen, denen er sich bloß passiv unterwerfen soll. In Anschluss an die von Hölderlin und Isaak von Sinclair erarbeitete Kritik der Kantischen Philosophie als „einer bloßen Reflexionsphilosophie, die in der Trennung des endlichen Verstandesdenkens gefangen bliebe“³¹, wird daher auch für Hegel die Aufhebung dieser Entzweiung durch die Vereinigung des Getrennten zur absoluten Priorität des philosophischen Denkens.

³⁰ Ebd. Natürlich bringt das vorliegende Zitat die zentrale Kritik zum Ausdruck, welche Hegel gegen die Kantische Moralität formuliert.

³¹ Arndt (1988), S. 16. Für eine Interpretation des Einflusses Hölderlins und seiner ‚platonistischen‘ Vereinigungsphilosophie auf das Denken des jungen Hegels, vgl. Henrich (1971).

Für die Zwecke meiner Argumentation ist es nicht erforderlich, den Hegelschen Gedankengang in diesem Text weiter zu verfolgen.³² Mein Interesse war von vornherein ausschließlich auf die innere onto-logische Struktur des Begriffs von Positivität fokussiert. Daraus wollte ich nur einige allgemeine Merkmale herausarbeiten, die für die spätere Konzeption der zweiten Natur von Bedeutung sind. Mit dem bisher Gesagten drängen sich drei zentrale Punkte auf, die ich hier abschließend auflisten möchte: (i) Die Positivität bildet für den jungen Hegel keineswegs etwas, „was von außen in die menschliche Geschichte eingedrungen wäre“³³, sondern sie ist ein Produkt des gesellschaftlichen Handelns des Menschen selbst: Er bringt seine Unterwerfung unter die Objektivität eines positiven Gesetzes von selbst hervor. (ii) Die Positivität als soziale Pathologie ist nicht mit der *epistemischen* Unabhängigkeit sozialer Entitäten von den einzelnen Subjekten zu verwechseln³⁴: Nicht die soziale Objektivität als solche gilt als positiv, sondern nur eine besondere „Art von Objektivität“. (iii) Die Positivität ist eine *relationale* (nicht eine substantielle!) Eigenschaft sozialer Phänomene: Sie lässt sich nur anhand einer fehlenden oder mangelhaften Vermittlung zwischen Allgemeinheit und Besonderheit diagnostizieren.

³² Hegels Versuch, die Form des Gesetzes zu überwinden, mündet bekanntlich in eine komplexe Metaphysik des Lebens, welche den Kontrast zwischen Allgemeinheit und Besonderheit endgültig versöhnen soll: „Was der Versöhnlichkeit, da in ihr das Gesetz seine Form verliert, der Begriff vom Leben verdrängt wird, an der Allgemeinheit, die im Begriff alles Besondere in sich fasst, abgeht, ist nur ein scheinbarer Verlust und ein wahrer unendlicher Gewinn durch den Reichtum lebendiger Beziehungen mit den vielleicht wenigen Individuen, mit denen sie in Verhältnis kommt.“ (FS, S. 327). Die „lebendigen Beziehungen“, wovon Hegel hier spricht, werden entscheidend durch das Gefühl der Liebe konnotiert. Für eine konzise Darstellung der sozialen Funktion der Liebe in dieser Frankfurter Schrift und zugleich für einen Hinweis auf die Grenzen dieses Modells in Hinblick auf die spätere Entwicklung der praktischen Philosophie Hegels, vgl. Siep (1979), S. 43-53.

³³ Lukács (1954), S. 115.

³⁴ Ich übernehme den Begriff von ‘epistemischer Unabhängigkeit’ sozialer Tatsachen von Searle (1997), S. 17. Die uns umgebende soziale Welt ist *ontologisch* von uns Menschen *abhängig*, weil sie ihren institutionellen Status erst durch unsere bewusste, intentionale Funktionszuweisung erhalten kann. Aber die Welt der Institutionen ist nicht in dem Sinne von uns abhängig, dass der Einzelne ihre objektive Geltung beliebig leugnen kann. Denn die soziale Welt hat sich gegenüber den Individuen *epistemisch* verselbständigt, weil die Institutionen in ihrem Bestehen *unabhängig* von unseren subjektiven, idiosynkratischen Einstellungen zu ihnen sind.

2. Natur und Geist. Grundzüge eines dialektischen Verhältnisses

Die Darstellung des Positivitätsproblems und die damit verbundene Kritik an der Kantischen Konzeption der Moral haben gewiss zu einer radikalen Aufwertung der Rolle der Natur im moralischen Denken geführt. Diese Tendenz wirkt auch während der Jenaer Zeit fort, in der Hegel nicht zufällig von dem Bedürfnis nach einer Philosophie spricht, „von welcher die Natur für die Mißhandlungen, die sie in dem Kantischen und Fichteschen Systeme leidet, versöhnt und die Vernunft selbst in eine Übereinstimmung mit der Natur gesetzt wird.“³⁵ Eine Übereinstimmung – fügt Hegel sofort hinzu –, die jedoch niemals auf Kosten der Vernunft geschehen kann: Die Aufwertung der Natur soll keinen „Verzicht“ auf die normativen Instanzen der Vernunft implizieren, weil die Letztere nicht als eine „schale Nachahmerin“ der Ersteren betrachtet werden darf. Eine „Einstimmung“ zwischen den beiden kann hingegen nur dann gelingen, wenn „*sie* [die Vernunft] *sich selbst zur Natur aus innerer Kraft gestaltet*.“³⁶

Ein angemessenes Verständnis dieser Passage setzt die Entwicklung einer grundlegenden spekulativen Struktur – nämlich der des Absoluten – voraus, welche die konstitutive Besonderheit der Natur und die Allgemeinheit der Vernunft in ihrer sich durchdringenden Artikulation aufzufassen vermag. Natur und Vernunft bilden in dieser Perspektive nur Momente einer übergreifenden metaphysischen Einheit: In der Vernunft – als spekulativer Erkenntnis dieses Absoluten – wird die Natur dadurch versöhnt, dass sie sich als Produkt ebendieser Vernunft erweist.³⁷ Unbezweifelbar sind wir mit dieser Aussage an den Wurzeln der Hegelschen Metaphysik angelangt. Denn gerade während der Jenaer Periode wird der Begriff der ‚Natur‘ näher bestimmt und in seinem Verhältnis zum ‚Geist‘ eingehend untersucht.³⁸ Mit dem Zitat aus der *Differenzschrift* ist zugleich ersichtlich geworden, dass die erforderliche Übereinstimmung von Natur und Vernunft keine Nivellierung ihrer Unterschiede mit sich bringen kann. Anders als die Natur, die bloß als ein besonderes Moment neben der Vernunft innerhalb der grundlegenden Einheit des Absoluten vorgestellt wird, ist die Vernunft als das Moment bezeichnet, welches sich zugleich für die Erschaffung

³⁵ DS, S. 13.

³⁶ Ebd. Meine Hervorhebung.

³⁷ Vgl. Arndt (1988), S. 19.

³⁸ Eine detaillierte Rekonstruktion der schrittweisen Entwicklung der Hegelschen Metaphysik in den Jenaer Schriften kann im Folgenden nicht das Ziel sein. Ich folge hier im Wesentlichen der bereits zitierten Interpretation von Arndt (1988).

dieser Einheit verantwortlich zeigt. Man könnte sogar behaupten, dass Hegel an dieser Stelle eine erste, noch unpräzise Formulierung dessen liefert, was er erst ein Jahr später mit aller Deutlichkeit feststellen wird – nämlich, dass „der Geist höher als die Natur“³⁹ sei. Denn die Übereinstimmung von Natur und Vernunft (bzw. später von Natur und Geist) soll laut Hegel immer durch Vernunft geleistet werden, indem sie sich „aus innerer Kraft“ zur Natur macht. Dies muss jedoch keineswegs bedeuten, dass die Natur im Geist abstrakt ‚getilgt‘ oder ‚verdrängt‘ werden darf: Wenn der Geist sich als eine reine Allgemeinheit darstellt, welche die konstitutive Besonderheit der Natur gleichsam ‚von außen‘ unterdrückt, dann wird keine wahrhaftige Übereinstimmung zwischen den beiden erreicht. Wie läßt sich das verstehen? Wie kann die Vernunft sich selbst ‚zur Natur‘ gestalten, ohne dabei entweder auf ihre eigene Allgemeinheit oder auf die Besonderheit der Natur verzichten zu müssen?

2.1. Das Natur-Geist-Verhältnis in den ‚Jenaer Systementwürfen‘

Die Antwort Hegels auf diese Fragen ist in seiner komplexen Darstellung des Natur-Geist-Verhältnisses zu finden. Einschlägig für das Verständnis dieser Problematik sind die handschriftlich überlieferten Textteile zur Naturphilosophie und zur Philosophie des Geistes aus den sogenannten *Jenaer Systementwürfen*.⁴⁰ Es ist zunächst wichtig zu betonen, dass Hegel durch die Einführung seines Geistesbegriffes keine bestimmte Entität oder kein transzendentes Prinzip jenseits oder oberhalb der Erscheinungswelt bezeichnen will. Wenn der Hegelsche ‚Geist‘ zu Recht „als Titelwort oder Titelsatz für eine große Anzahl miteinander verbundener philosophischer Themen“ interpretiert werden kann, die doch „alle etwas mit Faktoren zu tun haben, die uns oder unsere Lebensform grundsätzlich von bloßen Tieren oder einer bloß natürlichen Lebensform unterscheiden“⁴¹, so ist diese ‚grundsätzliche‘ Unterscheidung keineswegs im Sinne eines ontologischen Dualismus zwischen Geist und Natur zu verstehen. Der Geist bildet keine unabhängige Substanz neben oder jenseits der Natur. Die unleugbare Differenz beider ist also nicht so sehr auf eine ontologische Trennung oder Kluft zwischen zwei unterschiedlichen Bereichen des Seins zurückzuführen. Es handelt sich

³⁹ WBN, S. 503.

⁴⁰ Vgl. GW 6-8.

⁴¹ So Ikäheimo (2009), S. 328.

vielmehr um eine begriffliche Unterscheidung zwischen zwei *Formen* des Seins oder zwischen zweierlei Verknüpfungs- oder Vermittlungsweisen: Denn die Form oder die konkrete Gestalt von Natur und Geist hängen wesentlich von der Art von Verbindung ab, mit der sie ihre jeweilige Bestimmungen zusammenhalten und miteinander verknüpfen. Demgemäß wird die These des *Naturrechtsaufsatzes*, dass der Geist höher als die Natur sei, folgendermaßen begründet:

„Wenn diese [die Natur, F. R.] das absolute Selbstanschauen und die Wirklichkeit der unendlich differenzierten Vermittlung und Entfaltung ist, so ist der Geist, der das Anschauen seiner als seiner selbst oder das absolute Erkennen ist, in dem Zurücknehmen des Universums in sich selbst sowohl die auseinandergeworfene Totalität dieser Vielheit, über welche er übergreift, als auch die absolute Idealität derselben, in der er dies Außereinander vernichtet und in sich als den unvermittelten Einheitspunkt des unendlichen Begriffs reflektiert.“⁴²

In dieser höchst komplexen Passage wird die Natur als die „auseinandergeworfene Totalität“ der Vielheit dargestellt, als der Bereich „der unendlich differenzierten Vermittlung“. Im Bereich der Natur herrscht die Perspektive der Vielheit, der qualitativen Differenz und der Ungleichheit⁴³, was also Hegel mit dem Charakter der *Äußerlichkeit* gut zusammenfasst. Der strukturelle Mangel der Natur besteht laut Hegel in der Unfähigkeit, die unendliche Vielheit ihrer empirischen wie äußerlichen Erscheinungen auf eine höhere, allumfassende Einheit zurückzuführen. Gewiss ist die Natur in ihrer höchsten Gestalt als lebendiger Organismus bereits in der Lage, sich selbst als eine erste Form von konkreter Totalität zu organisieren. Man denke nur an die innere Struktur eines tierischen Organismus, der gerade durch die Fähigkeit gekennzeichnet ist, sich selbst als ein einheitliches Zentrum von seinen verschiedenen besonderen Kräften darstellen zu können. Der individuelle Organismus als Ganzes steht somit in einem zweckmäßigen Verhältnis zu den ihn ausmachenden Teilen: Sie bilden nun bestimmte zweckorientierte Funktionen, die ihre jeweilige Bedeutung erst durch die innere Artikulation des organischen Ganzen erhalten. Der lebendige Organismus erscheint daher als ein individuelles, innerlich differenziertes System, welches nach seiner eigenen Selbsterhaltung strebt.

⁴² WBN, S. 503.

⁴³ Vgl. Senigaglia (2011), S. 133; Neuser (2004), S. 91.

Diese organische Totalität ist jedoch keiner wahrhaften Allgemeinheit fähig und bleibt daher der Herrschaft der Individualität unausweichlich unterworfen. Dies wird von Hegel durch das Verhältnis des individuellen Organismus zu seiner natürlichen Gattung plastisch dargestellt, die als eine äußerliche, unabhängige Naturordnung den vielen einzelnen Organismen gegenüber zum Vorschein kommt. „Der Äußere, das Individuum gestaltende und reproduzierende Organismus erhebt sich durch ihn dazu, daß seine Einzelheit unmittelbar absolute Allgemeinheit wird, daß was das Individuum für sich tut, unmittelbar ein Tun für die ganze Gattung wird. [...] Es ist, indem es selbst sich zu produzieren meint, ein Produkt des Ganzen und produziert das Ganze.“⁴⁴ Durch das Streben nach individueller Selbsterhaltung reproduziert der besondere Organismus zugleich das allgemeine Leben der Gattung, ohne sich dabei von dieser, über den Organismus hinaus übergreifenden Bedeutung seiner eigenen Leistung bewusst zu sein.⁴⁵ Die einzelnen Organismen sind nur als Teile eines Gattungsprozesses zu verstehen, dem sie lediglich untergeordnet bleiben: Denn die überlegene Allgemeinheit der Gattung zeigt sich in der Natur gerade durch den Untergang (den Tod) der einzelnen Lebenswesen. Das, was sich in der Natur erhält, ist die Gattung, die sich darin, dass sie immer wieder neue Individuen an die Stelle der alten setzt, selbst darstellt. Die Gattung realisiert sich also in der Natur als die schlechte Unendlichkeit der Generationenabfolge. Anders gesagt: Die allgemeine Gattung realisiert sich *durch* die Individuen aber nicht *in* den Individuen, weil sie die Allgemeinheit der Gattung keineswegs als Ausdruck ihrer selbst begreifen können, da sie nur *an sich* Gattungswesen sind und nicht auch *für sich*.⁴⁶

Im Gegensatz dazu wird der Geist als „die absolute Idealität“ der natürlichen Vielheit dargestellt, in der das „Außereinander“ ihrer Bestimmungen „vernichtet“ oder aufgehoben wird. Die vorliegenden Formulierungen schließen von vornherein die Möglichkeit jedes ‚spiritualistischen‘ Missverständnisses des Natur-Geist-Verhältnisses aus. Dass der Geist die Natur „vernichtet“, bedeutet nicht, dass es so etwas wie Natur gar nicht gibt, weil alle Realität nur Geist im Sinne des Mentalen

⁴⁴ GW 6, S. 264.

⁴⁵ „Das Fürsichsein des Individuums, sein sich Produzieren und Gestalten wird zur *leeren Täuschung*; es ist, indem es selbst sich zu produzieren meint, ein Produkt des Ganzen, und produziert das Ganze.“, Ebd.

⁴⁶ „The living being is an *outcome* and a *means* or *vehicle* of genus-process, but we do not find a living individual that is in and for itself the genus. This is the very limit of the living: Its inability to be for itself genus and to maintain itself in this relation. This can only become possible for a being that becomes aware of its life as such.“, Kuhrana (2013b), S.179.

ist.⁴⁷ Was durch die Entstehung des Geistes eigentlich aufgehoben wird, ist nur die *Äußerlichkeit* der Natur, der rein äußerliche Charakter der Verbindung zwischen dem lebendigen Organismus und der Allgemeinheit seiner Gattung. Die innere Entwicklung der Natur hat bereits gezeigt, inwieweit die Natur selbst mit dem Phänomen des organischen Lebens eine erste Antizipation der grundlegenden Struktur des Geistes hervorbringen konnte. Sie besteht gerade in der Fähigkeit des animalischen Organismus, sich selbst als ein innerliches synthetisierendes Zentrum für seine besonderen Teile (die Organe) auszuweisen. Eben deshalb bildet der tierische Organismus eine einheitliche, individuelle Struktur der Selbstorganisation, welche sich von ihrer Umgebung löst und eine gewisse Autonomie und selbstständige Beweglichkeit zeigen kann. Der Mangel dieser Struktur besteht jedoch gerade in seinem ausschließlich individuellen Charakter: Die verschiedenen Organismen bilden eine Vielheit von differenzierten Lebewesen, deren vereinigendes Allgemeines – nämlich das Leben – sich nicht in ihnen explizit äußern kann. Deswegen – so Hegel in der *Phänomenologie* – „verweist das Leben auf ein anderes, als es ist, nämlich auf das Bewußtsein, für welches es als diese Einheit, oder als Gattung, ist.“⁴⁸ Durch den Begriff des Bewusstseins, den Hegel bereits in dem Systementwurf 1803/04 an den Anfang seiner Geistphilosophie stellt, wird die Äußerlichkeit der Natur endlich aufgehoben: Die Allgemeinheit des Lebens ist nicht mehr mit der blinden Notwendigkeit einer äußeren Naturordnung gleichzusetzen, weil nun das Leben zum eigentlichen Gegenstand einer bewussten, individuellen Reflexion geworden ist. Menschen haben nach Hegel die Fähigkeit, sich von der bloßen Unterordnung unter die Gattung zu befreien, weil sie – anders als Tiere – nicht nur *an sich* sondern auch *für sich* Gattungswesen sind. Anders als tierische Organismen besitzt der Mensch gleichsam eine „Doppelnatur, die ihn zugleich innerhalb wie außerhalb der Natur stehen läßt“⁴⁹: Er ist unleugbar ein Teil der Natur, da er immer nur ein einzelnes Moment der allumfassenden Bewegung des Lebens bleibt; aber er ist zugleich ‚außerhalb‘ der Natur, indem er sich reflexiv auf seine natürlichen, vorgegebenen Voraussetzungen wenden kann.

⁴⁷ Vgl. Quante (2011), S. 123.

⁴⁸ PhG, S. 143.

⁴⁹ Honneth (2008), S. 195.

Dies zeigt sich am deutlichsten in der Art und Weise, wie Tiere und Menschen ihre jeweilige Bedürfnisse befriedigen.⁵⁰ Ein Bedürfnis entsteht laut Hegel aus dem Gefühl eines Mangels; ein Gefühl, das nur einem Lebendigen zukommen kann, weil nur ein Lebendiges sich selbst als eine einheitliche, individuelle Totalität erlebt oder fühlt, die unter einem gewissen Mangel leidet.⁵¹ Menschen und Tiere haben somit den Trieb, ihre Bedürfnisse aufzuheben. Im Gegensatz zu Tieren verfügt jedoch der Mensch über die Fähigkeit, die unmittelbare Befriedigung seiner Triebe aufzuschieben. Indem der Mensch fähig ist, den inneren Kontrast zwischen sich selbst als individueller Totalität und seiner bestimmten Negation oder seinem Mangel in sich zu ertragen, wird seine unmittelbare motivationale Sphäre das Feld von qualitativen Diskriminierungen, die er kraft seines Bewußtseins vornehmen kann. Denn die Befriedigung eines Bedürfnisses verliert somit die Form der natürlichen, eben rein impulsiven Notwendigkeit, indem sie – zumindest teilweise – zum Gegenstand einer bewussten Willensentscheidung des Subjekts werden kann.

Um diesen Unterschied zwischen Menschen und tierischen Organismen deutlich zu markieren, kann an dieser Stelle das berühmte, von Harry Frankfurt skizzierte zwei- oder mehrstufige Modell menschlichen Willens hilfreich sein⁵². Denn auch für Frankfurt ist der entscheidende Charakter menschlichen Willens in der Fähigkeit zu sehen, sich von seinen triebhaften, motivierenden Zuständen distanzieren zu können. Menschen sind für ihn besondere Lebewesen, die „Wünsche“ [*volitions*] höherer Ordnung entwickeln können: Unsere unmittelbaren Triebe und Wünsche bilden daher nur Willensäußerungen „erster“ Ordnung, zu denen wir noch einmal wertend Stellung zu nehmen vermögen. Wir können – anders gesagt – Wünsche „zweiter“ Ordnung über die Wünsche erster Ordnung formulieren, indem wir unsere elementare, unmittelbar vorhandene „volitions“ noch einmal wollen oder gar nicht wollen können. Die Triebe des Menschen werden damit durch den Willen selbst intentional angeeignet, sodass sie nicht einfach als etwas objektiv

⁵⁰ Vgl. Wahsner (2006), S. 235f.

⁵¹ Eben deshalb ist die Entstehung eines Bedürfnisses immer durch eine Form von „Selbstgefühl“ begleitet (vgl. GW 8, S. 169): Das Gefühl eines Mangels kann nur von einem lebendigen Organismus empfunden werden, der sich selbst als das einheitliche Subjekt des fraglichen Mangels erlebt.

⁵² Vgl. Frankfurt (1988), S. 11f. In einem anderen Zusammenhang hat auch Axel Honneth auf den vorliegenden Aufsatz von Frankfurt verwiesen, den er als hilfreiche, aber zugleich ungenügende Stütze für die Deutung des Hegelschen Freiheitsbegriffs in der *Rechtsphilosophie* betrachtet (Vgl. Honneth (2001a), S. 25f.). Anders als Honneth glaube ich jedoch, dass man von der Auslegung Frankfurts am besten profitieren kann, wenn man sie als Hilfsmittel für das Verständnis der Hegelschen Unterscheidung zwischen der rein tierischen und der menschlichen Bewältigung natürlicher Bedürfnisse verwendet.

Gegebenes gelten, das als Einschränkung der Unabhängigkeit des Selbst erfahren werden kann: Sie werden vielmehr in bestimmte, gewusste oder gewollte Handlungszwecke transformiert, die der Mensch im Handeln eben *als* Zwecke verfolgt.⁵³

2.2. Die Befreiung des Geistes durch die Aneignung der Natur

Die Möglichkeit für die Subjekte, eine reflektierte Stellungnahme zu ihrer eigenen ersten Natur einzunehmen, gilt somit als eine basale Voraussetzung für jede praktische (d. h. durch Bildung, Arbeit usw. vermittelte) Modifikation derselben. Der Geist entsteht gerade durch eine bewusste Abarbeitung seiner Naturbasis, durch eine reflektierte *Transformation* des Verhältnisses zu seinem eigenen Leben: „The nature of an agent“ – so Terry Pinkard – „is never simply given to the agent but is continually being refashioned as it is appropriated as the agent’s own nature. As a self-interpreting animal, an agent is an animal that has a different relation to its life. Its life [...] is an achievement, not something it merely expresses. Its nature is to remake its nature.“⁵⁴ Erst dadurch erscheint die Natur nicht mehr als etwas dem Geist äußerlich Bestimmendes und somit Fremdes: Die natürlichen Bestimmungen werden von bewussten Subjekten geistig angeeignet und in geistige transformiert, sodass der Geist selbst in der Natur ‚bei sich‘ und somit frei ist.

Es ist aber wichtig zu verstehen, wie sich diese ständige Umgestaltung der Natur durch die aneignende Tätigkeit des Geistes vollziehen soll. Zunächst einmal muss ein möglicher ‚idealistischer‘ Fehlschluss vermieden werden, der aus der obigen Beschreibung des Natur-Geist-Verhältnisses gezogen werden könnte. Es handelt sich um die Idee, dass die geistigen Phänomene – Bewusstsein, Selbstbewusstsein, Wille, Vernunft usw. – zum Bereich des ‚Unnatürlichen‘ oder des ‚Übernatürlichen‘ gehören. Im Gegensatz dazu setzt die Hegelsche Darstellung des Übergangs der Natur zum Geist ein viel komplexeres Bild voraus. Das bewusste Selbst eines Individuums schwebt nämlich nicht frei über seinen natürlichen

⁵³ Vgl. Wahsner (2006), S. 235.

⁵⁴ Pinkard (2012), S. 99. Pinkard verwendet an der zitierten Stelle den Ausdruck „zweite Natur“, um gerade dieser radikal vermittelte, konstituierte Charakter menschlicher Natur zu bezeichnen. Indem jedoch seine Interpretation die Möglichkeit einer Rückwirkung der Natur auf den Geist zu verneinen scheint, bleibt sie an eine stark konstruktivistische Option gebunden, wovon meine Rekonstruktion im Folgenden gründlich abweichen wird.

Bestimmungen und ist somit von seiner organischen Lebendigkeit keineswegs abstrakt zu trennen. Der Mensch, der seine geistigen Fähigkeiten erwirbt und entfaltet, ist immer noch als ein organisches körpergebundenes Lebewesen zu betrachten. Nichtsdestotrotz darf man freilich nicht übersehen, dass der Geist, obwohl er doch aus dem erst-natürlichen, rein organischen Leben entsteht, keineswegs bloß wie Leben existieren kann. Während sich die allgemeine Gattung in der Natur nur durch den Tod der Einzelnen darstellen kann, wird mit dem Standpunkt der Geistesphilosophie die Möglichkeit für die Gattung eröffnet, sich *in* den Einzelnen verwirklichen zu können. Demgemäß soll dieser Standpunkt „schon immer einer außerhalb der Natur“⁵⁵ sein, oder – wie Hegel selbst auch sagt: „*Das Bewusstsein* als sein Begriff hat sich unmittelbar aus der *tierischen Organisation* erhoben.“⁵⁶ Die Erhebung des Geistes aus der Natur wird hiermit als eine Aufhebung der *Organisationsform* der Natur explizit dargestellt. Das Bewusstsein, das Hegel als „Begriff des Geistes“⁵⁷ am Anfang seiner Geistesphilosophie einführt, gilt als formale Manifestation und kategoriale Exemplifizierung derjenigen begriffslogischen Struktur bzw. Organisationsform, die das Leben des Geistes überhaupt konstituiert.⁵⁸

Das Bewusstsein bildet für Hegel ein komplexes Gefüge von Allgemeinheit und Besonderheit, das mithilfe der logischen Kategorie der „Einzelheit“ erläutert werden kann: Unter dieser Kategorie ist eine Einheit von Allgemeinheit und Besonderheit zu verstehen, welche die Vielheit der Besonderheit zugleich negiert und als Moment des Allgemeinen selbst aufbewahrt. Die Allgemeinheit des Bewusstseins ist daher ein konkretes, intern differenziertes Allgemeines, das Hegel als die „Einheit [...] der negativen Einheit [d. h. des Abstrakt-Allgemeinen] und der gesetzten an sich allgemeinen Vielheit“⁵⁹ präsentiert. In der internen Organisation des Geistes, wie sie an der Struktur des Bewusstseins exemplifiziert wird, spielt die Natur noch eine wichtige Rolle, weil sie als der unaufhebbare Bereich der Differenz, der Vielheit, des Besonderen in der selbstreflektierten Einheit des Geistes aufbewahrt

⁵⁵ Arndt (1988), S. 25. Vgl. auch Pippin (1999), S. 53: „Nature’s immediacy is ‚negated‘ or ‚idealized‘ if an entity can establish a certain relation to such immediacy, a capacity that cannot be properly understood as itself embodying of a natural process; it is some sort of taking up of a position, an attitude, a stance, *towards* all such process.“

⁵⁶ GW 6, S. 274.

⁵⁷ Ebd., S. 266.

⁵⁸ Vgl. Testa (2010), S. 246.

⁵⁹ GW 6, S. 270. Vgl. dazu auch Schnädelbach (2000), S. 118.

werden soll. „Der unerschöpfliche Reichtum der Natur“⁶⁰ wird im Leben des Geistes vereinigt und integriert, sodass die natürliche Vielheit als Besonderheit in Verbindung mit der geistigen Allgemeinheit gebracht wird. Die Vergeistigung der Natur bedeutet daher keine abstrakte Sublimierung oder Verneinung derselben, da die Natur selbst als ein Moment der inneren Artikulation des Geistes betrachtet wird. Die Hegelsche Formel für dieses komplexe spannungsreiche Verhältnis lautet: „Das Ganze der Natur ist der als Andre seiner selbst sich darstellende Geist.“⁶¹ Dass die Natur dem Geist gegenüber die Konnotation seines Anderen annimmt, bedeutet zweierlei:

- i) mit dem Begriff des Geistes wird eine ganze Reihe von Fähigkeiten und menschlichen Vollzügen erfasst, die als das *Andere* der Natur nicht aus natürlichen Bedingungen ableitbar sind. Denn im Gegensatz zu den Tätigkeiten tierischer Organismen sind geistige Vollzüge durch die wesentliche Fähigkeit gekennzeichnet, Allgemeinheit und Besonderheit miteinander in Verbindung bringen zu können;⁶²
- ii) als das *Andere des Geistes* – als *sein* Anderes – wird der Natur jedoch eine wichtige Funktion innerhalb der Gestalt und der Organisation des Geistes zugesprochen: Sie umfasst den potentiell unendlichen Bereich von Besonderheiten und Differenzen, womit die allgemeine Einheit des Geistes sich ständig vermitteln soll. Denn erst dadurch erscheint die geistige Allgemeinheit als eine konkrete, lebendige Einheit von Idealität und Realität. Die Natur in ihrer konstitutiven Vielheit bringt somit den Reichtum des Lebens zum Ausdruck, der im Geist zugleich integriert und in seiner ursprünglichen Äußerlichkeit aufgehoben werden soll.

Die realphilosophischen Ausführungen in der Hegelschen Geistesphilosophie sind im Lichte dieser dialektischen Struktur zu lesen: Sie gelten als konkrete Instantiierungen desjenigen allgemeinen Verhältnisses von Identität und Differenz, das laut Hegel die Beziehungen zwischen Natur und Geist reguliert. Dies zeigt sich am deutlichsten in

⁶⁰ Senigaglia (2011), S. 136.

⁶¹ So Hegel in dem *Systementwurf II* von 1804-05 (GW 7, 184).

⁶² Anders als die Natur ist der Geist „derjenige, der vereinigt und innerlich artikuliert, indem durch seine Produkte das eigene Werk ersichtlich wird und zum Ausdruck kommt. Was also in der Natur als äußerliche Beziehung der Einheit und der Vielheit dargelegt werden konnte, die das Einzelne und das Differente in seiner Vielheit äußerte, wird als sich artikulierende Negation der Vielheit aufgefasst, welche die Differenz verinnerlicht und sich die wesentlichen Bestimmtheiten durch die interne Beziehung zwischen Allgemeinheit und Besonderheit aneignet.“, Senigaglia (2011), S. 135.

der Hegelschen Darstellung des Bewusstseins als „Mitte“, die die Entstehung einer geistigen Form des Selbst- und Weltbezugs als einen schrittweisen Prozess der theoretischen und praktischen Aneignung der Natur präsentiert. In der Philosophie des Geistes von 1803/04 bekommt die Befreiung des Bewusstseins in und durch die Aneignung der Natur eine doppelte Konnotation. Auf der einen Seite wird zunächst durch die „Mitten“ der Sprache, der Arbeitsorganisation und der Familie das *negative* Moment der Befreiung besonders hervorgehoben, das den notwendigen Bruch mit der Äußerlichkeit der Natur zutage treten lässt. Man denke nun an die theoretische Lösung von den seienden Dingen und deren theoretische Verfügbarmachung durch die sprachlich vermittelte Vernunft oder an die praktische Beherrschung der Natur durch deren technische Einbeziehung in die Arbeitsorganisation.⁶³ Durch Sprache und Arbeit eignet sich der Geist die äußere Natur so an, dass sie als eine neue, umgestaltete Natur auftritt, worin der Geist als freies Subjekt Wirklichkeit hat. Auf der anderen Seite darf diese geistige Aneignung der Natur nicht mit einer abstrakten Vernichtung derselben verwechselt werden. Darin zeigt sich das zweite *affirmative* Moment der Befreiung, wodurch das Anderssein, die Differenz und die lebendige Vielheit der Natur in die geistige Form der Besonderheit transformiert und in die vermittelte konkrete Einheit des Geistes mit sich selber integriert werden. Es handelt sich dabei um eine grundlegende Transformation der Natur, die aber zugleich als die notwendige Bedingung ihrer wahrhaften Affirmation gilt: „*Im Geist existiert die Natur als das, was ihr Wesen ist*“⁶⁴. Die Aufhebung der Natur im Geist bedeutet die Aufhebung ihrer mangelhaften Organisationsform, wonach sie nicht als das existieren kann, was ihr Wesen ist, weil in der Natur Wesen und Existenz (die unendlich vielfältige Realität von Naturerscheinungen) völlig auseinanderfallen. Die Natur kann daher nicht gleichsam von selbst, sondern nur in uns zum Bewusstsein ihrer selbst gelangen: Denn nur als ein dem Geist internes Moment kann die Natur sich als eine organische, (relativ) unabhängige Totalität oder Form des Seins darstellen, zu der der Geist sich auf unterschiedliche Weise verhält. Erst als das Andere *des* Geistes kann sich die Natur als der potentiell unendliche Bereich von Differenz und Besonderheit erschließen, die für das Leben und die Konkretheit des Geistes selbst konstitutiv sind.

⁶³ Vgl. Schmied-Kovarzik (2004), S. 141.

⁶⁴ GW 6, S. 265.

Mit der Hegelschen Behandlung der Familie kommt der Doppelcharakter des Befreiungsprozesses des geistigen Bewusstseins plastisch zum Ausdruck. Hegel beschreibt die Familie als „*die unorganische Natur des Geistes*.“⁶⁵ Dass sie zunächst als ein ‚geistiges‘ Gebilde – die unorganische Natur *des Geistes* – erscheint, hängt im Wesentlichen von ihrer sozialen bzw. institutionellen Verfassung ab. Die Begründung der Familie setzt eine gelungene Befreiung aus der Natur notwendig voraus, die sich in Form einer eigentümlichen Desintensivierung des unmittelbaren Drucks der erotischen Begierde auf die beteiligten Individuen vollzieht. Freilich hat die Institution der Familie in der ersten Natur der Menschen ihre organische Basis: Denn die Genese der Familie ist nur auf den Sexualtrieb zweier Individuen zurückzuführen, die beide nach dem Genuss der Begattung streben. Aber die Familie – als geistige Institution – kann nicht bloß wie Natur existieren. Ihre erotische Naturbasis wird daher durch die Entstehung einer dauerhaften, stabilen Beziehung (der Ehe) zwischen den involvierten Subjekten geistig abarbeitet, sodass die Natürlichkeit der sexuellen Begierde von ihrer triebhaften Verknüpfung mit dem unmittelbaren Genuss befreit werden kann. Diese geistige Befreiung aus der Begierde bringt jedoch ihre Natürlichkeit keineswegs zum Verschwinden: Die Unmittelbarkeit der sexuellen Triebe wird vielmehr in eine – immer noch natürliche – Form von „Neigung“ verwandelt, die Hegel mit dem Begriff der Liebe erfassen will.⁶⁶ Die geistige Transformation des Sexualtriebs in eine angeeignete Form von Erotik verhindert die vernichtende Tendenz der natürlichen Begierde: Zwischen den zwei geschlechtlich differenzierten Bewusstseinen entsteht vielmehr eine erste, gefühlsmäßige Form von wechselseitiger Anerkennung, wo „jedes gegenseitig in dem Bewußtsein des anderen ist.“⁶⁷ In dieser basalen Gestalt geistiger Anerkennung ist die Natürlichkeit der Subjekte immer noch vorhanden. In diesem Sinne ist die Familie die „*unorganische Natur* des Geistes“: „die Gatten geben sich eine ganz gemeinsame Existenz, in der sie nicht in der Verbindung mit irgend einer Einzelheit einem besonderen Zweck sondern *als Individuen nach der Totalität in der sie der*

⁶⁵ GW 6, S. 317.

⁶⁶ „Die Begierde hemmt sich hier notwendig ebenso, das Weib wird dem Manne zu einem für sich seienden; es hört auf ein Gegenstand seiner Begierde zu sein; die Begierde wird ein ideelles, und ein Anschauen, sie wird zur Neigung. Die Begierde, welche sich so von der Beziehung auf den Genuß befreit hat, und zu einem dauernden, bleibenden als Liebe gemacht hat, er stirbt nicht im Genusse; sie wird eine bleibende Verbindung, und durch die Vernunft zur Ehe.“, GW 6, S. 301-302.

⁶⁷ Ebd., S. 302.

Natur angehören Eines sind.“⁶⁸ Dank der gefühlsmäßigen, durch Liebe vermittelten Vereinigung der Ehe können sich die Einzelnen in ihrer natürlichen, idiosynkratischen Besonderheit und unverwechselbaren Individualität wechselseitig anerkennen.⁶⁹ Eben deshalb erscheint die Familie gegenüber dem allgemeinen sittlichen Geist als „seine unorganische Natur“: „So wie der Organismus sich aus Unorganischem speist und daraus sein Leben gewinnt, so speist sich das allgemeine sittliche Leben aus der Familie, die in ihr zugleich aufgehoben und gesetzt, d. h. als sittliche bestätigt wird.“⁷⁰ Durch die anerkennende Beziehung der familiären Liebe erschließt sich für die Allgemeinheit des Geistes eine Dimension von lebendiger, körperlicher Besonderheit und Individualität, deren Existenzrecht in der Konstitution des Geistes integriert werden muss. Die Institution der Familie befindet sich gleichsam *zwischen* Natur und Geist. Als Teil der Natur soll sie durch die höheren Stufen des sittlichen Geistes (bürgerliche Gesellschaft und Staat) unausweichlich aufgehoben werden. Dies zeigt sich darin, dass die Kinder, einmal erwachsene, ihre ursprüngliche Familien als mündige Bürger verlassen sollen. Aber zugleich – und im Gegenzug – wird die Familie als sittliche bzw. geistige Institution auch ständig dadurch bestätigt, dass dieselben erwachsenen Kinder immer wieder neue Familien gründen.⁷¹

Die Wirklichkeit des sittlichen Geistes in ihren höheren Gestalten ist freilich durch eine immer größere Distanz von der Unmittelbarkeit der ersten Natur gekennzeichnet. Dies bedeutet jedoch nicht, dass die dialektische Struktur geistiger Befreiung nur für den intimen privaten Bereich familiärer Beziehungen konstitutiv sein soll. Vielmehr ist die ‚natürliche‘ Besonderheit auch im Reich des sittlichen Geistes eines Volks repräsentiert, und zwar durch die Vielheit von lebendigen und handelnden Einzelindividuen, welche die gefühlsmäßige Gemeinschaft der Familie verlassen haben. Der Erneuerungscharakter und die Differenz dieser Besonderheit werden im Rahmen des sozialen und politischen Lebens dadurch gewährleistet, dass den einzelnen Subjekten bestimmte politische Funktionen explizit zugesprochen werden, wie z. B. im Fall der Familienbegründung oder der Wahl eines Standes, die

⁶⁸ Ebd. Meine Hervorhebungen.

⁶⁹ Vgl. dazu Siep (1979), S. 60.

⁷⁰ Schnädelbach (2000), S. 127-128.

⁷¹ Vgl. Ebd., S. 128.

beide auf eine freie Entscheidung der Einzelnen zurückzuführen sind.⁷² Andererseits ist die Selbständigkeit dieser Besonderheit in der geistigen Allgemeinheit zugleich aufgehoben, weil die einzelnen Individuen nur in der Teilnahme an der Organisation des sittlichen Lebens ihre eigene Bestimmung verwirklichen können: „Der Geist ist die *Natur* der Individuen, ihre unmittelbare Substanz, und deren Bewegung und Notwendigkeit; er ist ebenso ihr im Dasein *persönliches Bewußtsein*, wie ihr reines Bewußtsein ihr Leben, ihre Wirklichkeit.“⁷³

Kehren wir nun zu demjenigen Zitat aus der *Differenzschrift* zurück, mit dem wir diesen Abschnitt begonnen haben. Das Erfordernis einer Übereinstimmung zwischen Natur und Vernunft wird dort von Hegel nur unter der Bedingung als möglich erachtet, dass die Vernunft sich selbst aus innerer Kraft zur Natur gestaltet. Mit der Einführung des Geistesbegriffs wird nun diese Leistung menschlicher Vernunft als das Vermögen des Geistes interpretiert, die Natur kraft eines theoretischen und praktischen Aneignungsprozesses so zu transformieren, dass sie zur Besonderheit des Geistes selbst gemacht wird. Eine solche Transformation impliziert jedoch weder eine abstrakte Verneinung der Natur, noch die Herstellung einer äußerlichen Herrschaft der Vernunft über natürliche Triebe und Neigungen, was Hegel der Kantischen Moraltheorie immer vorgeworfen hat. Trotz aller Erhebung der Natur zum Geist wird daher eine gewisse Kontinuität zwischen den beiden beibehalten. Dies hat sich zunächst in der radikalen Ablehnung Hegels von jedweder Form metaphysischen Dualismus deutlich gezeigt: Natur und Geist unterscheiden sich voneinander nicht als zwei unabhängige Substanzen, sondern als zwei *Formen* des Seins oder als zwei verschiedene Verknüpfung- und Vermittlungsweisen. Außerdem wird der Verdacht einer einseitigen Leugnung oder Sublimierung der Natur definitiv dadurch ausgeräumt, dass ihre konkrete Vielheit und Differenz als überhaupt konstitutiv für das Leben und die Wirklichkeit des Geistes betrachtet wird. Dadurch wird der doppelten Erfordernis der Hegelschen Strategie Genüge getan: Die Natur als inneres Moment in der Selbstvermittlung des Geistes scheint aus einem Prozess der

⁷² Ich beziehe mich hiermit auf die Hegelsche Darstellung der Verhältnisse zwischen Individuen und sittlichem Geist, die in der Realphilosophie von 1805/06 zu finden ist. Auf die Notwendigkeit für die soziale Allgemeinheit, sich mit der Besonderheit der Individuen ständig zu vermitteln, verweist Hegel explizit u. a. in der folgenden Passage: „Das Allgemeine ist das *Buch*, todter Buchstabe – sein Leben, Willen ist das Selbst der Individuen – Sie sind seine *Gewalt*, sie helfen ihm alle, es kann auf den äussern Beystand Aller zählen.“, GW 8, S. 255.

⁷³ Ebd., 254.

Selbstbesonderung des Allgemeinen zu resultieren, ohne dabei in ihrem konkreten Reichtum und in ihrer Lebendigkeit verleugnet und verdrängt zu werden.

Aus dem bisher Gesagten ergibt sich jedoch ein weiterer Punkt, dessen genaue Berücksichtigung Gegenstand des nachfolgenden Kapitels sein wird. Denn man könnte sich an dieser Stelle wohl fragen, ob die behauptete Transformation der Natur in eine geistige Besonderheit jede mögliche *kritische* Rückwirkung der Natur auf das Leben des Geistes definitiv zu vermeiden vermag. Meine Rekonstruktion der Hegelschen Strategie aus den *Jenaer Systementwürfen* hat sich im Wesentlichen an der Frage orientiert, wie man sich eine *Versöhnung* oder eine Übereinstimmung zwischen Natur und Geist vorzustellen hat. Die Hegelsche Behandlung des Natur-Geist-Verhältnisses lässt jedoch an manchen Stellen noch offen, ob die von ihm unterstellte Kontinuität zwischen Natur und Geist nicht zugleich eine Wiederholung oder eine Reproduktion der mangelhaften Äußerlichkeit der Natur *innerhalb* des Geistes selbst impliziert. Man denke z. B. an seine Darstellung der politischen Beziehungen zwischen einzelnen Staaten oder ‚Volksgeistern‘, die gerade durch die Äußerlichkeit der natürlichen Verhältnisse explizit gekennzeichnet werden.⁷⁴ Die aneignende Transformation der Natur in eine ‚geistige‘ Besonderheit – die *Entnaturalisierung* des Geistes durch die vernünftige Abarbeitung seiner erst-natürlichen Voraussetzungen – scheint daher nicht prinzipiell die Möglichkeit einer *Renaturalisierung* des Geistes auszuschließen.

Im Folgenden werde ich durch eine Auseinandersetzung mit einschlägigen Passagen aus der *Phänomenologie des Geistes* diesem Motiv nachgehen. Hiermit werde ich den letzten Schritt zu einem adäquaten Verständnis der Hegelschen Konzeption des Geistes als zweiter Natur unternehmen, womit Hegel die Formen seiner *endlichen* Existenz charakterisiert. Dafür hat die Darstellung seiner Argumentation aus den *Jenaer Systementwürfen* das Terrain im Grunde schon vorbereitet. Wir wissen nämlich bereits, dass ‚Natur‘ für Hegel nicht nur Gegenstand der Naturphilosophie, sondern auch Begriff der Geistesphilosophie ist: Was als Natur im geistigen Bereich gilt, hängt offensichtlich von einer aneignenden Transformation der ersten, innerlichen und äußerlichen Natur ab, die jedoch die Natur selbst nicht vollkommen entnaturalisiert. Überdies wissen wir auch, dass die kritische

⁷⁴ „Das Ganze ist Individuum, Volk, das gegen andre gekehrt ist; die Wiederherstellung des gleichgültigen Standes der Individuen gegeneinander, *Naturzustand*; hier erst ist er *real.*“, GW 8, S. 274.

Rückwirkung der Natur auf den Geist nicht im Sinne eines bloß kausalen Einflusses der ersten, gegebenen Natur interpretiert werden darf. Vielmehr handelt es sich um eine Reproduktion oder Wiederholung ihres äußerlichen Charakters *im* Leben des Geistes und *durch* das Leben des Geistes. Diese ‚wiederholte‘ oder ‚verdoppelte‘ Natur kann daher nur insofern als ein kritischer Begriff verstanden werden, als sie eine mangelhafte, mechanische und äußerlich-unmittelbare Gestalt des Geistes darstellt, die die konstitutive Unkontrollierbarkeit und blinde Notwendigkeit der äußeren Natur innerhalb des Lebens des Geistes zu reproduzieren scheint. Nicht zuletzt wissen wir auch, dass der Geist keine transzendente oder übernatürliche Entität bildet, sondern nur eine andere, ‚zweite‘ Organisationsform derselben Elemente, die sich in der Natur selbst vorfinden lassen.

Meines Erachtens lässt sich all dies gerade durch die Begrifflichkeit der zweiten Natur gut erläutern, was ich im nächsten Kapitel ausführlich tun werde.

Kapitel III: Anerkennung, Genealogie und Bildung: Die Theorie der zweiten Natur in der *Phänomenologie des Geistes*

Wie die bisherige Diskussion des Natur-Geist-Verhältnisses in den Jenaer Vorlesungen gezeigt hat, ist der Hegelsche Begriff des Geistes als „Titelwort“ oder „Titelsatz“ für eine große Anzahl miteinander verbundener Phänomene (Bewusstsein, Wille, Vernunft usw.) zu verstehen, die alle durch die folgenden zwei Grundzüge charakterisierbar sind: zum einen durch die Bewegung der Selbstreflexion und zum anderen durch die dialektische Struktur des „in seinem Gegenteil bei sich selber Seins“.¹ Als direkte Konsequenz dieser allgemeinen Charakterisierung hat sich dann die Hegelsche Tendenz ergeben, sich bei der Darstellung der inneren Konstitution geistiger Formen an seinem Begriff des Bewusstseins im Wesentlichen zu orientieren. Denn nur als bewusstes Lebewesen ist der Mensch überhaupt in der Lage, von allen seinen besonderen, konkreten Inhalten zu abstrahieren und somit seine eigene Bewusstheit zum Gegenstand zu machen. Durch diese subjektive Fähigkeit der reflektierten Selbstdistanz wird der unmittelbare, rein kausale Einfluss seiner vorgegebenen Triebe und Neigungen grundsätzlich gemildert: Die motivationale psychische Sphäre des Subjekts wird hiermit zum Feld von bewussten Diskriminierungen und Entscheidungen, die das Individuum unter umfassender Berücksichtigung seiner Präferenzen und Handlungsziele treffen kann. Die *geistige* Fähigkeit der Selbstreflexion fällt daher mit der Autonomie eines mit Bewusstsein ausgestatteten Subjekts zusammen: Sie zeigt sich als dessen rationales Vermögen, im Denken und Handeln von all dem Abstand zu nehmen, was es sonst zu denken und tun geneigt wäre, seine bisherigen Gedanken und Handlungsabsichten selbst zu prüfen und evtl. zu revidieren, und schließlich (und insbesondere) *im Lichte* solcher kritischen Überlegungen zu denken und zu handeln.²

¹ Vgl. Siep 2000, S. 61. Mit dieser Rückführung von verschiedenen Formen des menschlichen Selbst- und Weltverhältnisses (Bewusstsein, Vernunft, Wille usw.) auf eine gemeinsame, allgemeine Struktur geistiger Vermittlung will Hegel sicherlich nicht leugnen, dass es sich hier eben um *unterschiedliche* Formen des Selbst- und Weltbezugs handelt. Die Entdeckung dieser grundlegenden Einheit und die Bestimmung ihrer konstitutiven Eigenschaften erlauben ihm vielmehr, die unleugbare Differenz solcher Formen daran zu bemessen, inwiefern sie jeweils die wesentlichen Eigenschaften des Geistes überhaupt verkörpern und verwirklichen können.

² Vgl. Pippin (2004), S. 295.

In diesem Sinne bildet die Freiheit *qua* Autonomie ein konstitutives Merkmal geistiger Formen, wobei diese sicherlich nicht auf die Gestalten des individuellen theoretischen wie praktischen Geistes reduziert werden können. Die Freiheit als Autonomie soll vielmehr zugleich auch die objektiven Formen des Sozialen wesentlich konstituieren. Die Verfassung eines Volkes oder die Gestalt der sozialen Praktiken im Reich der Sittlichkeit gelten nur dann als geistige Phänomene, wenn sie sich ontologisch von rein natürlichen Gegebenheiten grundsätzlich unterscheiden lassen. Dies impliziert zum einen, dass sie sich als Produkte der menschlichen Praxis erweisen, als Resultate von konkreten zwischenmenschlichen Interaktionen, die sich jedoch in ihrem objektiven Bestehen gegenüber den Subjekten verselbstständigt haben; und zum anderen, dass Bestand und Gültigkeit solcher sozialen und kulturellen Formen davon abhängig gemacht werden, „wie sie im Bewußtsein derer, die in ihnen leben, als verbindliche Orientierungsmuster aktualisiert und anerkannt werden.“³

Entscheidend für ein angemessenes Verständnis der Hegelschen Argumentation ist dennoch die zusätzliche Bezeichnung des Geistes als des „Gegenteils“ oder des „anderen“ seiner selbst, womit mit aller Deutlichkeit behauptet wird, dass die geistige Autonomie keineswegs als etwas Vorausgesetztes (z. B. als eine eingeborene Fähigkeit des Menschen) betrachtet werden darf, sondern vielmehr als Resultat eines komplexen Bildungs- oder Erfahrungsprozesses. Autonomie im Denken und Handeln kann man deswegen nicht voraussetzen, weil die innere und äußere Natur, worauf wir uns theoretisch und praktisch beziehen, uns zunächst als etwas Fremdes, als etwas uns gleichsam von außen Bestimmendes erscheint. Die Selbstreflexion des Geistes in seinem anderen vollzieht sich dementsprechend nicht als eine „unendliche Spiegelung in sich selber bzw. [als] eine unabschließbare Folge von »Metareflexionen« vom Typ »Ich weiß, daß ich weiß, daß ich weiß...« oder »ich will, daß ich will, daß ich will...«“⁴ Denn solch eine leere Bestätigung der subjektiven erstpörsönlichen Selbstreferenz durch eine bloße Abstraktion des Bewusstseins oder des Willens von allen ihren besonderen Inhalten würde sicherlich nicht genügen, die Fremdheit der Natur – gerade auch der sozialen – aufzuheben. Nur wenn es uns gelingt, die Natur durch ihre bewusste Bearbeitung geistig anzueignen und die natürlichen Bestimmungen in geistige zu transformieren, können

³ Sandkaulen (2009), S. 194.

⁴ Siep (2000), S. 61.

wir in der Natur selbst bei uns und somit frei sein. Die Autonomie geistiger Formen ist daher als Folge einer komplexen Bildungsgeschichte zu betrachten, als Resultat eines Prozesses ständiger Vermittlung zwischen der allgemeinen Struktur der Subjektivität und der außerindividuellen – natürlichen und sozialen – Wirklichkeit, wodurch beide eine grundsätzliche Umgestaltung erfahren.

Auf der Seite der Subjektivität handelt es sich um eine Transformation ihrer kognitiven und praktischen Selbst- und Weltverhältnisse. Denn die denkende und wollende Subjektivität wird im Laufe ihres Bildungsprozesses graduell erfahren, dass die innere und äußere Natur keinen fremden, bloß materiellen oder sinnlichen Bereich außerhalb des Begrifflichen ausmacht, sondern vielmehr nur die objektive Gegebenheitsweise derselben Begrifflichkeit darstellt, die für die Subjektivität selbst konstitutiv ist.⁵ Die Erkenntnis der Gesetzmäßigkeit der Natur oder die Erläuterung der Geschichte als einer schrittweisen Entwicklung vernünftiger Rechts- und Willensordnungen bilden nur zwei konkrete Beispiele dieses Sich-Wiederfindens der subjektiven Vernunft in ihrem „Anderssein“. Hieraus wird jedoch ersichtlich, dass derselbe Bildungsprozess zur geistigen Autonomie noch eine weitere Transformation nach sich zieht, welche diesmal die ‚objektive‘ Wirklichkeit selbst betrifft. Um von vernünftigen, denkenden und wollenden Subjekten angeeignet zu werden, soll die ‚objektive‘ Wirklichkeit nicht aus einem rein zufälligen, beziehungslosen Zusammenhang von äußerlichen Elementen oder Bestimmungen bestehen, die miteinander nur akzidentell verknüpft werden können. Sie muss vielmehr eine innere vernünftige Logik an sich aufweisen, welche allein die fragliche ‚subjektive‘ Aneignung überhaupt erst möglich macht. Die Bildungsgeschichte des Geistes inszeniert daher zwei gegenläufige Bewegungen: eine Transformation der Subjektivität durch die Aneignung der inneren und äußeren Natur *und zugleich* eine Transformation der Natur durch die aneignende Praxis der Subjektivität. Beide Transformationen fallen im Hegelschen Geistesbegriff in eins.

⁵ Diesen entscheidenden antidualistischen Zug der Hegelschen Konzeption hat L. Siep zum Anlass genommen, um eine gewisse Nähe zwischen dem Standpunkt Hegels und manchen heutigen Positionen der analytischen Philosophie hervorzuheben (z. B. denen von Davidson oder McDowell). Ihnen gemeinsam sei eben der Versuch zu sehen, den ontologischen Dualismus „zwischen einem Reich der Begriffe oder der Subjektivität und einem Bereich außerhalb des Begrifflichen (materiell, sinnlich, an sich)“ zu überwinden. Eine Überwindung, die sich auf die Gültigkeit der folgenden Annahme stützt: „Es gibt kein Außerhalb, es gibt nur verschiedene Entfaltungs- und Gegebenheitsweisen des »Netzes« der Begriffe: im Anschauen oder im Denken, im Bewußtsein, in der Natur oder der Kultur.“ (Ebd., S. 175).

Auf der Basis eines so rekonstruierten Argumentationsschemas werde ich im Folgenden versuchen, diese komplexe Struktur geistiger Bildung durch eine Analyse einiger einschlägigen Passagen aus der *Phänomenologie des Geistes* zu konkretisieren. Mein Vorschlag zielt primär darauf ab, die bereits evozierten Transformationen der Subjektivität und der Objektivität, die sich innerhalb der Bildungsgeschichte des Geistes abspielen, in eine einheitliche Theorie der zweiten Natur einzugliedern. Die verschiedenen Aspekte der Entstehung geistiger Formen werden daher entlang der drei begrifflichen Dimensionen herausgearbeitet, die für die Hegelsche Konzeption der zweiten Natur konstitutiv sind. In einem ersten Schritt (1.) wird die *Ontologie* des Geistes als das Resultat einer besonderen Interaktion zwischen einer *subjektiven* und einer *objektiven* zweiten Natur betrachtet. Diese Annahme wird durch eine detaillierte Interpretation der einleitenden Bemerkungen Hegels zum Kapitel über das „Selbstbewusstsein“ begründet, die gerade mit der Einführung des Geistesbegriffes kulminieren.⁶ Das Aufkommen der Fähigkeit des Selbstbewusstseins bildet laut Hegel die notwendige Prämisse für den Übergang von bloß natürlichen, tierischen Lebewesen zu geistigen, rationalen Individuen, die den normativen Status des ‚Selbst‘ oder von autonomen ‚Subjekten‘ erlangt haben. Für die Ontologie geistiger Formen kommt dem Begriff des Selbstbewusstseins insofern eine Schlüsselstellung zu, weil wir ohne ihn nicht die Frage angemessen beantworten könnten, *was* eigentlich die ‚Geistigkeit‘ des menschlichen Daseins ausmachen soll. Die Konstitution eines autonomen Selbstbewusstseins setzt nämlich eine Transformation der bloß natürlichen, triebhaften Natur des menschlichen Willens in eine Reihe zweit-natürlicher subjektiver Dispositionen voraus, die den tierischen Mensch von den anderen „animalischen Bewohner[n] des Reichs der Natur“⁷ grundsätzlich unterscheiden. Die Hervorbringung einer subjektiven zweiten Natur resultiert ihrerseits aus der individuellen Aneignung oder Internalisierung einer ‚objektiven‘ Logik, die gleichsam hinter dem Rücken der einzelnen Subjekte operiert und sich hiermit als ihre objektive zweite Natur darstellt. Wie wir gleich sehen werden, handelt es sich hierbei um die Logik der Anerkennung, die Hegel dann nicht primär (oder nicht nur) als eine ethische bzw. moralische Kategorie verwendet,

⁶ Im Gegensatz zu manchen einflussreichen Interpretationen [vgl. exemplarisch: Habermas (1969)], erblicke ich in dem expositorischen Vorgehen der *Phänomenologie*, wo Hegel seinen Begriff des Geistes immer noch auf der Erzählebene des Selbstbewusstseins einführt, einen deutlichen Hinweis auf die hintergründige thematische Kontinuität zwischen dem Programm der *Phänomenologie* und dem in den Jenaer Vorlesungen beschrittenen Weg.

⁷ Brandom (2004), S. 56.

sondern als eine ontologische Ermöglichungsbedingung der Autonomie des Geistes ansieht. Anders formuliert: Mit seinem Anerkennungsbegriff unterläuft Hegel die etablierten Grenzziehungen zwischen theoretischer und praktischer Philosophie, indem er durch die Erläuterung eines moralphilosophischen Phänomens den Schlüssel für eine Beantwortung zentraler Fragestellungen in der Philosophie des Geistes entdeckt. Die Entstehung des geistigen Selbstbewusstseins gilt somit als eine Bestätigung der zentralen ontologischen Einsicht Hegels in die Theorie der zweiten Natur, nämlich dass die inhaltliche Einheit des Begriffs sich aus dem inneren Verhältnis ihrer subjektiven und objektiven Dimension ergibt.

In einem zweiten Schritt (2.) wird dann der Prozess der Hervorbringung einer zweiten Natur *genealogisch* untersucht, indem es gezeigt wird, inwiefern und inwieweit die Geltung zweit-natürlicher Gestalten des Geistes an die Bedingungen ihrer Genesis konstitutiv gebunden ist.⁸ Ich werde zwei mögliche Antworten auf die Herausforderung der Genealogie unterscheiden, die im Rahmen der phänomenologischen Darstellung auf unterschiedliche, sogar miteinander konfligierende Erklärungsmodelle der Entstehungsgeschichte geistiger Formen zurückgreifen.

Meine Überlegungen schließen mit einem Ausblick auf die Frage, die ich am Ende des vorigen Kapitels gestellt und offen gelassen habe. Es handelt sich um das zentrale *normative* Problem, ob die Hervorbringung einer – subjektiven und objektiven – zweiten Natur *zugleich* als Ermöglichungsbedingung und als strukturelle Behinderung geistiger Autonomie betrachtet werden kann (3.). An dieser Stelle werde ich die These vertreten, dass der genealogische Konflikt über die angemessene Interpretation der geistigen Bildungsgeschichte direkte Konsequenzen für unser normatives Verständnis der zweiten Natur hat. Auf der Basis der vorgeschlagenen genealogischen Rekonstruktion wird sich die normative Ambivalenz der zweiten Natur als eine unhintergehbare Dimension der endlichen Existenz des Geistes erweisen.

⁸ Vgl. Sandkaulen (2009), S. 188. Im Rahmen dieses Aufsatzes unternimmt Sandkaulen eine höchst interessante genealogische Analyse des Hegelschen Bildungsbegriffs in der *Phänomenologie*, an deren Resultate ich im Folgenden zum Teil anknüpfen werde.

1. Subjektive und objektive zweite Natur: die Entstehung geistigen Selbstbewusstseins

Wie oben bereits erwähnt, wird der Begriff des Geistes in der *Phänomenologie* am Ende der Einleitung zum Selbstbewusstseinskapitel (IV) eingeführt, eine Einleitung, die Hegel mit dieser emphatischen, etwas „barocke[n] Formulierung“⁹ schließt: „Das Bewusstsein hat erst in dem Selbstbewußtsein, als dem Begriffe des Geistes, seinen Wendungspunkt, auf dem es aus dem farbigen Scheine des sinnlichen Diesseits und aus der leeren Nacht des übersinnlichen Jenseits in den geistigen Tag der Gegenwart einschreitet.“¹⁰ Die Rede von einer ‚Wendung‘ innerhalb der Entwicklungsgeschichte des Bewusstseins scheint auf den ersten Blick genau die Hypothese zu bestätigen, dass es hier im Wesentlichen um die Beschreibung einer Transformation oder Umgestaltung des Bewusstseins selbst gehen soll. In der Tat umfasst die Hegelsche Darstellung eine doppelte Bewegung, die er am Ende dieses einleitenden Abschnitts nur aus der Perspektive des „für uns“ oder des beobachtenden Philosophen rekonstruieren kann.¹¹ Es handelt sich zunächst um die Verwandlung des Bewusstseins ins Selbstbewusstsein, die bereits innerhalb der zuvor geschilderten Dialektik von »Kraft und Verstand« beginnt¹² und nun den Einsatzpunkt für das Kapitel ausmacht, das uns im Folgenden beschäftigen wird. Diesem Übergang möchte ich in einem ersten Schritt (1.1.) nachgehen. Solch eine Transformation bildet dann eine notwendige Voraussetzung für eine weitere Umgestaltung, wodurch das Selbstbewusstsein sich als besondere Instantiierung (Hegel sagt: als „Begriff“) der allgemeinen Struktur des Geistes darstellen kann. Dieser zweite Übergang fällt bekanntlich mit der Entwicklung einer intersubjektiven Auffassung des Selbstbewusstseins zusammen, also mit der zentralen sozialontologischen Einsicht Hegels in die intersubjektive Konstituiertheit des

⁹ Gadamer (1973b), S. 218.

¹⁰ PhG, S. 145.

¹¹ Die Perspektive des „für uns“ verweist bekanntlich auf einen Aspekt vom Bildungsprozess des Bewusstseins, der nur dem philosophischen, überlegenen Betrachter, nicht aber den an der begrifflichen Entwicklung teilnehmenden Subjekten einsichtig ist. Diese spannungsreiche Differenz von Erzählperspektiven innerhalb der Erfahrungsgeschichte des Bewusstseins bildet ein spezifisches Strukturmerkmal der gesamten *Phänomenologie des Geistes* (vgl. dazu Chiereghin (1994), S. 38f.). Die unerhörte Komplexität der einleitenden Passagen zum Selbstbewusstseinskapitel könnte zum Teil gerade aus der Schwierigkeit resultieren, dass die Perspektive des Beobachters und die der involvierten Subjekte sich nicht auf jedem Schritt der Hegelschen Argumentation deutlich voneinander unterscheiden lassen (vgl. Honneth (2008), S. 193).

¹² „Das Kapitel über die Phänomenologie des Bewußtseins ist letzten Endes durch die Frage beherrscht: Wie wird *Bewußtsein Selbstbewußtsein* oder wie wird dem *Bewußtsein* bewusst, daß es *Selbstbewußtsein* ist?“; Gadamer (1973a), S. 106.

individuellen Selbstbewusstseins. Hegel geht es ja primär um die Entfaltung einer Konzeption der Anerkennung, wonach ein Subjekt zu einem Bewusstsein seines Selbst nur dann gelangen kann, wenn es in ein Verhältnis wechselseitiger Anerkennung mit einem anderen Subjekt eintritt. Die relationale Grammatik der Anerkennung stellt sich den einzelnen Subjekten als eine objektive zweite Natur dar, die unausweichlich zu einer grundlegenden Transformation ihrer ‚ersten‘, individuellen Natur führt. Die ontologische Konstitution eines autonomen Selbstbewusstseins vollzieht sich daher durch die Hervorbringung einer *subjektiven* zweiten Natur, die ihrerseits aus der individuellen Verinnerlichung der *objektiven* Grammatik des Anerkennens resultiert. Für die Zwecke dieser Interpretation ist daher sowohl eine Bestimmung dessen erforderlich, was Hegel eigentlich unter ‚Natur‘ des Selbstbewusstseins versteht (1.2.), als auch eine systematische Rekonstruktion der argumentativen Strategie, wodurch er ihre Umgestaltung in eine *zweite* Natur überhaupt rechtfertigt und motiviert (1.3.). Erst auf dieser Basis wird schließlich eine plausible Darstellung der zweiten Transformation möglich, wodurch das Selbstbewusstsein aus der Interaktion seiner subjektiven und objektiven zweiten Natur als eine *geistige* Fähigkeit entstehen kann (1.4.).

1.1. Die erste Transformation: vom Bewusstsein zum Selbstbewusstsein

Um die eigentliche Pointe meiner Analyse verständlich zu machen, muss meine Rekonstruktion von dem Übergang des Bewusstseins zum Selbstbewusstsein ihren Ausgang nehmen. Das Resultat dieser ersten Transformation, die sich erst „für uns“ schon am Ende des Abschnittes über »Kraft und Verstand« vollzogen hat¹³, wird nun von Hegel gleich zum Beginn des Selbstbewusstseinskapitels folgendermaßen zusammengefasst: „Nunmehr [...] ist dies entstanden, was in diesen früheren Verhältnissen nicht zustande kam, nämlich eine Gewißheit, welche ihrer Wahrheit gleich ist; denn die Gewißheit ist sich selbst ihr Gegenstand, und das Bewußtsein ist sich selbst das Wahre.“¹⁴ Der Standpunkt des Selbstbewusstseins setzt die

¹³ „Der *notwendige Fortgang* von den bisherigen Gestalten des Bewußtseins, welchen ihr Wahres ein Ding, ein Anderes war als sie selbst, drückt eben dies aus, daß nicht allein das Bewußtsein vom Dinge nur für ein Selbstbewußtsein möglich ist, sondern daß dies allein die Wahrheit jener Gestalten ist. Aber für uns nur ist diese Wahrheit vorhanden, noch nicht für das Bewußtsein. Das Selbstbewußtsein ist erst *für sich* geworden, noch nicht *als Einheit* mit dem Bewußtsein überhaupt.“, PhG, S. 135.

¹⁴ PhG, S. 137.

Aufhebung desjenigen erkenntnistheoretischen Dualismus zwischen Gewissheit und Wahrheit voraus, der für die „früheren Verhältnisse“ des Bewusstseins zu seinem jeweiligen Erkenntnisgegenstand konstitutiv war. Die Welt der inneren und äußeren Objektivität soll für das selbstbewusste Subjekt keinen fremden, bloß gegebenen ontologischen Bereich mehr darstellen, an dem sich die Wahrheit menschlicher Wissensansprüche messen ließe. Denn sein Wissen von der Welt erschöpft sich nicht in einer passiven Registrierung der objektiven Eigenschaften einer vermeintlich außenstehenden Realität, sondern es verweist grundsätzlich auf eine aktive, ‚welterzeugende‘ Leistung des Subjekts selbst, das im Vollzug eines Erkenntnisaktes seinen Gegenstand konstituiert.¹⁵ Die Wahrheit des Wissens von der Welt ergibt sich daher nicht so sehr aus einer Übereinstimmung zwischen den epistemischen Aussagen des Subjekts und den damit bezeichneten ‚objektiven‘ Sachverhalten. Die „autoritative Quelle“¹⁶ menschlicher Erkenntnisansprüche ist vielmehr im Subjekt selbst zu finden bzw. in der spezifischen Art von Wissen, das ein Subjekt in seiner aktiven, realitätserzeugenden Rolle von sich selber besitzen soll.¹⁷

„Diese neue Gestalt des Wissens, das Wissen von sich selbst“, welches so eine radikale Veränderung des erkenntnistheoretischen Blickwinkels mit sich bringt, wird von Hegel „im Verhältnisse zu dem Vorhergehenden, dem Wissen von einem Anderen“¹⁸ eingeführt und präsentiert. Dies bildet keine willkürliche und folglich revidierbare expositorische Entscheidung, sondern einen methodisch zwingenden Tatbestand. Denn die Struktur des Bewusstseins soll im Rahmen der Hegelschen Konzeption ein integraler Bestandteil des Selbstbewusstseins bleiben oder, besser gesagt, die Gestalt des Wissens als „Wissen von einem Anderen“ soll durch die Entstehung des Selbstbewusstseins zugleich überwunden und „aufbewahrt“

¹⁵ Die Sprache Hegels mag an dieser Stelle den Leser in Verwirrung bringen. Die Rede von einer ‚Konstitution‘ bzw. ‚Erzeugung‘ der Wirklichkeit durch die aktiven Leistungen der Subjektivität darf nicht im Sinne einer beinahe göttlichen materiellen Schöpfung des Gegenstandes missverstanden werden. Damit ist vielmehr nur der *erkenntnistheoretische* Standpunkt gemeint, den Kant in seiner Transzendentalphilosophie prominent machte: Das Subjekt ‚konstituiert‘ oder ‚erzeugt‘ den eigenen Erkenntnisgegenstand nur insofern, als es ihn kategorial mitbestimmen kann (und muss).

¹⁶ Honneth (2008), S. 189.

¹⁷ So fasst Frederick Neuhouser den Hegelschen Gedankengang zusammen: „The realization that consciousness is not merely a passive, receptive member of the subject-object relationship marks the birth of self-consciousness. Having seen that any account of knowledge must consider the subject’s involvement, too, consciousness shifts the direction of its inquiry away from the external object toward itself.“, Neuhouser (1986), S. 246.

¹⁸ Vgl. PhG, S. 138.

werden.¹⁹ Aus der nachstehenden Erläuterung Hegels wird sofort verständlich, weshalb das so sein muss:

„Ich ist der Inhalt der Beziehung und das Beziehen selbst; es ist es selbst gegen ein Anderes, und greift zugleich über dies Andere über, das für es ebenso nur es selbst ist.“²⁰

Ich verstehe das vorliegende Zitat als die extrem konzise Äußerung eines komplexen Argumentes über die Struktur des Selbstbewusstseins, das Hegel hier mithilfe der Logik der Selbstbezugnahme in der ersten Person Singular zusammenzufassen versucht. Wie Michael Quante richtig bemerkt hat, „wer in der deutschen Sprache kompetent und korrekt »ich« verwendet, der referiert damit erstens direkt, das heißt ohne Anwendung von identifizierenden Kennzeichnungen, auf sich selbst. Zweitens weiß der Sprecher, dass er sich mit »ich« auf sich selbst bezieht.“²¹ Diese beiden Aspekte der Selbstbezugnahme ergeben sich aus den Regeln des korrekten Sprachgebrauchs vom erstpersönlichen Pronomen, wodurch dem Wort »ich« zugleich die Funktion des *Subjekts* und des *Objekts* der fraglichen Selbstbezugnahme zugesprochen wird. Aus dieser ersten Bestimmung folgt die Einführung einer inneren Differenz in die „bewegungslose Tautologie des: Ich bin Ich“²², und zwar des Unterschieds zwischen dem Ich qua *Akt* der selbstbezüglichen Bezugnahme und dem Ich qua *Bezugsobjekt*.²³ Hierdurch wird die Struktur des Bewusstseins im Selbstbewusstsein aufbewahrt, indem das Ich immer noch die Form eines *Wissens von* (etwas anderem) in sich aufweist. Es wäre dennoch völlig irreführend, die gerade behauptete ‚Andersheit‘ des Bezugsobjekts im Sinne seiner epistemischen Selbstständigkeit vom erkennenden Subjekt zu deuten, obwohl natürlich das Fortwirken des Bewusstseinsmodells innerhalb der Gestalt des Selbstbewusstseins eine solche Interpretation nahelegen könnte. Das Subjekt, das den Akt des Sich-auf-sich-Beziehens konkret vollzieht, muss vielmehr in Erfahrung bringen, dass dieses vermeintlich unabhängige Bezugsobjekt erst durch den selbstbezüglichen Akt des

¹⁹ So lautet die gesamte Textpassage: „Betrachten wir diese neue Gestalt des Wissens, das Wissen von sich selbst, im Verhältnisse zu dem Vorhergehenden, dem Wissen von einem Anderen, so ist dies zwar verschwunden; aber seine Momente haben sich zugleich ebenso aufbewahrt, und der Verlust besteht darin, daß sie hier vorhanden sind wie sie *an sich* sind.“, Ebd.

²⁰ PhG, S. 137-138.

²¹ Quante (2011), S. 239.

²² PhG, S. 138.

²³ Ich folge hier noch der erhellenden Interpretation von Quante (2011), S. 239f.

wissenden Subjekts konstituiert wird. Dabei „greift“ das sich beziehende Ich „über dies Andere über“, indem es der epistemischen Dependenz des Gegenstandes von seiner eigenen aktiven, synthetisierenden Leistung bewusst wird. Der vorausgesetzte erkenntnistheoretische Unterschied zwischen dem Ich als selbstbezüglicher Bezugnahme und dem Ich als Bezugsobjekt wird daher zu einem inneren Moment innerhalb der Gesamtstruktur der erspürlichen Selbstreferenz herabgesetzt: „Ich *unterscheide mich von mir selbst*, und *es ist darin unmittelbar für mich, daß dies unterschiedene nicht unterschieden ist*. Ich, das Gleichnamige, stoße mich von mir selbst ab; aber dies Unterschiedene, Ungleich-Gesetzte ist unmittelbar, indem es unterschieden ist, kein Unterschied für mich.“²⁴ Das selbstbewusste Subjekt bezieht sich wissend auf sich selbst *als sich selbst* und weiß sich somit als identisch mit seinem Bezugsgegenstand. Die Selbstständigkeit des Letzteren wird darum aus der Perspektive des Selbstbewusstseins in gewisser Weise *zugleich* aufbewahrt und aufgehoben: *aufbewahrt*, weil das selbstbewusste Subjekt sich auf den Gehalt seiner mentalen Zustände genauso bezieht, wie das Bewußtsein sich bisher auf die Welt als den gegenständlichen Bereich seines Denkens intentional gerichtet hat²⁵; *aufgehoben*, weil nun das Subjekt bereits abstrakt weiß, dass das Bezugsobjekt seiner intentionalen Aufmerksamkeit eben nur sich selbst ist, d. h. seine eigenen mentalen Zustände: „Das Bewußtsein eines Anderen, eines Gegenstandes überhaupt“ – so Hegel – „ist [...] selbst notwendig *Selbstbewußtsein*, Reflektiertsein in sich, Bewußtsein seiner selbst in seinem Anderssein.“²⁶

Fragt man nun, wie man sich konkret das Selbst- und Weltverhältnis des Subjekts ausdenken soll, damit eine Struktur entsteht, die als Instantiierung dieses Begriffs von Selbstbewusstsein gelten kann, so erweist sich die bisherige Beschreibung in vieler Hinsicht als ergänzungsbedürftig. Zunächst einmal soll eine mögliche Fehldeutung ausgeräumt werden, die Hegel eindeutig auf die Kantische Auslegung des wissenden Selbstbezugs zurückführt. Gleich zu Beginn des Kapitels über »Vernunft«, wo Hegel die Grundzüge der begrifflichen Entwicklung des Selbstbewusstseins rekapituliert, wird der erkenntnistheoretische Anspruch des selbstbewussten Subjekts mit dem Versuch gleichgesetzt, sich seiner eigenen

²⁴ PhG, S. 135.

²⁵ Eben in diesem Sinne ist die Grundstruktur des Bewusstseins im Selbstbewusstsein immer noch enthalten: „[...] in der Tat ist das Selbstbewußtsein die Reflexion aus dem Sein der sinnlichen und wahrgenommenen Welt, und wesentlich die Rückkehr aus dem *Anderssein*. Es ist als Selbstbewußtsein Bewegung.“, Ebd., S. 138.

²⁶ Ebd., S. 135.

epistemischen Gewißheit, „alle Realität zu sein“²⁷, unwiderruflich zu versichern. Ein derart radikaler Anspruch kann freilich nicht angemessen erfüllt werden, solange man mit Kant ausschließlich davon ausgeht, dass das Ich des Bewusstseins alle seine „Vorstellungen“ begleiten können müsse. Denn dadurch erfährt sich das Subjekt nicht in seiner konstitutiven, wirklichkeitserzeugenden Tätigkeit: „Mein Bewußtsein davon, daß alle Wirklichkeit letztlich Gehalt meines mentalen Zustands ist, reicht nicht aus, um mich wirklich meiner synthetisierenden und bestimmenden Aktivität zu versichern; vielmehr stelle ich mir in dieser Position mein Bewußtsein genau so punktuell und passiv vor wie die mentale Aufmerksamkeit, die ich ihm im Augenblick zuwende.“²⁸

Als direkte, verhängnisvolle Konsequenz dieser mangelhaften Interpretation des Selbstbewusstseins gilt laut Hegel die Fortsetzung desjenigen erkenntnistheoretischen Dualismus, der eigentlich bereits auf der anfänglichen Stufe der erstpörsönlichen Selbstreferenz aufgehoben worden sein sollte. Wenn die Gewißheit des Bewusstseins, alle Realität zu sein, bloß im Sinne der Transzendentalphilosophie ausgesprochen wird, ist sie unausweichlich mit einer anderen, entgegengesetzten Gewißheit konfrontiert, die die Gültigkeit der ersten negiert oder zumindest in ihrer Tragweite grundsätzlich beschränkt. Es handelt sich um die Gewißheit der Existenz eines von den Subjektivitätsleistungen völlig unabhängigen Objektsbereiches, was also bei Kant „Ding an sich“ heißt.²⁹ Das Bewusstsein sieht sich unvermeidlich dazu gezwungen, solch eine Gewißheit anerkennen zu müssen, weil es noch nicht in der Lage ist, sich selbst in seinen konstitutiven Erkenntnisleistungen erfahren zu können. Die objektive Welt der Erkenntnisgegenstände tut sich somit vor dem wissenden Subjekt mit einem unantastbaren Anspruch auf epistemischer Selbstständigkeit auf, den das Subjekt deswegen nicht zu beugen vermag, weil es sich des konstitutiven Charakters seines eigenen Denkens noch nicht bewusst geworden ist. Eben deshalb bleibt ihm nichts anderes übrig, als sich der erforderlichen Identität mit sich selber nur auf eine rein abstrakte und leere Art und Weise zu versichern.³⁰ Die Selbstreflexion des

²⁷ PhG, S. 179.

²⁸ Honneth (2008), S. 190.

²⁹ Vgl. dazu die klare Deutung von Gadamer (1973b), S. 218f.

³⁰ Neuhausser (1986), S. 250: „[...] the initial certainty of this self-consciousness – its idea of what it itself is – is still naïve and incomplete, for it envisions itself as empty and abstract, as something merely formal which imposes a certain unity upon its experiences and necessitates that the ‘I’ always recognize them as belonging to itself.“

Bewusstseins in seinem Anderen vollzieht sich daher nur als diejenige „unendliche Spiegelung in sich selber“ bzw. als diejenige „Folge von »Metareflexionen« vom Typ »Ich weiß, daß ich weiß, daß ich weiß...«“, die ich in Anschluss an die Interpretation von Ludwig Siep bereits als unangemessene Darstellungsweise *geistiger* Selbstreflexion betrachtet habe. Ein derartiges selbstbewusstes Subjekt kann zwar bei sich selbst sein, aber nicht *in* dem Anderen, sondern nur *neben* ihm³¹: Durch eine leere Bestätigung der subjektiven, erspürlichen Selbstreferenz oder durch ein unendliches Relativieren des jeweiligen Bewusstseinsinhaltes wird die Äußerlichkeit der Objektivität gar nicht aufgehoben, sondern vielmehr ständig dadurch affirmiert, da die Selbstreflexion des Subjekts gerade aus einer bloßen Abstraktion von dieser äußerlichen Objektivität resultieren soll. Die anfängliche Gestalt des Selbstbewusstseins stellt somit eine unangemessene, mangelhafte Form *geistiger* Vermittlung dar.

Die Verwirklichung des Selbstbewusstseins verlangt daher mehr als die Bestimmung eines innerlichen, rein kognitiven Verhältnisses des Subjekts zu sich selbst. Die Möglichkeit für die Subjektivität, sich in ihren bestimmenden Erkenntnisleistungen erfahren zu können, ist nicht so sehr als eine angeborene Fähigkeit des rationalen Individuums zu verstehen, die durch das Phänomen der erspürlichen Bezugnahme plastisch zum Ausdruck kommt. Aus dem bisher Gesagten hat sich vielmehr gezeigt, wie die Erfahrung des Selbst in seiner erkenntnistheoretisch konstitutiven Rolle als das Resultat einer komplexen Bildungsgeschichte der Subjektivität zu betrachten ist, die ihrerseits eine stetige Vermittlung mit der Objektivität notwendig involvieren muss. Denn der erkenntnistheoretische Anspruch des Selbstbewusstseins, alle Realität zu sein, kann nur dann eine (erste) angemessene Befriedigung finden, wenn das Subjekt an der *Praxis* der aneignenden Negation der ihm fremd gegenüberstehenden Objektivität aktiv teilnimmt. Erst innerhalb des *praktischen* Erfahrungsprozesses, durch den das Subjekt den Widerstand und somit die Selbstständigkeit seines Bezugsgegenstandes tatsächlich überwindet, kann es den wirklichkeitsverändernden, aktiven Charakter seiner eigenen Bewusstseinsleistungen überhaupt wahrnehmen.

³¹ Hegel selbst bedient sich dieser räumlichen Bilder, um den Mangel einer rein formellen Konzeption des Selbstbewusstseins deutlich hervorzuheben. Dieser Auffassung zufolge bin „*Ich* mir Gegenstand und Wesen“ nur „indem *Ich* mich von dem Andern überhaupt zurückziehe, und als eine Wirklichkeit *neben* es trete.“, PhG, S. 180-181.

Hierdurch akzentuiert Hegel ein absolut zentrales Merkmal seiner allgemeinen Auffassung menschlichen Selbstbewusstseins, das in all seinem theoretischen wie praktischen Potential erst durch die Bestimmung des Anerkennungsbegriffs entfaltet wird. Schon auf dieser früheren Ebene der Bewusstseinsgeschichte ist nämlich die wesentliche Annahme wohl vorhanden, dass die Subjekte nur dann zu sich selbst kommen können, wenn sie fähig bleiben, über sich selbst hinaus zu gehen.³² Dieses recht berühmte Motiv der gesamten Hegelschen Philosophie impliziert für die Verwirklichung des Selbstbewusstseins eine bedeutsame Aufwertung der Rolle der Objektivität in der Konstitution einer gelungenen Form des Selbstverhältnisses. Denn die Objektivität übernimmt immer noch eine wichtige, wenngleich nur *negative* Funktion in jedem Prozess der subjektiven Selbstvermittlung, der zum Selbstbewusstsein führt. Die Objektivität – so erläutert Frederick Neuhouser das Hegelsche Argument – „is necessary as a kind of contrasting background in relation to which self-consciousness gets a picture of itself. In other words, in order to posit the ‘I’ as an entity, self-consciousness must be aware of something which is ‘not-I’ that serves to delimit the thing being defined.“³³

Das Subjekt geht insofern über sich selbst hinaus, als es sich intentional auf ein Objekt bezieht. Unter dieser intentionalen Ausgerichtetheit des Selbstbewusstseins ist der Versuch der Subjektivität zu verstehen, die anfängliche epistemische Selbstständigkeit ihres Bezugsgegenstandes zu negieren. Es handelt sich hierbei um eine notwendige Bedingung für die Verwirklichung ihres erkenntnistheoretischen Anspruchs, wie aus der Darstellung der allgemeinen Struktur des Selbstbewusstseins bereits ersichtlich geworden ist. Die Gegenständlichkeit bekommt somit eine wichtige negative Funktion in der Verfasstheit des Selbstbewusstseins, weil sie immer wieder als dasjenige Element von objektivem Widerstand auftreten soll, durch dessen Überwindung das Subjekt den konstitutiven Charakter seiner eigenen Erkenntnisleistungen überhaupt erfahren kann. Demzufolge enthält die Objektivität, mit Bezug auf die Grundstruktur des Selbstbewusstseins, eine doppelte, scheinbar widersprüchliche Bestimmung in sich: Zum einen ist sie in ihrer Selbstständigkeit durch die Tätigkeit des Subjekts negiert und folglich aufgehoben; zum anderen wird sie zugleich als notwendiges Korrelat der negativen

³² Vgl. Seel (2014), S. 132.

³³ Neuhouser (1986), S. 250.

Intentionalität des Selbstbewusstseins und somit als „contrasting background“ für seine eigene Entstehung ständig aufbewahrt.

Wie lässt sich solch eine widersprüchliche Einheit von Selbstständigkeit und Unselbstständigkeit des Gegenstandes überhaupt begreifen? Oder, genauer formuliert: Wie muss die Struktur des Selbstbewusstseins verfasst sein, damit der ihm jeweils gegenüberstehende Bezugsgegenstand in seiner Selbstständigkeit *zugleich* aufgehoben und aufbewahrt wird? Die Antwort Hegels dreht sich im Wesentlichen um die schon genannte These, dass die fragliche Intentionalität des Selbstbewusstseins primär als eine *praktische* (das heißt nicht ausschließlich kognitive) Einstellung betrachtet werden muss. Denn die Hervorhebung dieser grundlegenden praktischen Verfasstheit menschlichen Selbstbewusstseins ermöglicht zweierlei:

- (i) Die Anerkennung irgendeiner Form von Selbstständigkeit oder ‚Andersheit‘ für den Bezugsgegenstand, die ihrerseits als Voraussetzung dafür gilt, dass er eine negative Funktion im Prozess der Konstitution des Selbstbewusstseins übernehmen kann. Diese Anerkennung vollzieht sich nur innerhalb einer praktischen Dimension des Selbst- und Weltverhältnisses, wie F. Neuhauser überzeugend gezeigt hat:

„Being aware of this otherness [...] is impossible on a merely cognitive level. If I relate merely cognitively to a wild animal, for example, I may perceive it or form some abstract concept of it, but the animal as percept of concept becomes *my* representation; it is no less ‘for me’ or outside of my consciousness than my own thoughts or feelings – it is not really an other. It is only when I carry out the same procedure on an experiential level – when I try to make the animal really ‘for me’ by attempting to consume it – that I first encounter the otherness of the animal. It is from its threatening snarl, its attempts to flee – its resistance in general – that I learn that it is something other than myself. The experience of the other which is necessary for self-awareness, then cannot be a mere cognizing of otherness; it must at the same time be a supersession of the other, an attempt to make the other exist ‘for self-consciousness’ in a concrete, objective manner.“³⁴

³⁴ Ebd.

- (ii) Eine Bestätigung der *negierenden* Struktur des Selbstbewusstseins. Sein intentionales Verhältnis zu den Gegenständen ist nicht, wie es in einem ersten Moment scheinen könnte, ein rein theoretisches oder vorstellendes; es hat sich vielmehr so gezeigt, als ob es gleichsam durch eine innere praktische Kraft animiert wäre, die gerade in der bewussten Negation des selbstständigen Charakters der Gegenstände zum Ausdruck kommt. Dabei wird zugleich der Umstand ersichtlich, dass die zuvor als erforderlich eingeführte Selbstständigkeit des Bezugsgegenstandes keineswegs eine epistemische sein kann, wie noch auf dem Standpunkt des philosophischen Bewusstseins der Fall war. Die ‚Andersheit‘ des Gegenstandes ist auf der Ebene des Selbstbewusstseins nur insofern gefordert, als sie das negative ‚realistische‘ Korrelat seiner praktischen Intentionalität ausmachen soll. Indem das Selbstbewusstsein sich erst in der Erfahrung einer praktischen Negation der ‚Andersheit‘ von Gegenständen verwirklichen kann, muss es, um überhaupt als negierende Struktur existieren zu können, stets einen Gegenstand gegen sich haben und folglich dessen (relative) Selbstständigkeit verlangen.

Das Selbstbewusstsein als praktisches Phänomen oder als volitionale Einstellung muss daher sowohl die Selbstständigkeit des Gegenstandes (i), als auch dessen Vernichtung (ii) wollen. Erst in Bezug auf eine so verstandene Struktur des Selbstbewusstseins erweist sich der Gegenstand als eine widersprüchliche Einheit von entgegengesetzten Bestimmungen: Er gilt gleichzeitig als ein inneres Moment dieser Vermittlungsstruktur, indem er in seiner äußerlichen Selbstständigkeit durch die praktische Tätigkeit des Selbstbewusstseins negiert wird; aber auch als etwas Unabhängiges von dieser Tätigkeit, als etwas ihr notwendig Vorauszusetzendes. Beide Dimensionen der praktischen Begegnung des Selbstbewusstseins mit der objektiven Welt werden von Hegel durch den Begriff der *Begierde* erfasst, dessen genauere Analyse uns im folgenden Abschnitt beschäftigen wird.

1.2. Die Natur des Selbstbewusstseins: die Begierde

Die Einführung des Begriffs der Begierde auf dieser Stufe der Erfahrungsgeschichte des Selbstbewusstseins lässt sich am besten durch das Zusammenwirken von zwei unterschiedlichen Argumenten oder Begründungsstrategien erläutern, die Hegel selbst zweifellos anwendet, aber niemals explizit behandelt und voneinander differenziert.³⁵ Ich beziehe mich hiermit auf das Zusammenwirken eines *transzendentalen* (a) und eines *ontogenetischen* (b) Argumentes, wodurch Hegel zwei zentrale Aspekte der Konstitution menschlichen Selbstbewusstseins zu erfassen vermag.

(a) Das transzendente Argument knüpft unmittelbar an die Resultate der bisherigen Dialektik des Selbstbewusstseins an.³⁶ Was ‚wir‘ aus der Perspektive des ‚für uns‘ oder des philosophischen Beobachters bereits in Erfahrung gebracht haben – nämlich dass das Selbstbewusstsein die vermittelte Einheit des Wissens von sich selbst und des Wissens von etwas anderem ausmacht, muss jetzt für das beobachtete Subjekt „wesentlich werden“³⁷: Es muss gleichsam von sich aus die Erfahrung machen, dass es sich intentional auf eine objektive Welt bezieht, die zugleich in ihrer epistemischen Selbstständigkeit durch die Tätigkeit des Selbstbewusstseins negiert wird. Dies kann jedoch nur unter der Bedingung gelingen, dass das einzelne Bewusstsein sich auf dieses ‚Anderssein‘ der objektiven Welt durch die praktische (und nicht ausschließlich kognitive) Einstellung einer aneignenden Negation bezieht. Denn erst durch die praktische Erfahrung der Überwindung eines objektiven Widerstandes, in dem sich zugleich die erforderliche materielle Selbstständigkeit des Gegenstandes zeigt, weiß sich das einzelne Subjekt in einem prägnanten Sinne als *Subjekt* seiner eigenen Erfahrungen, indem es nun an dem jeweiligen Erfahrungsgeschehen konstitutiv Anteil nimmt. „Dieser Gegensatz seiner Erscheinung und seiner Wahrheit hat aber nur die Wahrheit, nämlich die Einheit des

³⁵ Die mangelhafte Klarheit Hegels in den Grundprämissen seiner eigenen Argumentation hat manche Interpreten (u. a. Kojève) dazu veranlasst, ein gewisses Begründungsdefizit bei der Hegelschen Einführung der Begierde und der damit eng verwandten Kategorie des Lebens zu sehen. Obwohl mein Interesse nicht primär darauf gerichtet ist, die Notwendigkeit von der Hegelschen ‚Deduktion‘ der Begierde durch rein systeminterne Argumente zu legitimieren, kann meine explizite Differenzierung von zweierlei Begründungsstrategien dazu beitragen, den von Kojève gehegten Verdacht hinreichend auszuräumen.

³⁶ Als das höchste Verdienst des zitierten Aufsatzes von F. Neuhouser ist m. E. gerade der Versuch anzusehen, Hegels Einführung der Begierde und des daraus folgenden Strebens nach Anerkennung anhand einer Reihe transzendentaler Argumente interpretiert zu haben.

³⁷ PhG, S. 139.

Selbstbewußtseins mit sich selbst, zu seinem Wesen; diese muß ihm wesentlich werden; das heißt, es ist *Begierde* überhaupt.“³⁸

Damit das einzelne Selbstbewusstsein zu einer besseren, vollständigeren Verwirklichung seines eigenen erkenntnistheoretischen Anspruchs gelangen kann, sieht es sich unausweichlich dazu genötigt, zur praktischen Haltung der Begierde überzugehen. Nur aufgrund der praktischen Ausgerichtetheit des Selbstbewusstseins *qua* Begierde ist es möglich zu zeigen, dass die Subjektivität sich intentional auf die Welt bezieht und, indem sie dies tut, ein Verhältnis zu sich selbst realisiert. Wie Judith Butler in ihrer provozierenden Hegel-Interpretation überzeugend gezeigt hat, umfasst die „Ontologie der Begierde“ gerade solch eine doppelte Bewegung: „Desire is *intentional* in that it is always desire *of* or *for* a given object or Other, but it is also *reflexive* in the sense that desire is a modality in which the subject is both discovered and enhanced.“³⁹

Die Entstehung einer reflexionsfähigen Subjektivität ist im Wesentlichen als ein gradueller Prozess zu verstehen. Für das werdende Subjekt bedeutet die Erfahrung der Begierde zunächst ein immer deutlicheres Bewusstsein seines aktiven Beitrags zur kategorialen Mitbestimmung des jeweiligen Bezugsgegenstandes. Das Objekt seiner intentionalen Aufmerksamkeit sowie die gesamte objektive Umwelt seiner zielorientierten Aktivität erscheinen ihm nun als *qualitativ* bedeutsame Momente innerhalb eines umfassenden praktischen Projekts, anhand dessen es die spezifische Richtung seiner Selbst- und Weltverhältnisse bestimmt. Vor dem begehrenden Subjekt tut sich die Welt der Objektivität als ein Bereich inhaltlicher Bestimmungen auf, die zumindest deswegen als durch seine aktiven Leistungen konstituiert anzusehen sind, weil sie einer besonderen „praktischen Klassifikation“ unterzogen werden.⁴⁰ Die objektive Umwelt des wollenden Subjekts ist das Spielfeld seiner praktischen, meistens impliziten Diskriminierungen, wodurch das handelnde Individuum prinzipiell in die Lage versetzt wird, sich auf die ihm entgegenkommenden Formen der Objektivität genauso zu verhalten, wie es sich auf unterschiedliche, ihm jeweils zuträgliche, abträgliche oder gleichgültige Bestimmungen verhalten würde. Die subjektive Begegnung mit Gegenständen geht gleichsam über den praktischen Filter der Begierde hindurch, dessen Färbung sie

³⁸ Ebd.

³⁹ Butler (1987), S. 25.

⁴⁰ Vgl. dazu Brandom (2004), S. 52f.

unausweichlich annimmt. Nur dies ist mit meiner Behauptung gemeint, dass die Haltung der Begierde eine (subjektive) Klassifikation ihrer möglichen Bezugsgegenstände erfordert; eine Klassifikation, die sich offensichtlich an dem allgemeinen Prinzip orientiert, inwieweit der jeweilige Gegenstand die relevanten Wünsche der involvierten Subjektivität befriedigen kann. Die inhaltlichen Bestimmungen intentionaler Erfahrungen verlieren daher ihren selbstständigen und vorgegebenen Charakter, weil sie stattdessen eine jeweils spezifische Funktion oder Bedeutung innerhalb des praktischen Horizonts der begehrenden Subjektivität bekommen. Erst dank einer inneren Verbindung mit der volitionalen Struktur der Begierde können die Bezugsgegenstände als *Bezugsgegenstände* des Bewusstseins gelten: Sie besitzen ihre jeweilige objektive Bedeutung nur *für das* Bewusstsein, das sich auf sie verhält, und insbesondere je nachdem, ob sie in der Tat die Wünsche und die Bedürfnisse ebendieses Bewusstseins befriedigen können oder nicht. Die objektive Realität wird durch die primitiven, evaluativen Strukturen einer begehrenden und vorreflexiven Subjektivität so durchdrungen, dass das handelnde Subjekt sich praktisch auf eine Welt beziehen kann, die ihm – auf eine noch anfängliche und sicherlich entwicklungsbedürftige Art und Weise – als *seine eigene* Welt erscheint.

Das Verständnis des Selbst- und Weltbezugs entlang der praktischen Achse der Begierde bedeutet dann für die Konstitution einer selbstbewussten Subjektivität die Möglichkeit, sich als aktiv-organisierendes Zentrum ihrer eigenen Erfahrungen begreifen zu können bzw. als einheitliches Subjekt der vorgenommenen, qualitativen Diskriminierungen im Bereich der Objektivität. Es handelt sich hierbei um die Entstehung einer besonderen Form von Selbstverhältnis, das Robert Brandom „erotisches Bewusstsein“ genannt hat und am Beispiel der Relationen zwischen „Hunger“, „Essen“ und „Nahrung“ als eine „dreiteilige Struktur“ beschreibt: „Hunger ist ein Wunsch, eine Art *Einstellung*. Er zwingt hungrige Tiere unmittelbar dazu, auf gewisse Objekte zu reagieren, indem sie sie *als* Nahrung behandeln, das heißt, indem sie sie *essen*. *Nahrung* ist dementsprechend eine *Bedeutung*, die Objekte für Tiere haben können, die zu Hunger fähig sind. Sie ist etwas, das Dinge *für* wünschende Tiere sein können. *Essen* ist die Aktivität, etwas als Nahrung anzusehen und zu behandeln. Dies muss man *tun*, um ihm in der Praxis die wunschrelative erotische Bedeutung von *Nahrung* zuweisen zu können. *Essen* ist die Aktivität, die

dem Wunsch des *Hungers instrumentell entspricht*.⁴¹ Die innere Struktur des Wunsches, indem sie eine (proto-)intentionale Einstellung des tierischen Organismus ausmacht, ist notwendig auf ein bestimmtes Bezugsobjekt gerichtet, dessen (relative) ontologische Selbstständigkeit sie demzufolge annehmen muss. Die Begierde zeigt sich hiermit als eine *reaktive* Dimension des Handelns, weil sie ein Moment von Responsivität gegenüber der Welt in sich enthält, das gerade in der Begegnung mit dem gewünschten Gegenstand zum Ausdruck kommt. Aber dieselbe Reaktion, die durch den begehrten Gegenstand im Subjekt ausgelöst wird, bedeutet zugleich die Vernichtung seiner vermeintlichen Selbstständigkeit. Denn die einzige angemessene Reaktion auf die Irritation der Begierde kann nur in dem (direkten oder indirekten)⁴² Versuch des Subjekts bestehen, sich den außenstehenden, gewollten Gegenstand anzueignen – oder, wie Hegel auch sagt, ihn zu vernichten –, und somit die eigentliche Quelle jener Irritation zum Verschwinden zu bringen. In der aneignenden Verzehrung eines gewünschten Gegenstandes macht das Subjekt der Begierde die grundlegende Erfahrung einer unmittelbaren Entsprechung zwischen seiner individuellen Tätigkeit und der objektiven Bedeutung des fraglichen Gegenstandes. Die Aktivität der praktischen Negation, wodurch das Subjekt auf die Präsenz eines gewünschten Gegenstandes entsprechend reagiert, gilt somit als eine subjektive Bestätigung derjenigen „praktischen Klassifikation“, die dem Gegenstand der Begierde die Bedeutung eines ‚wünschenswerten‘ Objekts zugesprochen hat. Indem das Subjekt von sich aus individuelle praktische Dispositionen entwickeln kann, die diese Art vorreflexiver Bedeutungszuschreibung tatsächlich bestätigen, erfährt es sich retrospektiv als der eigentliche Urheber jener „praktischen Klassifikation“, als eine einheitliche, (proto-) intentionale Instanz, die Bedeutungen in der Welt zu setzen vermag.

⁴¹ Ebd., S. 55.

⁴² Mit dieser zusätzlichen Bezeichnung der negierenden Praxis des Subjekts möchte ich nur darauf aufmerksam machen, dass die Aneignung des gewünschten Objekts häufig genug durch eine ganze Reihe von ‚sekundären‘ Wünschen vermittelt wird und somit auf eine ‚indirekte‘ Art und Weise geschehen kann. Nehmen wir beispielsweise an, die Aneignung eines beliebigen Gegenstandes (a) könne erst durch die erfolgreiche Einsetzung von den verschiedenen Mitteln (b), (c) und (d) möglich sein, die ihrerseits – *ex hypothesi* – dem wollenden Subjekt nicht unmittelbar zum Verfügung stehen. In diesem Fall wäre die gewünschte Aneignung von (a) durch eine Reihe von weiteren besonderen Wünschen begleitet, die eben nach einer subjektiven Verfügbarmachung von (b), (c) und (d) streben. Sie wäre daher eine Art *indirekter* Aneignung von (a). Dies würde jedoch gar nichts an der Grundstruktur der Begierde ändern, da ihre wesentliche Merkmale auch innerhalb jedes einzelnen ‚sekundären‘ Wunsches relativ leicht zu finden sind.

Die Ontologie der Begierde scheint daher eine individuelle „Verleiblichung“⁴³ derjenigen scheinbar paradoxen Konstellation zu ermöglichen, die sich am Ende des vorherigen Abschnittes als konstitutiv für die Entstehung des Selbstbewusstseins erwiesen hat. In der Erfahrung der Begierde bezieht sich das einzelne Subjekt auf die Welt als auf einen Gegenstand seines Wunsches und, indem es dies tut, realisiert es ein Verhältnis zu sich selber. Die Begierde beschreibt somit ein intentionales Verhältnis des Bewusstseins mit seinem Gegenstand, dessen Selbstständigkeit es einerseits verlangt, aber zugleich, andererseits, negiert. Eben deshalb ist die Hegelsche Einführung der Begierde als eine *transzendente* Dimension innerhalb der Genese des Selbstbewusstseins zu deuten: Damit das einzelne Individuum im alltäglichen Umgang mit seiner Umwelt sich des wirklichkeitserzeugenden Charakters von den eigenen intentionalen Leistungen bewusst werden könne, müsse es notwendig zur praktischen Haltung der Begierde übergehen. So gesehen, bildet die Erfahrung der Begierde eine notwendige *Ermöglichungsbedingung* für die Verwirklichung der Gestalt des geistigen Selbstbewusstseins.⁴⁴

(b) Die Berufung Hegels auf den Begriff der Begierde wurde im Laufe der transzendentalen Rekonstruktion mit dem Scheitern der traditionellen (Kantischen) Bewusstseinsphilosophie motiviert, das menschliche Selbst- und Weltverhältnis nach dem Muster eines unsituierten, reinen und rein kognitiven Bewusstseins zu begreifen. Im Gegensatz dazu hat die Erfahrung der Begierde besonders nachdrücklich die These betont, dass das Selbstbewusstsein primär als ein praktisches Phänomen zu analysieren sei, das durch eine volitionale Negation seines jeweiligen Bezugsgegenstandes zutage trete. Dieser transzendental begründete Verzicht auf ein rein epistemisches Modell des Selbstbewusstseins zieht jedoch weitere wichtige Konsequenzen nach sich, die im Rahmen der bisherigen Rekonstruktion gar nicht

⁴³ Zum Begriff der Verleiblichung des Selbstbewusstseins in der Hegelschen *Phänomenologie*, vgl. Testa (2008a), S. 298f. Im Laufe der Erläuterung des zweiten, ontogenetischen Arguments für die Einführung der Begierde werde ich diesen wichtigen Aspekt der Hegelschen Darstellung ausführlicher behandeln.

⁴⁴ Dadurch wird zugleich der oben erwähnte Verdacht hinreichend ausgeräumt, dass die Hegelsche Argumentation einen Mangel an Rechtfertigung erfahre, was die Einführung der Begierde angehe. Im Gegensatz dazu kann man mit F. Neuhauser Folgendes behaupten: „The argumentation here is transcendental because it proceeds not by taking a particular premise and investigating its consequences but rather by accepting a certain state of affairs (naïve self-consciousness) and elucidating its conditions of possibility. By showing desire to be a necessary condition of self-consciousness, we have in a quite strong sense ‘deduced’ desire. There is nothing arbitrary about its introduction into the dialectic; it is, rather, implicitly presupposed by all that precedes it.“, Neuhauser (1986), S. 251.

berücksichtigt wurden. Deshalb möchte ich meine Überlegungen zum Begriff der Begierde mit der Darstellung eines zweiten Argumentes schließen, das eine explizite Thematisierung ebendieser Konsequenzen ermöglicht; ein Argument, das ich aus näher zu bestimmenden Gründen als das *ontogenetische* Argument des Selbstbewusstseins bezeichnen will.

Wie bereits aus dem obigen Zitat von R. Brandom ersichtlich geworden ist, kommt durch die Einstellung des „erotischen Bewusstseins“ eine Form von Selbstverhältnis und Selbstorganisation zustande, welche das menschliche Individuum mit bloßen tierischen Organismen im Wesentlichen teilt. Die Ontologie der Begierde hat für das menschliche Subjekt die Möglichkeit eröffnet, ein reflexives Verhältnis zu sich selbst zu realisieren, indem es sich negierend auf die Welt als einen Gegenstand seines Wunsches bezieht. Dieselbe ‚negative Natur‘ der Tätigkeit der Begierde ist jedoch auch für diejenigen natürlichen, proto-intentionalen Formen von Selbstorganisation und Selbsterhaltung charakteristisch, die komplexe tierische Organismen an sich aufweisen. Solche lebendige Organismen sind wesentlich durch das Vermögen ausgezeichnet, eine grundlegende Form von gefühlsmäßiger, körperlicher Selbstbezüglichkeit zu entfalten, die sie dann in beständigem Austausch mit ihrer Umwelt reproduzieren und erhalten können.⁴⁵ Jeder lebendige Organismus ist daher prinzipiell in der Lage, ein leibliches, naturhaftes Verhältnis zu sich selbst zu entwickeln, indem er sich in dem andauernden „Austausch von Assimilation und Sekretion“ mit seinem „Anderen“, seiner Umwelt⁴⁶, als ein proto-intentionales, vorreflexives und einheitliches Zentrum von Bedürfnissen und zweckorientierten Funktionen erweist. Es ist relativ leicht zu sehen, weshalb diese organische Bewegung eine wesentlich ‚negative Natur‘ besitzen soll: Die Möglichkeit für das natürliche ‚Selbst‘, sich von seiner unmittelbaren Umwelt (partiell) zu lösen und somit eine gewisse Autonomie und Selbstständigkeit zu zeigen, ist notwendig an eine (partielle) Negation bzw. Assimilation mancher Elemente ebendieser Umwelt gebunden. Erst durch die aktive Befriedigung seiner Bedürfnisse und folglich durch eine negierende Konsumtion von bestimmten gewünschten Gegenständen kann sich der einzelne Organismus als eine einheitliche, individuelle Totalität erleben, die dazu

⁴⁵ Es liegt natürlich auf der Hand, dass die genannte Bewegung der organischen Selbstreferenz von verschiedenen Organismen in unterschiedlichen Arten und Graden vollzogen wird. Je komplexer die innere Struktur des jeweiligen Organismus aussieht, desto besser und vollständiger kann es sich von seiner unmittelbaren Umgebung distanzieren und somit eine gewisse Autonomie und selbstständige Beweglichkeit an sich zeigen.

⁴⁶ Vgl. Gadamer (1973b), S. 222.

in der Lage ist, den von ihr selbst gefühlten Mangel mittels einer entsprechenden Tätigkeit aus eigener Kraft zu beheben.

In der *Phänomenologie des Geistes* wird diese negative Bewegung des natürlichen, organischen Selbstbezugs anhand der allgemeinen Kategorie des Lebens rekonstruiert und folglich erst aus einer *phylogenetischen* Perspektive betrachtet. Das Leben weist für Hegel eine dialektische Struktur auf, eine Identität der Identität und der Differenz, die er schon am Ende des Kapitels über ‚Kraft und Verstand‘ den „inneren Unterschied“ oder die „Unendlichkeit“ genannt hat.⁴⁷ Die unendliche Substanz des Lebens drücke sich als die „allgemeine Flüssigkeit“⁴⁸ einer Bewegung aus, die ihre Einheit insofern unaufhörlich behaupten könne, als sie sich in verschiedene besondere Gestalten entzweie und gliedere, die sich kontinuierlich wieder auflösen, um eine neue Konfiguration anzunehmen, die ihrerseits immer nur aus einer inneren Gliederung der allgemeinen ‚Substanz‘ des Lebens resultiere.⁴⁹ „Die einfache Substanz des Lebens also ist die Entzweigung ihrer selbst in Gestalten, und zugleich die Auflösung dieser bestehenden Unterschiede; und die Auflösung der Entzweigung ist ebensowohl Entzweien oder ein Gliedern. [...] Dieser ganze Kreislauf macht das Leben aus.“⁵⁰ Die Einheit des Lebens mit sich selber ist daher konstitutiv eine vermittelte oder reflektierte, weil sie sich durch ihre Auflösung in die Vielheit der vitalen Prozesse ständig reproduziert. Diese reflektierte Einheit des Lebens, die an sich die begriffliche Form der vermittelten Unmittelbarkeit aufweist, wird von Hegel die „*einfache Gattung*“⁵¹ genannt.

Wie wir aus den Jenaer Vorlesungen zur Naturphilosophie schon wissen, bildet die Gattung ein synthetisierendes Ganzes von unterschiedlichen Momenten oder individuellen Bestimmungen, die sie alle „als aufgehobene in ihr hat.“⁵² Die einheitliche Allgemeinheit der Gattung zeigt sich in der Natur gerade durch den

⁴⁷ Siehe u. a. die folgende, etwas emphatische Formulierung: „Diese einfache Unendlichkeit, oder der absolute Begriff ist das einfache Wesen des Lebens, die Seele der Welt, das allgemeine Blut zu nennen, welches allgegenwärtig durch keinen Unterschied getrübt noch unterbrochen wird, das vielmehr selbst alle Unterschiede ist, so wie ihr Aufgehobensein, also in sich pulsiert, ohne sich zu bewegen, in sich erzittert, ohne unruhig zu sein.“, PhG, S. 132.

⁴⁸ PhG, S. 141.

⁴⁹ Vgl. Testa (2008a), S. 300. Vgl. auch Siep (2000), S. 100: „Leben ist ein noch gegenständlich gedachtes »Unterscheiden des nicht zu Unterscheidenden«, ein Prozeß des Gestaltens bzw. der (»autopoietischen«) Selbstgestaltung und der Auflösung dieser Gestaltungen in den Prozessen der Selbsterhaltung und der Reproduktion der Gattung. [...] Leben [ist] ein Prozeß der Produktion und der Negation (Auflösung, Verschmelzung etc.) von Gestalten, in dem sich ein Identisches (die Art, die Gattung, das organische Leben selber) durchhält.“

⁵⁰ PhG, S. 142.

⁵¹ Ebd., S. 143.

⁵² Ebd.

kontinuierlichen Untergang seiner besonderen Gestalten (der einzelnen Lebewesen), und kann sich selbst ständig dadurch reproduzieren, dass sie immer wieder neue lebendige Individuen an die Stelle der Alten setzt. Die vielfältigen konkreten Gestalten des Lebens werden somit zu inneren Momenten seiner eigenen Artikulation gemacht: Nicht *trotz* oder *neben* seinen verschiedenen Ausdrucksformen, sondern gerade *in* seinen verschiedenen Ausdrucksformen kann sich das Leben in seiner allgemeinen Identität bewahren. So gesehen, unterscheidet sich die Einheit des Lebens in sich selber und wird somit „nicht durch die Schranke eines anderen, von dem es sich unterscheidet, von außen begrenzt“⁵³: Das Leben ist an sich unendlich.

Was möchte Hegel mit diesem komplexen naturphilosophischen Exkurs eigentlich beweisen? Was bedeutet diese allgemeine Vergegenwärtigung der phylogenetischen Bewegung des Lebens für die Konstitution des individuellen Selbstbewusstseins? An dieser Stelle scheint mir Hegel zweierlei zeigen zu wollen. Zunächst einmal taucht hier jenes entscheidende antidualistische Moment wieder auf, das sein Verständnis des Natur-Geist-Verhältnisses schon in den Jenaer Vorlesungen grundsätzlich geprägt hat. Indem die Begierde als eine konstitutive Dimension des menschlichen Selbstbewusstseins betrachtet wird, erweist sich das werdende Subjekt immer noch als Teil der Natur, als ein lebendiges, körperliches und situiertes Subjekt: Denn gerade die Negativität der Tätigkeit der Begierde gilt nun als Ausdruck „für ihre Zugehörigkeit zur Sphäre des Lebens.“⁵⁴ Es handelt sich dabei nicht um eine vorübergehende Bestimmung, die überwunden werden soll, sobald das Selbstbewusstsein zur vollkommenen Verwirklichung seiner selbst gelangt. Im Gegensatz dazu scheint die Hegelsche Darstellung eine Stütze der allgemeinen These zu sein, dass die *geistigen* Fähigkeiten, worunter freilich auch das individuelle Selbstbewusstsein fällt, keineswegs zum Bereich des ‚Unnatürlichen‘ oder des ‚Übernatürlichen‘ gehören müssen. Das bewusste Selbst eines menschlichen Individuums schwebt nämlich nicht frei über seinen natürlichen Bestimmungen und ist somit von seiner organischen Lebendigkeit keineswegs abstrakt zu trennen. Die Erfahrung der Begierde impliziert daher die explizite Anerkennung von naturhaften, körperlichen Zügen innerhalb der geistigen Verfasstheit des menschlichen Selbstbewusstseins; eine Anerkennung, die „nicht mehr preisgegeben werden darf:

⁵³ Gadamer (1973b), S. 220.

⁵⁴ Testa (2008a), S. 300.

Was immer an weiteren Voraussetzungen nötig ist, um ein Subjekt tatsächlich angemessen sich seiner selbst bewusst sein zu lassen, muß ein Bewußtsein davon umfassen, als »lebendiges Glied« in die Natur einbezogen zu sein.⁵⁵

Dieser antidualistische Zug der Hegelschen Konzeption wird in der *Phänomenologie* besonders durch die Bemerkung deutlich, dass die dialektische Bestimmung des Lebens – innerer Unterschied oder Unendlichkeit zu sein – die Struktur des Selbstbewusstseins gewissermaßen vorzeichnet. Die charakteristische „Verdopplungsbewegung“ der natürlichen Gattung, wonach sie ihre allgemeine Identität ständig dadurch reproduziert, dass sie aus den vielen besonderen Momenten ihrer inneren Artikulation unaufhörlich in sich selbst zurückkehrt, gilt somit als „Vorläufer der Verdoppelung des Selbstbewusstseins“⁵⁶. Mit anderen Worten, Hegel will hiermit der unleugbaren erst-natürlichen Dimension des Menschen insofern gerecht werden, als er die innere Vermittlung des Selbstbewusstseins als eine besondere Instantiierung derselben dialektischen Bewegung darstellt, die für die allgemeine Entwicklung des Lebens charakteristisch ist. Die Hegelsche Analyse scheint daher durch die quasi naturalistische Annahme begleitet, dass die *Ontogenese* des einzelnen Selbstbewusstseins die *Philogenese* des Lebens zum Teil rekapitulieren soll.

Es ist dabei absolut wichtig zu betonen, dass die Konstitution des menschlichen Selbstbewusstseins nur *zum Teil* der allgemeinen Bewegung der Substanz des Lebens entsprechen darf. Diese essentielle Relativierung der Hegelschen Annahme enthüllt den weiteren Aspekt des gerade umrissenen ‚ontogenetischen‘ Arguments des Selbstbewusstseins. Durch die Einführung des Begriffes der Begierde wird gewiß eine grundlegende Kontinuität zwischen Selbstbewusstsein und Leben behauptet, oder, allgemeiner gesagt, zwischen Geist und Natur. Man darf jedoch freilich nicht übersehen, dass die vorliegende Kontinuität keineswegs eine abstrakte Nivellierung ihrer wesentlichen Unterschiede bedeuten kann. Denn mit dem Begriff des Geistes soll immerhin eine ganze Reihe von Fähigkeiten und menschlichen Vollzügen erfasst werden, die als das *Andere* der Natur nicht aus natürlichen Bedingungen unmittelbar ableitbar sind. Auf dieser grundsätzlichen Bestimmung beruht die mehrmals erwähnte Möglichkeit, dass der Geistesbegriff als ‚Titelwort‘ oder ‚Titelsatz‘ für eine Anzahl miteinander

⁵⁵ Honneth (2008), S. 195-196.

⁵⁶ Testa (2008a), S. 299.

verbundener Phänomene zu verwenden ist, die alle dem gemeinsamen Zweck dienen sollen, uns oder unsere Lebensformen von Tieren oder bloß natürlichen Lebensformen zu unterscheiden. Die Kontinuität zwischen Natur und Geist muss somit dialektischer Art sein, weil sie neben der Einheit beider auch ihre unleugbare Differenz feststellen soll. Die behauptete „Einheit“ von Geist und Natur – so fasst Hegel diesen wichtigen Punkt zusammen – „ist ebensosehr [...] ihr Abstoßen von sich selbst, und dieser Begriff *entzweit* sich in den Gegensatz des Selbstbewußtseins und des Lebens; jenes die Einheit, *für welche* die unendliche Einheit der Unterschiede ist; dieses aber *ist* nur diese Einheit selbst, so daß sie nicht zugleich *für sich selbst ist*.“⁵⁷ Das einzelne Selbstbewusstsein wird immer als die vermittelte, reflektierte Einheit der natürlichen Gattung verstanden, die aber nun *für sich selbst* existiert. Es bezeichnet damit die geistige Fähigkeit eines lebendigen, körperlichen Individuums, das für sich selbst allgemeine Gattung ist, das heißt: „es ist nicht nur tatsächlich als »Ich« das einfache Allgemeine, das in sich alles Unterschiedene eint – , sondern ‚für es‘ ist es, daß es weiß, daß das Lebendige sonst nur Gattung ist, während es allein »für sich selbst Gattung« ist.“⁵⁸

Im folgenden Abschnitt werde ich genauer erläutern, worin diese qualitative Differenz des geistigen Selbstbewusstseins gegenüber dem Rest des Lebendigen eigentlich besteht. Aus dem bisher Gesagten ist jedoch bereits ersichtlich geworden, mit welcher komplexen Herausforderung das ontogenetische Argument des Selbstbewusstseins konfrontiert wird. Im Lichte einer dialektischen Kontinuität zwischen Natur und Geist wird die Hegelsche Darstellung unvermeidlich dazu genötigt, die Entstehung der *geistigen* Fähigkeit des individuellen Selbstbewusstseins als das Resultat einer komplexen Entwicklungsgeschichte zu rekonstruieren, die eigentlich von Prozessen und Potentialen ausgeht, die selbst noch nicht geistig sind.⁵⁹ Die ontogenetische Erklärung des Selbstbewusstseins macht somit den „Schritt vom erotischen Bewusstsein der animalischen Bewohner des Reichs der Natur zum begrifflichen Bewusstsein von Wissenden und Handelnden, die im normativen Reich des Geistes leben, sich bewegen und dort ihr Sein haben.“⁶⁰ Erst durch solch ein

⁵⁷ PhG, S. 139.

⁵⁸ Gadamer (1973b), S. 224.

⁵⁹ Vgl. dazu die erhellende Interpretation von Menke (2007).

⁶⁰ Brandom (2004), S. 56. A. Honneth scheint dieselbe Ansicht zu teilen, wenn er über das Selbstbewusstseinskapitel der *Phänomenologie* schreibt: „Den Übergang vom natürlichen zum geistigen Wesen, vom menschlichen Tier zum rationalen Subjekt, nichts Geringeres ist es, was Hegel sich hier darzustellen vorgenommen hat.“, Honneth (2008), S. 188.

expositorisches Verfahren wird Hegel endlich einer der zentralen Grundüberzeugung seiner gesamten Geistesphilosophie gerecht, nämlich der Idee, dass die geistigen Fähigkeiten des Menschen keineswegs als etwas im Menschen gleichsam Eingeborenes, uns von Natur aus Gegebenes betrachtet werden können. Geistige Fähigkeiten werden vielmehr erst in Folge eines komplexen Bildungs- oder Erfahrungsprozesses von den einzelnen Subjekten erworben, sodass der Geist immer „als Resultat und damit in seiner Herkunft betrachtet werden [muss]. Nur eine Betrachtungsweise, die die ‚Genesis‘ des Geistes aus seinem ‚Grund‘ erfaßt, vermag zu verstehen, wie er verfaßt ist.“⁶¹

1.3. Geist und Leben: die notwendige Aufhebung des ‚natürlichen‘ Bewusstseins

Auf der Basis der vorgeschlagenen Interpretation kann man nun relativ mühelos zeigen, inwiefern die Fähigkeit des menschlichen Selbstbewusstseins aus einem Zusammenwirken von den besagten ‚transzendentalen‘ und ‚ontogenetischen‘ Argumenten entstehen soll. Mit der Haltung der Begierde begreift sich das werdende Subjekt als ein naturhaftes, körperliches Individuum, das mit den Organismen der natürlichen Umwelt die Eigenschaften des Lebens teilt. Für die Genese des Selbstbewusstseins besitzt diese Reflexion des Subjekts über die eigene natürliche Verfasstheit eine erhebliche Bedeutung: Denn gerade in der Befriedigung von seinen unmittelbaren Bedürfnissen verschafft sich das lebendige Subjekt die ‚praktische‘ Gewissheit, dass es sich den Rest der Natur für die Verwirklichung der eigenen Handlungszwecke aneignen kann. Dabei kommt eine erste, basale Struktur des organischen Selbstbezugs zustande, die sich aus der „Nichtigkeit“ des intentionalen Gegenstandes speist. Ist dessen Selbstständigkeit durch die Tätigkeit des begehrenden Bewusstseins negiert, so weiß sich das Subjekt ebendieser Tätigkeit dem begehrten Gegenstand notwendig überlegen, weil die Existenz des Letzteren vom Bewusstsein selbst abhängig gemacht wird. Gerade auf dieser Überlegenheit beruht die Fähigkeit des individuellen Organismus, sich von seiner unmittelbaren Umwelt partiell zu lösen und sich selbst als ein einheitliches, organisierendes Zentrum seiner eigenen Bedürfnisse darzustellen. Es handelt sich dabei um eine nicht

⁶¹ Menke (2007), S. 329.

mehr hinterfragbare Dimension des subjektiven Selbstverhältnisses, die eben deshalb eine deutliche transzendente Färbung in der Entstehungsgeschichte der selbstbewussten Subjektivität bekommt. Auf dem Weg einer praktischen instinkthaften Aneignung des Gegenstandes wird somit das Terrain für die Verwirklichung des Selbstbewusstseins vorbereitet: „Der Nichtigkeit dieses andern gewiß setzt es [das Selbstbewusstsein, F. R.] *für sich* dieselbe als seine Wahrheit, vernichtet den selbständigen Gegenstand und gibt sich dadurch die Gewißheit seiner selbst, als *wahre* Gewißheit, als solche, welche ihm selbst auf *gegenständliche Weise* geworden ist.“⁶² Indem das begehrende Subjekt die Abhängigkeit der objektiven Welt von seiner eigenen Tätigkeit in Erfahrung bringt, gewinnt es eine körperliche, gefühlsmäßige Bestätigung seiner selbst, die ihrerseits als eine Art *lebensweltlicher, pragmatischer* Voraussetzung für die Entstehung und die Entfaltung von komplexeren geistigen Fähigkeiten gelten soll.

Im Lichte dieser systematischen Prämissen hat sich Hegel durch die Einführung der Kategorie des Lebens sehr darum bemüht, die Genese des menschlichen Selbstbewusstseins aus dem gerade geschilderten natürlichen Hintergrund zu rekonstruieren. Aus der Darstellung des ontogenetischen Arguments ist es ‚für uns‘ (aber nicht für das beobachtete Subjekt!) bereits ersichtlich geworden, dass zwischen Leben und Geist eine gewisse *dialektische* Kontinuität bestehen soll: Der Geist entsteht zwar aus dem erst-natürlichen, rein organischen Leben, aber er kann keineswegs bloß wie Leben existieren. Die reflektierte Einheit der „einfachen“ Gattung gilt einerseits als ‚phylogenetischer‘ Vorläufer der Struktur des Selbstbewusstseins. Denn die ‚natürliche‘ Gattung bildet *an sich* die Gestalt einer vermittelten Totalität, die sich in der kontinuierlichen Bewegung ihrer inneren Entzweiung als ein „sich einfach erhaltende[s] Ganze“⁶³ reproduziert. Andererseits wissen wir im gleichen Atemzug wohl auch, dass die natürliche Selbstvermittlung des Lebens keine angemessene Gestalt der rationalen, geistigen Struktur des Selbstbewusstseins sein kann.

Um nun den sachlichen Grund dafür zu erkennen, weshalb dies so sein muss, benötigen wir eine genauere Angabe derjenigen Eigenschaften, die die Fähigkeit des Selbstbewusstseins in ihrer spezifischen *geistigen* Natur markieren. Ganz zu Beginn dieses Kapitels haben wir schon die klare, eindeutige Antwort Hegels in Form einer

⁶² PhG, S. 143.

⁶³ PhG, S. 142.

allgemeinen These über die ontologische Verfassung des Geistes formuliert: Als konstitutives, bezeichnendes Merkmal aller geistigen Formen sei die Freiheit *qua* Autonomie zu betrachten. Diese allgemeine, ontologische Annahme führt Hegel unvermeidlich dazu, sich bei der Darstellung aller einzelnen Gestalten des Geistes nach dem normativen Prinzip der Autonomie zu richten. Dies lässt sich am Beispiel des Selbstbewusstseins gut beweisen. Sein Auftritt im Laufe der Hegelschen Argumentation fällt mit dem erkenntnistheoretischen Anspruch der Subjektivität zusammen, die Wahrheit ihres Wissens von der objektiven Welt in der Gewissheit ihrer selbst zu finden. Das Selbstbewusstsein will hiermit „seine These »prüfen«, das wahre Sein sei nicht der *Gegenstand*, der seinen theoretischen und praktischen Einstellungen gegenübersteht, sondern *es selber*.“⁶⁴ Anders gesagt: Was das selbstbewusste Subjekt schon am Anfang seiner Entwicklungsgeschichte ganz abstrakt und allgemein beansprucht, ist in der Tat nichts Anderes als die Verwirklichung seiner autonomen Konstitution. Denn in der Gewissheit seiner selbst als „autoritativer Quelle“ des Wissens von der Welt, ist das selbstbewusste Ich „in sich beschlossen, und es ist nichts in ihm, was nicht durch es selbst ist.“⁶⁵

Indem die Freiheit *qua* Autonomie oder Selbstbestimmung die Ontologie geistiger Formen wesentlich definiert, bildet sie zugleich das allgemeine normative Kriterium, anhand dessen wir die unleugbare Differenz zwischen Natur und Geist bestimmen können. Wie bekannt, hat Hegel durch den Begriff der Begierde plastisch gezeigt, dass die geistige Struktur des menschlichen Selbstbewusstseins notwendig zur Sphäre des Lebens gehören muss, da sie immer eine konkrete Verleiblichung in einem individuellen, naturhaften Organismus verlangt.⁶⁶ Es wäre jedoch völlig irreführend, aus der behaupteten Zugehörigkeit die direkte Konsequenz zu ziehen, dass das menschliche Selbstbewusstsein mit dem bloßen tierischen Leben identisch sein kann. Denn als entscheidendes Resultat der inneren Dialektik des Lebens soll gerade die Unfähigkeit des Letzteren betrachtet werden, sich selbst als eine autonome, selbstbestimmte Struktur zu gestalten. Innerhalb der natürlichen Bewegung des Lebens steht die Allgemeinheit der Gattung in einem rein *äußerlichen* Verhältnis zu der Besonderheit der vielen lebendigen Organismen. Das Leben der

⁶⁴ Siep (2000), S. 100.

⁶⁵ PhG, S. 146. Vgl. dazu auch Quante (2011), S. 240: „Die erstpersonliche Selbstbezugnahme und die darin sich ergebende Selbstkonzeptualisierung eines Selbstbewusstseins als Ich wird als Autonomie gedeutet, das heißt als Akt der Selbstkonstitution der Bestimmungen, die das Ich sich selbst *qua* Ich zuschreibt.“

⁶⁶ Vgl. Testa (2008a), S. 299.

Gattung wird zwar durch die Praxis der individuellen Lebewesen hervorgebracht und ständig reproduziert. Man denke nur an seine biologische Realisierung bzw. Verewigung durch die natürliche Begattung von zwei Individuen unterschiedlichen Geschlechts, die gemeinsam ein neues Individuum ihrer Art hervorbringen. Bei dem Vollzug ihres jeweiligen Beitrags zur Selbsterhaltung der Gattung sind jedoch tierische Organismen mitnichten in der Lage, sich von dieser allgemeinen, über den einzelnen Organismus hinaus übergreifenden Bedeutung ihrer eigenen Leistungen bewusst zu werden. Sie sind vielmehr von Natur aus dazu *getrieben*, zur allgemeinen Selbsterhaltung ihrer Gattung individuell beizutragen, ohne dabei sich selbst als jeweilige Gattungswesen *begreifen* zu können. Die in der Natur vorhandene Allgemeinheit tritt daher gegenüber den einzelnen Lebewesen in Form eines blinden, notwendigen Gattungsprozesses auf, der sich ständig dadurch darstellt, dass er immer wieder neue Individuen an die Stelle der alten, untergegangenen setzt. Tierische Organismen bleiben somit in ihrer Besonderheit dem äußerlichen, allgemeinen Naturprozess untergeordnet.

Dieser auffällige Mangel an Autonomie in der natürlichen Bewegung der einzelnen Lebendigen wiederholt sich zugleich auf der allgemeinen Stufe der „einfachen“ Gattung. In der Natur fallen Allgemeinheit und Besonderheit völlig auseinander: Das Leben der Natur erhält sich lediglich durch die schlechte Unendlichkeit der Generationsabfolge, was wiederum für die Allgemeinheit des Lebens bedeutet, dass sie sich ausschließlich auf eine kontinuierliche Auflösung ihrer besonderen lebendigen Gestalten stützt. Eben deshalb kann das natürliche Leben gar nicht als das existieren, was sein eigenes Wesen ist, nämlich als vermittelnde Einheit von Allgemeinheit und Besonderheit, weil die Selbsterhaltung der allgemeinen Gattung nur auf Kosten der vielen besonderen Individuen geschieht. Genauer gesagt, ist zwar das natürliche Leben *an sich* ein einheitliches, allgemeines Ganze unterschiedlicher Bestimmungen, aber es kann sich nicht als ein solches begreifen. Die natürliche Allgemeinheit der Gattung ist somit keine wahrhafte oder absolute: Sie zeigt sich als eine autonome, selbstbestimmte Struktur nur *für* ein anderes, das die innere Vermittlung von Allgemeinheit und Besonderheit zu erfassen vermag. „Sie ist die *einfache Gattung*, welche in der Bewegung des Lebens selbst nicht *für sich als dies einfache existiert*; sondern in diesem *Resultate* verweist das Leben auf

ein anderes, als es ist, nämlich auf das Bewußtsein, für welches es als diese Einheit, oder als Gattung ist.“⁶⁷

Die Gattung, die sich selbst als solche – das heißt als Universale mit besonderen Instantiierungen – begreifen kann, ist nicht mehr bloß natürliches Leben, sondern lebendiger Geist oder, wie Hegel auch sagt, ein „anderes“ Leben. Sie bezeichnet nun eine komplexe dialektische Durchdringung von Allgemeinheit und Besonderheit, die am deutlichsten in der Struktur des menschlichen Selbstbewusstseins zutage tritt. Selbstbewusste Subjekte sind im Wesentlichen mit der rationalen Fähigkeit ausgestattet, die Allgemeinheit der Gattung als Ausdruck ihrer selbst zu begreifen: Sie können sich von einer passiven Unterwerfung unter die Gattung deswegen befreien, weil sie – im Gegensatz zu Tieren – nicht nur *an sich*, sondern auch *für sich* Gattungswesen sind. Menschliche Individuen verfügen über die Möglichkeit, eine reflektierte Stellung zu ihrer eigenen ‚ersten‘ Natur anzunehmen, die ihrerseits als eine basale Voraussetzung jeder praktischen Transformation oder Aneignung derselben gilt. Gerade in dieser vernünftigen Abarbeitung seiner vorgegebenen ‚Naturbasis‘, befreit sich das einzelne Subjekt von dem unmittelbaren Charakter seiner animalischen ‚Herkunft‘. Das Leben wird daher vom denkenden und wollenden Subjekt praktisch so angeeignet, dass es ihm nun als sein individuelles, unverwechselbares Leben erscheint. Das einzelne Selbstbewusstsein weiß sich somit als ein autonomes, synthetisierendes Ganzes unterschiedlicher Bestimmungen, die es kraft seiner intentionalen Praxis in besondere Produkte seiner eigenen *Selbst*-Bestimmung transformieren kann. Der einzelne Mensch als Selbstbewusstsein kann dadurch endlich begreifen, dass er als einzelnes, besonderes Selbstbewusstsein zugleich allgemeines Selbstbewusstsein ist. Eben deshalb verlangt die Selbstdarstellung *geistiger* Allgemeinheit keinen Untergang oder keine Auflösung der einzelnen Lebewesen, indem sie sich gerade in diesen Einzelnen realisiert und erfasst. Nur dadurch bildet das Leben des Geistes die Gestalt einer selbstbewussten dialektischen Totalität, die an und für sich wahrhaft absolut sein kann.

Aus dem bisher Gesagten haben sich dann ‚für uns‘ die entscheidenden Gründe ergeben, die gegen eine abstrakte Identifizierung von tierischen und geistigen Formen des Selbst- und Weltbezugs zu sprechen scheinen. Dem charakteristischen

⁶⁷ PhG, S. 143.

Gang der *Phänomenologie* zufolge soll der nächste Schritt der Hegelschen Argumentation in dem Versuch bestehen, die gerade geschilderte Konstellation als eine notwendige Erfahrung des Subjekts zu präsentieren, das tatsächlich an der Entwicklungsgeschichte seiner geistigen Fähigkeiten teilnimmt. Dass eine angemessene Verwirklichung des menschlichen Selbstbewusstseins auf der Stufe des rein organischen Lebens gar nicht gelingen kann, muss nun für das werdende, sich noch bildende Subjekt wesentlich werden. Die komplexe Transformation des menschlichen Subjekts, das „vom bloß lebenden Organismus, der zum Reich der Natur gehört, zu einem Einwohner im Reich des Geistes“⁶⁸ übergeht, soll daher die Konturen einer konkreten Erfahrung des Bewusstseins annehmen.

Es darf uns freilich nicht überraschen, dass Hegel nochmals auf den Begriff der Begierde zurückgreift, um die Grundzüge dieser neuen, grundlegenden Erfahrung des Subjekts zu skizzieren. Denn mit der praktischen Einstellung der Begierde hat Hegel gerade jene ‚erst-natürliche‘ Dimension des menschlichen Selbstbewusstseins erfasst, wovon nun die Subjekte im Prozess der Erkundung ihrer geistigen Fähigkeiten progressiv Abstand gewinnen sollen. Gezeigt hatte sich schon, dass die Subjekte durch die Haltung der Begierde ihre Zugehörigkeit zur Sphäre des Lebens entdecken, indem sie sich als naturhafte, körperliche Individuen begreifen. Mit derselben praktischen Haltung geht zugleich der Anspruch des tierischen Menschen einher, seine vermeintliche Überlegenheit gegenüber der gegenständlichen Welt zum Ausdruck zu bringen: Das Subjekt bezieht sich auf die Welt als einen Gegenstand seiner Lust, um durch die negierende Sättigung derselben die eigene Selbstständigkeit gegenüber dem Gegenstand erfahren zu können. Erst in diesem Sinne bildet die Gestalt der Begierde eine Art lebensweltlichen Hintergrundes für die Entstehung des geistigen Selbstbewusstseins und des damit verknüpften Anspruchs auf die Autonomie der Subjektivität. Es liegt nun auf der Hand, dass die einzelnen Individuen den mangelhaften Charakter dieses bloß natürlichen Selbst nur dann wirklich erfahren können, wenn sie in der Einstellung der Begierde und in der damit verbundenen Erfahrung der Bedürfnisbefriedigung keine angemessene Realisierung ihrer eigenen Ansprüche finden. Erst dadurch wird der Übergang von bloß lebendigen Organismen zu geistigen Individuen als eine konkrete Erfahrung der beobachteten Subjekte dargestellt: Denn es ist hier nur das einzelne, begehrende

⁶⁸ Brandom (2004), S. 49.

Bewusstsein, das von selbst in Erfahrung bringt, dass es in einer ausschließlich negativen Beziehung zu seinem Gegenstand keine wahrhafte und stabile Bestätigung seiner beanspruchten Selbstständigkeit gewinnen kann.

Aber worin besteht das Defizit der Begierde in Bezug auf die Ansprüche des menschlichen Selbstbewusstseins? In der Befriedigung der Begierde, so lautet der Gedanke Hegels, ist das Subjekt mit den Grenzen der Durchführung seiner intentionalen Absichten konfrontiert: Es möchte seine eigene Autonomie durch die ständige Vernichtung des jeweils gewünschten Gegenstandes beweisen, aber es macht in der Tat die entgegengesetzte Erfahrung von dessen Selbstständigkeit.⁶⁹ Dieses ungeahnte Resultat der Erfahrung der Begierde bedeutet daher einen radikalen Umschlag ihrer bisherigen subjektiven Bedeutung und offenbart zugleich ein Moment von Täuschung, das jedes menschliche Begehren notwendig zu begleiten scheint. Denn die ausschließlich negative Beziehung der Begierde zu ihrem Gegenstand ist von der Art, dass sie sich als grundsätzlich abhängig von der Präsenz des zu negierenden Gegenstandes erweist, von dem sie doch unabhängig sein möchte. Die kontinuierliche Negation des Gegenstandes bedeutet daher keine wahrhafte „Aufhebung“ desselben: „Das Selbstbewußtsein vermag also durch seine negative Beziehung ihn nicht aufzuheben; es erzeugt ihn darum vielmehr wieder, so wie die Begierde.“⁷⁰ Die Befriedigung eines Wunsches durch die negierende Aneignung eines bestimmten Gegenstandes löst hiermit im Subjekt nur die schlechte Unendlichkeit der ständigen Reproduktion einer neuen Begierde aus.

Die Insuffizienz dieser ‚natürlichen‘ Gestalt des Selbstbewusstseins nimmt für die einzelnen Subjekte die Form eines verhängnisvollen, doppelten Verlustes an. Wenn die Begierde sich intentional auf die Welt bezieht, dann geht die Autonomie des begehrenden Subjekts verloren: Die beständige Auflösung des Anderen erweist sich in der Tat als eine kontinuierliche Selbstauflösung des Subjekts im Anderen⁷¹, wobei der Einzelne seine grundsätzliche Abhängigkeit von dem jeweiligen Bezugsgegenstand erfährt. Trotz all seiner Bemühungen, die eigene Überlegenheit gegenüber dem Rest der organischen Natur zu beweisen, ist das begehrende Bewusstsein dem unfreien Kreislauf des Lebens immer noch unterworfen. Wenn hingegen die Intentionalität der Begierde nicht so sehr auf die Befriedigung von

⁶⁹ „In dieser Befriedigung aber macht es die Erfahrung von der Selbständigkeit seines Gegenstandes.“, PhG, S. 143.

⁷⁰ Ebd.

⁷¹ Vgl. Gadamer (1973b), S. 225.

bestimmten Bedürfnissen gerichtet ist, sondern vielmehr nur als ein Mittel für die „narzisstische“ Selbstaffirmation des Subjekts betrachtet wird, dann geht die Objektivität der Welt verloren: Durch den Verzicht auf eine Vermittlung mit den Gegenständen erweist sich das Subjekt als ein weltloses, handlungsunfähiges Individuum, das seine Identität mit sich selbst nur als eine völlig leere, abstrakte und tautologische Selbstversicherung behaupten kann. Mit Judith Butler formuliert: „Insofar as we desire, we desire in two mutually exclusive ways; in desiring something else, we lose ourselves, and in desiring ourselves, we lose the world. At this stage in the dramatization of desire, unacceptable impoverishment seems to be its consequence; either as narcissism or as enthrallment with an object, desire is at odds with itself, contradictory and dissatisfied.“⁷²

Aufgrund dieses doppelten Scheiterns der Begierde ist das einzelne Bewusstsein dazu genötigt, sowohl seine Gegenstandsauffassung, als auch seine Selbstkonzeptualisierung grundsätzlich zu korrigieren. Indem das Selbstbewusstsein die Selbstständigkeit seines Gegenstandes in Erfahrung bringt, weiß es zugleich, dass die Bestätigung seiner eigenen Autonomie mehr als eine tierische, einseitige Vernichtung der natürlichen Wirklichkeit verlangt. Die Entstehung des Selbstbewusstseins als *geistige* Fähigkeit impliziert daher eine grundlegende Transformation des *natürlichen* Bewusstseins, d. h. die Genese einer neuen Form des Selbst- und Weltbezugs, die sich nicht auf das vorreflexive und proto-intentionale Verhältnis des tierischen Organismus mit seiner äußeren Umwelt reduzieren lässt. Die erforderlichen ‚Korrekturen‘ der Gegenstandsauffassung und des Selbstverständnisses des natürlichen Bewusstseins vollziehen sich innerhalb einer neuen Erfahrung, die Hegel mithilfe des Begriffs der *Anerkennung* zu beschreiben versucht.

1.4. Die zweite Transformation: die Grammatik der ‚geistigen‘ Anerkennung

Die Erfahrung des Selbstbewusstseins, die aus dem Scheitern der Begierde unmittelbar folgt, wird von Hegel folgendermaßen dargestellt:

⁷² Butler (1987), S. 34.

„Um der Selbständigkeit des Gegenstandes willen kann es [das Selbstbewusstsein, F. R.] daher zur Befriedigung nur gelangen, indem dieser selbst die Negation an ihm vollzieht; und er muß diese Negation seiner selbst an sich vollziehen, denn er ist *an sich* das Negative, und muß für das Andere sein, was er ist.“⁷³

Um Licht in das Dunkel dieser Formulierung zu bringen, müssen wir uns über die verschiedenen Bedeutungen des Begriffs der Negation verständigen, die Hegel hier mehr oder weniger explizit evoziert. Zunächst einmal verweist er auf eine Dimension der Negativität, die als eine primäre Eigenschaft menschlichen Denkens und Handelns zu betrachten ist. Die intentionalen Leistungen eines rationalen Subjekts besitzen für Hegel einen ‚metamorphischen‘ Charakter: Sogar die unschuldigste aller Vorstellungen impliziert immerhin eine Transformation des vorgestellten Gegenstandes, seine Rückführung innerhalb der Grenzen der kognitiven Schemata, eben seine Reduktion zur subjektiven Vorstellung.⁷⁴ Jede theoretische wie praktische Aneignung eines Gegenstandes wird somit als eine negative Erfahrung gedeutet, als eine strukturelle Negation der bloßen Gegebenheit oder der ‚Positivität‘ des jeweiligen Objekts. Nur aus dieser ersten, impliziten Bedeutung der Negation wird der letzte Satz des Hegelschen Zitats überhaupt verständlich, dass der Gegenstand des Selbstbewusstseins schon *an sich* das Negative sei: Indem der fragliche Gegenstand das Bezugsobjekt einer intentionalen Aneignung der Subjektivität darstellt, soll er notwendig als etwas Negatives gelten.

Wie jedoch die Dialektik der Begierde gezeigt hat, ist jede praktische Ausgerichtetheit des Selbstbewusstseins immer durch die ‚realistische‘ Annahme einer vom subjektiven Wollen unabhängigen Realität begleitet. Die Negation des Gegenstandes kann daher nicht mit seiner tierischen Vernichtung identisch sein, da die (negative) Intentionalität des Bewusstseins immer wieder der ontologischen Präsenz eines bestimmten Gegenstandes bedarf. Das Bezugsobjekt des praktischen Selbstbewusstseins muss somit zwei scheinbar entgegengesetzte Bestimmungen in sich vereinen können: Zum einen soll es als etwas Negatives oder als ein inneres Moment der Vermittlung des Selbstbewusstseins gelten; zum anderen soll es gleichzeitig etwas von ihm Unabhängiges darstellen und folglich keine bloße

⁷³ PhG, S. 144.

⁷⁴ Vgl. Cortella 2002, S. 260.

„Projektion“⁷⁵ des begehrenden Bewusstseins ausmachen. Ein solcher Gegenstand muss daher sich selbst bzw. seine eigene Selbstständigkeit erhalten können, auch wenn er immer als etwas Negiertes und folglich vom Bewusstsein Abhängiges gilt. Dies sei laut Hegel nur unter der Bedingung möglich, dass der Gegenstand „an ihm“ oder „an sich selbst“ die Negation vollziehe: Nur ein Gegenstand, der an sich eine Art von Selbstnegation leiste, könne sich abhängig von etwas anderem (dem Selbstbewusstsein) machen, ohne dabei auf seine Selbstständigkeit verzichten zu müssen. Denn diese Selbstnegation des Gegenstandes vollziehe sich gerade aufgrund und angesichts seiner eigenen Selbstständigkeit. Es ist nun klar, dass ein solcher Gegenstand nur ein anderes Selbstbewusstsein sein kann: der einzige ‚Gegenstand‘, der dazu in der Lage ist, sich aufgrund seiner eigenen Entscheidung von einem anderen Selbst abhängig zu machen, oder durch einen Akt der Selbstnegation das Gegenteil seiner selbst (ein Objekt für ein Subjekt) zu werden und doch mit sich selbst identisch zu bleiben, kann nur ein zweites Subjekt sein.⁷⁶

In diesem Sinne impliziert das Scheitern der Begierde eine grundsätzliche Revision der Gegenstandsauffassung des Selbstbewusstseins. Seine Vervollständigung ist nicht mehr an die Vernichtung eines beliebigen Naturobjekts gebunden, sondern an die Begegnung mit einem anderen Subjekt. Das Verlangen des menschlichen Selbstbewusstseins, die Realität durch seine eigene Aktivität mitbestimmen oder verändern zu können, findet eine angemessene Befriedigung nur in der Erfahrung der Selbstnegation des Anderen. Wenn dieses „eine Selbstnegation, eine Dezentrierung nur deswegen vollzieht, weil es des ersten Subjekts gewahr wird, dann tut sich diesem darin ein Element der Wirklichkeit auf, welches nur auf Grund seiner Präsenz den eigenen Zustand verändert.“⁷⁷ Das Bedürfnis des autonomen Selbstbewusstseins, sich des konstitutiven, wirklichkeitserzeugenden Charakters von seinem intentionalen Verhältnis zur Welt unwiderruflich zu versichern, drückt sich letztlich im Subjekt als das *geistige* Bedürfnis aus, vom Anderen in seiner Autonomie *anerkannt* zu werden. ‚Geistig‘ ist so ein Bedürfnis deswegen zu nennen, weil es nicht auf eine tierische Vernichtung des Gegenübers des Selbstbewusstseins abzielt, sondern vielmehr auf die Entstehung einer bestimmten Interaktionssituation, in der ein Subjekt auf die Präsenz eines anderen so reagiert, dass es eine Negation

⁷⁵ Siep (2000), S. 101.

⁷⁶ „Indem er [der Gegenstand, F. R.] die Negation an sich selbst ist und darin zugleich selbständig ist, ist er Bewußtsein.“, PhG, S. 144.

⁷⁷ Honneth (2008), S. 201.

seiner selbst leistet: „*Das Selbstbewußtsein erreicht seine Befriedigung nur in einem anderen Selbstbewußtsein.*“⁷⁸

Aus diesen Formulierungen ist nun eine weitere Konsequenz zu ziehen, die uns zugleich verständlich macht, warum das werdende Selbstbewusstsein auch die eigene Selbstkonzeptualisierung verändern soll. Als notwendige Bedingung des autonomen Selbstbewusstseins wurde bisher nur jene Negationsbewegung betrachtet, die ein anderes Selbstbewusstsein gegenüber dem ersten an sich vollzieht. Sobald dieses erste Subjekt einem anderen Menschen begegnet, der auf seine bloße Präsenz mit einem Akt der Selbstnegation reagiert, erfährt es die Möglichkeit, zumindest ein relevantes Element der Wirklichkeit durch sein eigenes Bewusstsein verändern zu können. Dies muss natürlich nicht nur für das Selbstbewusstsein gelten, dessen Erfahrungsgeschichte gerade beschrieben wird, sondern auch für das ‚andere‘ Selbstbewusstsein, das an sich eine Art von Selbstnegation vollzieht; „denn das Andere“, so argumentiert Hegel, „ist ebenso selbständig, in sich beschlossen, und es ist nichts in ihm, was nicht durch es selbst ist.“⁷⁹ Wenn das ‚erste‘ Subjekt die Negationsbewegung des anderen als Resultat der selbstständigen Aktivität eines ‚zweiten‘ Selbstbewusstseins wahrnehmen will, muss es zugleich bereit sein, dieselbe Negation seiner selbst auch an sich zu vollziehen, weil nur dadurch das andere Selbstbewusstsein überhaupt entstehen kann. Was der Eine für den Anderen tut, muss gleichzeitig von dem Anderen für den Einen getan werden⁸⁰: Die Reziprozität der (Selbst-)Negation ist deswegen eine notwendige Bedingung einer wahrhaften Form inter-subjektiver Beziehung, weil jedes involvierte Subjekt sich erst anhand der Selbstbeschränkung des jeweiligen Gegenübers konstituieren kann. „Wenn das zweite Subjekt nur deswegen eine Negation seiner selbst leistet, weil es im ersten Subjekt einem Wesen gleicher Art begegnet, dann muß auch dies eine derartige Selbstnegation vollziehen, sobald es jenes Artgenossen ansichtig wird.“⁸¹

Die Erfahrung der Anerkennung inszeniert daher eine besondere Gestalt der intersubjektiven Begegnung, die einer strikten Logik der Reziprozität unterliegt. Das *geistige* Bedürfnis des Selbstbewusstseins, vom Anderen in seiner Autonomie *anerkannt* zu werden, findet hier seine notwendige Ergänzung: Ich kann als

⁷⁸ PhG, S. 144.

⁷⁹ PhG, S. 146.

⁸⁰ „Jedes sieht *das Andere* dasselbe tun, was es tut; jedes tut selbst, was es an das Andere fordert, und tut darum, was es tut, auch *nur* insofern, als das Andere dasselbe tut; das einseitige Tun wäre unnützlich; weil, was geschehen soll, nur durch beide zustande kommen kann.“, PhG, S. 146-147.

⁸¹ Honneth (2008), S. 202.

selbstbewusste Subjektivität nur von Jemandem anerkannt werden, den ich meinerseits als selbstbewusste Subjektivität anerkannt habe. Die Pointe der Argumentation ist dabei, dass diese Wechselseitigkeit des Anerkennens aus einer singulären Verschmelzung von einem gewissermaßen ‚funktionalen‘ Erfordernis und einer ‚moralischen‘ Forderung resultiert.⁸² Einerseits bildet die Tatsache, dass ich den Anderen als gleichwertiges Gegenüber anerkennen soll, um selber von ihm anerkannt werden zu können, nur die direkte Konsequenz der inneren Logik jedes wahrhaft intersubjektiven Verhältnisses. Dies liegt einfach daran, dass man sich von einem Objekt, einem Unselbstständigen nicht – als Selbstständiger – anerkennen lassen kann.⁸³ Ein bloßes Objekt verfügt nämlich nicht über die Möglichkeit, an sich denjenigen Akt der Selbstnegation zu leisten, der für die Anerkennung meiner eigenen Selbstständigkeit konstitutiv ist. Dass die beiden Subjekte innerhalb einer anerkennenden Beziehung eine wechselseitige Beschränkung bzw. Negation ihrer selbst vollziehen sollen, um den jeweiligen Anderen anerkennen zu können, hängt nicht so sehr von einem moralischen Willensentschluss der beteiligten Individuen ab, sondern es zeigt sich vielmehr als die basale, notwendige Bedingung ihrer eigenen Konstitution. Ohne das Erfordernis der Reziprozität würde die Dynamik der Anerkennung – als einer wesentlich inter-*subjektiven* Dynamik – gar nicht in Gang kommen: Formen asymmetrischer Anerkennung sind für Hegel auf entscheidende Weise keine Anerkennung oder höchstens nur defizitäre Gestalten derselben.⁸⁴

Andererseits, obwohl die gerade geschilderte Dynamik sich auf keine außerhalb des Anerkennungsprozesses liegende moralische Gründe stützt, bekommt die subjektive Erfahrung der Begegnung mit einem anderen Subjekt eine unleugbare moralische Färbung. Der Akt der Selbstnegation, wodurch jedes Subjekt auf die intentionale Präsenz eines Anderen reagiert, bedeutet für die Interaktionspartner eine wechselseitige Selbstbeschränkung ihrer natürlichen Begierde, einen individuellen Verzicht auf die vernichtende Logik ihrer egoistischen Selbstbehauptung, die sich gerade durch die Absicht des begehrenden Bewusstseins manifestierte, den Anderen als ein Objekt bloßer Konsumtion zu betrachten. Die Subjekte erleben hiermit eine grundlegende Transformation ihrer unmittelbaren, erst-natürlichen motivationalen

⁸² Diese komplexe Verflechtung bildet den zentralen Gegenstand der zahlreichen Untersuchungen, die L. Cortella dem Hegelschen Begriff der Anerkennung gewidmet hat. Vgl. u. a. Cortella (2002, 2003, 2008, 2010).

⁸³ Vgl. Jaeggi (2014), S. 101.

⁸⁴ Eben deshalb können die Figuren des Knechts und des Herrn in ihrem konstitutiv asymmetrischen Machtverhältnis keine angemessene Darstellung der Anerkennung liefern.

Sphäre: Sobald sie des Anderen ansichtig geworden sind, werden beide dazu genötigt, individuelle, praktische Dispositionen und Einstellungen auszubilden, die dem Geschehen der Anerkennung die Gestalt einer (proto-) moralischen Erfahrung verleihen. Denn das funktionale Erfordernis einer reziproken Selbstnegation mündet in eine individuelle Beschränkung der egoistischen Begierde, die mehr als eine enge „Verwandtschaft“ mit Kants Begriff moralischer ‚Achtung‘ aufweist.⁸⁵ ‚Achtung‘ wird von Kant als „die Vorstellung von einem Wert“ definiert, „der meiner Selbstliebe Abbruch tut.“⁸⁶ Im Fall einer anerkennenden Beziehung handelt es sich um die Vorstellung des Wertes von meinem Gegenüber, das ich in der Praxis als ein Selbst oder als ein gleichwertiges autonomes Subjekt anzusehen und zu behandeln habe, um selber von ihm als ein autonomes Subjekt anerkannt werden zu können. Denn ich kann mich für wahrhaftig anerkannt halten nur von Jemandem, dem ich meinerseits den *Wert* und den *Status* des Anerkennenden verleihe; andernfalls würde seine Anerkennung für mich keinerlei Wert besitzen und mein Bedürfnis, anerkannt zu werden, bliebe unbefriedigt.⁸⁷ Ich werde zum Adressaten einer affirmierenden Anerkennung meiner eigenen Selbstständigkeit und Autonomie nur auf der Basis einer vorherigen *Wertschätzung* meines Gegenübers: Ihm sollen dieselben basalen Eigenschaften zugesprochen werden, die mich als selbstbewusstes Subjekt überhaupt konstituieren, weil es ohne Autonomie und Selbstständigkeit überhaupt nicht in der Lage wäre, mir gegenüber als anerkennungsfähiges Subjekt zu handeln.

Innerhalb der heutigen Forschung zum Begriff der Anerkennung wird ferner zu Recht hervorgehoben, dass die erforderliche Wertschätzung des Anderen „sich nicht in bloßen Worten oder symbolischen Äußerungen erschöpfen [kann], weil erst durch die entsprechenden Verhaltensweisen die Glaubwürdigkeit erzeugt wird, die für das anerkannte Subjekt normativ von Bedeutung ist.“⁸⁸ Eben deshalb soll die Affirmierung der Selbstständigkeit unseres Gegenübers durch eine handlungswirksame Disposition oder eine praktische Einstellung begleitet werden, die sich darin manifestiert, dass wir auf die Autonomie eines anderen Subjekts durch einen Akt von Selbstbeschränkung oder Selbstnegation reagieren.⁸⁹ Die

⁸⁵ Vgl. dazu Honneth (2008), S. 202.

⁸⁶ Kant (1785), S. 40.

⁸⁷ Vgl. Cortella (2002), S. 265.

⁸⁸ Honneth (2010), S. 110.

⁸⁹ Im Rahmen einer erhellenden Diskussion des Honnethschen Ansatzes haben H. Ikäheimo und A. Laitinen wesentlich dazu beigetragen, den Handlungscharakter der Anerkennung angemessen hervorzuheben. Sie sprechen nämlich von Anerkennung als einer praktischen „attitude“. [Vgl.

„Vorstellung“ seines Wertes bewirkt in uns die Ausbildung von entsprechenden Verhaltensweisen, die in einer Einschränkung unseres erst-natürlichen Egozentrismus bestehen müssen.

Die gerade umrissene Verflechtung von ‚funktionalen‘ und ‚moralischen‘ Argumenten lässt sich mithilfe der begrifflichen Konstellation der zweiten Natur gut erläutern. Die zentrale sozialontologische Einsicht Hegels in die intersubjektive Konstituiertheit des individuellen, geistigen Selbstbewusstseins resultiert aus einer besonderen Interaktion zwischen der *subjektiven* (i) und der *objektiven* (ii) Dimension der zweiten Natur.

(i) Die Erfahrung der Anerkennung impliziert für die beteiligten Subjekte eine radikale Aufhebung bzw. Negation ihrer erst-natürlichen Gestalt. Es handelt sich dabei nicht um eine abstrakte Leugnung oder Verdrängung der leiblichen und naturhaften Verfasstheit menschlichen Selbstbewusstseins: *Geistige* Individuen sind für Hegel immer lebendige, körperliche Subjekte. Die erforderliche Negation betrifft vielmehr die Form des Selbst- und Weltbezugs, die für das natürliche, bloß begehrende Bewusstsein charakteristisch war. In der Begegnung zwischen zwei Subjekten werden beide wechselseitig dazu genötigt, ihre ursprüngliche Selbstkonzipierung grundsätzlich zu ändern. Denn in einer zerstörerischen Konsumtion des Anderen würde jedes Subjekt nichts weniger als die notwendige Bedingung seiner eigenen Selbstaffirmation verlieren: Der Verlust des Anderen wäre somit im gleichen Atemzug ein unwiderruflicher Selbstverlust. Die praktische Bestätigung der autonomen Konstitution jedes einzelnen Selbstbewusstseins geht daher notwendig mit der Entwicklung einer subjektiven Disposition einher, auf die intentionale Präsenz eines anderen Subjekts durch eine Beschränkung der bloß triebgesteuerten, tierischen Lust wechselseitig zu reagieren. Nur an dieser Reaktion des jeweiligen Gegenübers kann das Subjekt den konstitutiven Charakter seiner eigenen Tätigkeit erkennen und somit den Ansprüchen des autonomen

Ikäheimo (2002); Laitinen (2002)]. Beide Aufsätze untersuchen zugleich die zentrale epistemische Frage, ob die erforderliche Wertschätzung des Gegenübers nach dem Muster einer Attribuierung von Eigenschaften zu begreifen sei, die dem anderen Subjekt einen neuen, positiven Status zuschreiben (Ikäheimo), oder vielmehr nach dem Muster einer Wahrnehmung, die die bereits vorhandenen Eigenschaften einer Person praktisch bestätigen oder irgendwie bekräftigen solle (Laitinen). Wie wir gleich sehen werden, kann die Hegelsche Grammatik der Anerkennung als eine Interaktion zwischen einer subjektiven und einer objektiven zweiten Natur rekonstruiert werden, die ihrerseits eine plausible Möglichkeit anbietet, sich einer so starren epistemischen Alternative zu entziehen. Ohne direkten Hinweis auf die Hegelsche Strategie, hat auch A. Honneth – in seiner Erwiderung auf Ikäheimo und Laitinen – den Begriff von ‚zweiter Natur‘ explizit verwendet, um eine gewisse Balance zwischen diesen beiden alternativen Vorstellungsmodellen herzustellen. Vgl. Honneth (2002), S. 508.

Selbstbewusstseins Genüge leisten: „Es ist der selbsteinschränkende Akt von Alter ego, an dem Ego gleichsam vor sich die Art von Aktivität beobachten kann, durch die es selbst in diesem Augenblick in jenem Anderen die praktische Veränderung bewirkt. Beide Subjekte nehmen reziprok am jeweiligen Gegenüber die negative Tätigkeit wahr, mit der sie eine Wirklichkeit erzeugen, die sie als ihr eigenes Produkt begreifen können.“⁹⁰

Die wechselseitige Selbstnegation der Subjekte, die sich mittlerweile als notwendige Bedingung ihrer Selbstaffirmation erwiesen hat, verlangt daher eine grundlegende *Transformation* der triebhaften Natur des Selbstbewusstseins oder die Hervorbringung einer *subjektiven* zweiten Natur. Damit wird jenes Geflecht von Gewohnheiten, Einstellungen und praktischen Dispositionen umfasst, die die Subjekte in Kontexten wechselseitiger Anerkennung von sich aus ausbilden sollen. Als Resultat der individuellen Teilnahme an den Praktiken der Anerkennung ist nämlich die Entwicklung eines relativ stabilen, habitualisierten Systems von motivationalen Bestrebungen anzusehen, die die ‚protomoralische‘ Reaktion eines Subjekts auf die Präsenz seines Gegenübers überhaupt ermöglichen. Es handelt sich dabei um eine automatische, nahezu mechanische und routinierte Reaktion: Die individuelle Einschränkung unseres natürlichen Egozentrismus in der Begegnung mit dem Anderen erscheint uns als eine naheliegende, selbstverständliche praktische Option, der wir ohne Bedarf an weiteren Reflexionen ganz spontan nachgehen.⁹¹ Als Teilhabende an der reziproken Praxis der Anerkennung haben wir nämlich bereits gelernt, den Wert der Autonomie anderer Personen zu erfahren und zu achten, oder, anders formuliert, uns im Handeln an dem evaluativen Inhalt unserer Erfahrung zu orientieren. Der Prozess der Anerkennung ist also insofern gelungen, als er im Menschen die basale anerkennende Disposition der wechselseitigen Achtung wie einen zweit-natürlichen Automatismus hervorzubringen vermocht hat. Denn an dem unmittelbaren, geradezu instinktiven Charakter der proto-moralischen Reaktion des Subjekts auf die Präsenz seines Gegenübers kann man leicht ablesen, wie tief in ihm die ontologische Einsicht sich eingewurzelt hat, dass die Verwirklichung seiner

⁹⁰ Honneth (2008), S. 203-204.

⁹¹ Dieser habitualisierte Charakter der anerkennenden Einstellungen wird auch in der heutigen Debatte häufig betont. In Rahmen einer ‚kategorialen Festlegung‘ des Begriffs, wird ‚Anerkennung‘ von A. Honneth als ‚ein moralische[r] Akt‘ definiert, ‚der in der sozialen Welt als ein *alltägliches* Geschehen verankert ist.‘, Honneth (2010), S. 110 (meine Hervorhebung).

eigenen Autonomie einer Bestätigung durch ein anderes, gleichwertiges Subjekt notwendig bedarf.

Diese praktischen anerkennenden Einstellungen wirken somit auf die einzelnen Individuen als Bestandteile ihrer inneren Natur, indem sie mit einer Art von Regelmäßigkeit und Automatismus operieren, die für die handelnden Subjekte den erst-natürlichen, mechanischen und instinktiven Prozessen analog sind. Aber die Unmittelbarkeit dieser subjektiven Natur ist eben nur eine *zweite*, eine ‚vermittelte Unmittelbarkeit‘, die aus einem Bildungs- oder Transformationsprozess des natürlichen Bewusstseins resultiert.⁹² Die Individuen handeln doch mit einer Irreflexivität und Spontaneität, die den ursprünglich-natürlichen Prozessen gleicht, und dennoch ist diese Handlungsweise das Produkt einer sozialen und intersubjektiven Vermittlung. Die Erfahrung der Anerkennung mobilisiert eine Reihe von Ressourcen und Potentialen, die die *geistige* ‚Natur‘ menschlicher Subjektivität eindeutig markieren: Das Selbstbewusstsein entsteht als die geistige Fähigkeit eines lebendigen, körperlichen Subjekts, das die notwendige Bedingung seiner eigenen Autonomie in einer moralisch gefärbten Begegnung mit einem anderen Subjekt gefunden hat. „Das Selbstbewußtsein ist *an* und *für sich*, indem und dadurch, daß es für ein Anderes an und für sich ist; d. h. es ist nur als ein Anerkanntes“⁹³: Die Erfahrung der Anerkennung und die Entwicklung der entsprechenden zweit-natürlichen Dispositionen bilden die notwendigen *subjektiven* Bedingungen für die Ontogenese des Selbstbewusstseins als einer *geistigen* Fähigkeit.

(ii) Die erforderliche Hervorbringung einer subjektiven zweiten Natur resultiert ihrerseits aus einer individuellen Verinnerlichung von der reziproken ‚Logik‘ der Anerkennung: Es ist nämlich nur die konstitutive Reziprozität der anerkennenden Interaktion, die zur subjektiven praktischen Disposition geworden ist. Damit wird angedeutet, dass die Grammatik geistiger Anerkennung nicht ausschließlich aus einer ‚horizontalen‘ handlungstheoretischen Beziehung zwischen zwei Subjekten bestehen kann. Wenn man im Anschluss an Fichte die Bedeutung der Anerkennung auf die konstitutive Funktion der „Wechselbestimmung“ für die Autonomie der einzelnen Subjekten reduziert, dann wird man der Hegelschen Einsicht keineswegs gerecht. Denn die Hervorhebung eines solchen ‚horizontalen‘ Abhängigkeitsverhältnisses der individuellen Selbstbewusstseine voneinander würde

⁹² Vgl. Testa (2008a), S. 290.

⁹³ PhG, S. 145.

als Begründung ihrer geistigen Verfasstheit eindeutig zu kurz greifen. Hegel will sicherlich nicht nur zeigen, dass das einzelne Subjekt erst durch die praktische Interaktion mit seinem Gegenüber zu sich selbst kommen kann. Entscheidend ist für ihn nicht nur die wechselseitige Bewegung, wodurch die Subjekte den Beitrag des jeweiligen Interaktionspartners für die Konstitution des eigenen Selbst anerkennen, sondern vielmehr die Bestimmung einer geistigen Struktur, die sich als konstitutive Vorbedingung für jede konkrete zwischenmenschliche Interaktion erweist. In Anerkennung ist eben deshalb

„schon der Begriff des *Geistes* für uns vorhanden. Was hier für das Bewußtsein weiter wird, ist die Erfahrung, was Geist ist, diese absolute Substanz, welche in der vollkommenen Freiheit und Selbständigkeit ihres Gegensatzes, nämlich verschiedener für sich seiender Selbstbewußtsein[e], die Einheit derselben ist: *Ich*, das *Wir*, und *Wir*, das *Ich* ist.“⁹⁴

Mit der Praxis des Anerkennens kann daher nicht primär eine Beziehung zwischen einem Ich und einem anderen Ich – also zwischen Ich und Du – verstanden werden, weil es kein Ich (und folglich kein Du) vor seiner Teilhabe an anerkennenden Beziehungen gibt.⁹⁵ Das einzelne Selbstbewußtsein („Ich“) kann sich nur in der Teilhabe an einer sozial geteilten Praxis („Wir“) konstituieren, die ihrerseits von diesem einzelnen Selbstbewußtsein durchgeführt und verwirklicht wird. Als Teilhabende an der geistigen Struktur des Anerkennens hängen die einzelnen Subjekte nicht so sehr voneinander ab, als vielmehr von der ‚Logik‘ ihrer gemeinsamen Interaktion: Denn die individuellen Selbstbewusstseine sind nur ontologisch unselbstständige Momente gegenüber dem Geist als deren absoluter Substanz. „Hieraus ergibt sich“ – so fasst Lucio Cortella die Ergebnisse der Hegelschen Analyse zusammen –, „dass es nicht korrekt wäre, von einer intersubjektiven Konstitution des Selbstbewusstseins zu sprechen, da der wahrhaftige Grund, auf dem es sich konstituiert, der objektive Prozess des Anerkennens ist, was Hegel als ‚Mitte‘ bezeichnet. Es zeichnet sich hier *eine transzendente Ebene* ab, jenseits der Subjekte und deren Bedingungen, die in der Logik der Anerkennung

⁹⁴ PhG, S. 140.

⁹⁵ Vgl. dazu Menke (2007), S. 325.

besteht.⁹⁶ Die vermeintlich ursprüngliche ‚horizontale‘ Beziehung zwischen Subjekten muss daher durch ein ‚vertikales‘ Abhängigkeitsverhältnis immer begleitet werden, sodass die einzelnen Selbstbewusstseine sich nicht darauf beschränken können, sich selbst als anerkennende Subjekte wechselseitig vorauszusetzen: Sie müssen zugleich gemeinsam die „objektive Logik“⁹⁷ ihrer eigenen Interaktion voraussetzen.

Zu behaupten, wie es Hegels Geistbegriff tut, dass die Bewegung des Anerkennens die „absolute Substanz“ der einzelnen Individuen ausmacht und daher eine transzendente Ebene ihrer Konstitution darstellt, bedeutet nicht, den Geist als eine unabhängig von den Vollzügen einer Pluralität von Individuen existierende Substanz zu verstehen. Denn der Begriff des Transzendentalen wird in der *Phänomenologie des Geistes* einer grundsätzlichen Revision unterzogen, die gerade seine Trennung mit dem Empirischen in Frage stellt: Indem die Ebene des Transzendentalen und des Empirischen sich konstitutiv gegenseitig vermitteln sollen, verweist der Gebrauch des Begriffes des Transzendentalen auf eine Ebene jenseits der Subjekte, die aber gleichzeitig von diesen hervorgebracht wird; eine Ebene, die den konkret geschichtlichen Verhältnissen vorausgeht, jedoch im selben Moment von ihnen beeinflusst und bestimmt wird. Die anerkennende Struktur des „Ich, das Wir ist, und Wir, das Ich ist“ nimmt somit die Form einer *objektiven* zweiten Natur an: Denn sie zeigt sich den endlichen Subjekten gegenüber als deren eigenes Produkt und zugleich als etwas ihnen nicht Verfügbares, als das Resultat einer Interaktion und gleichzeitig als deren objektive Bedingung. Die objektive Logik der Anerkennung, obgleich sie durch die individuellen Handlungen der Subjekte mitproduziert worden ist, bildet für sie eine quasi-natürliche Notwendigkeit und eine absolute Autorität, die auf die einzelnen Individuen einen kausalen Einfluss auszuüben vermag. Dies zeigt sich vor allem darin, dass die Entwicklung von basalen anerkennenden Dispositionen – man denke nur an die Achtung für die Würde des Anderen als selbstständigen Individuums – sich nicht so sehr aus einem isolierten Willensentschluss der einzelnen Selbstbewusstseine heraus zu vollziehen scheint. Es ist vielmehr die Logik ihrer gemeinsamen Interaktion, die die beteiligten Subjekte gleichsam automatisch dazu nötigt, die praktische Einstellung der wechselseitigen Achtung zu entfalten und auszuüben, wenn sie sich jeweils als

⁹⁶ Cortella (2002), S. 270.

⁹⁷ Ebd., 268.

selbstständige Selbstbewusstseine affirmieren wollen. Hierin könnte man eine embryonale Vorwegnahme der späteren sittlichkeitstheoretischen Grundthese Hegels erblicken, wonach die Verwirklichung der Autonomie der einzelnen Subjekte von ihrer Teilnahme an einer Welt von sozialen Praktiken und Institutionen abhängig gemacht wird, die durch Akte der Anerkennung konstituiert und ständig reproduziert werden. „Das eigene Gesetz des teilnehmenden Subjekts, die ‚Natur‘ seines ‚Selbstbewusstseins‘, ist kein anderes als das Gesetz der ‚vorhandenen Welt‘, der Handlungszusammenhänge, an denen es teilnimmt.“⁹⁸

Die Transformation der individuellen ‚ersten‘ Natur der Subjekte in eine zweite, geistige Natur ergibt sich aus ihrer praktischen Teilnahme an einer bestimmten Ordnung des Sozialen, an einer objektiven zweiten Natur, die hinter dem Rücken der einzelnen Individuen auf präreflexive Weise operiert.⁹⁹ In diesem Sinne hat die subjektive zweite Natur als etwas, „das von menschlichen Subjekten erworben und angeeignet wird“, die objektive zweite Natur „zur Voraussetzung, deren Regeln und Normen von den Subjekten internalisiert werden müssen.“¹⁰⁰ Allerdings hat Hegel die Praxis der individuellen Internalisierung von den normativen Gehalten des Sozialen nicht im Sinne einer passiven Unterwerfung der Subjekte unter vorgegebene, vorfindliche Lebensformen verstanden wissen wollen. Und dies ist nicht nur deswegen nachdrücklich zu unterstreichen, weil Hegel die Bedingungen der individuellen Autonomie in der praktischen Grundrelation der Teilnahme an institutionalisierten Praktiken der Anerkennung verankert sieht. Auf der Basis des Hegelschen Modells liegt zugleich die Einsicht, dass die subjektive Aneignung von den Regeln einer Praxis in Form von individuellen Einstellungen und habitualisierten Dispositionen einen unleugbaren *produktiven, erzeugenden* Charakter besitzen soll. Die subjektive zweite Natur umfasst nicht nur den Niederschlag sozialer Praktiken im Subjekt, sondern auch dessen konkrete Erfahrung in der Hervorbringung oder Setzung ebendieser Praktiken.¹⁰¹ Die Erhaltung und die

⁹⁸ Menke (2010), S. 681.

⁹⁹ „Anerkennungsbeziehungen“ – so könnte man den Punkt mit A. Honneth zusammenfassen – bilden „geschichtlich gewachsene Mächte [...], die stets schon hinter unserem Rücken auf uns einwirken; sich aus ihnen herauslösen zu wollen, um sie gleichsam in Gänze in der Blick nehmen zu können, stellt ebenso eine leere, müßige Illusion dar wie die Absicht, sie nach Gutdünken gestalten oder verteilen zu wollen.“, Honneth (2010), S. 64.

¹⁰⁰ Hogh/König (2011), S. 422.

¹⁰¹ Die Beziehung zwischen Ich und Wir ist auch für C. Menke „doppelt bestimmt: Daß ich etwas so tue, wie wir es tun, heißt zum einen, daß ich mich im (einzelnen) Äußerungsakt normativ daran orientiere, was zu tun (allgemein) richtig ist; Ich ist in der geistigen Äußerung Wir. Zugleich gilt umgekehrt, daß was zu tun (allgemein) richtig ist, dadurch repräsentiert wird, was ich in meinem

Reproduktion – ‚hegelianisch‘ formuliert: das *Leben* – der zweit-natürlichen Gestalten des Sozialen sind von einer praktischen Aktualisierung durch die Handlungen der Subjekte konstitutiv abhängig, die in ihnen leben. In der Aneignung einer sozialen Praxis reproduziert das Subjekt die Struktur der Praxis selbst als einen Handlungszusammenhang von Regeln und Normen, die es als verbindliche Orientierungsmuster anerkennt. Bestand und Gültigkeit einer Institution resultieren dann aus einer Verfestigung, Stabilisierung und Kodifizierung von denjenigen wechselseitigen, normativ gefärbten Verhaltenserwartungen, die die Individuen im Laufe eines gelungenen Sozialisationsprozesses gelernt haben, gegeneinander zu erheben. Jenes komplexe Netz von intersubjektiv praktizierten Gewohnheiten und institutionalisierten Routinen, wodurch die Subjekte ihre triebhafte Motivationsphäre disziplinieren und eine innere zweite Natur hervorbringen, bildet dann ein notwendiges Moment in der Konstruktion und Erarbeitung der sozialen Wirklichkeit. Die objektive zweite Natur des Sozialen und die subjektive zweite Natur von individuellen, handlungswirksamen Dispositionen reproduzieren sich nur innerhalb des Prozesses ihrer ständigen Interaktion: Das „Ich“ und das „Wir“ – als einzelne Momente derjenigen Vermittlung, wodurch „der Begriff *des Geistes* für uns vorhanden“ wird – konstituieren sich „nur in einem Zug.“¹⁰²

2. Modelle einer genealogischen Rekonstruktion geistiger Formen

Laut einer programmatischen Formulierung aus der Einleitung der *Phänomenologie des Geistes* kann die darin inszenierte Darstellung als der „Weg der Seele“ beschrieben werden, „welche die Reihe ihrer Gestaltungen, als durch ihre Natur ihr vorgesteckter Stationen, durchwandert, daß sie sich zum Geiste läutere, indem sie durch die vollständige Erfahrung ihrer selbst zur Kenntnis desjenigen gelangt, was sie an sich selbst ist.“¹⁰³ Diese Läuterung der Seele zum Geist vollzieht sich durch

(einzelnen) Äußerungsakt tue; Wir ist in der geistigen Äußerung Ich. Normativität (des Allgemeinen für das Einzelne) und Repräsentativität (des Einzelnen für das Allgemeine) [...] machen die Negativität des Geistes aus, die ihn von der Unmittelbarkeit des Lebens scheidet.“, Menke (2007), S. 337.

¹⁰² Ebd., S. 325. In der Fortsetzung der vorliegenden Arbeit wird sich ausführlich zeigen, inwiefern und inwieweit die spätere, in der Berliner *Rechtsphilosophie* entwickelte Konzeption der Sittlichkeit sich noch auf diese doppelte, subjektive und objektive Dimension geistiger Anerkennung stützen kann.

¹⁰³ PhG, S. 72.

eine „ausführliche Geschichte der *Bildung* des Bewußtseins“¹⁰⁴, durch einen schmerzhaften, anstrengenden Erfahrungsprozess, der „das Bewußtsein im Innersten erschüttern und an seinen je gehegten Überzeugungen buchstäblich verzweifeln lassen soll.“¹⁰⁵ Denn die Bildung der Seele als Werden des Geistes ist die Geschichte einer ständigen (Selbst-)Korrektur der einseitigen, verstellenden Erscheinungen des Wissens, die das natürliche Bewusstsein in seinem alltäglichen Selbst- und Weltverhältnis orientieren. Wie die innere Dialektik des menschlichen Selbstbewusstseins deutlich gezeigt hat, entsteht die zweit-natürliche Struktur des Geistes als eine Art notwendigen Hintergrundes für ein angemessenes Verständnis von bestimmten intentionalen Vollzügen, die Hegel gerade unter der allgemeinen Kategorie des Selbstbewusstseins umfasst. Aus dem Scheitern jedweden Versuchs der einzelnen Subjekte, ihre eigene Selbstständigkeit durch eine tierische Negation der Andersheit ‚monologisch‘ zu behaupten, ergibt sich die Notwendigkeit einer grundlegenden Transformation ihrer bisherigen, für wahr gehaltenen Überzeugungen und Einstellungen. Die mit der Gestalt des Selbstbewusstseins eng verbundenen Ansprüche können nur dann eine angemessene Verwirklichung erfahren, wenn die Subjekte auf die Logik einer einseitigen Selbstaffirmation verzichten und durch die Teilnahme an der sozialen Praxis der wechselseitigen Anerkennung ihre individuelle, unmittelbare Natur in eine zweite, eben ‚geistige‘ umwandeln. Die Struktur des Geistes ist an dieser Stelle der Erfahrungsgeschichte nur „für uns“ oder „an sich“ vorhanden: Die Interaktion zwischen einzelnen Selbstbewusstseinen reproduziert zwar eine geistige Lebensform, die jedoch von den beteiligten Subjekten noch nicht als Geist verstanden werden kann.

Was ich im Folgenden als die *genealogische* Dimension der (geistigen) zweiten Natur vorstellen werde, betrifft gerade das Hegelsche Verständnis der genannten „Läuterung der Seele zum Geist“. Der Geist – so lautet die Ausgangsthese meiner genealogischen Rekonstruktion – steht nicht in einem rein äußerlichen Verhältnis zu seiner eigenen Entstehungsgeschichte. Der Begriff des Geistes, was also der Geist an und für sich darstellt, lässt sich keineswegs angemessen klären, wenn er von den Prozessen seiner eigenen Genese abstrakt abgekoppelt wird. Eben

¹⁰⁴ PhG, S. 73.

¹⁰⁵ Sandkaulen (2009), S. 187. „Das natürliche Bewußtsein wird sich erweisen, nur Begriff des Wissens oder nicht reales Wissen zu sein. Indem es aber unmittelbar sich vielmehr für das reale Wissen hält, so hat dieser Weg für es negative Bedeutung, und ihm gilt das vielmehr für Verlust seiner selbst, was die Realisierung des Begriffs ist; denn es verliert auf diesem Wege seine Wahrheit.“, PhG, S. 72.

deshalb soll der Geist als eine wesentlich genealogische Größe betrachtet und untersucht werden: Das Werden des Geistes fällt mit dem Werden seines Begriffs völlig zusammen.

Meine zweite These ist darüber hinaus, dass die Hegelsche *Phänomenologie* diese fruchtbare Einsicht in die genealogische Verfassung des Geistes auf unterschiedliche, sogar miteinander konfligierende Weisen entwickelt hat.¹⁰⁶ Einerseits scheint sich die genealogische Perspektive auf das Werden des Geistes nur mit der Frage zu befassen, wie bestimmte Handlungsvollzüge – Hegels „Gestalten des Bewusstseins“ – zu einem angemessenen Selbstverständnis als geistige Formen – Hegels „Gestalten einer Welt“¹⁰⁷ – gelangen können. In dieser Hinsicht beschreibt die Genealogie eine dem Geist selbst völlig interne Bewegung, wodurch er in einem Prozess retrospektiver Selbsterfahrung die Voraussetzungen seiner eigenen Existenz expliziert oder bewusst setzt (2.1.). Andererseits nimmt die genealogische Betrachtung von Ressourcen und Potentialen ihren Ausgang, die selbst noch nicht geistig sind. Wie aus der Entstehungsgeschichte des Selbstbewusstseins ersichtlich geworden ist, resultiert die geistige Einstellung der Achtung des jeweiligen Gegenübers aus einer Transformation der tierischen, bloß natürlichen Begierde des Subjekts. In diesem Sinne bedeutet die Läuterung der Seele zum Geist die Entfaltung von bestimmten Fähigkeiten in einem Subjekt oder in einem Träger, der an sich noch keinen Geist hat (2.2.). Dass und wie die genannten genealogischen Modelle in Streit miteinander geraten können, wird sich nur im letzten Abschnitt des vorliegenden Kapitels zeigen, wo die *normative* Dimension der zweiten Natur ausführlich behandelt wird.

Bevor ich auf eine detaillierte Diskussion der logischen Struktur beider Modelle eingehe, ist eine terminologische Vorbemerkung unbedingt erforderlich. Die erste ‚innere‘ genealogische Auffassung der Entstehungsgeschichte des Geistes kann eigentlich nur in einem eher schwachen und übertragenen Sinne als ‚genealogisch‘ bezeichnet werden. Wie ich gleich zeigen möchte, beschreibt dieses Modell eine

¹⁰⁶ Ich folge dabei der Grundannahme der bereits zitierten Interpretation von C. Menke [vgl. Menke (2007)]. Was jedoch für Menke die Spannung zwischen einer „phänomenologischen“ und einer „genealogischen“ Sichtweise ausmacht, wird im Rahmen meiner Rekonstruktion als der Streit zwischen zwei ebenfalls genealogischen Modellen der geistigen Erfahrungsgeschichte behandelt.

¹⁰⁷ „Er [der Geist, F. R.] muß zum Bewußtsein über das, was er unmittelbar ist, fortgehen, das schöne sittliche Leben aufheben und durch eine Reihe von Gestalten zum Wissen seiner selbst gelangen. Diese unterscheiden sich aber von den vorhergehenden dadurch, daß sie die realen Geister sind, eigentliche Wirklichkeiten, und statt Gestalten nur des Bewußtseins, Gestalten einer Welt.“, PhG, S. 326.

begriffliche Bewegung, die die Entfaltung des Geistes aus einer Reihe von Ressourcen und Potentialen rekonstruiert, die bereits eine geistige Natur – wenngleich nur eine mangelhafte und entwicklungsbedürftige – an sich aufweisen. Von einer ‚Genealogie‘ im wörtlichen Sinne kann daher erst im Fall des zweiten Modells die Rede sein. Hier wird die Entstehung des Geistes aus seiner Vorgeschichte in der ersten Natur des organischen Lebens dargestellt und zugleich die zentrale genealogische Frage eigens behandelt, inwieweit die erst-natürlichen Kräfte des Lebens auch für die höheren Gestalten des Geistes fortwirkend grundlegend bleiben. Trotz dieser erheblichen Differenzen werde ich im Folgenden versuchen, beide Sichtweise als ‚genealogische‘ Perspektive über das Werden des Geistes zu präsentieren. Diese Operation setzt natürlich ein ganz allgemeines Verständnis des genealogischen Unternehmens voraus, das ich in dem vorliegenden Kapitel mit der systematischen Absicht gleichsetzte, die aktuelle Verfassung des Geistes sowohl an die inneren als auch an die äußeren Bedingungen seiner Genesis konstitutiv zu binden.

2.1. Das erste genealogische Modell: vom Geist zum Geist

Gleich zum Beginn des VI. Kapitels der *Phänomenologie*, wo der Begriff des Geistes explizit zum Thema gemacht wird, rekapituliert Hegel die Entwicklung der Erfahrungsgeschichte des Bewusstseins, die den Übergang zum Geist erfordert und motiviert.

„Der Geist ist hiermit das sich selbst tragende, absolute reale Wesen. Alle bisherigen Gestalten des Bewußtseins sind Abstraktionen desselben; sie sind dies, daß er sich analysiert, seine Momente unterscheidet und bei einzelnen verweilt. Dies Isolieren solcher Momente hat ihn selbst zur *Voraussetzung* und zum *Bestehen*, oder es existiert nur in ihm, der die Existenz ist. Sie haben so isoliert den Schein, als ob sie als solche *wären*; aber wie sie nur Momente oder verschwindende Größen sind, zeigte ihre Fortwälzung und Rückgang in ihren Grund und Wesen; und dies Wesen eben ist diese Bewegung und Auflösung dieser Momente.“¹⁰⁸

¹⁰⁸ PhG, S. 325-326.

Die „Läuterung“ des Bewusstseins zum Geist beschreibt eine besondere, rückgängige Bewegung, die die verschiedenen „Gestalten des Bewußtseins“ zurück zu ihrem eigentlichen, ursprünglichen Fundament führt. „Die Phänomenologie beginnt mit ‚Gestalten des Bewußtseins‘, von denen sie dann erfährt, daß ihr ‚Bestehen‘ nur verstanden werden kann, wenn sie nicht als isolierte (,als ob sie als solche wären‘), sondern als ‚Momente‘ des grundlegenden Geschehens des Geistes gesehen werden.“¹⁰⁹ Die Bildung zum Geist nimmt somit die Form einer „Fortwälzung und Rückgang [dieser Gestalten] in ihren Grund und Wesen“ an, wodurch ihre konkrete Wahrheit als eine ihnen selbst verborgene „Voraussetzung“ auftaucht. In diesem Sinne interpretiert Hegel die Geschichte der Bildung des Geistes als einen rückblickenden *Erinnerungsprozess*, in dem die ‚Gegenwart‘ seiner verschiedenen Gestalten sich mit der ‚Vergangenheit‘ ihrer geistigen Natur zusammenschließen soll.¹¹⁰ ‚Bewusstsein‘, ‚Selbstbewusstsein‘ und ‚Vernunft‘ setzen die Wirklichkeit des Geistes immer schon voraus, weil sie erst als besondere Momente des Geistes ihr Bestehen und ihr eigentümliches Existenzrecht gewinnen können. Sie bilden eine Reihe von je komplexeren kognitiven und praktischen Selbst- und Weltverhältnissen, die „für uns“ oder „an sich“ eben schon geistig sind.

Dies zeigt sich am besten an der Entwicklungsgeschichte des Selbstbewusstseins. Was am *Ende* seiner inneren Dialektik als die geistige Struktur der wechselseitigen Abhängigkeit von Ich und Wir hervortritt, bedeutet ‚für uns‘ nur eine *Vergegenwärtigung* derjenigen notwendigen Präsuppositionen, die *von Anfang an* „gleichsam hinter seinem Rücken“¹¹¹ am Werk sind. Die Bildung wirkt somit auf die „Gestalten des Bewusstseins“ als ein Erfahrungsprozess, in dem sie durch die Tätigkeit der Selbstkorrektur ihrer eigenen Erscheinungen zum Wissen von sich selbst als geistiger Formen gelangen können. Die Einsicht in die Präsuppositionen unseres Wissens und Handelns wird dadurch nicht nur für „uns“ als überlegene, beobachtende Philosophen erreichbar, sondern auch für die einzelnen, sich im Prozess der Erfahrung bildenden Subjekte. Eben deshalb will Hegel mit seinem Begriff der ‚Erinnerung‘ nicht so sehr auf eine ausschließlich psychologische Bestimmung des Menschen verweisen, sondern vielmehr auf die onto-logische

¹⁰⁹ Menke (2007), S. 324.

¹¹⁰ Vgl. Sandkaulen (2009), S. 193. Für eine ausführliche Rekonstruktion der Verbindung zwischen Bildung und Erinnerung, vgl. Verra (1970).

¹¹¹ PhG, S. 80.

Bewegung eines *Insichgehens* (oder eines sich *Er-Innerns*)¹¹² von den anfänglichen Gestalten des Bewusstseins, wodurch sie sich den „Grund“ und das „Wesen“ ihrer eigentlichen Existenz progressiv vergegenwärtigen. Der durch Bildung geleistete „Aufstieg“ von unwahren Positionen zum wahren Standpunkt des Geistes vollzieht sich in der Tat als eine zirkulare Bewegung, die sich mit der folgenden Formulierung aus der *Wissenschaft der Logik* gut erläutern lässt: „Auf diese Weise ist es, daß jeder Schritt des *Fortgangs* im Weiterbestimmen, indem er von dem unbestimmten Anfang sich entfernt, auch eine *Rückannäherung* zu demselben ist, daß somit das, was zunächst als verschieden erscheinen mag, das *rückwärtsgehende Begründen* des Anfangs und das *vorwärtsgehende Weiterbestimmen* desselben, ineinanderfällt und dasselbe ist.“¹¹³

Entscheidend für das Verständnis der Hegelschen Konzeption ist jedoch die weitere Annahme, dass die gerade geschilderte Zirkularität, wonach der Geist zugleich als Voraussetzung und Resultat des phänomenologischen Erfahrungsprozesses erscheint, keine bloße Tautologie ausmachen darf. Denn erst durch *dieselbe* Bewegung, in der der Geist sich progressiv als der eigentliche Grund seiner abstrakten Momente zeigt, kann er seine aktuelle Bestimmung erfahren; „in phänomenologischer Perspektive ist ‚Geist‘ nicht mehr und nichts anderes als was sich im Prozeß der Erfahrung als Grund erweist.“¹¹⁴ Die phänomenologische Darstellung des erscheinenden, immer noch zu korrigierenden Wissens des natürlichen Bewusstseins lässt somit das angestrebte Resultat des gesamten Verfahrens keineswegs unberührt: „Dies Werden der *Wissenschaft überhaupt*, oder des *Wissens*, ist es, was diese *Phänomenologie* des Geistes darstellt.“¹¹⁵ Die innere Verfassung des Geistes, was also der Geist an und für sich ist, bleibt notwendig an der Erinnerung dessen gebunden, wie er zur Wahrheit seiner besonderen Momente *geworden* ist. „Indem seine Vollendung darin besteht,“ – so Hegel ganz am Ende der *Phänomenologie* – „das, was *er ist*, seine Substanz, vollkommen zu *wissen*, so ist

¹¹² Vgl. PhG, S. 590-591.

¹¹³ WdL II, S. 570. Mit diesem Verweis auf die *Wissenschaft der Logik* will ich gewiss nicht behaupten, dass die systematischen Gebrauchsweisen des Erinnerungsbegriffs in der *Phänomenologie* und in der *Logik* restlos übereinstimmen. Für einen hilfreichen Überblick von den verschiedenen Bedeutungen der ‚Erinnerung‘ im Kontext des gesamten Hegelschen Systems vgl. nochmals Verra (1970).

¹¹⁴ Menke (2007), S. 324.

¹¹⁵ PhG, S. 31.

dies Wissen sein *Insichgehen*, in welchem er sein Dasein verläßt und seine Gestalt der Erinnerung übergibt.“¹¹⁶

Der Geist bildet für Hegel kein eingeborenes Vermögen vernunftbegabter Subjekte, sondern das Resultat oder den Effekt ihrer Teilnahme an den Praktiken einer Kultur oder Gesellschaft. Die aktuelle Gestalt des Geistes zu denken, heißt daher nichts anderes als „dessen Entstanden- oder Erworbenesein zu denken.“¹¹⁷ Der reflektierte Vollzug von erkenntnistheoretischen Leistungen, wodurch die Subjekte den Bezugsgegenstand ihrer intentionalen Aufmerksamkeit kategorial mitbestimmen können (Bewusstsein); die Anerkennung des notwendig sozial vermittelten Charakters von individuellen Wissensansprüchen und Handlungsformen (Selbstbewusstsein); die Erschaffung von objektiven, gedanklichen Ordnungen, die der vom Selbstbewusstsein unabhängigen Wirklichkeit die Struktur und die Momente der rationalen Subjektivität verleihen (Vernunft): Alle diese Prozesse bilden die wesentlichen Bestandteile einer geistigen Lebensform, die sich nur durch eine aktuelle Aneignung und Integration ebendieser verschiedenen Aspekte oder Momente konstituieren und erhalten kann.¹¹⁸

Zwischen dem Geist als umfassender Kategorie und seinen besonderen, konstitutiven Momenten herrscht daher ein doppeltes Verhältnis. Einerseits können diese Momente nur im Geist existieren: „Sie sind Aspekte dieser selbständigen, ihrer selbst bewussten Ordnung. Philosophien, Naturanschauungen, praktische Weltanschauungen etc. sind [...] unselbständige Momente einer »Kultur«.“¹¹⁹ Der Geist erweist sich in dieser Hinsicht als „Grund“ oder *Voraussetzung* derjenigen Vollzüge, die den Ansprüchen von Bewusstsein, Selbstbewusstsein und Vernunft Genüge leisten wollen. Denn nur im Geist oder als Geist werden diese Vollzüge das, was sie „an sich selbst“ schon sind: nämlich Formen des theoretischen und praktischen Selbst- und Weltbezugs, die die bezeichnende Autonomie des Menschen und der menschlichen Lebensformen angemessen zum Ausdruck bringen können.

¹¹⁶ PhG, S. 590.

¹¹⁷ Menke (2007), S. 332.

¹¹⁸ Der Geist entsteht aus einer lebhaften Konfrontation „mit dem ganzen Reichtum und dem ganzen Widerspruch je ausgebildeter Selbst- und Weltverhältnisse in der Abfolge von Theorien und kulturellen Praktiken [...], die die ganze Bandbreite erkenntnistheoretischer, moralischer, politischer, ästhetischer und religiöser Überzeugungen und ihnen entsprechender Institutionen umfassen. Und dabei eignet [der Geist, F. R.] sich *aktuell* zu, was die Substanz seiner Gegenwart bestimmt und wohinter [er] nun, Hegels Intention zufolge, auch nicht mehr zurückfallen kann.“, Sandkaulen (2009), S. 193.

¹¹⁹ Siep (2000), S. 178.

Der Geist – so Hegel – ist „die *Substanz* und das allgemeine, sichselbstgleiche, bleibende Wesen, – [...] der unverrückte und unaufgelöste *Grund* und *Ausgangspunkt* des Tuns Aller und ihr *Zweck* und *Ziel*, als das gedachte *Ansich* aller Selbstbewußtseine.“¹²⁰

Andererseits gilt der Geist nur insofern als „Grund“ oder Voraussetzung seiner besonderen Momente, wenn er sich als eine solche Voraussetzung überhaupt *setzt*. Damit ist der Umstand gemeint, dass der Hegelsche Begriff des Geistes keine fixe Größe und dementsprechend keine vorgegebene Reihe von normativen Merkmalen und Eigenschaften ausmacht, die wir bestimmten Einstellungen, Handlungen oder Lebensformen nachträglich zuschreiben könnten. Es gibt für Hegel keinen Begriff des Geistes, der der Geschichte seiner eigenen Entstehung bzw. Erwerbung vorherginge. Das Werden des Geistes ist das Werden seines Begriffs: Was wir als ‚Geist‘ bezeichnen können, fällt mit der besonderen Gestalt von Einstellungen, Handlungen und Lebensformen zusammen, die die (subjektiven und objektiven) Bedingungen menschlicher Autonomie zu setzen und zu reproduzieren vermögen. Der Geist ist somit das *Setzen* seiner eigenen Voraussetzungen: Er umfasst eine komplexe Struktur von sozialen, geschichtlichen Praktiken und von individuellen, durch Prozesse der Sozialisierung erworbenen Dispositionen, die *bewusst* dem Ziel dienen, die Verwirklichung der freien, eben geistigen Natur des Menschen in vollem Umfang zu ermöglichen und sogar zu fördern.¹²¹ Eben deshalb würde die grundlegende Autonomie geistiger Formen nur ein leeres Wort bleiben, wenn sie von den Prozessen ihrer eigenen Entstehung abgetrennt würde. Denn der Geist bringt sich selbst aus den verschiedenartigen Versuchen der Subjekte hervor, durch ihre jeweiligen Erfahrungen mögliche Bestimmungen der autonomen Gestalt des Geistes selbst anzubieten oder vorzuschlagen. „In diesem Sinne“ – wie Birgit Sandkaulen richtig bemerkt hat – „inszeniert die *Phänomenologie des Geistes* zwei gegenläufige Bewegungen in einer: Als Darstellung des »erscheinenden« und somit je neu zu korrigierenden Wissens stellt sie zugleich die Zielbestimmung ihres ganzen Unternehmens mit dar“¹²², nämlich die (Selbst-)Hervorbringung des Geistes als

¹²⁰ PhG, S. 325.

¹²¹ Die Rede von einer autonomen „Natur“ des Menschen darf nicht so missverstanden werden, als ob die geistige Autonomie des Subjekts eine eingeborene Eigenschaft der ihm unmittelbar gegebenen Natur ausmachen könnte. Denn es kann sich hier nicht um eine gegebene Natur, sondern muss sich um eine „selbst-konstituierte“ Natur handeln, eine Natur, die wir erst in der Teilnahme an einer geistigen Lebensform überhaupt hervorbringen und erhalten. (Vgl. dazu Khurana (2011), S. 19).

¹²² Sandkaulen (2009), S. 187.

Grundbestimmung menschlicher Autonomie. Die „Substanz“ des Geistes bildet daher nicht nur den „*Ausgangspunkt* des Tuns Aller“, sondern auch dessen eigentliches *Resultat*: „Diese Substanz ist ebenso das allgemeine *Werk*, das sich durch das *Tun* Aller und Jeder als ihre Einheit und Gleichheit erzeugt, denn sie ist das *Fürsichsein*, das Selbst, das Tun.“¹²³

Diese höchst komplexe Dynamik, wonach der Geist sich zugleich als *Voraussetzung* und als *Setzung* der Bildung des Bewusstseins erwiesen hat, bildet das zentrale Moment des ersten *genealogischen* Verständnisses der Entstehung geistiger Formen. Im Anschluss an die Interpretation von B. Sandkaulen verstehe ich unter ‚Genealogie‘ nicht einfach so etwas wie den Hinweis auf den konstitutiv prozessualen, geschichtlichen Charakter des Geistes, sondern „ein Konzept, das auf den internen Zusammenhang von Genesis und Geltung reflektiert.“¹²⁴ Nach der oben vorgeschlagenen Rekonstruktion vollzieht sich die Entstehungsgeschichte des Geistes in Form eines besonderen Erinnerungsprozesses. Unser Selbstverständnis als autonome, denkende und wollende Subjekte resultiert aus der Vollbringung von bestimmten intentionalen Vollzügen – Hegels „Gestalten des Bewusstseins“ –, die nur als Momente des grundlegenden Geschehens des Geistes möglich sind. Derselbe Prozess, in dem solche Gestalten sich ihren wahrhaftigen „Grund“ Schritt für Schritt vergegenwärtigen und aneignen, ist dann auch für die Bestimmung dessen verantwortlich, was eigentlich als ‚Geist‘ an und für sich zu betrachten ist. Sowohl die subjektive Erwerbung von bestimmten Einstellungen und Fähigkeiten (das Hegelsche ‚Ich‘), als auch die Erzeugung einer objektiven, sich durch Akte der Anerkennung stets reproduzierende soziale Wirklichkeit (das ‚Wir‘), sind als Effekte der Versuche eines selbstbewussten Individuums zu verstehen, sich seiner eigenen Autonomie im Denken und Handeln unwiderruflich zu versichern. Was also ‚geistig‘ heißt oder was eigentlich als ‚Geist‘ gilt, ist notwendig an die Bedingungen seiner Genesis gebunden¹²⁵: Nur wenn das natürliche Bewusstsein im Durchgang schmerzhafter Erfahrungen sich Klarheit über die Voraussetzungen seiner eigenen Leistungen verschafft, kann der Begriff des Geistes als jene komplexe Struktur entstehen, die den fraglichen Leistungen ihre entsprechende normative Bedeutung zuspricht. Denn als Momente des Geistes gelten sie nun als bestimmte Leistungen

¹²³ PhG, S. 325.

¹²⁴ Sandkaulen (2009), S. 188.

¹²⁵ Vgl. Ebd.

und Vollzüge, die jeweils spezifische, unabdingbare Dimensionen menschlicher Autonomie zu realisieren vermögen. Die allgemeine Geltung subjektiver und objektiver geistiger Formen ist somit das Resultat einer geschichtlichen Selbsterfahrung des Geistes, der sich als der Zusammenhang von denjenigen Gelingensbedingungen menschlicher Vollzüge und Lebensformen erweist, welche die freie, eben ‚geistige‘ Natur des Menschen zum Ausdruck bringen.

Eben deshalb fällt das Werden des Geistes mit der zirkularen Bewegung des Setzens von den eigenen Voraussetzungen zusammen. Seine Genealogie nimmt von Leistungen und Potentialen ihren Ausgang, die ‚für uns‘ oder ‚an sich‘ schon ‚geistig‘ sind. Man denke nur an den mit der Gestalt des Selbstbewusstseins verbundenen Anspruch, eine Form von Selbst- und Weltverhältnis darzustellen, woran die intentionale Aktivität eines rationalen, eben geistigen Subjekts (im Unterschied zu einem bloß tierischen, natürlichen Organismus) sich erklären lasse. Die *Phänomenologie* beginnt daher ihre Untersuchungen mit Gestalten des Bewusstseins, die die Wirklichkeit des Geistes immer schon voraussetzen. Im Laufe des genealogischen Prozesses werden jedoch diese Voraussetzungen insofern weiter gesetzt, als die Entstehung des Geistes die völlige Entfaltung und Artikulation derjenigen Implikationen erlaubt, die die schon vorhandene ‚Geistigkeit‘ jener Vollzüge für den Menschen besitzt. Diese Setzung impliziert eine grundlegende Transformation der anfänglichen Gestalten des Bewusstseins, die nur als besondere Instantiierungen der allgemeinen Struktur des Geistes ihre freiheitsverbürgende Funktion übernehmen können. Die genealogische Bewegung umfasst somit die Grundzüge eines geschichtlichen Prozesses, die das Leben des Geistes gleichsam von einer ‚inneren‘ Perspektiven heraus beschreibt: Bestand und Geltung geistiger Formen resultieren aus einer bewussten Hervorbringung der (subjektiven und objektiven) Bedingungen, die die geistige, autonome Natur des Menschen und der menschlichen Lebensformen angemessen verwirklichen. Mit der bereits zitierten, bildlichen Formulierung Hegels gesprochen: Die Genealogie beschreibt den Prozess, in dem der Geist „aus der leeren Nacht“ seiner anfänglichen, unbewussten Gestalten „in den geistigen Tag der Gegenwart einschreitet.“¹²⁶

¹²⁶ PhG, S. 145.

2.2. Das zweite genealogische Modell: von Natur zum Geist

In der *Phänomenologie* schwinden die Spuren eines genealogischen Gedankengangs über die Entstehung geistiger Fähigkeiten sicherlich nicht mit dem gerade umrissenen, ‚inneren‘ Modell. Das Bild, das Hegel bisher vom Geist gezeichnet hat, beschreibt einen zirkularen, wenngleich nicht tautologischen Prozess, dessen Ausgangs- und Endpunkt im Geist selbst zu finden ist. Die Läuterung der Seele zum Geist bedeutet hier „die Erinnerung daran, wie der Geist, durch die (Selbst-)Erfahrung ihrer Erscheinungen, zur Wahrheit der Seele geworden ist.“¹²⁷ Die Seele oder das ‚natürliche‘ Bewusstsein gelten in diesem Zusammenhang als Instanzen einer Subjektivität, die in ihren praktischen und theoretischen Selbst- und Weltverhältnissen *von Anfang an* den Begriff des Geistes reproduziert, ohne sich selbst bereits als Geist zu verstehen. Die Bildung der Seele zum Geist stellt hier die Geschichte einer ständigen Korrektur ihrer unmittelbaren, natürlichen Einstellungen und Dispositionen dar, wodurch sie sich progressiv das normative Fundament ihrer eigenen Vollzüge vergegenwärtigen kann. In dieser Hinsicht kann der Geist gewiss die Form einer zweiten Natur der Subjekte annehmen, aber nur wenn der Ausdruck in einem ausschließlich metaphorischen Sinne interpretiert wird. Der Geist ist *zweite Natur*, weil er aus einem Bildungsprozess resultiert, welcher sowohl die individuellen, vorgegebenen Dispositionen der Subjekte, als auch die unmittelbare, objektive Gestalt ihrer Lebensformen transformieren soll; und der Geist ist zugleich eine *zweite Natur*, weil dessen Selbsthervorbringung nichts anderes als das ‚Wesen‘ oder eben die ‚Natur‘ autonomer Subjekte zum Ausdruck bringt. Von einer (wörtlichen) Bedeutung der Natur als geistloser Konstellation des organischen Lebens ist im ersten genealogischen Modell gar nicht die Rede.

Eben deshalb ist es absolut notwendig, dieses erste ‚immanente‘ Verständnis des Werdens des Geistes durch ein zweites genealogisches Modell zu ergänzen, das die Rolle der organischen Natur für die Bildungsgeschichte geistiger Fähigkeiten ausführlich berücksichtigt. Die Gründe für diese methodische Notwendigkeit wurden bereits mehrmals angesprochen. In der oben vorgeschlagenen Rekonstruktion der Hegelschen Auffassung des menschlichen Selbstbewusstseins habe ich mithilfe eines ontogenetischen Arguments¹²⁸ besonders nachdrücklich die These betont, dass die

¹²⁷ Menke (2007), S. 322.

¹²⁸ Siehe oben, Abs. 1.2.

von Hegel vertretene Ontologie des Natur-Geist-Verhältnisses im Wesentlichen eine antidualistische Konnotation erhalten soll. Die Hervorhebung der transzendentalen Rolle der Begierde für die Konstitution einer selbstbewussten Individualität hat dann gezeigt, inwiefern die erst-natürliche Dimension des Lebens für die Entwicklung geistiger Fähigkeiten als essentiell zu betrachten ist. Jeder Versuch, die Entstehung der selbstbewussten Individualität unabhängig vom Leben zu denken, ist laut Hegel notwendig „zum Scheitern verurteilt und (alles in allem) illusorisch.“¹²⁹ Dies lässt sich jedoch nicht durch die relativ harmlose Annahme begründen, dass eine besondere natürliche Ausstattung des Menschen (z. B. ein „funktionsfähiges Gehirn“¹³⁰) eine notwendige Bedingung für die individuelle Erwerbung der Fähigkeit des Geistes ausmachen soll. Das ist noch nicht die Idee von Kontinuität zwischen Natur und Geist, die sich im Zentrum des ontogenetischen Arguments befindet. Damit will Hegel vielmehr die viel anspruchsvollere Auffassung vertreten, dass das Selbstverständnis eines vernünftigen, selbstbewussten Subjekts insofern an seine Naturbasis konstitutiv gebunden bleibt, als die innere Bewegung des organischen Lebens die charakteristische Vermittlung des Selbstbewusstseins gewissermaßen vorzeichnet und antizipiert. Wenn die Genealogie eine Perspektive über den Geist eröffnet, die das Verständnis seiner aktuellen Verfassung an die Prozesse seiner eigenen Genese unentwirrbar binden will, dann ist sie mit einer weiteren Aufgabe konfrontiert: eine Erklärung dafür zu liefern, wie der Geist aus Vollzügen und Potentialen entstehen kann, die einen bloß lebendigen (d. h. nicht geistigen) Charakter haben.

Hegel versteht die innere Verfasstheit des Lebendigen als einen sich organisierenden, vernünftigen Zusammenhang unterschiedlicher Momente, die *an sich* ein Verhältnis immanenter Zweckmäßigkeit aufweisen. Wie bekannt, greift er dabei auf die Kantischen Überlegungen in der *Kritik der Urteilskraft* zurück¹³¹, wo das Prinzip der „Zweckmäßigkeit der Natur“ als ein „besondere[r] Begriff a priori“ eingeführt wird, „der lediglich in der reflektierenden Urteilskraft seinen Ursprung hat.“¹³² Die wissenschaftliche Beobachtung des organischen Lebens – so lautet das Kantische Argument – verlangt die Entwicklung einer ganz spezifischen Erklärungsstrategie, die sich nicht auf das mechanische Weltbild der physikalischen

¹²⁹ Testa (2008a), S. 299.

¹³⁰ Menke (2007), S. 333.

¹³¹ Im Folgenden zitiert als KU mit Angabe der Paragraph- und Seitenzahl.

¹³² KU, S. 21.

Naturwissenschaften reduzieren lässt: Die „Organisation der Natur“ hat „nichts Analogisches mit irgend einer Kausalität, die wir kennen.“¹³³ Eine Beobachtung der organischen Natur, die sich mit einer bloß kausalen Erklärung zufrieden gäbe, würde nur an der Oberfläche des Phänomens bleiben. Denn die innere Struktur eines Organismus erweist sich als eine notwendige Einheit unterschiedlicher Bestimmungen, die nur aus einer *teleologischen* Perspektive angemessen erläutert werden kann. „Wenn man z. B. den Bau eines Vogels, die Höhlung in seinen Knochen, die Lage seiner Flügel zur Bewegung und des Schwanzes zum Steuern usw. anführt, so sagt man, daß dies alles nach dem bloßen *nexus effectivus* in der Natur, ohne noch eine besondere Art der Kausalität, nämlich die der Zwecke (*nexus finalis*), zu Hilfe zu nehmen, im höchsten Grad zufällig sei; d. i. daß sich die Natur, als bloßer Mechanismus betrachtet, auf tausendfache Art habe anders bilden können.“¹³⁴ Entscheidend für das Verständnis des Organischen ist nicht die analysierende Aufzählung seiner konstitutiven Bestandteile, sondern die Hervorhebung des notwendigen Verhältnisses, wodurch sie eben nur als Momente oder Funktionen eines synthetisierenden Ganzen auftreten. Die Einheit des Organismus ist somit keineswegs zufällig, weil sie die Form eines funktionalen Systems annimmt, das seine konstitutiven Teile „nach einem [...] Prinzip“¹³⁵ oder einem allgemeinen Gesetz innerlich einordnet und zusammenhält. Eben deshalb sind einzelne Lebewesen als *organisierte* Lebewesen zu betrachten, weil deren besondere „Teile (ihrem Dasein und der Form nach) nur durch ihre Beziehung auf das Ganze möglich sind.“¹³⁶ Die verschiedenen ‚Momente‘ eines individuellen Organismus gelten nun als bestimmte Funktionen oder Organe, die ihre jeweils spezifische Bedeutung und Existenz erst durch die innere Artikulation des organischen Ganzen erhalten.

Die Verknüpfungen der einzelnen Teile zueinander sowie zu dem ihnen zugrunde liegenden Ganzen bilden dann einen wohlgeordneten, zweckmäßigen oder funktionalen Zusammenhang, der eine gewisse Analogie mit der inneren Struktur mancher künstlichen Produkte menschlicher Praxis (in Kants Beispiel: einer Uhr) nahezuliegen scheint. Die unleugbaren Grenzen dieser Analogie werden jedoch durch die einfache Bemerkung sofort ersichtlich, dass das organisierende Prinzip

¹³³ Ebd., § 65, S. 281.

¹³⁴ Ebd., § 61, S. 262.

¹³⁵ Ebd.

¹³⁶ Ebd., § 65, S. 278.

eines künstlichen Gegenstandes nur ‚außerhalb‘ des Gegenstands selbst liegen darf, nämlich in dem vernünftigen Projekt des jeweiligen Künstlers. In einer Uhr „ist [...] die hervorbringende Ursache derselben und ihrer Form nicht in der Natur (dieser Materie), sondern außer ihr in einem Wesen, welches nach Ideen eines durch seine Kausalität möglichen Ganzen wirken kann, enthalten.“¹³⁷ Im Gegensatz dazu ist die zweckmäßige Einheit des lebendigen Organismus durch die wesentliche Eigenschaft gekennzeichnet, eine *sich selbst organisierende* Einheit zu bilden.¹³⁸ Die zweckmäßige Organisation des Lebendigen ist das Resultat seiner eigenen Tätigkeit und benötigt somit keinerlei Eingriff einer fremden, gleichsam von außen kommenden vernünftigen Instanz, um sich selbst als solche zu gestalten. Ein lebendiger Organismus zeichnet sich im Wesentlichen dadurch aus, „daß die Teile desselben sich dadurch zur Einheit eines Ganzen verbinden, daß sie von einander wechselseitig Ursache und Wirkung ihrer Form sind.“¹³⁹ Die einheitliche Form des Organismus bringt sich *von selbst* hervor: Die ihn ausmachenden Teile werden durch das organische Ganze nicht nur in ihrer jeweils spezifischen Funktion oder Bedeutung definiert; in einem viel stärkeren Sinne wirkt das Ganze auf die einzelnen Teile als eine „*bildende Kraft*“¹⁴⁰, welche die Existenz ihrer eigenen Momente überhaupt konstituiert.

Dabei lässt sich Kant von zentralen Motiven des Aristotelischen Organizismus leiten¹⁴¹, die zugleich zu einer näheren Bestimmung dessen beitragen, was die Selbstorganisation eines Lebendigen von der funktionalen Struktur irgendeines künstlichen Gegenstandes eigentlich unterscheidet. Während jedes Rad einer Uhr in seiner Verknüpfung mit einem anderen höchstens eine bestimmte kausale Wirkung auszulösen vermag – indem es beispielsweise die Bewegung dieses anderen verursacht –, bringen die einzelnen Organe eines Lebendigen in ihrer wechselseitigen Vermittlung die Bedingungen ihrer eigenen Existenz hervor. Im

¹³⁷ Ebd., S. 280.

¹³⁸ Vgl. dazu auch die klaren Interpretationen von Th. Khurana (2013b), S. 164 ff., und L. Illetterati (1995), S. 366-371.

¹³⁹ KU, § 65, S. 279.

¹⁴⁰ Ebd., S. 280.

¹⁴¹ Man denke nun an die folgende berühmte Passage aus dem ersten Buch der *Politik*: „Das Ganze geht notwendigerweise dem Teil voraus. Wenn nämlich das Ganze zerstört wird, wird (kein Teil), weder Fuß noch Hand, weiter *existieren* – außer homonym, wie wenn man die Bezeichnung (Hand) für eine Hand aus Stein benutzte, eine leblose Hand ist ja von vergleichbarer Art. Da aber alles durch seine Leistung und seine Funktion bestimmt ist, darf man Dinge, wenn sie (in ihrer Funktion) nicht mehr gleich sind, auch nicht als gleich bezeichnen, sondern als verschiedene Dinge gleichen Namens.“, Aristoteles (2012), I 1253 a, 22-27. Meine Hervorhebung.

Organismus ist nämlich jedes Teil nicht nur „um des anderen willen“, sondern auch „durch denselben da.“¹⁴² Indem diese Teile wechselseitig Ursache und Wirkung ihrer selbst sind, bringen sie in ihrem Zusammenhang die Gestalt eines organischen Ganzen hervor, das der Verbindung aller Teile völlig *immanent* bleibt. Denn es bildet kein externes Moment, das die Teile gleichsam von außen zur Einheit zwingt, sondern nur die implizite, eben immanente Logik ihrer wechselseitigen Vermittlung oder, wie Kant selbst auch sagt, den „Erkenntnisgrund der systematischen Einheit der Form und Verbindung alles Mannigfaltigen.“¹⁴³

In dieser Hinsicht könnte sogar von einer elementaren, präreflexiven *Autonomie* der organischen Selbstformierung die Rede sein. Zu behaupten, wie es Kants Begriff des Organismus tut, dass die Einheit des Lebendigen aus dem Prozess der eigenen *Selbsthervorbringung* entsteht, bedeutet nun, die zweckmäßige Selbstorganisation des Organismus als einen selbstbestimmten oder selbsttätigen Vollzug zu begreifen. Denn in der Organisation seiner selbst als einer systematischen Einheit unterschiedlicher Bestimmungen, folgt der Organismus nur seinem eigenen Gesetz, d. i. dem immanenten Prinzip seiner individuellen Selbsterhaltung. Die innere Struktur des Organischen scheint somit eine tief greifende Vorwegnahme derjenigen autonomen Bewegung darzubieten, die die Sphäre des bewussten, intentionalen Lebens des Menschen im Wesentlichen qualifizieren wird. Gerade in der Anerkennung eines gewissen autonomen Charakters der organischen Selbstgestaltung wird Hegel eine wichtige Stütze für seine allgemeine These finden, dass die erst-natürliche Dimension des Lebens für das Verständnis der geistigen, selbstbewussten Individualität eine absolut zentrale Rolle spielen soll.

Man darf dabei freilich nicht übersehen, dass die Hegelsche Aneignung dieser Kantischen Sicht eine gründliche Veränderung bzw. Erweiterung ihrer ursprünglichen Tragweite mit sich bringt. Aus der Kantischen Analyse der organischen Natur hat sich die Notwendigkeit für die Urteilskraft ergeben, sich einer teleologischen Begrifflichkeit zu bedienen, um die Selbstorganisation eines organischen Lebewesens angemessen erklären zu können. Die Einführung des Prinzips der inneren Zweckmäßigkeit hat jedoch für Kant eine ausschließlich epistemische, heuristische Funktion: Es bezeichnet die spezifische Form einer subjektiven Erklärungsstrategie, wodurch die Urteilskraft des Menschen die

¹⁴² KU, § 65, S. 280.

¹⁴³ Ebd., S. 279.

lebendige Natur zum Gegenstand philosophischer Betrachtung zu machen versucht. Wir müssen das organische Leben durch Unterstellung eines planenden Verstandes begreifen, der die Dynamiken der Reproduktion und Selbsterhaltung des lebendigen Organismus so interpretiert, *als ob* sie zweckmäßige Prozesse wären. Denn erst dadurch können wir die verschiedenen, empirischen Formen und Gesetze der Natur nach einem einheitlichen Prinzip erforschen und verstehen: Die Kategorie der Zweckmäßigkeit bildet nur ein regulatives (nicht konstitutives!) „Prinzip (Maxime) der Urteilskraft“, weil die Natur sicherlich auch dann weiter bestehen könnte, wenn wir sie nicht als zweckmäßig beurteilen würden.¹⁴⁴ Die Kantische Analyse befasst sich eher mit der *Form* des naturwissenschaftlichen Erklärens als mit der *Substanz* des dadurch zu erklärenden Gegenstandes.

Gerade dieser ausschließlich subjektive, epistemische Charakter der Kantischen Auffassung wird von Hegel in dem Vernunftkapitel der *Phänomenologie* einer grundsätzlichen Revision unterzogen. Das Organische kann nur als zweckmäßig begriffen werden; darin sind Kant und Hegel vollkommen einig. Aber die Annahme einer zweckmäßigen Gliederung des Lebendigen soll für Hegel nicht nur auf der Seite des Erklärens gelten, sondern auch auf der des Gegenstandes. Worauf es Hegel im Wesentlichen ankommt, ist, das organische Leben und alle seine Prozesse als „eine Art lebendiger Schluß“ darzustellen, „in dem aus Bedingungen und »Schritten« ein Resultat folgt.“¹⁴⁵ Das Leben besitzt *an sich* einen ‚begrifflichen‘ Charakter: Die ‚Einzelheit‘ des organischen Lebewesens ergibt sich aus einer naturhaften, präreflexiven Vermittlung von ‚Allgemeinheit‘ und ‚Besonderheit‘, d. h. aus der Selbstorganisation des Organismus in einer funktionalen Einheit unterschiedlicher, besonderer Organe nach dem allgemeinen Prinzip seiner individuellen Selbsterhaltung.¹⁴⁶ Wie Hegel gegen Kant ziemlich energisch behauptet, ist das Organische „in der Tat der reale Zweck selbst; denn indem es *sich* in der Beziehung auf Anderes *selbst erhält*, ist es eben dasjenige natürliche Wesen, in welchem die Natur sich in den Begriff reflektiert, und die an der Notwendigkeit auseinandergelegten Momente einer Ursache und einer Wirkung, eines Tätigen und

¹⁴⁴ „Dieser transzendente Begriff einer Zweckmäßigkeit der Natur ist nun weder ein Naturbegriff noch ein Freiheitsbegriff, weil er gar nichts dem Objekte (der Natur) beilegt, sondern nur die einzige Art, wie wir in der Reflexion über die Gegenstände der Natur in Absicht auf eine durchgängig zusammenhängende Erfahrung verfahren müssen, vorstellt, folglich ein subjektives Prinzip (Maxime) der Urteilskraft.“, KU, S. 25. Vgl. dazu auch Klemme (2000), S. XXXVIII; Illetterati (1995), S. 370.

¹⁴⁵ Siep (2000), S. 125.

¹⁴⁶ Wie bekannt, bilden ‚Allgemeinheit‘, ‚Besonderheit‘ und ‚Einzelheit‘ die drei konstitutiven Momente des Hegelschen Begriffs des ‚Begriffs‘.

eines Leidenden in eins zusammengekommen, so daß hier etwas nicht nur als *Resultat* der Notwendigkeit auftritt.“¹⁴⁷

Die Vermittlungsstruktur des organischen Lebens ist *an sich* durch das basale Vermögen ausgezeichnet, sich selbst als eine zweckmäßige Einheit besonderer Momente zu setzen und sich ständig als solche zu reproduzieren. Das Leben des Organischen vollzieht sich als eine Reihe von Organisationen und Verhaltensweisen, mit denen ein bestimmter Zweck – die *Selbsterhaltung* des individuellen Organismus – erreicht werden kann. Mit der Unterstellung eines einheitlichen Zwecks, den einzelne Lebewesen auf eine noch triebhafte und proto-intentionale Weise verfolgen, beginnt ein Prozess der steigenden Individualisierung des jeweiligen Organismus. Seine praktische Auseinandersetzung mit der äußeren Natur (man denke z. B. an die Erfahrung der Bedürfnisbefriedigung) orientiert sich nun nach dem Prinzip der eigenen Selbsterhaltung. Die Befriedigung elementarer, organischer Bedürfnisse setzt daher im Organismus zumindest die Fähigkeit voraus, an seiner natürlichen Umwelt zwischen ihm ab- und ihm zuträglichen Bestimmungen zu unterscheiden, und folglich nur diejenigen objektiven Elemente dieser Umwelt zu assimilieren, die für den Zweck der eigenen Selbsterhaltung erforderlich sind. Die Tätigkeit des Organismus zeigt somit eine (partielle) Selbstständigkeit gegenüber der mechanischen, ‚blinden‘ Notwendigkeit der äußeren unorganischen Natur, weil sie zu einer diskriminierenden Reaktion auf die Begegnung unterschiedlicher Gegenstände fähig ist. Durch die aktive Auseinandersetzung mit seiner Umwelt stellt das Lebewesen „seinen Begriff, seinen Bau- und Lebensplan selbst dar“¹⁴⁸. Denn im Laufe seiner aneignenden Tätigkeit gewinnt es eine Art gefühlsmäßiger, körperlicher Gewißheit seiner selbst als einer in sich differenzierten Ganzheit von besonderen Organen und Funktionen, die alle gemeinsam zur Reproduktion und Erhaltung ihres Trägers beitragen. Das *Selbstgefühl* des Organismus als einer lebendigen Individualität ist daher Grundlage und Ziel jedes praktischen Austausches mit der äußeren Natur: „Was es [das Organische, F. R.] also durch die Bewegung seines Tuns erreicht, ist *es selbst*; und daß es nur sich selbst erreicht, ist sein *Selbstgefühl*. Es ist hiermit zwar der Unterschied dessen *was es ist*, und *was es sucht*, vorhanden,

¹⁴⁷ PhG, S. 198. Gleich vor der gerade zitierten Stelle hat Hegel den Kantischen Standpunkt als eine „äußerliche, teleologische Beziehung“ definiert, in der der „Zweckbegriff [...] nicht das eigene Wesen des Organischen [ist], sondern [...] außer demselben fällt.“, Ebd.

¹⁴⁸ Siep (2002), S. 129.

aber dies ist nur der *Schein eines Unterschieds*, und hierdurch ist es Begriff an ihm selbst.¹⁴⁹

Es ist nicht schwer zu sehen, wie diese Bewegung organischer Selbstvermittlung eine strukturelle Analogie mit der oben beschriebenen Dialektik des Selbstbewusstseins aufweist.¹⁵⁰ Nur auf dieser Basis kann Hegel die präreflexiven und proto-intentionalen Dynamiken des Lebens als „Bedingungen und Vorstufen der bewußten und ‚willentlichen‘ Selbstdifferenzierung und Selbstdarstellung eines Ganzen in seinen Momenten“¹⁵¹ betrachten. Die erste praktische Gewissheit des einzelnen vernünftigen Subjekts, das aktiv-organisierende Zentrum seiner eigenen Handlungen zu sein, bleibt für Hegel in der präreflexiven Erfahrung der Bedürfnisbefriedigung unausweichlich verankert. Denn gerade durch die tierische Negation des gewünschten Gegenstandes kann sich das begehrende Subjekt als eine proto-intentionale, selbstbezogene Individualität von seiner unmittelbaren Umwelt partiell lösen, und somit eine körperliche, gefühlsmäßige Bestätigung seiner Selbstständigkeit gegenüber der äußerlichen Natur erfahren. Diese organische Struktur des Selbstbezugs bildet eine nicht mehr hinterfragbare Dimension des subjektiven Selbstverhältnisses, die als eine Art notwendigen, lebensweltlichen Hintergrunds für die Ontogenese des geistigen Selbstbewusstseins operiert. Die Anerkennung von körperlichen, naturhaften Zügen in der Konstitution menschlichen Selbstbewusstseins verweist daher auf eine grundlegende Kontinuität zwischen Natur und Geist, die sich am deutlichsten in der genealogischen Absicht Hegels manifestiert, die Entstehungsgeschichte des Selbstbewusstseins aus dem organischen Leben darstellen zu wollen.

Eine solche genealogische Betrachtung der Entstehung des Geistes aus der natürlichen Bewegung des Lebens darf jedoch nicht reduktionistisch verfahren. Auch wenn die Ontogenese des einzelnen Selbstbewusstseins von den präreflexiven, organischen Formen des tierischen Selbstbezugs ihren Ausgang nehmen soll, ist ihre wesentliche Differenz keineswegs zu bestreiten. Es handelt sich dabei nicht so sehr um eine ontologische Unterscheidung von zweierlei Substanzen, als vielmehr um die Hervorhebung von zwei verschiedenen Verknüpfungs- oder Vermittlungsweisen, wodurch Geist und Leben ihre konstitutiven Momente zusammenhalten und innerlich

¹⁴⁹ PhG, S. 199.

¹⁵⁰ Vgl. dazu auch Gadamer (1973b), S. 221ff.

¹⁵¹ Siep, (1992), S. 207.

organisieren. Aus der bisherigen Rekonstruktion hat sich bereits ergeben, dass komplexe tierische Organismen mit der geistigen Gestalt des Selbstbewusstseins die grundlegende Eigenschaft teilen, das Zentrum ihrer individuellen, zweckmäßigen Selbstorganisation nur in sich selbst zu haben. Nur in diesem recht elementaren Sinne ist der Prozess der Selbsterhaltung des Organischen als autonom zu bezeichnen: Einzelne Organismen reproduzieren sich kontinuierlich in Form individualisierter Totalitäten, worin jeder lebendige Vollzug als eine besondere Ausdrucksweise desselben einheitlichen Selbstgefühls gelten soll, mit dessen Hilfe der jeweilige Organismus die Richtung seines aneignenden Weltbezugs bestimmt. Komplexe tierische Lebewesen verfügen damit über eine Fähigkeit der Selbstorganisation, die einen allgemeinen Charakter besitzt: „Denn jede Fähigkeit ist darin allgemein, daß sie sich als dieselbe wiederholt in je verschiedenen Vollzügen verwirklichen kann.“¹⁵² So gesehen, besteht die allgemeine Einheit des Organismus in der Bewegung ihrer Selbstdifferenzierung, in welcher sie sich durch ihre Auflösung in die Vielheit der einzelnen vitalen Prozessen kontinuierlich reproduziert.

Die wesentliche Differenz zwischen natürlichen und geistigen Formen von Selbstorganisation besteht nun in der Art und Weise, *wie* sie diese allgemeine Fähigkeit überhaupt verwirklichen oder ausdrücken können. Im Fall eines natürlichen Organismus vollzieht sich die Verwirklichung der allgemeinen Fähigkeit der Selbsterhaltung völlig *bewusstlos*. In der diskriminierenden Assimilation der äußeren Umwelt reproduziert der Organismus seine individualisierte Totalität und somit seine partielle Selbstständigkeit gegenüber dem Rest des Lebendigen; aber er wird sich von dieser allgemeinen Bedeutung oder Funktion seiner eigenen Leistungen keineswegs bewusst. Denn die allgemeine Einheit des Organismus mit sich selber wird von ihm nur unmittelbar *geföhlt*. „Die erscheinende Intelligenz erreicht hier nicht das Fürsichsein“¹⁵³: Eine erste Form der Intelligenz ist zwar bereits auf der Ebene des lebendigen organischen Individuums *an sich* gegeben, weil dessen verschiedene Vollzüge sich immer als einzelne Verwirklichungen einer allgemeinen Fähigkeit beschreiben lassen; aber *dieselbe* Intelligenz, die das organische Individuum im Prozess der eigenen Selbstorganisation in gewisser Weise schon praktiziert, ist *für das Individuum selbst* gar nicht gegeben. Lebendige

¹⁵² Menke (2007), S. 336.

¹⁵³ Arndt (1988), S. 25.

Ausdrücke des Allgemeinen vollziehen sich im tierischen Organismus nur ‚unmittelbar‘, als immer noch unbewusste, instinkthafte Reaktionen auf Auslöser in der äußeren Umwelt, die nur zum Teil durch eine körperliche, unreflektierte Einheit des Selbstgefühls gesteuert werden können: Das Leben weiß nichts von dem Allgemeinen, das sich in seinen einzelnen Vollzügen immer schon verwirklicht.

Dagegen stützt sich die Ausübung einer geistigen Fähigkeit nicht bloß auf eine selbstbezügliche, sondern auf eine selbstbewusste Struktur: „Das bestimmt die Akteure geistiger Vermögen als ‚Subjekte‘: Sie sind nicht nur der Träger von Kräften oder der Schauplatz ihres Ausdrucks, sondern sie wenden ihre Vermögen selbst an oder führen deren Äußerung selbst durch, weil sie sich in ihren Vollzügen und in Orientierung an dem allgemeinen Gehalt ihrer Vermögen selbst führen.“¹⁵⁴ Die Verwirklichung eines geistigen Vermögens ist immer durch das Bewusstsein seines allgemeinen Charakters begleitet. Als physische, körperliche Lebewesen sind Subjekte prinzipiell immer dazu imstande, ihre einzelne Handlungen an die Vorstellung einer Regel oder eines Prinzips zu orientieren, die oder das allgemein vorschreibt, was in einer bestimmten Situation zu tun ist. Wie Terry Pinkard richtig bemerkt hat, handelt es sich dabei um eine Gestalt praktischen Wissens, die „in all unseren alltäglichen und gewöhnlichen Tätigkeiten am Werk [ist]. Wir gehen zur Arbeit, wir kaufen bestimmte Sachen, wir besuchen Freunde oder lehnen Einladungen ab – all dies auf der Grundlage von Überlegungen zu unserem Gesamtverständnis dessen, was wir tun sollten.“¹⁵⁵ Das Allgemeine bildet somit keine äußerliche Instanz des individuellen Handelns, welche einzelne Subjekte völlig bewusstlos reproduzieren. Es wird vielmehr durch bewusste Reflektion von den Subjekten selbst so angeeignet, dass es zum motivierenden Prinzip oder zum Grund ihrer eigenen Handlungen gemacht wird. Es ist daher das Wissen des Allgemeinen (und nicht irgendeine übernatürliche, metaphysische Eigenschaft), das die ‚Geistigkeit‘ der Subjekte ausmacht: Durch einen reflektierenden Bezug auf das Allgemeine befreit sich das Handeln des Menschen von der natürlichen Form einer bloß reflexhaften Verhaltensweise, was wiederum für die Bildungsgeschichte des Geistes bedeutet, eine notwendige Voraussetzung für die Entwicklung immer komplexerer Selbst- und Weltverhältnisse festlegen zu können. Man denke nun an die basalen Voraussetzungen unseres moralischen Verständnisses: Wären wir nicht

¹⁵⁴ Menke (2007), S. 337.

¹⁵⁵ Pinkard (2011), S. 29-30.

in der Lage, unser Handeln nach allgemeinen Auffassungen davon zu richten, was wir in bestimmten Situationen tun sollten, dann hätten für uns moralische oder „Rechtfertigungsfragen (Fragen danach, was wir *wirklich* tun *sollten*)“¹⁵⁶ keinerlei Bedeutung. Denn nur wenn wir fähig sind, uns im Handeln von allgemeinen Prinzipien bewusst leiten zu lassen, kann die Suche nach normativen, allgemeingültigen Kriterien beginnen, die uns bei der Wahl zwischen dieser oder jener praktischen Option helfen werden.

Mit der Bestimmung der wesentlichen Differenz von Geist und Leben wird ein weiteres, wichtiges Element eingeführt, das eine vollständigere Definition des zweiten genealogischen Modells erlaubt. Die zentrale Fragestellung einer so verstandenen Genealogie betrifft nicht nur die begriffliche Klärung der Entstehungsgeschichte des Geistes aus den bewusstlosen Prozessen des organischen Lebens, wie es auf den ersten Blick scheinen könnte. Denn neben einer unleugbaren Kontinuität zwischen Leben und Geist hat die genealogische Perspektive zugleich auf die ebenfalls unleugbare Differenz beider deutlich hingewiesen. Die Pointe der Hegelschen Argumentation soll daher in der dialektischen Forderung bestehen, die Entstehung des Geistes aus dem natürlichen Leben *zusammen mit* der Differenz von Geist und Leben zu denken.¹⁵⁷

So eine dialektische Aufgabe lässt sich jedoch nicht leicht erfüllen. Im Lichte der bisherigen Rekonstruktion können schon zwei mögliche Interpretationen dieser genealogischen Forderung abgelehnt werden.

- (i) Die Genealogie kann nicht mit einer Untersuchung über die erst-natürliche, biologische Ausstattung des Menschen verwechselt werden. Dass bestimmte biologische Funktionen notwendig vorliegen müssen, damit einzelne Subjekte die Fähigkeit des Geistes überhaupt erwerben können, bildet eine berechtigte, offensichtliche Annahme, die durch die Genealogie zwar nicht hinterfragt, aber auch nicht weiter verfolgt wird. Mit dem Begriff des ‚Lebens‘ will Hegel offenbar nicht nur den empirischen Zusammenhang von materiellen, äußeren Bedingungen

¹⁵⁶ Ebd., S. 30.

¹⁵⁷ Vgl. Menke (2007), S. 339. Es könnte daher völlig zu Recht von einem „*double feature*“ in der Hegelschen Konzeption des Übergangs vom Leben zum Geist die Rede sein: „On the one hand, the passage from natural life to free self-consciousness, from natural to ethical will, from first to second nature seems to imply a detachment from and a transformation of natural life. However, the capacities actualized in this transformation and the structure we arrive at are at the same time characterized as indebted to the form of life. It is only in and from life that free spirit emerges, and it is only by in turn gaining its very own form of spiritual life that it can maintain itself.“, Khurana (2013a), S. 29.

bezeichnen, die ein autonomes, eben geistiges Subjekt aus rein funktionalen Gründen schon immer voraussetzen muss. Dies würde der Hegelschen Konzeption einer grundlegenden *Kontinuität* zwischen Natur und Geist keineswegs gerecht werden. Denn die Bewegung des organischen Lebens bleibt laut Hegel auch für die Entfaltung dessen erforderlich, was wir als ein *normatives* Verständnis unserer ‚geistigen‘ Natur berücksichtigen sollen. Die praktische Gewissheit des selbstbewussten Subjekts, die eigene Selbstständigkeit gegenüber dem Rest der Natur behaupten zu dürfen, kann sich nicht vollständig entwickeln, „ohne sich in den vitalen Prozessen des lebendigen Organismus zu verkörpern.“ Und dasselbe soll auch für die relationale Dynamik der Anerkennung gelten, durch die das Selbstbewusstsein konstituiert wird: Sie kann „nicht als rein abstrakte geistige Bewegung gedacht werden unabhängig von individueller und sozialer Verleiblichung.“¹⁵⁸ Die genealogische Betrachtungsweise soll daher die Entstehung des Geistes so verstehen, dass er „als Leben beginnt und dieser Beginn als Leben den Geist fortwährend mitbestimmt: Die Entstehung aus dem Leben führt nicht zu einer Ablösung des Geistes von dem Leben; das Leben, als das der Geist beginnt, bleibt nicht als bloßer Anfang zurück, sondern durchragt und durchwaltet den Geist.“¹⁵⁹

- (ii) Auch wenn die genealogische Perspektive die Unterstellung einer grundlegenden Kontinuität von Natur und Geist nahelegen scheint, soll sie keine naturalistische Annahme nach sich ziehen.¹⁶⁰ Dies würde der

¹⁵⁸ Testa (2008a), S. 299-300.

¹⁵⁹ Menke (2007), S. 339. Die vorliegende genealogische Einsicht in die Fortbestimmung der Natur im Geist beweist den einseitigen Charakter jener Interpretationen, die den Hegelschen Naturbegriff als eine ausschließlich normative, sozial-geschichtliche Kategorie betrachten. [Vgl. paradigmatisch dazu: Pippin (2002, 2009)]. Solchen ‚normativistischen‘ Auslegungen zufolge wird die erste Natur des Menschen in den sozialen Raum der Gründe widerstands- und restlos eingefügt. Als direkte Konsequenz dieser ziemlich verbreiteten Sichtweise entsteht jedoch ein Bild der Natur, wonach sie durch Einwirkung von tiefgreifenden Sozialisationsprozessen so weitgehend ‚entnaturalisiert‘ wird, dass sie sich schließlich als ein merkwürdig qualitätsloses Phänomen innerhalb des Lebens des Geistes zeigt. So eine radikale Konsequenz würde nicht nur dem systematischen Programm Hegels direkt widersprechen, sondern sie wäre zugleich keine praktikierbare Option für die heutige Lage der Philosophie des Geistes. Mit Blick auf die komplexen Herausforderungen, mit welchen diese Philosophie angesichts der Ergebnisse der naturwissenschaftlichen Hirnforschung heutzutage konfrontiert wird, haben P. Hogh und J. König überzeugend auf die Notwendigkeit hingewiesen, einen komplexeren Begriff von Natur zu skizzieren, der keiner Form von Reduktionismus – sei es sozialer oder naturwissenschaftlicher Art – zum Opfer fällt. Vgl. Hogh, König (2011), S. 435-437.

¹⁶⁰ Damit ist selbstredend nur die Annahme eines Naturalismus gemeint, der reduktionistisch oder vitalistisch verführe. Aus der bisherigen Rekonstruktion der Hegelschen Theorie der zweiten Natur

Hegelschen Konzeption einer wesentlichen *Differenz* zwischen Natur und Geist keineswegs gerecht werden. Die Sphäre des Geistes umfasst eine komplexe Reihe von menschlichen Vollzügen, Handlungen und Lebensformen, die sich von den rein organischen Gestalten des tierischen Selbst- und Weltbezugs grundsätzlich unterscheiden. Mit dem Geist kommt daher etwas qualitativ Neues in die Welt, das als *Anderes* der Natur aus natürlichen Bedingungen nicht ableitbar ist.¹⁶¹ Der Geist entsteht nicht aus einer bloßen quantitativen Potenzierung und Verfestigungen von Ressourcen und Potentialen, die schon auf der Ebene der ersten, organischen Natur vorhanden sein sollten und die bereits in der Lage wären, die für den menschlichen Geist bezeichnende Autonomie angemessen zu verwirklichen. Lebendige, rein natürliche Vollzüge leiden strukturell unter einem Mangel an Selbstbewusstsein, das hingegen die Ausübung geistiger Fähigkeiten konstitutiv begleitet. Eben deshalb kann die Genese des Geistes keinen natürlichen Evolutionsprozess darstellen: Sie verlangt vielmehr eine aneignende, durch Geist selbst geleitete Transformation der Natur in eine geistige Bestimmung, welche die Form der ‚Besonderheit‘ annimmt und nur als ein inneres Moment in der Selbstorganisation des Geistes zum Ausdruck kommt.¹⁶²

Die Hegelsche Lösung der genealogischen Schwierigkeit, die Entstehung des Geistes aus dem natürlichen Leben unter der Bedingung ihrer Differenz zu erklären, liegt im Zentrum seiner Auffassung von der zweiten Natur. An der oben vorgeschlagenen Rekonstruktion der Bildungsgeschichte des geistigen Selbstbewusstseins lässt sich dies gut erläutern. Was ich dort als eine wechselseitige Interaktion zwischen subjektiver (‚Ich‘) und objektiver (‚Wir‘) zweiten Natur dargelegt habe, bringt nur die allgemeine Einsicht zum Ausdruck, die Hegel mit seinem „*reine[n]* Begriff des Anerkennens“¹⁶³ zusammenzufassen versucht. So ein Begriff ist nicht nur deswegen als ‚rein‘ zu bezeichnen, weil er die Bewegung des Anerkennens aus einer

haben sich bereits mehrere Gründe ergeben, die für die Bestimmung einer komplexeren Form von Naturalismus auch innerhalb der Hegelschen Philosophie des Geistes zu sprechen scheinen.

¹⁶¹ Vgl. Sandkaulen (2010), S. 41.

¹⁶² „Becoming a spiritual being for which life exposes a first form of the structure of freedom does not just mean continuously unfolding a potential that living beings already possess, it requires a turn or step that implies an essential transformation.“, Khurana (2013a), S. 23. Für eine ausführliche Beschreibung dieses aneignenden Transformation, siehe oben Kap. II, Abs. 2.2.

¹⁶³ PhG, S. 147.

konzeptuellen, rein logischen Perspektive beschreibt, ohne sich direkt mit den vielen historisch-sozialen Konkretionen und Implikationen zu befassen, die dann im Laufe des Kapitels aufeinander folgen werden. ‚Rein‘ ist diese Struktur auch (und vor allem) darin, dass sie das normative *Telos* der Anerkennung expliziert, auf das der gesamte Prozess von vornherein gerichtet ist. Anerkennende Beziehungen – also Beziehungen, deren Extreme sich als gegenseitig anerkennend anerkennen¹⁶⁴ – sollen die notwendigen Bedingungen für die Konstitution geistigen Selbstbewusstseins ausmachen. Dies bedeutet, dass die Subjekte nur *in* Anerkennung und *durch* Anerkennung in die Lage versetzt werden, ihre ‚innere‘ und ‚äußere‘ Natur in die zweit-natürliche Gestalt einer geistigen Lebensform zu transformieren. Der Geist hat daher die anerkennende Struktur des »Ich, das Wir ist, und Wir, das Ich ist«, weil er nur dadurch den Ausdrucksraum jener Freiheit und Autonomie bilden kann, die die Lebensform von menschlichen, eben ‚geistigen‘ Subjekten von einer bloß tierischen Lebensform unterscheidet.

Auch wenn die geistige Grammatik der Anerkennung eine Reihe von inneren und äußeren Bedingungen liefern soll, die die Verwirklichung der spezifischen, autonomen Natur des Menschen ermöglichen, ist sie keineswegs als ‚rein‘ in dem Sinne zu betrachten, dass sie sich völlig unabhängig von der erst-natürlichen Sphäre des Lebens vollzieht. Obwohl das Selbstbewusstsein nicht identisch mit dem bloß tierischen Leben ist, ist es immer als eine verkörperte, situierte Gestalt des Geistes zu verstehen. All dies wird durch die zentrale anerkennungstheoretische Annahme behauptet, dass die wechselseitige Interaktion zwischen ‚Ich‘ und ‚Wir‘ eine (subjektive und objektive) zweite *Natur* hervorbringe: „Damit wird angedeutet, daß sogar diese »reine« normative Struktur der Anerkennung auf die Individuen nur insofern wirken und normativen Einfluß haben kann, als sie die Unmittelbarkeit, die verkörperte Dicke und die kausale Kraft einer äußeren und inneren zweiten Natur erhält.“¹⁶⁵ Sowohl die individuellen Dispositionen der anerkennenden Subjekte, als auch die objektive Form ihrer wechselseitigen Interaktion operieren mit einer Unmittelbarkeit, Irreflexivität und Spontaneität, die den mechanischen, erst-natürlichen Prozessen des Lebens analog ist.¹⁶⁶ Der Geist beginnt somit „nicht nur

¹⁶⁴ Vgl. Ebd.

¹⁶⁵ Testa (2008a), S. 302.

¹⁶⁶ Vgl. Ebd., S. 290.

aus oder im, sondern *als* Leben¹⁶⁷: Der Mechanismus von gewohnheitsmäßigen Einstellungen und Dispositionen sowie der kausale Einfluss von sozialen und kulturellen Vermittlungen auf die einzelnen Individuen sind nicht so sehr als strukturelle Hindernisse für die Verwirklichung geistiger Autonomie zu betrachten, sondern vielmehr als notwendige Bedingungen ihrer verkörperten Existenz.

Mit dem Begriff von zweiter Natur wird dann beiden Erfordernissen einer dialektischen Genealogie des Geistes Genüge geleistet. Zum einen wird die Idee der *Kontinuität* dadurch aufgenommen, dass der Geist den Mechanismus und die äußere Notwendigkeit der Natur *in* sich selbst und *durch* sich selbst wiederhole und reproduziere. Sowohl die Erwerbung bestimmter Gewohnheiten und Handlungsdispositionen, die sich im Subjekt von selbst, automatisch, ohne Bedarf an Nachdenken und Entschluss verwirklichen, als auch die Verselbstständigung von sozialen Praktiken gegenüber den daran teilnehmenden Individuen bilden notwendige, pragmatische Momente der endlichen Existenz des Geistes. Er muss sich „sowohl im organische Körper der Individuen als auch im anorganischen Körper der Institutionen verleblichen“¹⁶⁸ und folglich die Gestalt einer zweit-natürlichen Unmittelbarkeit annehmen. Zum anderen wird auch die scheinbar entgegengesetzte These einer unleugbaren *Differenz* zwischen Natur und Geist angemessen beachtet. Die sich im Geist reproduzierende Natur, die gleichsam als vorreflexive Voraussetzung für die Entstehung geistiger Fähigkeiten operiert, ist nicht mit der vorgegebenen, rein organischen Natur unmittelbar identisch. Die Äußerlichkeit der Natur wird im Geist und durch den Geist reproduziert und folglich von ihm selbst gesetzt. Mit der Idee der zweiten Natur kommt daher die paradoxe Einsicht zum Ausdruck, dass man sich nicht mehr als Urheber der eigenen Handlungen wahrnehmen kann, obwohl man selbst es ist, der handelt: Die zweite Natur existiert zwar nur durch die Handlungen der Individuen, die sie hervorbringen; aber sie wirkt auf die einzelnen Akteure wie eine anonyme, mechanische Determinationsmacht, die aus der Verselbstständigung von individuellen Handlungsvollzügen und sozialen Lebensformen resultiert.

¹⁶⁷ Menke (2007), S. 341

¹⁶⁸ Testa (2008a), S. 307.

3. Der Hegelsche Bildungsbegriff als Niederschlag eines genealogischen Konflikts

Die aktuelle Verfassung des Geistes ist notwendig an die Bedingungen ihrer Genesis gebunden. So lautet die Grundannahme der bisherigen genealogischen Rekonstruktion. Der Begriff des Geistes lässt sich keineswegs angemessen erklären, wenn er von den Prozessen seiner eigenen Genese abstrakt abgekoppelt wird. Genesis und Geltung, Werden und Sein, Setzen und Voraussetzen bilden nun die unentwirrbaren Extreme eines internen Zusammenhangs, der sich für die Entstehung und die Reproduktion des Lebens des Geistes verantwortlich zeigt. In der *Phänomenologie des Geistes* verfolgt Hegel zwei unterschiedliche Strategien, um den fraglichen genealogischen Zusammenhang einsichtig zu machen. Einerseits wird die Entstehungsgeschichte des Geistes aus einer ‚inneren‘ Perspektive betrachtet, d. h. aus der Perspektive einer schrittweisen Selbsterfahrung des Geistes als derjenigen normativen Struktur, die bestimmte, ‚an sich‘ oder ‚für uns‘ schon geistige Vollzüge erst möglich macht. Andererseits nimmt die Genealogie des Geistes von Prozessen und Potentialen ihren Ausgang, die nur den Charakter des natürlichen Lebens besitzen und folglich nicht geistig sind.

In beiden Fällen hat sich der Geist als eine genealogische Größe erwiesen, die als solche aus individuellen und sozialen Bildungsprozessen unverzichtbar resultieren soll. Dem Begriff der *Bildung* kommt daher im Rahmen einer genealogischen Perspektive eine Schlüsselstellung zu: Denn wir könnten ohne ihn nicht dem grundlegenden Erfordernis der Genealogie treu bleiben, das normative Selbstverständnis des Geistes an seine Entstehungsgeschichte konstitutiv zu binden. Es ist daher durchaus sinnvoll, den Bildungsprozess als eine „Operationalisierung“¹⁶⁹ des Grundgedankens der Genealogie zu betrachten, weil die Funktion der Bildung gerade darin besteht, den internen Zusammenhang von Genesis und Geltung im Leben des Geistes „auszuweisen und für das Bewußtsein im Durchgang schmerzhafter Erfahrungen einsichtig zu machen.“¹⁷⁰ Im Lichte eines genealogischen Interpretationsrasters ist die Relation zwischen Bildung und Geist offensichtlich nicht nach dem Muster einer bloß äußerlichen Beziehung zwischen Mittel und Zweck, Voraussetzung und Ziel zu verstehen. Da die Konstitution

¹⁶⁹ Sandkaulen (2009), S. 188.

¹⁷⁰ Ebd.

geistiger Formen von den Prozessen ihrer Entstehung abhängig gemacht wird, übernimmt die Bildung nicht nur eine rein instrumentelle Funktion, sondern sie trägt entscheidend dazu bei, das Ziel ihrer eigenen Bestrebungen selbst mitzubestimmen.¹⁷¹

Die vorliegende Einsicht in die unauflösbare Verflechtung von Genesis und Geltung erweist sich an dieser Stelle als besonders problematisch. Denn den gerade umrissenen genealogischen Modellen liegen zwei unterschiedliche Auffassungen des Bildungsbegriffs zugrunde, die zugleich miteinander in Streit über die richtige Interpretation ihrer eigentlichen Aufgaben, Funktionen und Handlungsziele geraten können. Dies bedeutet, dass unser normatives Verständnis des Geistes als Resultat eines Bildungsprozesses unausweichlich durch die Spannung eines genealogischen Konflikts beeinflusst wird, der sich zwischen unvereinbaren Bildungsidealen auslöst. Meine These ist nun, dass eine solche spannungsreiche Instabilität nichts weniger als die gesamte Argumentation des ‚Geistkapitels‘ der *Phänomenologie* animiert, ohne dabei zu einer endgültigen, harmonischen Lösung zu gelangen. Der Hegelsche Geistbegriff wird vielmehr grundsätzlich durch eine starke, normative Ambivalenz geprägt, die für die spätere Entwicklung der Theorie der zweiten Natur – als einer Theorie der Dimensionen des *endlichen* Geistes – von erheblicher Bedeutung sein wird.

In einem ersten Schritt (3.1.) werde ich nun die Grundzüge dieses genealogischen Konflikts skizzieren, um dann seinen Niederschlag in der Hegelschen Auffassung der Bildung mithilfe der Kategorie der ‚Entfremdung‘ erläutern zu können (3.2.).

3.1. Grundzüge des genealogischen Konflikts

Die oben vorgeschlagenen genealogischen Modelle stimmen im Wesentlichen darin überein, dass die Hervorbringung einer zweiten, geistigen Natur die notwendige Bedingung für die Verwirklichung menschlicher Autonomie ausmachen soll. Besser gesagt: Beide Modelle teilen die normative Auffassung, dass der Geist den komplexen Zusammenhang von inneren und äußeren Bedingungen darstellt, auf

¹⁷¹ Gegen eine ausschließlich instrumentelle Auffassung des Bildungsbegriffs wendet sich Hegel bekanntlich in der ‚Einleitung‘ der *Phänomenologie*. Wenn die Bildung als Darstellung des ‚erscheinenden‘ Wissens des Bewusstseins zugleich die Zielbestimmung ihres ganzen Unternehmens mit darstellen kann, ist die Frage ganz leicht geklärt, warum sie so eine prominente Rolle im ‚Geist-Kapitel‘ der *Phänomenologie* spielen soll.

deren Basis der rationale und selbstbewusste Charakter von individuellen Handlungen und objektiven Lebensformen zum Ausdruck kommen kann. Dies bedeutet, dass sie von einer gemeinsamen, allgemeinen Konzeption der Bildung ausgehen, wonach die Erwerbung geistiger Fähigkeiten im weitesten Sinne mit einer Befreiung der Subjekte von der blinden Notwendigkeit der Natur zusammenfallen soll.

Was jedoch die zwei Modelle grundsätzlich voneinander unterscheidet, ist das jeweilige Verständnis des vorliegenden Befreiungsprozesses. Während das ‚innere‘ genealogische Modell die erforderliche Befreiung der „Seele“ von der Unmittelbarkeit der Natur als einen potentiell abschließbaren Prozess versteht, der gerade mit einer vollständigen, restlosen Transformation der lebendigen Ausdrucksweisen des natürlichen Bewusstseins in geistige Vollzüge kulminiert, insistiert die zweite Perspektive auf eine Hervorhebung derjenigen Dynamiken, die sich für eine Reproduktion der Äußerlichkeit der Natur *innerhalb* der subjektiven und objektiven Dimension des Geistes verantwortlich zeigen. In diesem Sinne, wenn also der mechanische und kausale Charakter natürlicher Prozesse sich im Geist und durch den Geist zu wiederholen vermag, kann die beanspruchte „Läuterung der Seele zum Geist“ nicht ein für alle Mal gelingen, sondern sie muss immer wieder aufs Spiel gesetzt werden. Anders ausgedrückt: Wenn die ‚innere‘ Genealogie die Erwerbung geistiger Fähigkeiten mit der Freiheit zur Unterbrechung und restlosen Aufhebung der unbewussten Macht der Natur über die geistigen Subjekte gleichsetzt, vertritt das zweite genealogische Modell die entgegengesetzte These eines notwendigen Fortwirkens des Lebens in der Welt des Geistes.

Hegel scheint daher mit dem Befreiungsprozess des Bewusstseins zwei disparate Intentionen zu verbinden, die zugleich zu unterschiedlichen, sogar miteinander konfligierenden Auffassungen des Geistes führen.

(i) Einerseits will er die Entstehungsgeschichte des Geistes als eine fortschreitende *Entnaturalisierung* menschlicher Vollzüge und Lebensformen interpretieren, wobei das zuerst ‚natürliche‘ Bewusstsein sich im Laufe eines schmerzhaften Erfahrungsprozesses die ‚geistigen‘ Voraussetzungen seiner eigenen Leistungen vergegenwärtigt und bewusst aneignet. Es ist schon gesagt worden, dass das ‚innere‘ Modell der Genealogie die Entstehung des Geistes als die Bewegung seines retrospektiven Selbsterfahrung rekonstruiert, wodurch er sich selbst progressiv als die Wahrheit seiner vorhergehenden Momente vergegenwärtigen kann. Die

Gestalten des Bewusstseins, des Selbstbewusstseins und der Vernunft erweisen sich am Ende des genealogischen Prozesses als „Abstraktionen“ des Geistes selbst, als einzelne Momente seiner inneren Artikulation. Dies bedeutet, dass der umfassende Geistbegriff „in den einseitigen Gestalten und ihren Selbstprüfungen ebenso tätig war wie in der Tätigkeit des Philosophen, der sie dargestellt hat“¹⁷²: Denk- und Handlungsformen des ‚natürlichen‘ Bewusstseins setzen die Wirklichkeit des Geistes immer schon voraus, ohne sich dabei von dieser hintergründigen Voraussetzung ihres eigenen Vollzugs bewusst zu sein. Die Befreiung von der Natur ist somit als der komplexe Erfahrungsprozess zu verstehen, in dem das Bewusstsein die Natürlichkeit seines üblichen Selbst- und Weltverhältnisses fortschreitend tilgt und sich dadurch die inneren und äußeren Bedingungen seines eigenen Gelingens aneignet. Denn die Verwirklichung der jeweiligen ‚geistigen‘ Ansprüche, die ‚an sich‘ den verschiedenen Gestalten des Bewusstseins von vornherein zugrunde liegen, hängt wesentlich von der Erwerbung bestimmter Verhaltensweisen ab, die gegenüber einem bloß natürlichen, unmittelbaren Verhalten *negativ* sind.¹⁷³

In diesem Zusammenhang bildet der Ausdruck „zweite Natur“ die Formel für eine gelungene Transformation der inneren und äußeren Natur (gerade auch der sozialen) des Geistes: Sie resultiert aus einer theoretischen sowie praktischen Aufhebung der Fremdheit der Natur, die nun als eine Welt geistiger, vernünftiger Praktiken und Handlungszusammenhänge auftritt, worin die Subjekte die notwendigen Bedingungen für die Verwirklichung ihrer eigenen Autonomie finden können. Die Naturseite des Geistes oder seine unbewusste Herkunft aus den Prozessen des organischen Lebens werden somit vom Geist selbst vernünftig abgearbeitet und als völlig unproblematische Elemente seiner inneren Artikulation herabgesetzt. Ein Subjekt, das die geistige Fähigkeit des Selbstbewusstseins erworben hat, mag zwar noch den Druck und die bewegende Kraft seiner unmittelbaren Neigungen, Triebe, Bedürfnisse usw. spüren, aber es wird von ihnen nicht mehr beherrscht, sondern vermag sie umgekehrt zu kontrollieren.¹⁷⁴ Denn die Befreiung von der ‚ersten‘, inneren Natur geht notwendig im Subjekt mit der individuellen Erwerbung der rationalen Fähigkeit einher, seine triebhafte,

¹⁷² Siep (2000), S. 176.

¹⁷³ Man denke nochmals an das oben diskutierte Beispiel der Anerkennung, wo die *Negation* der naturhaften Einstellung der Begierde als eine notwendige, subjektive Bedingung für die *Affirmation* der Anerkennung als geistiger Ausdrucksraum menschlicher Freiheit und Autonomie gelten soll.

¹⁷⁴ Vgl. Menke (2007), S. 340.

motivationale Natur durch bewusste Reflexion und Intelligenz so zu gestalten, dass sie zur Möglichkeit oder zum Instrument des Ausdrucks eines freien, allgemeinen Willens gemacht wird. ‚Geistig‘ ist das Selbstverhältnis des Subjekts nur dann zu bezeichnen, wenn es auf einer vorherigen Umformung der inneren Natur im Einklang mit den Forderungen menschlicher Vernunft beruht. Denn erst dadurch verlieren unmittelbare Bedürfnisse und Neigungen ihre kausale, bestimmende Kraft: „Die ursprünglich *bestimmte* Natur“ dieses Subjekts – so Hegel – „reduziert sich daher auf den *unwesentlichen* Unterschied der Größe, auf eine größere oder geringere Energie des Willens. Zweck und Inhalt aber desselben gehört allein der allgemeinen Substanz selbst an und kann nur ein Allgemeines sein; die Besonderheit einer Natur, die Zweck und Inhalt wird, ist etwas *Unmächtiges* und *Unwirkliches*.“¹⁷⁵

(ii) Andererseits scheint Hegel zugleich die entgegengesetzte These zu vertreten, dass die beanspruchte Befreiung des Geistes von der Natur niemals definitiv, also ohne Rest und Rückstand, geschehen kann. Die vermeintliche *Entnaturalisierung* des Geistes – so könnte man diese weitere Sichtweise zusammenfassen – schließt die Möglichkeit einer *Renaturalisierung* desselben keineswegs aus. Es handelt sich in der Tat um etwas mehr als eine bloße Möglichkeit. Subjektive und objektive Gestalten des Geistes gehen laut Hegel unausweichlich durch denjenigen Prozess hindurch, in dem sie sich sowohl im organischen Körper der Individuen als auch im anorganischen Körper der Institutionen ver Leiblichen. Die Verwirklichung des Geistes bleibt an diese doppelte Ver Leiblichung unentwerrbar gebunden: Denn ihr hat der Geist seine wesentliche Eigenschaft überhaupt erst zu verdanken, auf die einzelnen Subjekte und auf die Formen ihres sozialen Zusammenlebens mit einem normativen Einfluss einwirken zu können. Die Normativität des Geistes bildet dann für Hegel keine „rein normativistische Angelegenheit“¹⁷⁶, die sich weit von den konkreten Handlungsbedingungen einzelner Akteure entfernt hat. Am Beispiel der Anerkennung kann dies leicht bewiesen werden. Die Verwirklichung der

¹⁷⁵ PhG, S. 364. Dasselbe muss selbstredend auch für die objektiven Formen des Sozialen gelten. Eine kulturelle Welt sittlicher Institutionen mag zwar gegenüber den einzelnen Individuen mit einer Eigengesetzlichkeit und einer Objektivität auftreten, die unmittelbar an die Härte der äußerlichen Natur denken lässt. Aber die Objektivität des Sozialen bleibt insofern eine ‚geistige‘ Dimension, als sie grundsätzlich von den bloßen natürlichen Gegebenheiten unterschieden werden kann. „Die Allgemeinheit [...], welche hier gilt, ist die *gewordene*, und darum ist sie *wirklich*“ (Ebd.): Die objektive Geltung geistiger Lebensformen hängt im Wesentlichen davon ab, dass sie im Handeln der jeweils beteiligten Subjekte ständig aktualisiert, anerkannt und reproduziert wird.

¹⁷⁶ Ich übernehme diesen Ausdruck von M. Hartmann, vgl. Hartmann (2003), S. 9.

Anerkennung als geistiger, relationaler Logik menschlicher Autonomie verlangt eine konkrete, leibliche Identifikation zwischen den Subjekten, die jeweils an der anerkennenden Interaktion teilnehmen, und den allgemeinen, praktischen Vorschriften, die in der inneren Grammatik dieser Interaktion eingeschrieben sind. Eine solche Identifikation vollzieht sich handlungstheoretisch durch die Erwerbung von stabilen, gewohnheitsmäßigen Dispositionen und Einstellungen, die die Allgemeinheit der jeweiligen Vorschriften in die idiosynkratische Besonderheit von den je unterschiedlichen Verhaltensweisen der Subjekte einprägen. Man denke nur an das oben erwähnte Prinzip der moralischen Achtung, das einen normativen Einfluss auf die anerkennenden Subjekte erst dann haben kann, wenn es in Form einer zweit-natürlichen, individuellen Handlungsdisposition auftritt, die zu einer wechselseitigen Selbsteinschränkung des ursprünglichen, natürlichen Egoismus aller Beteiligten führt. Der Punkt lässt sich nun auf folgende Weise verallgemeinern: Normative, geistige Inhalte ‚befinden‘ sich für Hegel nicht jenseits der körperlichen, durch Eingewöhnung erworbenen Handlungsvermögen des Menschen, weil sie in ihrer praktischen Umsetzung immer auf ein Entgegenkommen der impulsiv-emotionalen Schichten der einzelnen Subjekte angewiesen sind. Hat Kant von Anfang an unter der Schwierigkeit gelitten, die Realität der moralischen Motivation nachzuweisen, so versucht Hegel durch die Idee einer zweit-natürlichen Verleiblichung des Geistes eine grundlegende Dimension des individuellen und kollektiven Handelns herauszuarbeiten, die sich sowohl für die emotionale Verfestigung einer normativen Absicht wie für ihre praktische Umsetzung als subjektive Disposition verantwortlich zeigt.¹⁷⁷

So eine radikale Einsicht in die Konstitution geistiger Formen setzt notwendig die Bereitschaft voraus, eine Einwirkung von naturhaften, mechanischen und unbewussten Prozessen auf die Entstehung und die Reproduktion des Geistes selbst anzunehmen. Hegel ist realistisch genug, um die sozialontologische Annahme nicht zu teilen, dass die Stabilität und die Selbsterhaltung des gesellschaftlichen Raums zum großen Teil durch unbewusste Automatismen gewährleistet wird. Eine

¹⁷⁷ Im Anschluss an eine verbreitete Überzeugung der deutschen nachkantischen Philosophie, wonach das moralische Denken Kants jeglichen möglichen Anschluss an die Erfahrungen konkreten Lebens unwiderruflich verloren hätte, kritisiert auch Hegel mit seiner Auffassung der zweiten Natur jedes Ideal geistiger Normativität, das die kontextuelle Gebundenheit menschliches Lebens systematisch ausblenden will. Vgl. dazu Sandkaulen (2009), S. 189; Fonnesu (2010). Im folgenden Kapitel werde ich diesem Motiv einer ‚Konkretisierung‘ des moralischen bzw. ethischen Denkens ausführlicher nachgehen. Dafür wird die Hegelsche explizite Bestimmung der Gewohnheit eine zentrale Rolle spielen.

routinierte, eingeübte Wiederholung von bestimmten Handlungen und praktischen Dispositionen, die sich dann immer mehr auf unreflektierte Weise vollziehen und sich gegenüber den einzelnen Subjekten zu einer zweiten Natur verfestigen, bildet für ihn ein notwendiges Merkmal jeder Konstruktion gesellschaftlicher Realität.

Neben dieser rein ‚funktionalistischen‘ Interpretation befindet sich jedoch ein komplexeres, tiefer greifendes Argument, das unser normatives Verständnis des Geistes direkt betrifft. Der Geist ist für Hegel – so das Argument – eine zweite *Natur*, weil er seine anfängliche, lebendige Gestalt niemals ganz zurücklassen kann. Zum Geist als zweiter Natur gehören wesentlich individuelle Vollzüge und soziale Handlungszusammenhänge, worin das Verhältnis von Allgemeinheit und Einzelheit genauso äußerlich bleibt, wie auf der Ebene der ersten, organischen Natur. Der Geist kann somit die bewusste Kontrolle nicht so sehr über die kausale Determinationsmacht der ersten Natur verlieren, sondern vielmehr über die Produkte seiner eigenen Handlungen. „Der Geist als zweite Natur ist immer noch Natur – nicht bloße Natur, aber bloß *wie* Natur“¹⁷⁸: Gewohnheitsmäßige Dispositionen und objektiviert Lebensformen gehen notwendig das Risiko ein, sich als blinde Mechanismen von den einzelnen Akteuren zu verselbstständigen und somit eine Form von Allgemeinheit zu übertragen, die auf die Einzelheit der betroffenen Individuen wie ein äußerlicher, natürlicher Zwang einwirkt. Wenn dies geschieht, erweist sich der Geist als *entfremdet* von seinen eigenen Produkten und somit als wesentlich unfrei. Das macht das Paradox oder die Spannung der zweiten Natur aus: Der Geist befreit sich von der ersten, unmittelbaren Natur, indem er seine Unterwerfung unter die Notwendigkeit einer zweiten, subjektiven und objektiven Natur gleichsam von selbst hervorbringt.

Es ist nun relativ leicht zu sehen, worüber die zwei skizzierten Modelle der Genealogie in Streit miteinander geraten. Die erste, ‚innere‘ Perspektive legt ein stark affirmatives, versöhnliches Bild des Geistes nahe. Am Ende des Befreiungsprozesses des natürlichen Bewusstseins tritt der Geist in ein artikuliertes, vollkommen durchsichtiges Verhältnis zu sich selbst ein, und gewinnt dadurch ein volles Bewusstsein seiner selbst als Ausdrucksraum menschlicher Freiheit. Individuelle Vollzüge und soziale Lebensformen bringen hierin ihre wahre ‚geistige‘ Natur zutage, indem sie nun *bewusst* dem normativen Ziel dienen, die bezeichnende

¹⁷⁸ Menke (2010), S. 688.

Autonomie des Menschen in vollem Umfang angemessen zu verwirklichen. Die Zufälligkeit der ersten Natur wird zwar nicht abstrakt geleugnet, aber wohl in ihrem Einfluss auf das Leben des Menschen grundsätzlich beschränkt. Der Übergang von einem natürlichen, triebhaften zu einem regelbefolgenden Verhalten (was also Hegel unter ‚Befreiung von Natur‘ im weitesten Sinne versteht) schränkt das Vorkommen von nichtintendierten Ergebnissen individueller Handlungen und Entscheidungen wesentlich ein und bildet somit eine basale, handlungstheoretische Voraussetzung für die Selbstständigkeit des geistigen Bewusstseins. Denn darauf gründet sich die Fähigkeit des rationalen Subjekts, sich selbst in den Produkten seines eigenen Handelns wiederzuerkennen und somit ‚bei sich‘ im Anderen zu sein.

Das zweite genealogische Modell eröffnet dagegen eine Perspektive über das Leben des Geistes, die es schwer macht, das Versprechen einer endgültigen Versöhnung einzulösen. Bereits aus der Annahme einer erforderlichen Verleiblichung des Geistes hat sich die allgemeine Konsequenz ergeben, dass geistige Vollzüge und Lebensformen nicht auf einer restlosen Aufhebung ihrer naturhaften, körperlichen Züge beruhen können.¹⁷⁹ Der Schritt vom Leben zum Geist darf nicht ‚spiritualistisch‘ oder ‚idealistisch‘ missverstanden werden, als ob die Verwirklichung der jeweiligen Gestalten des Geistes mit einer kategorialen Negation jedes weiteren Fortwirkens des Lebens und dessen unbewusster Mächte im Geist selbst gleichbedeutend wäre. Denn die Wiederholung der Natur mit ihrem äußerlichen, mechanischen Charakter bildet immerhin ein notwendiges Moment der Reproduktion geistiger Formen. Wenn aber die Natur zugleich als das *Andere* gegenüber dem Geist gelten soll, liegt der vorliegenden Einsicht die widersprüchliche Auffassung zugrunde, dass der Geist in sich selbst und durch sich selbst das Gegenteil seiner eigenen Autonomie hervorbringt. Unfrei ist der Geist nicht, weil er von außen durch Natur bestimmt wird, sondern weil er *wie* oder *als* Natur erscheint¹⁸⁰: Die Befreiung von der unmittelbaren, ersten Natur setzt sich daher *im* Geist als derjenigen Prozess fort, der die Entfremdung von den zweit-natürlichen Produkten seines Handelns zu überwinden versucht.

¹⁷⁹ „The passage from life to spirit cannot be properly understood as a mere subjection or overcoming of life. For spirit to exceed life means at the same time to return to a form of life in a different guise.“, Khurana (2013a), S. 29.

¹⁸⁰ Vgl. Menke (2010), S. 689.

3.2. Die Bildung des Geistes zwischen Entfremdung erster und zweiter Ordnung

Der Hegelsche Bildungsbegriff bleibt in der gerade umrissenen Alternative komplett verstrickt. Man könnte sogar behaupten, dass Hegels Analyse in der *Phänomenologie* eine wesentliche Einsicht vorwegnimmt, die er erst in seiner expliziten Theorie der zweiten Natur vollkommen entfalten wird. Ich beziehe mich hiermit auf die Idee, dass die geschilderte Spannung zwischen Entfremdung und Versöhnung als eine unhintergehbare Dimension der normativen Verfassung des *endlichen* Geistes zu betrachten ist. Festzuhalten ist allerdings, dass Hegel zum Zeitpunkt der Veröffentlichung der *Phänomenologie* noch nicht die nötigen, begrifflichen Kategorien erarbeitet hatte, die zu einer solchen Erklärung der Koexistenz beider Tendenzen im Leben des Geistes hätten führen können. Dafür, wie wir im folgenden Kapitel sehen werden, sind sowohl seine explizite Analyse der Macht der Gewohnheit als auch seine normative Rekonstruktion des sozialen Raums der Sittlichkeit einfach unentbehrlich. Eben deshalb bleibt die Diagnose der *Phänomenologie* über die Welt der Bildung, die Hegel mit der Welt der Moderne gleichsetzt, in letzter Instanz aporetisch¹⁸¹: Sie schwankt zwischen dem Versprechen einer endgültigen Versöhnung, die Hegel mit seinem Bildungsbegriff immer assoziiert, und dem Problem der Entfremdung, das zusammen mit der konkreten, geschichtlichen Praxis der Bildung immer wieder auftaucht. Zu einer – wenngleich nur partiellen – Affirmation dieser Ambivalenz als konstitutiven Moments des endlichen Geistes und folglich zu ihrer ‚Normalisierung‘ im Rahmen einer umfassenden Philosophie des subjektiven und des objektiven Geistes wird Hegel nur in den entsprechenden Passagen der späteren *Enzyklopädie* gelangen.

Dass Hegel jedoch bereits mit seiner phänomenologischen Darstellung auf das Vorkommen einer strukturellen Ambivalenz in der Bildungsgeschichte des Geistes deutlich hinweisen will, wird allein durch den vielsagenden Titel des Kapitels ersichtlich, in dem er die innere Logik des Bildungsprozesses explizit darlegt. Was Hegel hier mit dem Titel „Der sich entfremdete Geist. Die Bildung“ überschrieben hat, befasst sich nämlich mit der höchst provokativen Verflechtung von Bildung und Entfremdung. Es handelt sich hierbei um eines der längsten Kapitel in der gesamten *Phänomenologie*, dessen eigentlicher Inhalt jedoch viel weniger

¹⁸¹ Vgl. dazu Cortella (2011), insb. S. 73-80.

bekannt ist als derjenige der anderen Teile des Werkes, vor allem des Selbstbewusstseinskapitels.¹⁸² Umso erstaunlicher erscheint das geringe Interesse der Interpreten für das Bildungskapitel, wenn man nun an den wirkungsgeschichtlichen Erfolg denkt, den die Kategorie der Entfremdung bei den ‚Nachfolgern‘ Hegels (vor allem bei Marx) erlangt hat.¹⁸³

Ein Grund für diese mangelhafte Aufmerksamkeit mag vielleicht gerade in der evozierten Instabilität liegen, die die Hegelsche Darstellung der Bildung immer begleitet, und die es anscheinend besonders schwierig macht, sich in der reichen Artikulation seiner Analyse zu orientieren. Die konstitutive Instabilität der Bildung resultiert gerade aus ihrer unauflösbaren Verwicklung mit der Entfremdung: Die Bildung sei deswegen so instabil, weil die Entfremdung des Geistes, deren Überwindung sie einerseits zu ermöglichen hat, andererseits als ein Resultat eben derselben befreienden Bewegung zu betrachten ist, welche durch die Bildung selbst unaufhörlich in Gang gesetzt wird.¹⁸⁴ Die Arbeit der Bildung – so könnte man den Punkt auch zusammenfassen – befreit den Mensch von der blinden Notwendigkeit seiner ersten Natur, indem sie eine weitere Unterwerfung unter die Notwendigkeit der zweiten Natur hervorbringt. Es ist gar nicht zu bezweifeln, dass Bildung bei Hegel die befreiende Funktion übernimmt, über Zustände der Entfremdung hinauszuführen. Das gesamte Projekt der *Phänomenologie* kann sogar als die Darstellung einer extrem komplexen Bildungsgeschichte interpretiert werden, die durch alle Gestalten des Bewusstseins hindurch zur letztendlichen Aufhebung bzw. Versöhnung jeglicher Form von Entzweiung und Gegensatz führen soll. Genauso unumstritten ist dennoch auch die Tatsache, dass Entfremdung bei Hegel nicht so sehr ein vorübergehendes Moment des Befreiungsprozesses des Bewusstseins bedeutet, sondern vielmehr den eigentlichen normativen Kern seines Bildungsbegriffes darstellt.¹⁸⁵ Darin zeigt sich die grundlegende Schwierigkeit, an Hegels Versicherungen über eine durch Bildung vermittelte, endgültige Versöhnung wirklich zu glauben. Denn seiner Darstellung des Bildungsbegriffs wohnt eine

¹⁸² Vgl. Siep (2000), S. 189.

¹⁸³ Zu einer umfassenden Darstellung der Hegelschen Entfremdungstheorie, vgl. Nicolaus (1995). Die Anziehungskraft des Entfremdungsbegriffs reicht bis in die heutige sozialphilosophische Diskussion, wie der Aktualisierungsversuch von Rahel Jaeggi am besten zeigt; vgl. Jaeggi (2005). Man darf dennoch nicht übersehen, dass Jaeggi in ihrer Rekonstruktion nur an wenige Aspekte des Hegelschen Begriffs anknüpft.

¹⁸⁴ Im Folgenden werde ich mich zum Teil auf Überlegungen stützen, die ich an anderer Stelle dem Hegelschen Bildungsbegriff gewidmet habe. Vgl. Ranchio (2013), insb. S. 52-60.

¹⁸⁵ Vgl. dazu auch Sandkaulen (2009).

scheinbar paradoxe Einsicht inne, wonach die Entfremdung des Geistes zugleich den Anfangspunkt *und* das Resultat jeder gelungenen Bildungsgeschichte ausmachen sollt. Die Bildung nehme von einem besonderen Zustand der Entfremdung ihren Ausgang, um nur zu einer weiteren, sicherlich unterschiedlichen Form derselben unausweichlich zu gelangen.

Um Licht in das Dunkel dieser gedanklichen Figur zu bringen, werde ich im Folgenden zwischen einer Entfremdung *erster* und einer Entfremdung *zweiter* Ordnung deutlich unterscheiden. Darüber hinaus werde ich zugleich eine dritte Konnotation des Entfremdungsbegriffs eigens beleuchten, die sich gleichsam *zwischen* den soeben genannten ‚Entfremdungsordnungen‘ befindet und ihren notwendigen Zusammenhang erläutert. Daraus wird ersichtlich, dass die Kategorie der Entfremdung bei Hegel als ein vielschichtiger, innerlich artikulierter Begriff zu verstehen ist, der verschiedene Bedeutungen oder Funktionen übernehmen kann.¹⁸⁶ Meine These ist nun, dass gerade diese konstitutive Vielfalt an Bedeutungen und begrifflichen Bestimmungen entscheidend dazu beiträgt, jene normative Ambivalenz zwischen Versöhnung und Entfremdung zum Ausdruck zu bringen, welche die Hegelsche Darstellung der Bildung auf eine höchst spannende Weise prägt. Mir geht es hier nicht so sehr um eine detaillierte Auseinandersetzung mit den politischen, ökonomischen und ideologischen Aspekten der Welt der Entfremdung, sondern nur um eine Rekonstruktion der strukturellen Logik der Sache selbst. Dabei lasse ich mich von der allgemeinen Überzeugung leiten, dass die spätere, explizite Konzeption der zweiten Natur an offene Probleme und Diskussionen anknüpfen wird, die hier im Bildungskapitel der *Phänomenologie* ihre erste, bewusste Formulierung erlangen.

Wie soeben erwähnt, werden im Laufe der Hegelschen Argumentation zumindest *drei* unterschiedliche Bedeutungen von Entfremdung ins Spiel gebracht.

(1) Die *erste* bezieht sich auf einen besonderen Zustand pathologischer Entzweiung, von dem der Befreiungsprozess der geistigen Bildung seinen Ausgang nehmen soll. Eben deshalb möchte ich diese erste Bedeutung des Begriffs als eine Entfremdung *erster Ordnung* bezeichnen.

Aus der bisherigen Rekonstruktion der Genealogie geistiger Normativität hat sich bereits ergeben, dass die Entstehung des Geistes auf unauflösbare Weise mit dem Befreiungsprozess verschlungen ist, in dem die Subjekte eine bewusste

¹⁸⁶ Vgl. Siep (2000), S. 189-192, der vier verschiedene Bedeutungen des Begriffs voneinander unterscheidet.

Aufhebung aller natürlichen und traditionsgebundenen Voraussetzungen ihres Selbst- und Weltverhältnisses vornehmen. Auf eine ganz irreführende Art und Weise greift Hegel nun auf die Kategorie der Entfremdung zurück, um die Logik des vorliegenden Bildungsprozesses angemessen darzulegen. „Wodurch also das Individuum hier Gelten und Wirklichkeit hat, ist die *Bildung*. Seine wahre *ursprüngliche* Natur und Substanz ist der Geist der *Entfremdung* des *natürlichen* Seins.“¹⁸⁷ In diesem Zusammenhang hat der Begriff von ‚Entfremdung‘ bei Hegel zunächst eine weitaus positivere Bedeutung als der Begriff sowohl seines ‚Nachfolgers‘ Marx wie seines ‚Vorläufers‘ Rousseau.¹⁸⁸ Denn Entfremdung bedeutet hier so etwas wie eine Befreiung der Subjekte von der kausalen Determinationsmacht der ersten, sei es inneren oder äußeren Natur. Das Individuum muss sich von seiner ersten, unmittelbaren Natur wohl entfremden, um nichts Geringeres als seine wahre, authentische ‚Natur‘ als autonomes, geistiges Lebewesen zu verwirklichen. Das, was als entfremdet diagnostiziert wird, muss sich zwar von etwas entfernt haben, demjenigen fremd geworden sein, was als die eigentliche ‚Natur‘ des Menschen gilt. Aber was sich dadurch von der wahren Essenz des Menschen eigentlich entfremdet hat, ist nur die Macht der ersten Natur oder des bloßen natürlichen Lebens auf die geistigen Subjekte: Der unvermeidliche Verlust, der aus der Erfahrung der Entfremdung unmittelbar folgt, bedeutet daher für die betroffenen Subjekte einen entscheidenden Gewinn – nämlich die Sicherung der notwendigen Vorbedingung ihres autonomen Denkens und Handelns. Die Bildung beschreibt somit „die entfremdende Vermittlung“, wodurch das Selbstbewusstsein als eine Bewegung zum Allgemeinen den Bruch mit seinen inneren, natürlichen Dispositionen sowie mit dem naturhaften Charakter seiner sozialen Lebensformen vollzieht.¹⁸⁹

Die Verallgemeinerung der ersten, inneren Natur der Subjekte geht mit dem mehrmals evozierten Transformationsprozess einher, in dem sie ihre unmittelbare, motivationale Natur im Einklang mit den allgemeinen Forderungen der Vernunft umformen können. Mit der Transformation der inneren Natur durch die normative Kraft der Vernunft wird also die Fähigkeit des Subjekts ausgeübt, sich selbst als eine

¹⁸⁷ PhG, S. 364.

¹⁸⁸ Vgl. Siep (2000), S. 189.

¹⁸⁹ „Das Selbstbewußtsein ist nur *etwas*, es hat nur *Realität*, insofern es sich selbst entfremdet; hierdurch setzt es sich als Allgemeines, und diese seine Allgemeinheit ist sein Gelten und seine Wirklichkeit. [...] Daß es gelte, ist durch die entfremdende Vermittlung, sich dem Allgemeinen gemäß gemacht zu haben.“, PhG, S. 363-364.

autonome Instanz des Handelns aus selbstbestimmten, selbstgegebenen Gründen zu gestalten. Dass einzelne Subjekte überhaupt die Autorität besitzen, eine solche Fähigkeit autonomen Denkens und Handelns tatsächlich zu verwirklichen, hängt jedoch im Wesentlichen von der besonderen Gestalt der sozialen, institutionalisierten Praktiken ab, an welchen die fraglichen Subjekte konkret teilnehmen. Mehr noch: Die Teilnahme an einer bestimmten Ordnung sozialer Praktiken bildet für Hegel nicht nur die äußere, instrumentelle Bedingung zur tatsächlichen Ausübung einer Fähigkeit, mit der die Subjekte von vornherein, einfach qua vernunftbegabte Lebewesen ausgestattet wären; die Fähigkeit der Autonomie wird vielmehr in einem viel radikaleren Sinne als „eine Art historisch-sozialer Errungenschaft [*achievement*]“¹⁹⁰ betrachtet, weil ihre individuelle Zuschreibung nur aus der Relation des Teilnehmens an bestimmten sozialen Praktiken folgen kann.¹⁹¹

Die sittliche Welt der vormodernen *Polis* – um nun das klassische Beispiel Hegels zu nennen – bildet einen ideellen Gemeinschaftstyp, der auf einer ethischen, substantiellen Integration seiner Mitgliedern beruht und auf die normative Relevanz des modernen Prinzips subjektiver Autonomie vollkommen verzichten kann. „Als *sittliches Bewußtsein*“ – so Hegel – ist das handelnde Selbstbewusstsein „die *einfache reine Richtung* auf die sittliche Wesenheit, oder die Pflicht. Keine Willkür, und ebenso kein Kampf, keine Unentschiedenheit ist in ihm, indem das Geben und das Prüfen der Gesetze aufgegeben worden, sondern die sittliche Wesenheit ist ihm das Unmittelbare, Unwankende, Widerspruchslose.“¹⁹² Eben deshalb setzt die ‚moralische‘ Befreiung des Menschen einen tief greifenderen, ‚sittlichen‘ Bildungsprozess notwendig voraus, welcher diesmal die objektive Ordnung des Sozialen direkt betrifft. Die Befreiung einer autonomen, nach vernünftiger Rechtfertigung suchenden Subjektivität verlangt eine gründliche Umgestaltung des Integrationsmodells der griechischen Polis. Hier identifizierte sich das Handeln des Einzelnen vollständig mit der ihm vorgegebenen, traditionsgebundenen Ordnung der Gruppe (Familie oder Staat), sodass die allgemeine Geltung der Gesetze und Bräuche einer Gemeinschaft auf bloßer Autorität und guter Gewohnheit beruhen konnte. „Das sittliche Reich ist auf diese Weise in seinem *Bestehen* eine unbefleckte, durch keinen

¹⁹⁰ Pippin (2009), S. 58.

¹⁹¹ Darin zeigt sich bekanntlich die Distanz Hegels von dem Kantischen Modell, welches das institutionelle Moment der Befreiung systematisch außer Betracht lässt.

¹⁹² PhG, S. 342.

Zwiespalt verunreinigte Welt“¹⁹³: Für eine abweichende, gebrochene Individualität gibt es hier überhaupt keinen Spielraum.

Die Entstehung einer zweifelnden und reflektierenden Subjektivität impliziert daher den Bruch mit einer Form der Teilnehmerrelation, die eine unmittelbare, einseitige Identifizierung zwischen Individuen und sozialen Einrichtungen vorschreibt. Erst dadurch kann das Selbstbewusstsein mit einem autonomen Geltungsanspruch gegenüber dem Sozialen auftreten und dessen bestehende Allgemeinheit nicht mehr als vorgefundene übernehmen, sondern in ihrer Legitimität reflexiv hinterfragen. Wie bekannt, führt Hegel diese befreiende Absonderung des Individuums von der kompakten Einheit mit seiner Gemeinschaft auf die historische Erfahrung des ‚Rechtszustandes‘ als Charakter der römischen Welt zurück. Mit der gesellschaftlichen Affirmation des Prinzips der „Rechtsperson“ werden laut Hegel die notwendigen institutionellen Prämissen geliefert, damit das einzelne Selbstbewusstsein als eine selbstständige soziale Wirklichkeit betrachtet werden kann. Die ‚Verrechtlichung‘ zwischenmenschlicher Beziehungen ermöglicht die Herstellung einer formellen „*Gleichheit*, worin *Alle* als *Jede*, als *Personen* gelten.“¹⁹⁴ Die Allgemeinheit des Rechts bringt eine grundsätzliche Nivellierung der substantiellen, notwendig diskriminierenden Unterschiede zwischen den einzelnen Mitgliedern einer Gemeinschaft hervor. Die Würde und die Rechte der Person werden somit unter allen beteiligten Subjekten ausnahmslos verteilt, ohne dabei auf partikularistische und in letzter Instanz zufällige Kriterien zurückzugreifen, wie z. B. Geburt, sozialen Status, Zugehörigkeit zu bestimmten Gruppen usw.¹⁹⁵ Das einzelne Selbstbewusstsein weiß sich dadurch als Träger individueller Rechte und als ‚Gegenstand‘ rechtlicher Achtung, ganz unabhängig von seiner konkreten Stellung in der Gesellschaft. Es gilt nun „als das *an und für sich* seiende Wesen“¹⁹⁶, das einen legitimen Anspruch auf Respekt und Schutz seines allgemeinen Werts gegebenenfalls auch *gegen* die institutionelle Welt des Sozialen erheben kann. Die Entdeckung dieser unantastbaren normativen Dimension der Persönlichkeit führt daher zur notwendigen Auflösung der harmonischen Polis-Sittlichkeit, weil das

¹⁹³ PhG, S. 341.

¹⁹⁴ PhG, S. 355.

¹⁹⁵ So lautet eine bekannt gewordene Formulierung aus der späteren *Rechtsphilosophie*: „Es gehört der Bildung, dem *Denken* als Bewußtsein des Einzelnen in Form der Allgemeinheit, daß Ich als *allgemeine* Person aufgefaßt werde, worin *Alle* identisch sind. Der *Mensch gilt so, weil er Mensch ist*, nicht weil er Jude, Katholik, Protestant, Deutscher, Italiener usf. ist.“, GPR, § 209 A, S. 360.

¹⁹⁶ PhG, S. 355.

Prinzip der Rechtsperson eine Kluft zwischen Individuum und Gemeinschaft einführt, die mit jenem Modell sittlicher Integration einfach unvereinbar ist.¹⁹⁷

Entscheidend für die Zwecke unserer Argumentation ist jedoch die Hegelsche Bewertung dieses historischen Prozesses. Denn daraus ergibt sich die *erste* Bedeutung von Entfremdung, von der das gesamte Bildungskapitel seinen Ausgang nimmt. Die Hegelschen Äußerungen über die historische Erfahrung des ‚Rechtszustands‘ sind durch eine auffällige Ambivalenz geprägt. Einerseits begrüßt er die ‚Verrechtlichung‘ menschlicher Beziehungen als einen unleugbaren Fortschritt in der Bildungsgeschichte geistiger Autonomie. Die Entdeckung einer universalen Rechtsordnung, die sich aber wesentlich an der Individualität als Rechtsperson orientiert, überwindet die zufälligen, partikularistischen Aspekte des sittlichen Gemeinwesens und schreibt den einzelnen Subjekten eine bisher unerhörte Dimension individueller Autonomie zu. Andererseits insistiert die Hegelsche Darstellung besonders nachdrücklich darauf, dass das abstrakte Prinzip des Rechts keine gelungene Integration zwischen Individuen und Institutionen gewährleisten kann. Denn die Verallgemeinerung des Rechtsprinzips und die daraus folgende Anerkennung der persönlichen Autonomie geschehen nur auf Kosten der Besonderheit der Individuen, die jedoch als ein unverzichtbarer Faktor in der Konstruktion einer freien sozialen Ordnung betrachtet werden soll. In einer ausschließlich vom Rechtsprinzip bestimmten Sozialordnung „gibt es keine konkreten Sitten, keine gemeinsamen Ziele und kein gemeinsames Selbstverständnis mehr.“¹⁹⁸ Das Allgemeine des Staates, dessen Zweck auf den Schutz des Personrechts der Individuen reduziert wird, zeigt sich als einen anonymen, eben nur formellen Mechanismus der Gewaltanwendung, der jede substantielle ethische Frage des menschlichen Zusammenlebens systematisch unbeantwortet lässt.¹⁹⁹ Die gesellschaftliche Etablierung der rechtlichen Freiheit erfährt dadurch eine

¹⁹⁷ „Die Persönlichkeit ist also hier aus dem Leben der sittlichen Substanz herausgetreten; sie ist die *wirklich geltende* Selbstständigkeit des Bewußtseins.“, Ebd.

¹⁹⁸ Siep (2000), S. 187.

¹⁹⁹ Hegel diskutiert am Beispiel der römischen Welt ein immer noch aktuelles Problem moderner Gesellschaften. Die heutige Debatte zwischen ‚Liberalismus‘ und ‚Kommunitarismus‘ dreht sich im Wesentlichen um dieselbe Alternative, die Hegel selbst schon vor Augen hatte: Entweder bieten die abstrakten und allgemeinen Normen des Rechts ausreichende Maßnahmen für die Selbsterhaltung und die ständige Reproduktion einer sozialen Ordnung, wobei die besonderen und notwendig umstrittenen Auffassungen des guten Lebens eindeutig zur Privatsphäre der Einzelnen gehören müssen; oder die modernen Demokratien benötigen eine stärkere, substantielle Identität, z. B. eine gemeinsame Ethik oder eine (meistens implizite) grundsätzliche Übereinstimmung der Individuen mit einem spezifischen Wertesystem. Dass Hegel sich gewissermaßen *quer* zu den gerade umrissenen Optionen bewegt, hat L. Cortella überzeugend bewiesen. Vgl. Cortella (2011), insb. S. 9-15.

Umkehrung ihrer ursprünglichen Intentionen. Denn die Kluft in der harmonischen Einheit der sittlichen Gemeinschaft, die das Recht als erforderliche Maßnahme zur Sicherung der persönlichen Autonomie eingeführt hatte, bekommt nun die pathologischen Züge einer kritikwürdigen Entzweiung. Die Welt des Rechts erweist sich als ein institutionalisiertes System von abstrakten und formellen Regeln, in dem die Individuen keine Spur ihrer konkreten Besonderheit erkennen können. „Denn was als das absolute Wesen gilt, ist das Selbstbewußtsein als das reine *leere Eins* der Person. Gegen diese leere Allgemeinheit hat die Substanz die Form der *Erfüllung* und des *Inhalts*, und dieser ist nun völlig freigelassen und ungeordnet.“²⁰⁰ Aus einer fehlenden Vermittlung zwischen Allgemeinheit und Besonderheit kann nur eine gewaltsame Despotie des Gesetzes entstehen, die mit einem unwiderruflichen Freiheitsverlust der Individuen unentwirrbar verbunden bleibt. Die Institutionen des römischen Rechts sind somit *positive* Institutionen im Sinne des jungen Hegels, weil sie sich in Form einer fremden, ‚toten‘ Objektivität gegenüber den einzelnen Subjekten verselbstständigt haben und eine despotische Herrschaft über sie ausüben.²⁰¹

Es ist gerade diese pathologische Entleerung und Entlebendigung von sozialen, menschlichen Lebensformen, die Hegel mit seinem *ersten* Entfremdungsbegriff zu erfassen versucht:

„[...] derjenige Geist, dessen Selbst das absolut diskrete ist, hat seinen Inhalt sich als eine ebenso harte Wirklichkeit gegenüber, und die Welt hat hier die Bestimmung, ein Äußerliches, das Negative des Selbstbewußtseins zu sein. Aber diese Welt ist geistiges Wesen, sie ist an sich die Durchdringung des Seins und der Individualität; dies ihr Dasein ist das *Werk* des Selbstbewußtseins; aber ebenso eine unmittelbar vorhandene, ihm fremde Wirklichkeit, welche eigentümliches Sein hat und worin es sich nicht erkennt.“²⁰²

Das Selbstbewusstsein der rechtlichen Person – das „absolut diskrete Selbst“ – verliert jeden lebendigen Bezug auf das Produkt seines eigenen Handelns. Die Welt des Rechts ist zwar an sich „das *Werk* des Selbstbewusstseins“, eine von ihm selbst zum Schutz seines Privatrechts geschaffene institutionelle Sphäre; aber sie erscheint

²⁰⁰ PhG, S. 356.

²⁰¹ Zum Begriff der Positivität, siehe oben Kap. 2, Abs. 1.1-1.2.

²⁰² PhG, S. 360.

zugleich als „die ihm entfremdete Realität“²⁰³ einer anonymen Sozialordnung, worin das Selbstbewusstsein in seiner konkreten, substantiellen Besonderheit sich nicht erkennen kann. Die Entfremdung *erster Ordnung* beschreibt somit eine merkwürdige Umkehrung der normativen Intentionen, die mit dem historischen Befreiungsprozess des Selbstbewusstseins ursprünglich verbunden waren. Die Auflösung der sittlichen Welt durch die Etablierung rechtlicher Freiheit mag zwar in zunehmendem Maße eine Regulierung der sozialen Beziehungen erlauben, indem ihre ‚Verrechtlichung‘ sicherlich mit einer äußerlichen, wechselseitigen Beschränkung des natürlichen Egoismus der einzelnen Individuen einhergeht. Aber der dadurch vollzogene Bruch mit ihren unmittelbaren, natürlichen Einstellungen und Dispositionen darf nicht als eine befreiende Erweiterung der individuellen Autonomie verstanden werden, da er von den betroffenen Subjekten vielmehr als eine Form äußerlichen, gewaltsamen Zwangs erlebt wird.²⁰⁴ Die natürliche Besonderheit der Individuen wird nicht dialektisch in Vermittlung mit dem Allgemeinen des Sozialen gebracht, sondern von diesem nur äußerlich gebändigt. Von einer wahrhaften Aufhebung der Natur durch ihre aneignende Transformation in eine geistige Bestimmung kann auf dieser Stufe der Erfahrungsgeschichte noch nicht die Rede sein. Denn eine ausschließlich durch abstrakte Rechtsprinzipien gestiftete Gemeinschaft ist als solche nicht in der Lage, über die rechtlich gesicherten zufälligen Zwecke und Interessen von Individuen und sozialen Gruppen hinauszugehen. Dazu wäre die Möglichkeit eines praktischen Bezugs auf gemeinsame Überzeugungen, Sitten und Ziele erforderlich, die jedoch durch den formalen Charakter des Rechts aus methodischen Gründen prinzipiell ausgeschlossen wird. Die zweite Natur des römischen Rechts stellt daher eine mangelhafte, eben entfremdende Gestalt geistiger Vermittlung dar, worin die Äußerlichkeit der Natur durch die Ausübung sozialer Herrschaft reproduziert wird. Die institutionelle Welt des Rechts agiert auf die einzelnen Subjekte bloß wie Natur, d. h. mit derselben Gewalt und äußerlichen Notwendigkeit erst-natürlicher Mechanismen: „Sie [die Wirklichkeit des Rechts, F. R.] erhält ihr Dasein durch die *eigene* Entäußerung und Entwesung des Selbstbewußtseins, welche ihm in der

²⁰³ PhG, S. 359.

²⁰⁴ Daraus folgt die allzu radikale Formulierung Hegels, dass „ein Individuum als eine *Person* [zu] bezeichnen ist Ausdruck der Verachtung.“, PhG, S. 357.

Verwüstung, die in der Welt des Rechts herrscht, die äußerliche Gewalt der losgebundenen Elemente anzutun scheint.“²⁰⁵

(2) Die *zweite* Bedeutung der Entfremdung ergibt sich aus der Reaktion des Selbstbewusstseins auf die gerade beschriebene Entzweiung. Gezeigt hatte sich schon, dass die Entfremdung *erster Ordnung* aus dem Untergang der griechischen Welt durch die graduelle Emanzipation des Individuums im römischen Recht entsteht. Die eindeutig negative Konnotation des Resultats dieses historischen Prozesses darf jedoch nichts an der Tatsache ändern, dass die Institution einer rechtlich versicherten Sphäre individueller Autonomie einen unentbehrlichen Schritt in der Verwirklichung menschlicher Freiheit ausmacht. Die Absetzung der normativen, verbindlichen Kraft von vorgegebenen, blind eingeübten Traditionen und die daraus folgende Anerkennung einer formalen Gleichheit aller Individuen als rechtliche Personen bildet für Hegel die notwendige sozialphilosophische Voraussetzung für die Entfaltung des modernen Verständnisses subjektiver Autonomie. In der Welt der Bildung muss jedwede Form von Autorität – sei es die des Individuums in seinem unantastbaren Geltungsanspruch oder die des ihn umfassenden institutionellen Körpers – als eine „gewordene“²⁰⁶ gelten: Ihr verbindlicher Anspruch darf nicht bloß als vorgefundener übernommen werden, sondern er muss als solcher anerkannt und in seiner Legitimität anhand rational einsichtiger Ordnungsmuster reflexiv überprüft werden. Nur dadurch vollzieht sich die erforderliche Verwandlung von bloß gegebenen, eingespielten Normen in selbstauferlegte oder autonome Verpflichtungen.

Indem die Entfremdung des Subjekts von der harmonischen sittlichen Welt das Terrain für diese Operation wesentlich vorbereitet, bildet sie eine unabdingbare Dimension der Bildungsgeschichte des Geistes, die fortan durch nostalgische Tendenzen einer Wiederbelebung der griechischen Polis nicht mehr erschüttert werden kann. Was Hegel an der historischen Erfahrung des Rechtszustandes so virulent kritisiert, ist also nicht die Entfremdung im Sinne einer Absonderung des Individuums von der kompakten Einheit seiner Gemeinschaft. Das Problem ist für ihn nicht die Entfremdung als solche, sondern nur die endgültige Verfestigung des Gegensatzes zwischen dem „*ausschließende[n] Selbst*“²⁰⁷ der Person und der

²⁰⁵ PhG, S. 360.

²⁰⁶ PhG, S. 364.

²⁰⁷ PhG, S. 359.

allgemeinen Substanz der institutionellen Welt. Eine Verfestigung, die sich ihrerseits aus der Verabsolutierung des Standpunkts des abstrakten Rechts als des einzigen Prinzips zwischenmenschlicher Integration ergibt. Nur gegen diese pathologische Bedeutung der Entfremdung wendet sich die befreiende Bewegung der Bildung.

Im Lichte solcher systematischer Prämissen lässt sich dann eine subtile Unterscheidung treffen, die für die Fortsetzung der Hegelschen Argumentation von entscheidender Bedeutung wird. Hegel unterscheidet hier zwischen einem eindeutig pathologischen Moment der Entfremdung – der Entfremdung ‚erster Ordnung‘ – und einer völlig unproblematischen und sogar erforderlichen Bedeutung desselben Begriffs. Erst auf der Basis der vorliegenden Differenzierung wird das Hegelsche Argument überhaupt verständlich, dass die Aufhebung der kritikwürdigen Entfremdung ‚erster Ordnung‘ sich nur in Form einer weiteren Entfremdung des Selbstbewusstseins vollziehen kann. Denn das scheinbare Paradox dieser merkwürdigen Formulierung ist nur insofern beseitigt, als man die zwei entgegengesetzten Bedeutungen von Entfremdung deutlich voneinander trennt. Auf der einen Seite beschreibt der fragliche Begriff einen Zustand pathologischer Entzweiung, die wiederum in der Unmöglichkeit des Selbstbewusstseins zutage tritt, sich in der selbst hervorgebrachten Welt wiederzuerkennen; auf der anderen Seite verliert die Entfremdung ihren ‚statischen‘ Charakter als externe Diagnose eines sozialphilosophischen Zustandes, indem sie sich als die Bewegung darstellt, in der das Selbstbewusstsein eine vermittelte Einheit mit der geistigen Substanz wiederzugewinnen versucht.

Mithilfe einer gedanklichen Figur, die unmittelbar an die Kritik der ‚schönen Seele‘ erinnern lässt, vertritt Hegel an dieser Stelle die Ansicht, dass die einzig angemessene Reaktion auf den Verlust der ‚sittlichen‘ Substanz in einer *Entäußerung* des Selbstbewusstseins zu finden ist.²⁰⁸ Das moderne Individuum, das durch die Entdeckung der rechtlichen Freiheit jede traditionsgebundene Teilnahme an den ‚substantiellen‘ Praktiken der Sittlichkeit prinzipiell verwirft, bleibt der Macht seiner natürlichen, idiosynkratischen Existenz unausweichlich ausgesetzt. In seinem Verhältnis zu den anderen Subjekten sowie zu dem Ganzen der Gemeinschaft lässt es sich nur von seinen zufälligen Interessen und Zwecken leiten, ohne dabei den

²⁰⁸ Zum intimen Verhältnis zwischen den Begriffen von ‚Entfremdung‘ und ‚Entäußerung‘ im Geistkapitel der *Phänomenologie*, siehe den immer noch aktuellen Beitrag von S. Landucci: Landucci (1976).

Zustand eines permanenten Konflikts zwischen den eigenen, egoistischen Zielen und denjenigen von anderen Individuen wirksam vermeiden zu können. In dieser Hinsicht ist das rechtliche Subjekt auf eine doppelte Art und Weise unfrei: *nach innen*, weil es immer von der Zufälligkeit seiner vorgefundenen, natürlichen Neigungen beherrscht wird; *nach außen*, weil es von dem naturhaften Mechanismus des Rechts in der Verwirklichung seiner jeweiligen Handlungsziele äußerlich beschränkt wird.

Gegen beide Formen entfremdender Unfreiheit mobilisiert Hegel die sozialisatorische Kraft der Bildung, die er als eine Entäußerung der Person in eine neue substantielle Sittlichkeit versteht. Mit ‚Entäußerung‘ des Selbst ist zunächst der befreiende Prozess gemeint, in dem die Subjekte über ihre natürliche Existenz hinausgehen. Individuelle Motive und Handlungsziele eines Subjekts können sich nur insofern von der Zufälligkeit eines permanenten Konflikts befreien, wenn sie eine dauerhafte, intersubjektiv anerkannte Gültigkeit bekommen. Dies setzt die Fähigkeit des jeweiligen Subjekts notwendigerweise voraus, die Unmittelbarkeit seiner besonderen Willensinhalte durch bewusste Reflexion so zu bearbeiten, dass sie in Form von mitteilbaren, allgemein verständlichen Geltungsansprüchen ausgedrückt werden können. Wünsche, Absichten und Zwecksetzungen eines Individuums müssen ihren idiosynkratischen, instinkthaften Charakter verlieren und in die allgemeine Gestalt von subjektiven Handlungsgründen umgewandelt werden, die von anderen Subjekten im Lichte von geteilten normativen Standards beurteilt werden können. Die Besonderheit des Individuums darf daher nicht mit der chaotischen Menge seiner willkürlichen Wünsche und Interessen verwechselt werden. Damit sie eine wirksame soziale Wirklichkeit darstellen kann, muss sie als ein „*Anerkanntes*“²⁰⁹ gelten: Sie muss als ein allgemeines Recht des Individuums auftreten können, die nach einer kollektiven und stabilen Akzeptanz in der jeweiligen Gemeinschaft strebt. Das Individuum kann somit seine „wahre *ursprüngliche* Natur“ nur dadurch verwirklichen und ihr gewissermaßen treu bleiben, wenn es sich von seinem „*natürlichen* Sein“ bewusst entfremdet: Erst durch eine Verallgemeinerung der natürlichen Besonderheit in normative, gesellschaftlich revidierbare Ansprüche individueller Selbstverwirklichung kann die Natur der Subjekte ihr Existenzrecht legitim behaupten. „Diese Entäußerung ist daher ebenso *Zweck* als *Dasein* [des

²⁰⁹ PhG, S. 365.

Individuums, F. R.]; sie ist zugleich das *Mittel* oder der *Übergang* sowohl der *gedachten Substanz* in die *Wirklichkeit*, als umgekehrt der *bestimmten Individualität* in die *Wesentlichkeit*. Diese Individualität *bildet* sich zu dem, was sie *an sich* ist, und erst dadurch *ist* sie *an sich*, und hat wirkliches Dasein; soviel sie Bildung hat, so viel Wirklichkeit und Macht.²¹⁰ Individuen, die ihren gesellschaftlichen Ansprüchen auf eine wirksame Anerkennung der eigenen Besonderheit Gewicht verschaffen wollen, können nicht der ganzen Menge ihrer subjektiven Wünsche unvermittelt freien Lauf lassen. Die unverwechselbare Einzelheit der motivationalen Natur des Individuums soll sich vielmehr ihres unmittelbaren Charakters wohl entäußern, damit sie von anderen Subjekten als ein berechtigter Anspruch auf individuelle Selbstverwirklichung verstanden werden kann.

Es ist nun relativ leicht zu sehen, dass die gerade rekonstruierte Einsicht mit dem radikalen Atomismus des römischen ‚Rechtszustandes‘ völlig inkompatibel ist. In der durch Bildung ermöglichten Verallgemeinerung des natürlichen Selbst ist eine Bezugnahme auf die Perspektive anderer Subjekte insofern immer schon mitgedacht, als nur eine gelungene Form sozialer Anerkennung die Gewähr dafür bietet, dass das Recht des Individuums auf die Verwirklichung seiner Besonderheit respektiert werden kann. Die objektive zweite Natur sozialer Praktiken bildet daher keine äußerliche Beschränkung individueller Autonomie mehr, weil sie sich als die notwendige Bedingung ihrer tatsächlichen Verwirklichung erwiesen hat. Durch die entfremdende Bildung des natürlichen Seins gehen einzelne Individuen gleichsam aus sich selbst heraus, weil sie auf ihre egozentrische Vereinzelung bewusst verzichten und in Beziehungen zu anderen treten. Sie werden dadurch zugleich in die Lage versetzt, gegeneinander normative, wechselseitige Verhaltenserwartungen zu konstruieren, die dann in dem institutionellen Körper verfestigt, stabilisiert und kodifiziert werden können. Eben deshalb kann Hegel unter ‚Entäußerung‘ auch die schöpferische Tätigkeit des Selbstbewusstseins verstehen, durch die es sich handelnd in die Substanz der institutionellen Welt erneut objektiviert. Die Entäußerung des Selbst geht somit mit der Hervorbringung einer objektiven zweiten Natur einher, worin das Individuum schließlich „Gelten und Wirklichkeit“ bekommt. Die Institutionen bilden nicht mehr das neutrale Medium unseres Zusammenlebens, das nur als ein bloßes prozedurales Verfahren der Verteilung von formalen, individuellen

²¹⁰ PhG, S. 364.

Rechten operiert. Vernünftige Institutionen zeigen vielmehr ihre qualitative Verfasstheit als Bedingungen menschlicher Autonomie auf, indem sie die Verwirklichung der durch Bildung hervorgebrachten *subjektiven* zweiten Natur des Menschen ermöglichen. Die Aufhebung der Entfremdung erster Ordnung beruht somit auf einer doppelten Entäußerung, welche ihrerseits auf die unauflösbare Verstrickung von Selbst- und Fremdbestimmung im Leben des Geistes hinweist: einer Entäußerung des natürlichen Selbst in die *subjektive* zweite Natur individueller Geltungsansprüche; und einer Entäußerung des ‚atomistischen‘ Selbst in die *objektive* zweite Natur sozialer Formen. „Das *unmittelbar*, d. h. *ohne Entfremdung* an und für sich geltende Selbst ist ohne Substanz [...]; *seine* Substanz ist also seine Entäußerung selbst, und die Entäußerung ist die Substanz oder die zu einer Welt sich ordnenden und sich dadurch erhaltenden geistigen Mächte.“²¹¹

(3) Die *dritte* Bedeutung von Entfremdung lässt sich nun als eine direkte Konsequenz des Hegelschen Bildungsbegriffs erläutern. Das entscheidende Desiderat einer gelungenen Bildungspraxis besteht laut Hegel im Wesentlichen darin, die Entfremdung des Selbstbewusstseins von der selbst hervorgebrachten Welt des Sozialen durch eine weitere entfremdende Bewegung erfolgreich zu überwinden. Mithilfe der durchaus positiven Kategorie der Entäußerung hat sich nämlich gezeigt, dass die Aufhebung der pathologischen Entzweiung zwischen Individuen und Institutionen im römischen Rechtszustand keine abstrakte Negation der Notwendigkeit sozialer Formen nach sich zieht. Die Auflösung der Entfremdung erster Ordnung verlangt vielmehr die erneute Hervorbringung einer objektiven zweiten Natur, welche diesmal dem Recht des Individuums auf seine Besonderheit Genüge leisten soll. Darin liegt die Möglichkeit für die einzelnen Subjekte, sich in überindividuellen Institutionen wiederzuerkennen und sich dadurch von ihrer ursprünglichen Entfremdung bewusst zu entfremden.²¹²

Ein so versöhnliches Bild der zweiten Natur ist gewiß mit der sozialontologischen Annahme völlig vereinbar, dass die institutionelle Welt sich gegenüber den einzelnen Subjekten in Form einer naturhaften Objektivität verselbstständigen kann. Hegel scheint sogar die Meinung vertreten zu wollen, dass

²¹¹ PhG, S. 360.

²¹² Hegel selbst beschreibt den Fluchtpunkt des gesamten Bildungsprozess als eine sich von sich entfremdende Entfremdung: „Diese verwirklichende Bewegung und Begeisterung der Momente ist nun zu betrachten; *die Entfremdung wird sich selbst entfremden* und das Ganze durch sie in seinem Begriff sich zurücknehmen.“, PhG, S. 366. Meine Hervorhebungen.

eine Entfremdung zwischen Individuen und Institutionen in diesem eher schwachen Sinne ein notwendiges Moment der Reproduktion jeder Sozialordnung ausmachen soll. „Diese, obwohl geworden durch die Individualität, ist für das Selbstbewußtsein ein unmittelbar Entfremdetes und hat für es die Form unverrückter Wirklichkeit.“²¹³ Das Auseinandertreten von hervorgebrachter Allgemeinheit und konkreter, (erst-)natürlicher Besonderheit wird in diesem Zusammenhang als eine sozialontologische Kategorie herabgesetzt: ‚Entfremdung‘ bedeutet hier nur die notwendige, unproblematische Diskrepanz zwischen der institutionellen Rationalität des Sozialen und den jeweils verschiedenen und zufälligen Absichten einzelner Individuen. Der institutionelle Status der uns umgebenden sozialen Welt ist uns Menschen geschuldet, von uns abhängig, aber nicht in dem Sinne, dass der Einzelne seine Geltung einfach leugnen könnte. Die soziale Welt hat sich deswegen gegenüber den Individuen verselbstständigt, weil die Institutionen in ihrem Bestehen unabhängig von unseren subjektiven Einstellungen zu ihnen sind.

Mich interessiert jedoch eine weitere Bedeutung des Entfremdungsbegriffs, die das Hegelsche Vertrauen in das Versöhnungspotential der Bildung grundsätzlich unterminiert. Ich beziehe mich hiermit auf eine problematische Konsequenz, die aus der erforderlichen Entäußerung des Selbst in eine objektive zweite Natur unmittelbar zu folgen scheint, und die zugleich einige Zweifel darüber erwecken lässt, dass der Bildungsprozess des endlichen Geistes tatsächlich zu einer endgültigen, restlosen Versöhnung im Verhältnis zwischen Individuen und Institutionen gelangen kann. Hegel versteht die Bildung als eine höchst fragile Balance zwischen Gewinn und Verlust: Es gibt keinen Selbstgewinn ohne Selbstverlust – so könnte man die Hegelsche Grundannahme auch wiedergeben. Ohne eine Entäußerung des natürlichen Selbst in die Praktiken der Bildung und ohne die daraus folgende Hervorbringung einer subjektiven und einer objektiven zweiten Natur ist eine gelungene Selbstverwirklichung einfach nicht möglich. „Das Selbstbewußtsein ist nur *etwas*, es hat nur *Realität*, insofern es sich selbst entfremdet.“²¹⁴ Zu sich selbst kann nur kommen, wer fähig ist, über sich selbst hinauszugehen, indem er oder sie sich an Personen und Sachen verliert²¹⁵: Eine gewisse Entfremdung des Selbst ist die notwendige Bedingung dessen eigentlicher Verwirklichung.

²¹³ PhG, S. 365.

²¹⁴ PhG, S. 363.

²¹⁵ In leicht veränderter Form wiederhole ich hier eine These von M. Seel; vgl. Seel (2014), S. 131.

Dass die Praxis der Bildung zwischen den Extremen einer solchen Polarität unausweichlich schwanken soll, wird von Hegel selbst in einer Passage behauptet, wo er die Entstehung der objektiven zweiten Natur des Sozialen noch einmal zu erklären versucht.

„Das Dasein dieser Welt, sowie die Wirklichkeit des Selbstbewußtseins beruht auf der Bewegung, dass dieses seiner Persönlichkeit sich entäußert, hierdurch seine Welt hervorbringt, und sich gegen sie als eine Fremde so verhält, dass es sich ihrer nunmehr zu bemächtigen hat. [...] Die *Entsagung* seines Fürsichseins ist selbst die *Erzeugung* der Wirklichkeit.“²¹⁶

Die gerade zitierte Stelle drückt die strukturelle Ambivalenz der Bildung mit aller Deutlichkeit aus. Die Bildung sei zugleich Gewinn und Verlust oder, besser gesagt, Gewinn *durch* Verlust. Die Erzeugung sozialer Wirklichkeit beruht auf einer Entsagung des Selbst: Sich zu bilden, den normativen Anforderungen der Bildung gerecht zu werden, bedeutet notwendig eine Transformation der eigenen natürlichen Einstellungen zu vollziehen, wodurch sie die Form von allgemein mitteilbaren Geltungsansprüchen erhalten. Die objektive zweite Natur wird erst durch die Aufhebung der ersten Natur im Menschen hervorgebracht. Denn die wechselseitige Herausbildung von normativen, verpflichtenden Verhaltenserwartungen, die sich dann in den Institutionen des sozialen Raums verfestigen und stabilisieren können, verlangt von allen Beteiligten eine vorausgehende Disziplinierung ihrer triebhaften, unmittelbaren Motivationssphäre. Trotz aller Versuche der *Phänomenologie*, die Besonderheit des Individuums in die Allgemeinheit des Sozialen versöhnlich zu integrieren, bleibt die Hegelsche Diagnose des modernen Zivilisationsprozesses in der folgenden Ambivalenz letztlich gespalten: Zum einen betrachtet sie die Entäußerung des Selbst als einen notwendigen Schritt in der Verwirklichung menschlicher Freiheit; zum anderen registriert sie die zwanghaften Wirkungen dieses Prozesses auf das konkrete Leben einzelner Subjekte. Die Entäußerung des Selbst in eine subjektive zweite Natur impliziert immerhin den Verlust oder die Entsagung seines ‚Fürsichseins‘: Der erforderlichen Transformation der natürlichen Einstellungen der Subjekte wohnt daher ein unleugbares Moment von zwanghafter Standardisierung und Repression der erst-natürlichen Wünsche und Interessen des

²¹⁶ PhG, S. 363. Meine Hervorhebungen.

Menschen inne, was wiederum die Möglichkeit einer konfliktuellen Spannung zwischen objektiver und subjektiver zweiten Natur nicht endgültig auszuschließen vermag. Da die Subjekte in der Erschaffung der sozialen Welt ihrer eigenen natürlichen Spontaneität entsagen sollen, können sie sich nicht vollkommen in den Produkten ihrer Handlungen wiedererkennen. Das Resultat der Entäußerung ist somit nicht eine vollständige, rest- oder rückstandlose Versöhnung zwischen Individuen und Institutionen, sondern eine weitere Entfremdungsform, die nun als Entfremdung *zweiter Ordnung* bezeichnet werden kann.²¹⁷ Damit ist der Umstand gemeint, dass *dieselbe* befreiende Bewegung der Bildung, die die blinde Notwendigkeit der inneren und äußeren Natur auf das Leben der Subjekte beseitigt, in der Tat nur eine subtilere, freiwillige Gestalt der Herrschaft reproduziert, nämlich die des Sozialen. „In der Bildung kann sich der Bürger die Befreiung aus seiner natürlichen Existenz nur so erarbeiten, daß er sich der Notwendigkeit der sozialen Existenz, der Macht sozialer Formen unterwirft. [...] Er bringt seine Unterwerfung unter die Notwendigkeit sozialer Formen durch eben die Arbeit hervor, durch die er sich von der Notwendigkeit natürlicher Antriebe befreit.“²¹⁸ Die Bildung zur zweiten Natur beschreibt nicht einen Umwandlungsprozess, in dem die unmittelbaren Kräfte des natürlichen Lebens durch rein geistige, selbstbewusste Vermögen vollständig ersetzt werden. Denn die normative Geltung der zweiten Natur verweist in ihrer praktischen Umsetzung auf kausale, zwanghafte Faktoren, die die äußerliche Notwendigkeit erst-natürlicher Prozesse im Leben des Geistes reproduzieren: Die Bildung des Geistes bringt eine zweite Natur hervor, indem sie ein künstlich gemachtes Muster verallgemeinerbarer, beliebig wiederholbarer Einstellungen und Verhaltensweisen gegen ein natürlich gegebenes durchzusetzen vermag.²¹⁹ Institutionen und sittliche Praktiken behalten daher ein unauflösbares Moment *zweiter Natur*, weil sie eine Macht und eine Autorität auf die Individuen ausüben, die unausweichlich zu einer Entfremdung *zweiter Ordnung* führt.

Die moderne, durch Bildung geprägte, historische Welt des Geistes bleibt somit in der *Phänomenologie* grundsätzlich unversöhnt. Was Hegel auf unübertroffene Weise

²¹⁷ Vgl. dazu auch Cortella (2011), S. 76.

²¹⁸ Menke (2012), S. 155.

²¹⁹ Vgl. Menke (2007), S. 347.

in der Figur der „absoluten Zerrissenheit“²²⁰ dargestellt hat, ist nun das Bewusstsein des modernen Subjekts über seine notwendig instabile, entfremdete Lage: „Die Sprache der Zerrissenheit [...] ist die vollkommene Sprache und der wahre existierende Geist dieser ganzen Welt der Bildung.“²²¹ Die erste Bewegung der Entäußerung vom natürlichen Sein stiftet eine zweite, objektive und subjektive Natur, die zugleich die Verwirklichung menschlicher Autonomie erlaubt und eine weitere Entfremdungsform reproduziert. Gerade diese ständige Verkehrung der normativen Bedeutung der Welt des Selbstbewusstseins kommt durch die ‚geistreiche‘ Sprache der Zerrissenheit plastisch zum Ausdruck.

Dass die Entfremdung des Selbstbewusstseins sich durch Bildung von sich selbst vollkommen entfremden kann, bleibt im Rahmen des endlichen, historischen Geistes ein unerfüllbares Versprechen. Wenn von einer vollständigen, in sich reflektierten Identität von Allgemeinheit und Besonderheit die Rede sein muss, dann nur auf der theoretischen Ebene des absoluten Geistes jenseits der Geschichte, im Reich des freien Denkens, in der monologischen Vermittlung „des außerweltlichen philosophischen Bewusstseins“.²²² Bildungstheoretisch besehen, bleibt die endgültige Aufhebung der Entfremdung durch die entäußernde Hervorbringung einer zweiten Natur eine bloße Behauptung. Denn die Entfremdung wird gerade durch dieselbe Bewegung immer wieder erzeugt, die sie eigentlich überwinden sollte. Für diese aporetische Dialektik der Bildung findet der endliche Geist in der *Phänomenologie* keine Lösung. Der Zustand moderner Individuen wird vielmehr durch die strukturelle Ambivalenz entscheidend geprägt, die die Bildung als das einzige, uns zur Verfügung stehende Mittel für die Aufhebung der Entfremdung präsentiert *und zugleich* als die eigentliche Ursache einer Entfremdung ‚zweiter Ordnung‘ versteht. Die wirkliche Welt der zweiten Natur – schreibt Hegel – „obwohl geworden durch die Individualität, ist für das Selbstbewußtsein ein unmittelbar entfremdetes, und hat für es die Form unverrückter Wirklichkeit. Aber gewiß zugleich daß sie seine Substanz ist, geht es sich derselben zu bemächtigen; es erlangt diese Macht über sie durch die Bildung.“²²³ Aus strukturellen Gründen, die direkt mit der Ontologie der Bildung zusammenhängen, kommt jedoch dieser Bemächtigungsprozess nicht zum Ende: Er erweist sich vielmehr als die fortdauernde

²²⁰ Vgl. PhG, S. 381 ff.

²²¹ PhG, S. 384.

²²² Cortella (2011), S. 204.

²²³ PhG, S. 365.

Auseinandersetzung zwischen Verlust und Gewinn, Entfremdung und (Wieder-)Aneignung.

Wie bekannt, ist die Darstellung der Bildung in der *Phänomenologie* keineswegs das letzte Wort Hegels zum Problem der Verhältnisse zwischen Individuen und Institutionen: Das gesamte in der Berliner *Rechtsphilosophie* skizzierte Programm einer vernünftigen Sittlichkeit soll vielmehr entwicklungsgeschichtlich so gelesen werden, dass es die innerweltliche Lösung für das Paradox der Bildung darzubieten versucht. Die aporetische Diagnose der *Phänomenologie* lässt jedoch die entscheidende normative Herausforderung mit aller Deutlichkeit auftreten, mit der auch die spätere Theorie der zweiten Natur sich auseinandersetzen wird. Denn als eine dringende Aufgabe dieser Theorie wird gerade die normative Bewältigung der strukturellen Ambivalenz des Begriffs von zweiter Natur immer noch gelten, wonach er zwischen einer äußerst *positiven* Funktion als Ermöglichungsbedingung menschlicher Autonomie und einem ebenso stets vorhanden *negativen* Aspekt der Entlebendigung und pathologischen Erstarrung von den Institutionen zu schwanken scheint.

Kapitel IV: Die Macht der Gewohnheit: Autonomie als zweite Natur

Die bisherige Rekonstruktion des Hegelschen Begriffs der zweiten Natur ist und bleibt eine Frage der Interpretation. Denn die vorgeschlagene Lesart konnte sich auf keine Textgrundlage stützen, in der Hegel auch nur einmal bewusst-absichtlich den fraglichen Ausdruck verwendet und im Rahmen einer einheitlichen Konzeption explizit bearbeitet hätte. Wie wir aus dem ersten Kapitel der vorliegenden Arbeit schon wissen, wird das Konzept der zweiten Natur erst in den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* und in der *Enzyklopädie* eigens eingeführt.¹ Dies bedeutet jedoch nicht, dass Hegel sich nur an diesen späten Stellen seines philosophischen Systems mit der Problematik einer zweit-natürlichen Konstitution geistiger Formen befasst hätte. Meine Interpretation wurde vielmehr von der Annahme geleitet, dass Hegel bereits in der *Phänomenologie* und sogar in vielen vorphänomenologischen Schriften Themen und Motive behandelt hat, die sich rückstandlos in die Konstellation der zweiten Natur einordnen lassen. Die sozialphilosophische Diagnose der Positivität von Institutionen und Lebensformen, die systematische Auslegung der Dialektik moderner Bildung und die eingehende Bestimmung des Natur-Geist-Verhältnisses im Lichte des zentralen Begriffs von Anerkennung können in diesem Sinne als wichtige Belege dafür betrachtet werden, dass die konzeptuelle Struktur der zweiten Natur – zumindest der Sache nach – schon längst zum argumentativen Arsenal des Hegelschen Denkens gehört. Daraus ergibt sich meine

¹ Ich beziehe mich hiermit nur auf die zweite (1827) und dritte (1830) Auflage der *Enzyklopädie*, da in der Heidelberger Fassung des Werks (1817) die Benennung der Gewohnheit als „zweite Natur“ noch nicht vorkommt. Diese inhaltliche Veränderung wirft interessante entwicklungsgeschichtliche Fragen auf, die im Folgenden nicht ins Detail behandelt werden können. Festzuhalten ist allerdings, dass Hegel mit der Bearbeitung des Systemteils des „subjektiven Geistes“ lange und intensiv beschäftigt war, wie das in den diesbezüglichen Vorlesungen angehäufte Material leicht beweisen kann (vgl. dazu Drüe 2000, S. 206-209). Das endgültige Paragraphengerüst der Philosophie des subjektiven Geistes – als Abfolge von ‚Anthropologie‘, ‚Phänomenologie‘ und ‚Psychologie‘ – liegt erst in der zweiten Auflage der *Enzyklopädie* von 1827 vor. Die drei Themenbereiche waren für Hegel Gegenstand einer kontinuierlichen Auseinandersetzung. Dies gilt auch (und vor allem) für die ‚Anthropologie‘, die in der letzten Gliederung des Systems viel ausführlicher als die beiden anderen Teile behandelt wird, während sie in der ersten Auflage der *Enzyklopädie* noch nicht explizit erwähnt worden war. Die auffällige enzyklopädische Erweiterung der Geistesphilosophie um die Anthropologie soll als Beweis der absoluten Relevanz dieses Problembereichs für die gesamte Entwicklung der Lehre vom subjektiven Geist betrachtet werden (vgl. Severino (1983), S. 17; Sandkaulen (2010), S. 36-37). Und dies soll vor allem gegen jene aktuellen und einflussreichen Interpretationen der Hegelschen Philosophie nachdrücklich betont werden, die sich ausschließlich an Hegels Sozialphilosophie des Geistes orientieren und damit zu Unrecht die anthropologische Behandlung der Seele außer Betracht lassen.

grundlegende interpretatorische These, dass das Interesse Hegels für die zweite Natur des Geistes ein zentrales Grundmotiv seiner gesamten praktischen Philosophie ausmacht.

In meinem Argumentationsgang ist es an dieser Stelle entscheidend, die Art der Verbindung aufzuzeigen, die zwischen *impliziter* und *expliziter* Theorie der zweiten Natur besteht. Nur auf diese Weise wird es möglich sein, die behauptete thematische Kontinuität nicht nur der Sache nach, sondern auch vom Text her als eine legitime Interpretation eines einheitlichen philosophischen Projekts zu begründen. Mir geht es also primär darum, den Ausgangspunkt der Abschnitte der *Rechtsphilosophie* und der *Enzyklopädie*, in denen Hegel explizit das Thema der zweiten Natur in Angriff nimmt, an bestimmte Fragestellungen und offene Probleme zu binden, die im Laufe der phänomenologischen Darstellung ihre erste Formulierung erhalten haben. Dieser Ansatz soll meine hermeneutische Hypothese auf die Probe stellen, dass die Auseinandersetzung Hegels mit den zweit-natürlichen Dimensionen des Geistes in seinen späteren Werken auf unauflösbare Weise mit diversen Fragen verflochten bleibt, die in der *Phänomenologie* aufgeworfen wurden. Die damit einhergehende Leugnung einer radikalen Zäsur zwischen den verschiedenen ‚Phasen‘ der Hegelschen Konzeption ist jedoch nicht mit einer abstrakten Nivellierung ihrer wesentlichen Differenzen zu verwechseln. Aus der Gegenüberstellung mit dem Standpunkt der *Phänomenologie* soll sich vielmehr herausstellen, inwiefern und inwieweit die ‚explizite‘ Theorie der zweiten Natur zugleich als eine notwendige Ergänzung, Erneuerung und – in vielerlei Hinsicht – Korrektur des bisher rekonstruierten ‚impliziten‘ Modells angesehen werden kann.

1. ‚Implizite‘ und ‚explizite‘ Theorie der zweiten Natur. Das Erbe der Phänomenologie

Wie im antiken Nachdenken über die Tugend so hat auch bei Hegel der Begriff der zweiten Natur in einer Theorie der Bildung seinen eigentlichen Platz: Der Prozess der Bildung ist insofern gelungen, als er im Menschen den Habitus der Freiheit wie eine ‚andere‘ Natur hervorgebracht hat. Die konstitutive Autonomie des Geistes kann keineswegs als etwas im Menschen bloß Eingeborenes, uns von Natur aus Gegebenes betrachtet werden. Dies wird von Hegel selbst nicht nur in der

Phänomenologie des Geistes, sondern auch in seinen späteren Werken mehrmals behauptet, wie die folgende Passage aus seiner *Rechtsphilosophie* unzweideutig beweist: „Der freie Geist ist eben dieses [...], nicht als der bloße Begriff oder an sich zu sein, sondern diesen Formalismus seiner selbst und damit die unmittelbare natürliche Existenz aufzuheben und sich die Existenz nur als die seinige, als freie Existenz zu geben.“² Die „freie Existenz“ des Geistes ist also keine bloße Tatsache, die sich an individuellen Handlungen und sozialen Lebensformen unmittelbar feststellen ließe. Die Verwirklichung geistiger Autonomie setzt vielmehr die „*harte Arbeit*“³ der Befreiung der Subjekte von der ersten – sei es inneren oder äußeren – Natur unausweichlich voraus. Die „freie Existenz“ des Geistes ist das Resultat eines komplexen Bildungs- und Erfahrungsprozesses, der mit der Hervorbringung einer subjektiven und objektiven *zweiten* Natur kulminiert. Der Geist ist zweite Natur, weil er gebildet werden muss, um die unmittelbaren Züge seiner unfreien, erst-natürlichen Existenz in die zweit-natürliche Gestalt eines autonomen und selbstbestimmten Lebens transformieren zu können.

Wie jedoch die bisherige Rekonstruktion der Hegelschen Theorie gezeigt hat, ist der Begriff der zweiten Natur als normative Gestalt geistiger Autonomie immer durch eine strukturelle Ambivalenz begleitet. In der *Phänomenologie des Geistes* beschreibt die Konstellation der zweiten Natur eine notwendige *und* eine mangelhafte Form der Verwirklichung menschlicher Freiheit, „eine Form des Geistes *und* das Andere gegenüber dem Geist.“⁴ Die Gestalt der zweiten Natur ist darin *notwendig*, dass sie durch die freien Vollzüge des Geistes selbst reproduziert wird: Der Grund für die Wiederholung der Natur im Geist ist nicht mehr die (erste) Natur, sondern nur der Geist selbst.⁵ Zugleich ist die Form der zweiten Natur deswegen *mangelhaft*, weil sie die geistigen Momente der Allgemeinheit, der Besonderheit und der Einzelheit nur naturhaft-äußerlich miteinander verknüpfen kann. Was folgt

² GPR, § 57 A, S. 123.

³ GPR, § 187 A, S. 345.

⁴ Menke (2010), S. 688.

⁵ In der *Phänomenologie* wird die Notwendigkeit einer Wiederholung der Natur im Geist mit dem Argument begründet, dass die Verwirklichung geistiger Autonomie erst als Resultat ihrer Verleiblichung „sowohl im organischen Körper der Individuen als auch im anorganischen Körper der Institutionen“ möglich sein kann (Vgl. Testa 2008a, S. 307). Dies wurde im vorigen Kapitel am Beispiel der Anerkennung erläutert: Die ‚reinen‘ normativen Anforderungen des Geistes, die in der komplexen Struktur der wechselseitigen Anerkennung immanent sind, können laut Hegel nur insofern auf die Individuen wirken und einen normativen Einfluss haben, als sie vor den betroffenen Subjekten mit der Unmittelbarkeit, der beständigen Gestalt und der kausalen Kraft einer inneren und äußeren (zweiten) Natur auftreten (vgl. Kap. III, Abs. 1.4).

daraus für den Begriff der Autonomie? Ist der Geist in seiner endlichen, zweit-natürlichen Gestalt immer noch der kausalen Determinationsmacht von naturhaften, mechanischen Prozessen ausgesetzt? Ist die phänomenologische Einsicht nichts mehr und nichts anderes als der resignierte Ausdruck eines radikalen, anthropologischen und sozialphilosophischen Pessimismus? Gegen diese innere Gefährdung der zweiten Natur bietet die *Phänomenologie des Geistes* keinen brauchbaren Schutz. Die Hegelsche Diagnose der modernen Welt der Bildung bleibt vielmehr im Grunde aporetisch: Indem der Geist sich von der Determinationsmacht der Natur befreit, bringt er eine Welt hervor, die ihm als eine andere, selbstständige Natur gegenübertritt. Die Befreiung des Bewusstseins von der ersten unmittelbaren Natur stellt daher eine Bewegung dar, in der die Natur selbst nicht nur den Terminus *a quo*, sondern zugleich – als zweite Natur oder als Entfremdung ‚zweiter Ordnung‘ – auch den Terminus *ad quem* des gesamten Befreiungsprozesses ausmacht. Die Selbsthervorbringung des Geistes als zweite Natur ist somit ein Akt der Selbstverwirklichung *und* der Selbstverfehlung. Ist die erste Natur, von der der Geist sich durch Bildung befreit, eine unmittelbare Ordnung der Notwendigkeit, die dem Geist selbst *äußerlich* gegenübersteht, so ist die zweite Natur eine Ordnung der Notwendigkeit, die der Geist *in sich selbst* und *durch sich selbst* reproduziert. Der Geist bringt die (subjektiven und objektiven) Bedingungen für die Verwirklichung seiner konstitutiven Autonomie durch die Erschaffung einer begrifflichen Gestalt hervor, die zugleich im Widerspruch zu seiner eigenen autonomen Verfassung steht.

Die ‚explizite‘ Theorie der zweiten Natur knüpft an diese problematische Lage unmittelbar an. Man könnte wahrscheinlich sogar so weit gehen zu sagen, dass die Fortsetzung und die Verfeinerung der Hegelschen Konzeption entscheidend durch die systematische Absicht motiviert wird, diese paradoxe Verflechtung zwischen Befreiung und Unterwerfung endlich aufzulösen oder aufzuheben. Man darf jedoch freilich nicht übersehen, dass Hegel das Verb „aufheben“ immer mit der dreifachen spekulativen Bedeutung von Negation, Aufbewahrung und Erhebung verwendet.⁶ Diese methodische Bemerkung gibt einen wichtigen Hinweis darauf, wie die beanspruchte Lösung des Paradoxes angemessen verstanden werden soll. Terry Pinkard hat den Punkt besonders plastisch zum Ausdruck gebracht: Was Hegel unter „Aufhebung“ verstanden wissen will, besteht laut Pinkard in dem Versuch, „sich

⁶ Vgl. dazu WdL I, S. 114.

diesem Paradox zu stellen und herauszufinden, wie man an ihm auf gewisse Weise festhalten und dennoch seine zerstörerische Wirkung auf unsere Vorstellung davon, was Handeln bedeutet, eindämmen könnte, indem man es in ein umfassenderes Verständnis des Handelns integrierte, das zeigen würde, wie dieses Paradox gelebt und begriffen werden könnte.“⁷ Das Paradox bildet für Hegel keinen bloß begrifflichen oder logischen Fehler, den jede konsistente Theorie der zweit-natürlichen Dimensionen geistiger Autonomie unverzüglich beseitigen sollte. Seine spannungsreiche Struktur enthält vielmehr verschiedene Elemente an sich, die für eine *richtige* Bestimmung des Begriffs der zweiten Natur einfach unentbehrlich sind. Bei der Bewältigung des Paradoxes geht es also nicht so sehr darum, einen Fehler zu vermeiden und somit alles richtig zu machen, sondern vielmehr darum, den Fehler richtig zu verstehen oder ihn richtig zu machen.⁸ Die ‚Lösung‘ des Paradoxes soll daher mit der Entwicklung einer argumentativen Strategie zusammenfallen, die eine Affirmation seines ‚wahrhaften‘, ‚fruchtbaren‘ Gehaltes erlauben kann, ohne dabei eine Reihe von Denkblockaden und unauflösbaren Konflikten in der Theorie verursachen zu müssen.

Diese komplexe Operation bemüht sich in erster Linie vor allem darum, den Widerspruch des phänomenologischen Begriffs der zweiten Natur aufzulösen, ohne dabei die normative Spannung zum Verschwinden zu bringen, die das Phänomen wesentlich ausmacht. Die Diagnose des Paradoxes der Befreiung beruht auf der Gültigkeit der genealogischen Prämisse, dass eine Wiederholung der Natur im Geist unmittelbar mit einem Verlust menschlicher Freiheit gleichbedeutend wäre. Das ist richtig und zugleich eine falsche Alternative: Auch wenn die Ausübung von selbstbewussten und autonomen Fähigkeiten sich freilich nicht in Form eines naturhaften Mechanismus vollziehen kann, soll dies nicht unbedingt heißen, dass *jede* Form von Mechanismus mit der Ausübung solcher Fähigkeiten prinzipiell inkompatibel wäre. Anders gesagt: Es besteht wohl die Möglichkeit, eine wichtige kategoriale Unterscheidung zu treffen, nämlich die zwischen naturhaften und pathologischen Automatismen, die eine kritikwürdige Selbstverkehrung des Geistes in eine unkontrollierbare, undurchschaubare Natur nach sich ziehen, und lebensnotwendigen, individuellen und sozialen Mechanismen, die für die Verwirklichung und die Reproduktion menschlicher Autonomie sogar erforderlich

⁷ Pinkard (2011), S. 48.

⁸ Vgl. Menke (2012), S. 170.

sind. Im Gegensatz zu einem übermäßig intellektualistischen Verständnis der menschlichen Handlungsfähigkeit, das die Rolle der Vernunft und der bewussten Reflexion in der Bestimmung unseres Verhaltens erheblich zu überschätzen neigt, will Hegel vielmehr zeigen, dass die Erwerbung von selbstbewussten und reflexiven geistigen Fähigkeiten von einer basalen ‚Schicht‘ routinierten und automatisierten Handelns wesentlich abhängig ist. Der Schritt über das Paradox der *Phänomenologie* hinaus besteht in der Bestimmung einer „hybriden“⁹ Dimension des Handelns – nämlich die der *Gewohnheit*, die *zugleich* als Produkt des Willens des Menschen *und* als unbewusster, äußerlicher Automatismus wirken kann. Dies führt zu einem handlungstheoretischen Verständnis des Befreiungsprozesses des geistigen Selbstbewusstseins, das sich einer allzu starren und radikalen Entgegensetzung zwischen Freiheit (*qua* Autonomie) und Mechanismus vollkommen entziehen kann. Die Gewohnheit bildet für Hegel die subjektive zweit-natürliche Gestalt eines „geistigen Mechanismus“:

„Wie der *materielle* Mechanismus, so besteht auch der *geistige* darin, daß die im Geiste Bezogenen sich einander und ihm selbst äußerlich bleiben. Eine *mechanische Vorstellungsweise*, ein *mechanisches Gedächtnis*, die *Gewohnheit*, eine *mechanische Handlungsweise* bedeuten, daß die eigentümliche Durchdringung und Gegenwart des Geistes bei demjenigen fehlt, was er auffasst oder tut. Obzwar sein theoretischer oder praktischer Mechanismus nicht ohne seine Selbsttätigkeit, einen Trieb und Bewußtsein stattfinden kann, so fehlt darin doch die Freiheit der Individualität, und weil sie nicht darin erscheint, erscheint solches Tun als ein bloß äußerliches.“¹⁰

Der Mechanismus des Geistes kann sich „nicht ohne seine Selbsttätigkeit“ vollziehen und doch „fehlt darin die Freiheit“. Wie lässt sich das verstehen? Besteht die Freiheit des Geistes nicht gerade in der autonomen Bewegung der eigenen Selbsttätigkeit? Inwiefern bildet die Struktur dieses Mechanismus keinen bloßen Widerspruch? Auf diese Fragen soll die Theorie der Gewohnheit eine Antwort geben, indem sie eine Form basaler, anthropologischer Selbsttätigkeit des Geistes präsentiert, die sich jedoch bloß mechanisch vollzieht und somit nicht mit der Ausübung von selbstbewussten, autonomen Fähigkeiten unmittelbar identisch sein kann. Diesem subtilen und faszinierenden Gedanken wende ich mich gleich noch einmal eigens

⁹ Ebd., S. 156.

¹⁰ WdL II, S. 410.

zu.¹¹ Es liegt aber bereits jetzt auf der Hand, inwiefern die zweite Natur der Gewohnheit in ihrer bezeichnenden Doppelseitigkeit eine entscheidende Rolle in der Aufhebung des Paradoxes der Befreiung spielen kann.

Die strategische Bedeutung der Hegelschen Konzeption der Gewohnheit als anthropologischer Dimension geistiger Befreiung ergibt sich aus der Möglichkeit, die konstitutiven Momente des Paradoxes miteinander zu verknüpfen und somit ihre radikale und widersprüchliche Entgegensetzung zu überwinden. Erst dadurch wird eine Affirmation des begrifflichen Kerns des Paradoxes innerhalb einer Theorie geistiger Bildung möglich, die jedoch keine zerstörerische Wirkungen auf unsere Vorstellung der Autonomie mit sich bringt. Der „geistige Mechanismus“ der Gewohnheit beschreibt die Struktur einer (subjektiven) zweiten Natur, die in gewisser Weise schon ‚geistig‘ (oder frei) ist, indem sie einen Ausdruck des menschlichen Willens ausmacht, und die aber zugleich ‚mechanisch‘ (oder unfrei) ist, indem sie selbstständig und unbewusst wirkend ist. Wie wir gleich sehen werden, setzt die Entwicklung im Subjekt von komplexen, reflexiven geistigen Fähigkeiten (Bewusstsein, Selbstbewusstsein, Vernunft usw.) die Erlangung einer noch grundlegenderen Form von Freiheit voraus, die gerade auf der präreflexiven anthropologischen Ebene der Gewohnheit operiert. Tautologisch ist dies nicht: Denn die Freiheit der Gewohnheit ist nicht mit der selbstbewussten, durch Reflexion und innere Einsicht ausgezeichnete Tätigkeit eines autonomen, geistigen Subjekts zu verwechseln. Dass die Befreiung durch Gewohnheit nicht unmittelbar identisch mit der freien Tätigkeit des Menschen sein kann, hängt im Wesentlichen von dem bloß mechanischen Charakter ihrer praktischen Verwirklichung ab. In diesem Sinne kann Hegel immer noch auf die Einwirkung von naturhaften, mechanischen Automatismen in der Entstehung und Reproduktion geistiger Normativität bestehen, ohne daraus den höchst problematischen Schluss ziehen zu müssen, dass die Autonomie geistiger Formen durch die Heteronomie erst-natürlicher, geistloser Prozesse bedingt wird. Denn die Gewohnheit bildet gewiss kein bloß äußerlich determiniertes, kausales Geschehen, sonst wäre sie gar kein Handeln mehr und die zweite Natur keine Gestalt des Geistes. Sie wirkt zwar auf die einzelnen Subjekte mit der nicht-reflexiven Unmittelbarkeit eines naturhaften Mechanismus, aber einer Unmittelbarkeit, die durch den Willen des Menschen konstitutiv gesetzt oder

¹¹ Dazu ausführlicher unten, Abs. 2.3.

vermittelt wird. Die Gewohnheit erweist sich hiermit als „etwas dem freien Geiste Nichtentsprechendes, etwas bloß *Anthropologisches*“¹², die jedoch eine erste, basale Form der Freiheit ermöglicht, die für die weitere Entwicklung aller komplexeren geistigen Tätigkeiten einfach unentbehrlich ist.

Mit dieser Auflösung des genealogischen Konflikts zwischen Freiheit und Mechanismus sollte man es sich allerdings nicht zu leicht machen. Denn die dialektische Bestimmung der Gewohnheit als ‚geistigen Mechanismus‘ wiederholt zugleich die normative Ambivalenz, die das phänomenologische Verständnis der zweiten Natur bereits deutlich anvisiert hatte. Auch die Bestimmung der Gewohnheit als einer hybriden Dimension menschlichen Handelns situiert sich innerhalb jener Schwankungsbreite zwischen Notwendigkeit und Mangel, Selbstverwirklichung und Selbstverfehlung, die für die phänomenologische Auffassung charakteristisch war. Aus näher zu bestimmenden Gründen hängt die individuelle Ausbildung von selbstbewussten und reflexiven geistigen Fähigkeiten von einer anthropologischen ‚Schicht‘ routinierten, gewohnheitsmäßigen Handelns ab, in dem eine bewusste und durch Reflexion geleitete Aneignung des jeweils erworbenen Könnens und Wissens ebenso überflüssig wie unmöglich ist. Darin ist die Gewohnheit (lebens-)notwendig. Obwohl der Geist in wesentlicher Hinsicht durch das präreflexive Hintergrundwissen der Gewohnheit bedingt wird, kann er jedoch nicht *bloß* wie Gewohnheit existieren. In einem differenz- und distanzlosen Mitmachen und Weitermachen von leiblichen Automatismen und sozialen Konventionen geht das Subjekt der Gewohnheit unvermeidlich das Risiko ein, die Fähigkeit zu einer selbstbestimmten Lebensführung unwiderruflich zu verlieren. In dem Extremfall, den Hegel vor Augen hat, führt dies zu einem Tod zu Lebzeiten, zu einem Verschwinden der Eigenständigkeit von Personen in der bloßen Ausführung des Immergleichen. „Wenn der Mensch sich ganz im Leben eingewohnt hat, geistig und physisch stumpf geworden [ist], [...] verschwindet die Tätigkeit und Lebendigkeit, und die Interesselosigkeit, die alsdann eintritt, ist geistiger oder physischer Tod.“¹³ Darin ist die Gewohnheit *mangelhaft*.

Die Diagnose einer solchen radikalen Ambivalenz war für den Standpunkt der *Phänomenologie* ein hinreichender Grund, um die gesamte Dialektik der Bildung als eine in letzter Instanz aporetische bzw. paradoxe Dynamik zu betrachten: Die

¹² ENZ III, § 410 Z, S. 189.

¹³ GPR, § 151 Z, S. 302.

normative Doppelseitigkeit der zweiten Natur führte nur zu einer höchst problematischen Instabilität im Prozess der Selbstverwirklichung des Geistes, die weder für ein theoretisches noch für ein praktisches Verständnis seiner konstitutiven Autonomie eine produktive Rolle spielen konnte. Diese Annahme wird nun durch die ‚explizite‘ Konzeption der zweiten Natur grundsätzlich in Frage gestellt. Die weitere Entwicklung der Hegelschen Auffassung der zweiten Natur macht den entscheidenden Schritt zu einer *affirmativen* Anerkennung ihrer normativen Ambivalenz als eines unleugbaren Moments einer umfassenden Theorie des *endlichen* Geistes (und zwar von beiden ihrer Teile: der Theorie des subjektiven und der des objektiven Geistes). Als ein absolut zentrales Anliegen der Hegelschen ‚expliziten‘ Konzeption ist also der Versuch anzusehen, gerade *in* der normativen Ambivalenz der zweiten Natur die notwendigen begrifflichen Ressourcen zu finden, die eine positive und widerspruchsfreie Beschreibung der Konstitution individueller und sozialer Autonomie erlauben können. In der fortdauernden Schwankung zwischen Befreiung und Unterwerfung, Spontaneität und Automatismus, Innovation und Wiederholung, die die dialektische Struktur der Gewohnheit unvermeidlich in Gang setzt und hält, will Hegel nun das lebhafteste, offene Spielfeld menschlicher Autonomie betrachten können. Die Selbstverwirklichung des endlichen Geistes als Praxis der Freiheit scheint sich somit aus einer unabschließbaren Dialektik zu speisen, die sich zwischen der Notwendigkeit der Angewöhnung des Menschen an leib-seelische Automatismen und soziale Konventionen und der Freiheit eines immer neuen Entzuges des Gewohnten – und damit dem Bruch mit seiner ‚abstumpfenden‘, lähmenden Macht – abspielt. Recht besehen, besteht die autonome Selbstbestimmung des Geistes aus zwei Operationen, wobei keine von beiden möglich ist, ohne zugleich auch die andere zu machen: „it seems that we are facing the task of a constant process of acquiring *and challenging*, learning *and unlearning* our habits in order to maintain a self-relation through this mechanism of habit. It is in this self-relation, that of forming and actualizing a determination *and* the withdrawal from the actuality of the activity enabled by habit, that spirit is liberated. It is liberated by constraining itself and at the same time gaining distance towards its own constraints.“¹⁴ Autonom ist der endliche Geist *nicht* in dem Sinne, dass er sich von der strukturellen Ambivalenz der zweiten Natur abstrakt und endgültig befreit,

¹⁴ Khurana (2013b), S. 190.

sondern nur in dem Sinne, dass er darin *frei* lebt. Die Freiheit des endlichen Geistes lässt sich als ein Habitus verstehen, der darauf gerichtet ist, die vorgegebenen routinierten Bindungen des Menschen stets von Neuem zu lockern, indem sie von den einzelnen Subjekten durch bewusste Reflexion angeeignet und als Gründe für die individuelle Selbstbestimmung anerkannt werden können. Dabei wird die strukturelle Ambivalenz der zweiten Natur zwar nicht abstrakt geleugnet, sondern nur gleichsam ‚immanent‘ gebändigt. Denn der Geist ist nun in der Lage, zwei Formen der Unterwerfung unter die subjektive und die objektive Macht der zweiten Natur auseinander zu halten: einerseits diejenige Unterwerfung, in der das Subjekt seinen alltäglichen Verständnissen und Rollen widerstands- und distanzlos zum Opfer fällt; und andererseits diejenige Unterwerfung, die es ihm erlaubt, die reflexiven Fähigkeiten zur kritischen Distanzierung von den eigenen Verpflichtungen zu erwerben und tatsächlich auszuüben. Hat die phänomenologische Theorie ausschließlich auf die *Einheit* von Selbstverwirklichung und Selbstverfehlung des Geistes im Begriff der zweiten Natur insistiert, so befasst sich die ‚explizite‘ Konzeption mit der Bestimmung der normativen Bedingungen ihrer genauso unleugbaren *Differenz*. Denn die zweit-natürliche Einheit von Selbstverwirklichung und Selbstverfehlung ist eine dialektische Einheit: eine Einheit von Identität und Differenz.

Diese Neuausrichtung der Interpretation vollzieht sich in zwei Schritten, die zusammen die ontologische Dimension der zweiten Natur definieren. Auf der Stufe des *subjektiven* Geistes wirkt die Macht der Gewohnheit als ein wesentliches Moment jenes Transformationsprozesses, der den Übergang von Formen des rein organischen, tierischen Selbstverhältnisses zu einer ersten Gestalt menschlicher, geistiger Subjektivität erläutern muss. Von großer Bedeutung ist dabei, dass Hegel die Genese einer spezifisch menschlichen Form des Selbst- und Weltbezugs nicht unmittelbar mit der Entstehung eines reflexionsfähigen Selbstbewusstseins gleichsetzt. Denn der Geist beginnt vielmehr im Menschen mit der mechanischen Einstellung der Gewohnheit. Diese Annahme kann uns erheblich dabei helfen, das höchst komplexe dialektische Verhältnis zwischen Natur und Geist näher zu bestimmen. Als *Mechanismus* des Geistes verweist die Gewohnheit auf eine grundlegende Kontinuität zwischen ‚tierischen‘ und ‚menschlichen‘ Gestalten der Subjektivität, indem sie eine Wiederholung der äußerlichen Notwendigkeit erst-natürlicher Prozesse im Leben des Geistes zu implizieren scheint. Was den Mensch vom Tier prinzipiell unterscheidet, soll sich im Laufe einer durchgehenden

kontinuierlichen Entwicklung ergeben, die an sich keine unüberbrückbare Kluft zwischen Leben und Geist unterstellen darf. Als Mechanismus *des Geistes* ist die Gewohnheit jedoch auch die erste Manifestation der unverkennbaren Differenz des Menschen: Denn sie ermöglicht die Entstehung eines neuen, eben geistigen Verhältnisses des Selbst zu seiner inneren und äußeren Natur, das in der Sphäre des bloß tierischen Lebens noch nicht vorkommen kann. Dies werde ich im Folgenden durch eine eingehende Analyse der einschlägigen Passagen aus der enzyklopädischen ‚Naturphilosophie‘ und ‚Anthropologie‘ rekonstruieren (2.1. – 2.4.).

Wie oben schon gesagt, kann jedoch der Geist, der in wesentlicher Hinsicht auf jeden Stufen seiner Entwicklung durch das präreflexive Hintergrundwissen der Gewohnheit bedingt wird, nicht *bloß* wie Gewohnheit existieren. „Endlich“ ist der Geist eben darin, dass er eine unleugbare Bestimmung der *condition humaine* zum Ausdruck bringt, nämlich das ‚Ausgeliefertsein‘ des Menschen gegenüber Praktiken, Ritualen, Normen und Lebensformen, die er nicht von selbst bestimmt, sondern in die er sich gleichsam ‚geworfen‘ sieht. „Biologisch, biografisch und ideologisch, durch Herkunft, Sprache, Aussehen und vieles andere mehr sind alle, die selbständig denken und handeln können, vielfältig determiniert, bevor sie auch nur den kleinen Finger berührt haben.“¹⁵ Wie sollten sie da die reflexive Fähigkeit gewinnen, mit der bestimmenden Kraft dieser vorgefundenen Gegebenheiten des Lebens zu brechen? Wie kann der Mensch eine reflektierte, umgestaltende und kritische Selbstdistanz von den eigenen Gewohnheiten überhaupt gewinnen? Die Antwort auf diesen Fragen befindet sich im Zentrum der Hegelschen Theorie des *objektiven* Geistes. Hier wird die geistige Fähigkeit autonomer Selbstbestimmung nicht so sehr als etwas im Menschen bloß Eingeborenes betrachtet, sondern nur als das Resultat eines langgezogenen Prozesses der individuellen Teilnahme an sozialen Praktiken, die dem betroffenen Individuum mit der normativen *Autorität* ausstatten, sich reflexiv, kritisch oder umgestaltend auf die eigene Gewohnheiten zu beziehen. Es ist nicht so, dass der Mensch einfach *qua* vernunftbegabte Lebewesen mit blinden Routinen und überkommenen Verhaltensweisen beliebig brechen darf. Eine solche Möglichkeit ist vielmehr ein Produkt der Bildung, die wiederum eine gewisse Unterwerfung der Subjekte unter die Macht sozialer Praktiken und Institutionen verlangt. Auch die individuelle Autonomie hat somit die Form der zweiten Natur: Sie bildet eine Art

¹⁵ Seel (2011), S. 26.

ständiger, habitualisierter Bereitschaft des Subjekts, auf die vorgefundenen, ihm entgegenkommenden Faktoren seiner Umwelt (seien sie Personen, Gegenständen, Normen, Handlungen, Gefühle usw.) wie eine *interpretatorische* und eine *bewertende* Autorität zu reagieren. Wie eine gewohnheitsmäßige Teilnahme an sittlichen Praktiken die Erlangung einer solchen normativen Autorität gewährleisten kann, werde ich in dem letzten Teil dieser Arbeit zeigen (3.1. – 3.3.).

2. Zwischen Natur und Geist. Die Bestimmung der Gewohnheit als Mechanismus der Freiheit

In der Berliner *Enzyklopädie* von 1830, auf die ich mich im Folgenden hauptsächlich beziehen werde, ist der Begriff der Gewohnheit eine zentrale Bestimmung der Hegelschen ‚Anthropologie‘ (§§ 388-412), dem ersten Systemteil der Philosophie des subjektiven Geistes, der von der Bildung der Seele – dem Geist in seinem unmittelbaren und natürlichen Zustand – handelt. Die Struktur der Gewohnheit interessiert Hegel in diesem Zusammenhang vornehmlich unter dem systematischen Gesichtspunkt der Befreiung des Menschen von den unmittelbar gegebenen inneren und äußeren Empfindungen sowie von der Natürlichkeit des Körpers.¹⁶ Daraus wird sofort ersichtlich, dass der Mechanismus der Gewohnheit nicht so sehr als ein strukturelles Hindernis für die Verwirklichung geistiger Autonomie betrachtet wird, sondern vielmehr als eine notwendige Bedingung ihrer endlichen, verkörperten Existenz. Dabei wendet sich Hegel implizit „gegen jedes übermäßig intellektualistische Verständnis“¹⁷ der menschlichen Handlungsfähigkeit, das die Rolle der Vernunft und der bewussten Reflexion in der Bestimmung unseres Verhaltens erheblich zu überschätzen neigt. Kants und Fichtes idealistische Transzendentalphilosophien gelten für ihn als paradigmatische Beispiele dieser abstrakten interpretatorischen Tendenz, weil sie die Struktur theoretischer und praktischer Subjektivität immer schon mit dem Gedanken des allgemeinen, selbstbewussten Ich identifizieren.¹⁸ Diesem allzu intellektualistischen Modell zufolge würde Handeln ausschließlich bedeuten, „etwas so zu tun, dass man weiß, warum man es tut, und es scheint, dass also die Erklärung dafür, warum man so und

¹⁶ Vgl. Merker (1990), S. 227.

¹⁷ Pinkard (2013), S. 202.

¹⁸ Vgl. Sandkaulen (2010), S. 44.

nicht anders handelt, der »Grund« sein muss, aus dem man handelt. Umgekehrt müsste der Grund das sein, was einen zu der Handlung veranlasst hat (oder was sie verursacht hat) und von dem man zumindest glaubt, dass er die Handlung rechtfertigt. Wenn man nicht auf der Grundlage solcher Gründe gehandelt hat, wäre das keine Handlung sondern etwas anderes – etwa eine bloße Reaktion oder ein automatischer Prozess.“¹⁹ In diesem Bild wird die menschliche Handlungsfähigkeit aus allen konkreten praktischen Zusammenhängen ihrer tatsächlichen Ausübung herausgenommen und als Produkt eines immer potentiell abschließbaren Reflexionsprozesses des Subjekts verstanden. Dass die menschliche Existenz immer noch an Naturfaktoren gebunden bleibt, von deren Einfluss sie sich mehr oder weniger erfolgreich distanzieren kann, wird im Rahmen des vorliegenden Modells gar nicht thematisiert. „Menschliches Handeln wird hier analog zu der Art und Weise modelliert, in der man zu einer Schlussfolgerung gelangt, indem man ein Argument im Kopf zu Ende denkt.“²⁰

Im Gegensatz dazu ist die Hegelsche Konzeption erheblich *materialistischer*. Eine Rekonstruktion der Struktur theoretischer und praktischer Subjektivität kann sich laut Hegel nicht mit einer Berücksichtigung der höheren, reflexiven Formen des rationalen Selbstverständnisses des denkenden und handelnden Individuums zufrieden geben. Bedingungen und Vorstufen des bewussten und willentlichen Lebens des Geistes liegen bereits in den verschiedenen vorrationalen Weisen der Selbstgegebenheit vor, die ein situiertes, körperliches Subjekt in seinem präreflexiven und bloß gefühlsmäßigen Umgang mit der inneren und äußeren Natur progressiv entfalten kann. Es handelt sich dabei um eine Sequenz sich auseinander entwickelnder Stufen der individuellen Selbstwahrnehmung, die für die tatsächliche Wirklichkeit und Wirksamkeit der geistigen Autonomie in einem körperlichen lebendigen Subjekt eine entscheidende Rolle spielen.²¹ Wie wir gleich zeigen werden, verfolgt Hegel in seiner Anthropologie nichts anderes als die ‚Geschichte‘ dieses leiblichen, unbewussten Selbstgefühls des Menschen, die ihrerseits als eine

¹⁹ Ebd., S. 202-203.

²⁰ Ebd.

²¹ „Diese Stufen sind teils ‚vorreflexiv‘ – körperlich, gefühlsmäßig, unbewußt – teils ‚nachreflexiv‘, nämlich habituell gewordene, in ‚Fleisch und Blut übergegangene‘ Weisen des Selbstverständnisses. Die vorreflexiv-unbewußten Stufen, die Hegel terminologisch unter den Begriff ‚Selbstgefühl‘ fasst, erschöpfen dessen Gehalt keineswegs – sie sind ja auch nur unselbständige Schichten eines seelischen Ganzen. Vielmehr müssen auch Stufen des Selbstbewußtseins, des praktischen Gefühls und des Willens bis zu dessen höchster Form, der sittlichen ‚Gesinnung‘, noch als Stufen des Selbstgefühls betrachtet werden.“, Siep (1990), S. 204.

Art ‚Vorgeschichte‘ des autonomen und selbstbewussten Lebens des geistigen Subjekts betrachtet werden soll. In diesem Sinne impliziert das systematische Projekt der Hegelschen Anthropologie „eine virulente Kant- und Fichte-Kritik“, die sich insbesondere gegenüber Fichte als eine konzeptionelle Umkehrung dessen einseitiger „Metaphysik der Subjektivität“ verstehen lässt: „Während Fichte aus der transzendentalen Ich-Struktur das Gefühl des endlichen Ich abzuleiten sucht, setzt Hegel umgekehrt in Gestalt der Seele im Gefühl konkreter Subjektivität an.“²²

Es ist nun klar, dass der Standpunkt der Anthropologie mit einem übermäßig intellektualistischen Modell des Handelns vollkommen inkompatibel ist. Denn der Hegelsche anthropologische Ansatz setzt sich mit Formen individueller Handlung auseinander, die für die epistemischen Kriterien dieses Modells überhaupt keine Handlung sind. Man denke nur an die innere Struktur der Gewohnheit, die gewiss als eine Form von Handlung zu bezeichnen ist – d. h. als ein Vollzug menschlichen Willens, der sich nicht auf eine bloß instinkthafte natürliche Reaktion auf Auslöser in der äußeren Umwelt reduzieren lässt –, auch wenn sie nicht durch Gründe angeleitet wird. Das möchte ich im Folgenden in drei Schritten zeigen. Erstens umreiße ich den Problemkomplex der Anthropologie mit direktem Bezug auf Themen und Motive, die Hegel schon am Ende seiner Naturphilosophie behandelt hat (2.1. und 2.2.). Vor diesem Hintergrund möchte ich dann zweitens die innere Struktur der Gewohnheit ausführlicher beschreiben und zugleich ihre systematische Funktion im Übergang von der Natur zum Geist rekonstruieren (2.3.). Drittens argumentiere ich für die These, dass die anthropologische Behandlung der Gewohnheit wichtige Konsequenzen für die gesamte Hegelsche Geistesphilosophie nach sich zieht, die vor allem für das richtige Verständnis menschlicher Autonomie von erheblicher Bedeutung sind (2.4.).

2.1. Eine Anthropologie ohne Mensch?

In seinem hervorragenden Kommentar zum Körper-Seele-Problem bei Hegel hat Michael Wolff auf eine merkwürdige Schwierigkeit der enzyklopädischen Anthropologie hingewiesen, die den Leser auf den ersten Blick irritieren kann. Wenn Hegel mit dem Terminus ‚Anthropologie‘ sich bewusst an die traditionelle, unter den

²² Sandkaulen (2010), S. 45.

Bedingungen der Moderne sehr umstrittene „Frage nach dem Menschen“²³ unmittelbar anzuschließen scheint, spricht der Text der Anthropologie – abgesehen von Anmerkungen zu einzelnen wenigen Paragraphen – nirgendwo ausdrücklich vom Menschen, wobei das Adjektiv „menschlich“ nur an einer Stelle im § 411 verwendet wird.²⁴ Das Nichtvorkommen des Menschen im Rahmen der Hegelschen Anthropologie lässt sich laut Wolff aus zwei unterschiedlichen Gründen erklären. *Erstens* sei Hegels Gebrauch des konventionellen Titels ‚Anthropologie‘ ziemlich idiosynkratisch. Die Hegelsche Anthropologie als philosophische Disziplin habe der Sache nach ganz wenig mit dem zu tun, was er an manchen Stellen mit etwas verächtlichem Akzent „Menschenkenntnis“²⁵ nennt, und die hingegen bei Kant das eigentliche Thema seiner „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“ ausmache.²⁶ Dass es *Menschen* sind, die über bestimmte psychische und physische Fähigkeiten verfügen und zugleich bestimmte Tätigkeiten ausüben können, sei für die Hegelsche Anthropologie zwar nicht irrelevant, aber gewiss von sekundärer Bedeutung. „Die Existenz von Menschen behandelt Hegel nämlich nicht etwa als eine Voraussetzung für das Auftreten von Fähigkeiten und Dispositionen, wie sie für Menschen charakteristisch sind. Hegel weist dementsprechend in einigen Anmerkungen zum Anthropologie-Text ausdrücklich darauf hin, daß vieles von dem, was Menschen können, auch Tiere können. Deshalb müssen, nach seiner Ansicht, umgekehrt bestimmte Fähigkeiten und Dispositionen als Voraussetzung der Existenz des Menschen behandelt werden.“²⁷ In der Anthropologie werden mentale Dispositionen und Tätigkeiten in Betracht gezogen, die zwar zur Konstitution eines individuellen Lebewesens notwendig gehören müssen, auch wenn das Letztere nicht unzweideutig als Tier oder Mensch identifiziert werden kann.

Das *weitere* Argument, das Wolff an dieser schwierigen Stelle einführt, unterstreicht die unleugbaren Grenzen einer anthropologischen Perspektive über die Entstehungsgeschichte des menschlichen Geistes. Wenn die Anthropologie einerseits einen unverzichtbaren Beitrag zur konzeptuellen Erhellung von lebensweltlichen Dispositionen und Fähigkeiten leiste, die als Voraussetzung der Existenz des

²³ Ebd., S. 37.

²⁴ Vgl. Wolff (1992), S. 29.

²⁵ ENZ III, § 377, S. 9.

²⁶ Bei Kant handelt es sich bekanntlich um eine „Kenntnis des Menschen in pragmatischer Hinsicht“, die sich „auf die Erforschung dessen“ konzentriert, „was er [der Mensch, F. R.] als frei handelndes Wesen aus sich selber macht, oder machen kann und soll.“, Kant (1798), S. 29.

²⁷ Wolff (1992), S. 29-30.

Menschen gelten sollen, so bestehe Hegel andererseits immer wieder darauf, dass die Frage nach dem Menschen durch anthropologische Denkmodelle nicht vollständig beantwortet werden könne. Die Genealogie des Geistes gehe vielmehr weit über die Anthropologie hinaus: Die „Erkenntnis des Wahrhaften des Menschen, wie des Wahrhaften an und für sich“²⁸ verlange nichts Weniger als die Entwicklung seiner gesamten Geistesphilosophie. Dies bedeutet zweierlei. Es bedeutet zum einen, dass die präintentionalen und vorreflexiven Formen des menschlichen Selbstgefühls, die die Anthropologie untersucht, in die Allgemeinheit des bewussten Denkens übergehen und folglich in den höheren Gestalten des *subjektiven* Geistes (Bewusstsein, Selbstbewusstsein, Vernunft, Wille) aufgehoben werden sollen; und es bedeutet zum zweiten, dass die bloß anthropologischen Weisen des individuellen Selbst- und Weltbezugs in ihrem ausschließlich privaten Charakter mit den normativen Erwartungen anderer Subjekte konfrontiert und einem intersubjektiven Prozess wechselseitiger Anerkennung ausgesetzt werden sollen.²⁹ Erst auf der Ebene des *objektiven* Geistes und insbesondere innerhalb des Systems der gesellschaftlichen und gesellschaftlich erzeugten Bedürfnisse der bürgerlichen Gesellschaft könne die Frage nach dem Menschen angemessen beantwortet werden. „Das Konkretum der *Vorstellung*, das man *Mensch* nennt“ – schreibt Hegel in seiner *Rechtsphilosophie* – könne nur „hier auf dem Standpunkt der Bedürfnisse“, und zwar „erst hier und eigentlich nur hier“³⁰ Thema sein. „Hegel meint offenbar, erst unter Einbeziehung bestimmter sozialer und populationstheoretischer Aspekte des animalischen Lebens lasse sich begreifen, was es heißt, daß Menschen damit anfangen und beständig darin fortschreiten, aus dem Zustand ursprünglicher Wildheit und so aus dem Tierreich ‚hinauszugehen‘.“³¹

Was heißt das genau für das Verständnis des Gegenstandsbereichs ‚Anthropologie‘? Manche Interpreten ziehen aus der soeben dargestellten Schwierigkeit die radikale Konsequenz, dass Hegel im Laufe seiner gesamten Anthropologie *überhaupt nicht* etwas spezifisch Menschliches behandelt, sondern nur Tieren und Menschen gemeinsame psychophysische Zustände und Sachverhalte darlegt: Die menschliche Differenz komme erst in späteren Etappen des subjektiven

²⁸ ENZ III, § 377, S. 9.

²⁹ Die verschiedenen Etappen dieser doppelten Transformation des menschlichen Selbstgefühls auf den Stufen des subjektiven und des objektiven Geistes hat L. Siep ausführlich rekonstruiert. Vgl. Siep (1990).

³⁰ GPR, § 190 A, S. 348.

³¹ Wolff (1992), S. 30.

und objektiven Geistes vor.³² Wäre diese These richtig, dann hätte Hegel am Anfang seiner Philosophie des Geistes Themen und Motive diskutiert, die eigentlich noch zum Systemteil der Naturphilosophie hätten gehören sollen. Das Problemfeld der Anthropologie – als Teildisziplin einer Philosophie des subjektiven *Geistes* – setzt hingegen eine strukturelle Verschiedenheit zwischen tierischem und menschlichem Leben immer schon voraus: Denn mit der Einführung des Geistesbegriffs kommt für Hegel immer etwas qualitativ Neues in die Welt, „das als *Anderes* der Natur aus natürlichen Bedingungen nicht ableitbar ist.“³³ Die spezifische Differenz des Menschen, die sich bereits auf dieser anfänglichen Stufe der Geistesphilosophie zeigen soll, ist ihrerseits nichts Naturgegebenes und auch nichts, was sich in naturgegebenen, äußeren Merkmalen des menschlichen Organismus zeigen würde. „Der Geist“ – so Hegel gleich zu Beginn seiner Anthropologie – „ist als die Wahrheit der Natur *geworden*“³⁴: Als zentrale Aufgabe dieser Disziplin ist also der Versuch anzusehen, die einzelnen Etappen des Werdens des Menschen aus der unmittelbaren Natur in Form eines komplexen Ausbildungsprozesses zu rekonstruieren, in dem das Selbst- und Weltverhältnis eines lebendigen Organismus eine genuine, spezifisch *menschliche* Gestalt bekommt.

Indessen ist die Hegelsche Ontologie des Natur-Geist-Verhältnisses strikt antidualistisch: Was den Mensch vom Tier prinzipiell unterscheidet, soll sich im Laufe einer durchgehenden kontinuierlichen Entwicklung ergeben, die an sich keine abstrakte unüberbrückbare Kluft zwischen Leben und Geist unterstellen darf. Den Gedanke einer kategorialen Strukturverschiedenheit zwischen tierischem und geistigem Leben vermittelt Hegels Anthropologie daher nur *genealogisch*: Die progressive Entfaltung einer spezifischen Gestalt menschlichen Selbstverhältnisses nimmt von Formen individueller Selbstorganisation und Selbsterhaltung ihren Ausgang, die das menschliche Individuum mit bloß tierischen Organismen im Wesentlichen teilt. Die unleugbare Differenz des Menschen manifestiert sich

³² Eine solche These wird u. a. von Hans-Friedrich Fulda vertreten; vgl. Fulda (2003), S. 184 ff. Mit der Annahme, dass die begrifflichen Ressourcen für das Verständnis menschlicher Subjektivität *ausschließlich* in den fortentwickelten Stufen der Philosophie des Geistes zu finden sind, lässt sich vielleicht die verbreitete Tendenz der Hegelliteratur erklären, dem Programm der Anthropologie eine nur marginale und sporadische Aufmerksamkeit zu schenken. Mit dem neu erwachten Interesse am „Leib-Seele-Problem“ und der lebhaften Diskussion über den Begriff der zweiten Natur scheint sich das jedoch allmählich zu ändern. Neben den bereits zitierten Beiträgen von Wolff (1992) und Sandkaulen (2010), vgl. auch Bonito Oliva (1995), insb. S. 69-194; Malabou (2005), Testa (2008b) und Ikäheimo (2012).

³³ Sandkaulen (2010), S. 41.

³⁴ ENZ III, § 388, S. 43.

dementsprechend nicht in einer abstrakten Sublimierung seiner lebendigen, körpergebundenen Existenz, sondern vielmehr 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. Mit anderen Worten: Die spezifische Differenz des Menschen besteht ausschließlich darin, dass die Animalität des Letzteren von der Animalität eines bloßen Tieres unterschieden ist³⁵: Die ‚Exzentrizität‘ des Geistes zum Leben ist nicht das Resultat einer ontologischen These, die sich in den Dualismus von materieller und immaterieller Substanz unausweichlich verstrickt, sondern der Ausdruck einer durch Bildung erworbenen *relationalen* Eigenschaft des menschlichen Organismus, die ihm ein qualitativ neues, auf Naturbedingungen nicht reduzibles Verhalten zur eigenen erst-natürlichen Befindlichkeit erlaubt.

Mit seinen anthropologischen Überlegungen will Hegel eine besondere Region der Entstehungsgeschichte des Geistes eigens beleuchten, die sich weder mit einer bloß animalischen Lebensform noch mit der vernünftigen Welt einer selbstbewussten, reflexionsfähigen Subjektivität identifizieren läßt, sondern für die es „kein besseres Wort gibt als die Bestimmung menschlicher *Lebens-Welt* in ihren ursprünglichsten Manifestationen.“³⁶ Kurz gesagt: Was Hegel in seiner Anthropologie interessiert, ist die „lebensweltlich verankerte Genese“³⁷ *menschlicher* Subjektivität, die sich durch eine individuelle, präreflexive und gefühlsmäßige Aneignung ihrer leiblich-mundanen Beziehungen von der erst-natürlichen Unmittelbarkeit ihrer animalischen Herkunft schrittweise befreit.

2.2. Die Seele als „Schlaf des Geistes“. Tierische und menschliche Formen der Subjektivität

Diese kurze Erinnerung an die unauflösbare Dialektik von Kontinuität und Differenz, die laut Hegel die Beziehungen zwischen Natur und Geist definiert, kann uns erheblich dabei helfen, die Richtlinien seines gesamten anthropologischen Projekts näher zu bestimmen. Seinem strikt antidualistischen und prozeduralen Geistesbegriff gemäß knüpft die anthropologische Behandlung der „Seele“ an die letzten

³⁵ Vgl. Wolff (1992), S. 47.

³⁶ Sandkaulen (2010), S. 41.

³⁷ Ebd., S. 43.

Paragrafen der Naturphilosophie über den tierischen Organismus (§§ 350-376) unmittelbar an.³⁸ Entsprechend der platonisch-aristotelischen Psychologie ist die Seele für Hegel die Organisationsform eines in Funktionen bzw. „Teile“ differenzierten Körpers (die Seele als *forma corporis*).³⁹ Dieser vormoderne Seelenbegriff interessiert Hegel vornehmlich aufgrund seiner zweiseitigen Struktur. Wie im gewöhnlichen Sprachgebrauch bildet die Seele als einheitliches Prinzip individueller Selbstorganisation das sogenannte ‚Innere‘ des Menschen, das sich aber im gleichen Atemzug stets auf ein ‚Äußeres‘ beziehen soll, nämlich auf die ‚erste‘ gegebene Natur des Körpers sowie auf die äußerlichen, physischen Einflüsse der Umwelt auf ihn. Diese Beziehung soll jedoch nicht so verstanden werden, als ob das ‚Innere‘ der Seele und das ‚Äußere‘ des Körpers sich zueinander wie zwei verschiedene, separate Dinge mit entgegengesetzten, unvereinbaren Eigenschaften verhalten würden. Die Seele ist keine vom Körper abgetrennte Substanz, sondern nur dessen innerer Zweck, der sich für die Entstehung und Reproduktion der individuellen Existenz des Organismus als eines Ganzen von bestimmten psychischen und somatischen Funktionen verantwortlich zeigt. In diesem Sinne wird das ‚Innere‘ der Seele unter dem Aspekt betrachtet, zugleich zum äußeren Phänomen werden oder gemacht werden zu können (sich zu zeigen oder sich als Organisationsform des Körpers zu „manifestieren“).⁴⁰ Demzufolge ist auch die äußere Materie des Körpers keine bloße Gegebenheit, die gegenüber der vermeintlichen Immaterialität der Seele nur als „ein sinnliches Dasein, ein Außersichsein“⁴¹ immer wieder auftreten würde. Die Äußerlichkeit des Körpers wird vielmehr unter dem Aspekt behandelt, dass sie durch die zweckmäßige Form der Seele progressiv durchdrungen wird, bis dahin, dass der Körper selbst sich als Manifestation eines ‚Inneren‘ erweisen kann. In Gestalt der Seele als eines unauflösbaren Zusammenhangs von ‚Innerem‘ und ‚Äußerem‘ des organischen

³⁸ Laut Catherine Malabou bildet die ‚Anthropologie‘ sogar „the only moment of Hegel’s philosophy where the same term plays the role both of result and of origin. The *Philosophy of Nature* ends with the study of the soul and its functions; the *Philosophy of Spirit* begins with the study of the soul and its functions.“, Malabou (2005), S. 26.

³⁹ Vgl. Siep (1990), S. 207. Über die absolute Relevanz von Aristoteles für die eigene Philosophie des Geistes schreibt Hegel: „Die Bücher des *Aristoteles* über die Seele mit seinen Abhandlungen über besondere Seiten und Zustände derselben sind [...] noch immer das vorzüglichste oder einzige Werk von spekulativem Interesse über diesen Gegenstand. Der wesentliche Zweck einer Philosophie des Geistes kann nur der sein, den Begriff in die Erkenntnis des Geistes wieder einzuführen, damit auch den Sinn jener aristotelischen Bücher wieder aufzuschließen.“, ENZ III, § 378, S. 11.

⁴⁰ Vgl. Wolff (1992), S. 35.

⁴¹ ENZ III, § 389 A, S. 44.

Lebens kommt daher eine basale Form der *Subjektivität* zum Ausdruck, die sich gerade im Vermögen des Organismus manifestiert, sich die unmittelbare Äußerlichkeit des Körpers anzueignen oder sie zu „idealisieren“ und somit in gewisser Weise schon ‚bei-sich-selbst-im-Anderen‘ zu sein.

Nach Hegels Ansicht ist dieser ‚seelische‘ Zusammenhang von ‚Innerem‘ und ‚Äußerem‘ bereits auf der Stufe des organischen, bloß tierischen Lebens wirksam. Die organische Individualität eines Tieres – so Hegel am Ende seiner Naturphilosophie – „existiert“ schon als „*Subjektivität*, insofern die eigene Äußerlichkeit der Gestalt zu Gliedern *idealisiert* ist, der Organismus in seinem Prozesse nach außen die selbstische Einheit in sich erhält.“⁴² Die selbstzentrierte ‚innere‘ Einheit des Organismus existiert für Hegel „nicht als Seiendes“ oder als bloße Gegebenheit, die zur normalen biologischen Ausstattung eines Tieres unausweichlich gehören muss. Die Individualität eines tierischen Organismus bringt sich vielmehr durch eine ständige Vermittlung mit der äußeren Umwelt immer wieder von selbst hervor: „nur als dieses sich Reproduzierende, nicht als Seiendes, *ist* und *erhält sich* das Lebendige; es ist nur, indem es sich zu dem macht, was es ist.“⁴³ Die Subjektivität oder die Seele eines Tieres besteht somit aus einer doppelten idealisierenden Dynamik, in der das organische Selbst die Äußerlichkeit seiner ‚inneren‘ und ‚äußeren‘ Natur progressiv aufhebt und somit die Einheit mit sich selber stets reproduziert.

Auf die Existenz einer Tierseele lässt sich laut Hegel daraus schließen, dass ein tierischer Organismus sich selbst und seine unmittelbare äußere Umwelt *empfinden* kann.

„Die Empfindung ist eben diese Allgegenwart der Einheit des Tieres in allen seinen Gliedern, die jeden Eindruck unmittelbar dem einen Ganzen mitteilen, welches im Tiere für sich zu werden beginnt. In dieser subjektiven Innerlichkeit liegt, daß das Tier durch sich selbst, von innen heraus, nicht bloß von außen bestimmt ist, d. h. es Trieb und Instinkt hat.“⁴⁴

Die Struktur der Empfindung setzt offensichtlich die Präsenz eines empfindenden Subjekts voraus. Dies bedeutet, dass ein tierischer Organismus notwendig in der

⁴² ENZ II, § 350, S. 430.

⁴³ ENZ II, § 352, S. 435.

⁴⁴ ENZ III, § 381 Z, S. 20.

Lage sein soll, sich im Laufe eines leiblich spürbaren, präreflexiven Prozesses zunehmender Individualisierung von seiner unmittelbaren Umwelt (partiell) zu lösen, um dann als eine selbstzentrierte subjektive Innerlichkeit gegenüber der äußeren Natur auftreten zu können. Der Organismus kann daher nicht nur „funktionieren“, sondern er muss zugleich „über verschiedene Formen der ‚Rückmeldung‘ bzw. Selbstwahrnehmung“⁴⁵ verfügen. An dieser Stelle folgt Hegel dem Kantischen Begriff des lebendigen Organismus beinahe wörtlich⁴⁶: Die Individualität eines Tieres ist durch die wesentliche Eigenschaft gekennzeichnet, eine *sich selbst organisierende* Individualität zu sein. Seine individuelle Gestalt ist das Produkt der eigenen Selbstorganisation, in der „der Organismus seine eigenen Glieder zu seiner unorganischen Natur, zu Mitteln macht, aus sich zehrt und sich, d. i. eben diese Totalität der Gliederung, selbst produziert, so daß jedes Glied, *wechselseitig Zweck und Mittel*, aus den anderen und gegen sie sich erhält.“⁴⁷ Der einzelne Organismus bringt die eigene individuelle Form *von selbst* hervor, indem er seine konstitutiven Teile eben nur als Momente oder einzelnen Glieder einer funktionstüchtigen Totalität herabzusetzen vermag⁴⁸ – eine Totalität, die ihrerseits nur aus einer bestimmten, zweckmäßigen Zusammensetzung ihrer einzelnen Teile resultiert.

Erst im Lichte dieser individualisierten, gefühlsmäßigen Form der Selbstwahrnehmung, die Hegel auch „das einfache unmittelbare Selbstgefühl“⁴⁹ nennt, *wird* die natürliche Umwelt eines Tieres überhaupt etwas *Äußerliches*.⁵⁰ Genauer gesagt: ‚Innere‘ und ‚Äußere‘ des organischen Lebens konstituieren sich nur in einem Zug. Einerseits profiliert sich die Individualität des tierischen Selbstgefühls gerade *gegen* eine äußere Natur, auf die das Tier sich mit dem Ziel der Befriedigung elementarer, lebensnotwendiger Bedürfnisse richten muss. Der Bau- und Lebensplan eines einzelnen Organismus manifestiert sich in seinem selektiven Umgang mit der Umwelt, in einer diskriminierenden Assimilation der Naturgegenstände, die sich an der wiederum ‚natürlichen‘ Norm der individuellen

⁴⁵ Vgl. Siep (1990), S. 206.

⁴⁶ Dazu ausführlicher, oben Kap. III, Abs. 2.2.

⁴⁷ ENZ II, § 356, S. 459. Meine Hervorhebungen.

⁴⁸ „Indem das Organische [...] als ein Entwickeltes sich in seiner besonderen Gliederung äußert, die nicht selbständige Teile enthält, sondern nur Momente in der lebendigen Subjektivität, so sind sie aufgehoben, negiert und durch die Lebendigkeit der Organismus gesetzt.“, Ebd. § 356 Z, S. 460.

⁴⁹ ENZ II, § 356, S. 459.

⁵⁰ „For the animal, its environment is thus something ‚outer‘ to its own purposes (where the purposes are taken as the various organic functions working together to keep the animal alive and to reproduce itself).“, Pinkard (2012), S. 24.

Selbsterhaltung orientieren soll. „Die ‚natürliche‘ Norm legt fest, welche organismischen Aktivitäten notwendig für die Aufrechterhaltung oder (Wieder-) Herstellung der Homöostase des individuellen Organismus [...] sind. Sie bestimmt, was Eingang in und Ausgang aus dem Organismus finden und was in Organismen dieser Art für sie präsent sein kann und soll.“⁵¹ In dieser ‚bewusstlosen‘ Steuerung des Assimilationsprozesses besteht laut Hegel die wesentliche Leistung des animalischen Instinkts: „Der Instinkt ist die auf bewußtlose Weise wirkende Zwecktätigkeit.“⁵² Es handelt sich dabei um eine Art vor-intentionaler *evaluativer* Einstellung des tierischen Organismus, weil sie die Übereinstimmung oder Nicht-Übereinstimmung der äußerlichen Gegenstände mit der immanenten ‚Norm‘ des organischen Selbstgefühls anzuzeigen vermag. Der Instinkt regelt den tierischen Umgang mit der Umwelt in Form von rein organischen, unbewussten Selektionen, die für die Reproduktion der funktionalen Individualität des Organismus konstitutiv sind. Das Tier wird daher „nicht bloß von Außen bestimmt“, sondern es *lässt* sich nur durch diejenigen Elemente der Außenwelt bestimmen, die für den Zweck der eigenen Selbsterhaltung erforderlich sind.

Andererseits (und im Gegenzug) ist die Natur erst *gegen* eine solche zweckmäßige ‚praktische Klassifikation‘ von Gegenständen überhaupt ein ‚Äußeres‘. „In Hegel’s terms, the environment is the negative of the animal’s inwardness in that it sets the limits against which the animal’s own inwardness is determined. [...] The subjective interiority of an animal life-form can be genuinely determined only as demarcated from what it must sense as ‚outer‘ to itself.“⁵³ Die Natur wird somit zum notwendigen äußerlichen Korrelat des individuellen Selbstgefühls eines tierischen Organismus: Sie bildet das objektive Spielfeld einer ganzen Reihe von unbewussten praktischen Selektionen und Diskriminierungen, auf deren Basis das organische Selbst zwischen ihm ab- und ihm zuträglichen Bestimmungen instinktiv unterscheidet und dadurch seine triebhafte Assimilation von Naturgegenständen zweckmäßig orientiert. Die objektive Umwelt wird somit durch die primitiven evaluativen Strukturen der begehrenden animalischen Subjektivität so durchdrungen, dass das Tier sich praktisch auf eine Welt beziehen kann, die es als *seine eigene* äußere Welt empfindet. „Das Tier kann nur durch *seine*

⁵¹ Merker (2004), S. 153.

⁵² ENZ II, § 360 A, S. 473.

⁵³ Pinkard (2012), S. 24.

unorganische Natur erregt werden, denn das Entgegengesetzte ist nur *sein* Entgegengesetztes; nicht das Andere überhaupt soll erkannt werden, sondern eines jeden *sein* Anderes, das eben ein wesentliches Moment der eigenen Natur eines jeden ist.“⁵⁴

In dieser seelischen Einheit vom ‚Inneren‘ und ‚Äußeren‘ sieht Hegel bereits eine natürliche Form der *Freiheit* des tierischen Individuums gegenüber der Natur, zu der es einerseits gehört, von der es sich aber andererseits auch zu befreien versucht.⁵⁵ Solch eine ‚natürliche‘ Befreiung vollzieht sich durch eine individuelle Aneignung der äußerlichen, vorgefundenen Naturbestimmungen, die Hegel gerade mit der tierischen Fähigkeit des Empfindens unmittelbar verbinden will. Als empfindende ist die (innere) Seele eines Tieres auf eine primitive und noch unbewusste Art und Weise schon ‚bei-sich-selbst-im-Anderen‘: Die (äußere) Natur wird im beseelten, lebendigen Organismus gleichsam verinnerlicht, in die innere Zweckmäßigkeit des Organismus selbst einbezogen und daher schon auf eine rudimentäre Weise ‚vergeistigt‘.⁵⁶ Insofern das Ganze der Natur inklusive des jeweiligen Organismus in der Seele repräsentiert bzw. empfunden werden kann, ist die Unmittelbarkeit der Natur immer schon ‚vergeistigt‘ oder ‚verinnerlicht‘.⁵⁷ Die empfindende Seele des individuellen Organismus besitzt gleichsam eine Doppelnatur, die sie zugleich ‚innerhalb‘ wie ‚außerhalb‘ der Natur stehen lässt: Als ein Teil der Natur ist die Seele im gleichen Atemzug dazu imstande, in sich die Totalität dieser Natur (also auch sich selber) zu repräsentieren. Gerade in dieser (partiellen) organischen ‚Selbstdifferenzierung‘ der Seele von der unmittelbaren äußeren Natur sind die Voraussetzungen für alle späteren Formen ihrer bewussten, theoretischen und praktischen Aneignung zu finden.

⁵⁴ ENZ II, § 361 Z, S. 475.

⁵⁵ „Because the animal can transform its environment through the active power its organism acquires by developing within processes of adaptation, it is not completely a prisoner of natural circumstances. Instead, the animal exhibits a rudimentary aptitude for interpreting, a sensibility to non-sensuous signs, and a power to trigger off the energy which, without this aptitude, would always remain captive to the inert elements that are its reserves.“, Malabou (2005), S. 63.

⁵⁶ Vgl. Merker (2004), S. 149. „Indem die Seele empfindet, hat sie es mit einer unmittelbaren, seienden, noch nicht durch sie hervorgebrachten, sondern von ihr nur vorgefundenen, innerlich oder äußerlich gegebenen, also von ihr nicht abhängenden Bestimmung zu tun. *Zugleich* ist aber diese Bestimmung in die Allgemeinheit der Seele versenkt, wird dadurch in ihrer Unmittelbarkeit negiert, somit ideell gesetzt. Daher kehrt die empfindende Seele in diesem ihrem Anderen, als in dem Ihrigen, zu sich selber zurück, ist in dem Unmittelbaren, Seienden, welches sie empfindet bei sich selber.“, ENZ III, § 399 Z., S. 96.

⁵⁷ Erst in diesem Sinne lässt sich die Hegelsche Behauptung verstehen, dass die Seele „die allgemeine Immaterialität der Natur“ ausmacht. Vgl. ENZ III, § 389, S. 43.

Von großer Bedeutung ist dabei, dass diese Integration der Natur in die zweckmäßige Struktur des organischen Selbstverhältnisses zugleich eine basale Dimension der *Normativität* hervortreten lässt. Die Empfindung der Außenwelt ist nicht mit deren passiver Registrierung zu verwechseln: Die tierische Wahrnehmung einer externen Situation ist vielmehr konstitutiv an den Lebensplan des jeweiligen Organismus gebunden und operiert daher immer im Lichte von unbewussten Selektionen und Bearbeitungen des empfundenen Materials, die das Tier zum Zweck der eigenen Selbsterhaltung instinktiv vornimmt. In seinem empfindenden Verhältnis zur äußeren Umwelt lässt sich der natürliche Organismus von der ihm inhärenten ‚Norm‘ des Selbstgefühls leiten, an die er sowohl die äußeren Einflüsse der Natur, als auch seine innere Aktivitäten anpassen muss, um sein Gleichgewicht, seine Gesundheit und vor allem sein Leben zu erhalten.⁵⁸ Die Empfindungen der Außenwelt werden in die selbstzentrierte Einheit des Organismus in Form von unterschiedlichen *positiven* oder *negativen* Gefühlen ‚verinnerlicht‘ (wie z. B. Lust- oder Unlustgefühlen, Gefühlen des Angenehmen und Unangenehmen usw.), die das Tier gleichsam darüber ‚informieren‘, ob die gerade empfundenen Inhalte mit der Norm der individuellen Selbsterhaltung übereinstimmen (oder nicht), und damit ‚gut‘ (oder ‚schlecht‘) für das gesunde Funktionieren des Organismus selbst sind.⁵⁹ Wenn ein Tier beispielsweise unter einem gewissen Nahrungsmangel leidet und dementsprechend ein unerfülltes Nahrungsbedürfnis empfindet, wird diese Empfindung vom Tier selbst in Form innerer Gefühle repräsentiert und durch mehr oder weniger intensive unangenehme Hungergefühle bewertet. Die Gefühle des Organismus bringen somit seine vorreflexive *wertende* Einstellung zum Wahrgenommen zum Ausdruck: „Die positiven und negativen Gefühle sind basale Wertungen, die die Übereinstimmung oder Nicht-Übereinstimmung von Sein und Sollen des Organismus anzeigen und bestimmte Weisen des Tuns herbeiführen sollen, die also keineswegs ‚infallibel‘ sind, sondern selber der normativen Disjunktion unterliegen.“⁶⁰ Im Verhalten des Organismus zur äußeren Umwelt ist somit auch die Möglichkeit des Scheiterns in der Einhaltung seiner individuellen ‚Norm‘ eingeschrieben, die jedoch nicht unbedingt zum Verlust des Lebens oder der

⁵⁸ Vgl. Merker (2004), S. 148.

⁵⁹ Das Angenehme oder Unangenehme bildet laut Hegel „die Empfindung der Angemessenheit oder Unangemessenheit einer unmittelbaren Empfindung zu dem für sich bestimmten sinnlichen Innern.“, ENZ III, § 401 A, S. 101.

⁶⁰ Merker (2004), S. 156.

organischen Identität des Individuums führen soll. Dies versucht Hegel am Beispiel der „Krankheit“ zu erläutern.⁶¹ Eine tierische Lebensform enthält gewisse Standards, an denen gemessen sie mangelhaft („krank“) sein kann. Es handelt sich dabei nicht um evaluative Standards, die *wir* aus bloß heuristischen Gründen auf eine geistlose Natur gleichsam projizieren: Ein „kranker Löwe“ ist wirklich krank, unabhängig von unserer Beschreibung, „er ist wirklich in seiner Fähigkeit, ein Löwe zu sein, behindert und nicht nur ein Tier, das wir »als« krank ansehen.“⁶² Eben deshalb scheint es so, dass Hegel schon mit Beginn der Stufe des Organismus und des organischen Empfindens und Fühlens eine Normativität annimmt, die dem Individuum immanent ist und die sich gerade darin zeigt, ob ein Tier sein natürliches, gattungsspezifisches Telos angemessen oder unangemessen verwirklicht hat.⁶³

Hegels Überlegungen zur basalen Normativität des Organismus fügen sich vollkommen in sein strikt antidualistisches Bild des Natur-Geist-Verhältnisses. Gleich am Anfang der Anthropologie beschreibt er die zweiseitige Struktur der Seele, die der Mensch mit den bloßen Tieren im Wesentlichen teilt, als den „*Schlaf* des Geistes.“⁶⁴ Diese Definition hat offenbar eine doppelte Bedeutung: Sie verweist zum einen auf eine gewisse *Kontinuität* zwischen dem selbstbewussten, eben geistigen Leben des Menschen und den bewusstlosen, rein gefühlsmäßigen Formen des seelischen Selbst- und Weltbezugs; und sie unterstreicht zum anderen, dass die Gestalt der Seele dem Begriff des Geistes nicht entspricht oder adäquat darstellt. Dass der Geist als Seele immer nur *schlafend* ist, verweist somit auf die unleugbare *Differenz* beider: Die Natur ist auch auf der Stufe des organischen Lebens immer noch nicht in der Lage, einen Begriff ihrer selbst *als* Subjekt zu bilden, weil sie von

⁶¹ ENZ II, §§ 371-373. Hegel beschreibt den „Begriff“ der Krankheit als eine „*Disproportion*“ zwischen dem aktuellen Zustand des Individuums (seinem „Sein“) und der ‚ideellen‘ Norm seiner funktionstüchtigen Konstitution (seinem „Selbst“). In der Möglichkeit einer krankhaften ‚Abweichung‘ von dieser immanenten Norm des Selbst, die der Organismus jedoch überleben kann, zeigt sich der Unterschied zwischen organischen und anorganischen Gebilden. Denn die Letzteren können solch eine Disproportion in sich nicht ‚ertragen‘, ohne dabei ihre Identität zu verlieren und in ein anderes Gebilde überzugehen. „Der Organismus ist dann in den entgegengesetzten Formen des Seins und des Selbsts, und das Selbst ist eben dieses, für welches das Negative seiner selbst ist. Der Stein kann nicht krank werden, weil er im Negativen seiner selbst untergeht, chemisch aufgelöst wird, seine Form nicht bleibt, er nicht das Negative seiner selbst ist, das über sein Gegenteil übergreift, wie im Übelsein und im Selbstgefühl.“, ENZ II, § 371 Z, S. 521.

⁶² Pinkard (2004), S. 281.

⁶³ „Insofar as the living being appears as a ‚natural purpose‘, it relates to something it ought to be and makes room for judgments as to whether the actual creature adequately lives up to itself (viz. its species) and hence can be called ‚healthy‘ or ‚defective‘. [...] The living creature manifests a norm, in the form of its species‘ inner purposiveness, to which it specifically is subject. Living beings thus not only *bring themselves forth*, but are thereby also *laws unto themselves*.“, Khurana (2013b), S. 169.

⁶⁴ ENZ III, § 389, S. 43.

ihrer immanenten zweckmäßigen Struktur noch nichts weiß. Es ist durchaus sinnvoll, in der Natur von etwas ‚Besserem‘ oder ‚Schlechterem‘ zu sprechen, da tierische Organismen eine Art selbststeuernde, intern funktional-teleologische Struktur aufweisen, die der Anwendung solcher Ausdrücke Bedeutung gibt.⁶⁵ Aber was es für ein Tier eigentlich heißt, eine ‚bessere‘ oder ‚schlechtere‘ Exemplifikation seiner selbst zu sein, wird nicht von ihm selbst bestimmt, sondern es wird nur durch die allgemeine Notwendigkeit der Natur ein für allemal festgelegt. Die Gestalt menschlicher Subjektivität unterscheidet sich daher von der tierischen nicht einfach darin, dass sie Zwecke *hat*; denn dies gilt vielmehr als der wesentliche Grund ihrer unleugbaren Kontinuität. Die spezifische Differenz des Menschen besteht nur darin, dass er im Unterschied zum Tier seine eigenen Zwecke je von selbst zu *setzen* vermag: Das animalische und das menschliche Selbst teilen daher eine gemeinsame zweckmäßige Struktur, die sie aber auf *qualitativ* unterschiedliche Art und Weise realisieren können.

Dieselbe These lässt sich auch so formulieren, dass ein tierischer Organismus die allgemeine Norm der individuellen Selbsterhaltung zwar *an sich*, aber noch nicht *für sich* verfolgt: „Das Tier [weiß] seine Zwecke noch nicht als Zwecke“ und handelt somit nach Zwecken nur „bewußtlos“.⁶⁶ Die drei Dimensionen der Selbsthervorbringung der organischen Subjektivität – im Verhältnis zu sich selbst, zur äußeren Natur und zu einem anderen Individuum derselben Art und des anderen Geschlechts⁶⁷ – bilden unterschiedliche Momente einer teleologischen Dynamik, die das einzelne Tier nicht von selbst bestimmen kann. Die Zwecke seiner Handlungen sind von Natur schon da: Ein Tier ist von Natur aus dazu *getrieben*, den Zweck der eigenen Selbsterhaltung zu verfolgen, weil es nur dadurch zur Reproduktion des allgemeinen Gattungslebens individuell beitragen kann. Darin ist das tierische Selbst bereits *an sich* allgemein, nämlich ein allgemeines Gattungswesen. Aber dasselbe Tier ist sicherlich noch nicht in der Lage, sich von dieser allgemeinen, über die Einzelheit des Organismus hinaus übergreifenden Bedeutung seiner individuellen Leistung *bewusst* zu werden. Ein Tier handelt zwar nach Zwecken, aber nur bewusstlos, aus Instinkt, ohne dabei sich zu den eigenen Trieben verhalten zu

⁶⁵ Vgl. Pinkard (2004), S. 280.

⁶⁶ ENZ II, § 360 Z, S. 473.

⁶⁷ Es handelt sich dabei um die drei konstitutiven Momente der tierischen Individualität in der Naturphilosophie: den Prozess der inneren Gestaltung, der Assimilation der Natur, und der sexuellen Reproduktion.

können, um sie in eine angeeignete Reihe von individuell ‚gesetzten‘ oder ‚gewollten‘ Zwecken zu transformieren. „To appropriate some terminology from John McDowell, the animal cannot respond to reasons *as* reasons since the animal lacks the capacity to make judgements that can then serve in inferences. The animal response to normativity exists only *an sich*, in itself, because the goals at work in animal life cannot be entertained *as* goals. The animal does not entertain possibilities for living its life one way as opposed to another. Animals may have reasons, but they do not respond to reasons ‘as’ reasons.“⁶⁸ Das organische Selbst bringt sich schon von selbst hervor, aber noch nicht *als* Selbst: Die Individualität des Tieres und sein praktischer zweckmäßiger Umgang mit der Umwelt sind nur funktionale Momente für die Selbstverwirklichung einer höheren (Natur-)Notwendigkeit – nämlich die des allgemeinen Gattungslbens, die gerade durch das Handeln der organischen Individuen ständig reproduziert werden soll.

Die Ausbildung einer genuinen menschlichen Form des Selbstverhältnisses wird von Hegel als eine graduelle Transformation der rein organischen Selbstbezüglichkeit des Tieres verstanden, die die darin noch verborgene Dimension des *Fürsichseins* freizulegen vermag. Diese Transformation impliziert keinen schroffen Dualismus zwischen einem nicht-normativen Bereich der Natur und einem normativen Bereich des Geistigen. Hegels Anthropologie vertritt vielmehr explizit den Ansatz einer durchgehend kontinuierlichen Entwicklung von der Natur zum Geist, indem sie den Prozess der schrittweisen Befreiung menschlicher Existenz von dem äußeren Einfluss unmittelbarer Naturfaktoren immer noch mithilfe der individualisierenden Leistung der tierischen Empfindung zu beschreiben beginnt. Als empfindende ist die Seele des Menschen von der Äußerlichkeit der Natur bereits dadurch befreit, dass sie all die unterschiedlichen vorgegebenen Bestimmungen ihres allgemeinen Naturlebens zu inhaltlichen Momenten eines empfindungsfähigen, subjektiven ‚Inneren‘ machen kann: „in der Empfindung [...] ist solcher Inhalt Bestimmtheit meines ganzen, obgleich in solcher Form dumpfen Fürsichseins; er ist also als mein *Eigenstes* gesetzt.“⁶⁹ Auf eine noch „dumpfe“ Art und Weise werden die vorgegebenen Naturbestimmungen in die empfundene Ganzheit des Organismus als dessen qualitativ bedeutsamen Momente integriert, sodass er sich als ein einheitliches Zentrum unterschiedlicher leiblicher Zustände und sinnlicher Eindrücke

⁶⁸ Pinkard (2012), S. 26.

⁶⁹ ENZ III, § 400 A, S. 98.

erweist. Zu all diesen innerlichen Momenten soll sich die Seele mehr oder weniger identifizierend, modifizierend oder distanzierend verhalten, je nachdem, ob sie jeweils eine positive oder eine negative Rolle in der Selbsterhaltung des Organismus spielen. Diese instinktive Bewertung trifft die Seele erst im *Gefühl*, das Hegel explizit und gegen den geläufigen Sprachgebrauch von der Empfindung terminologisch differenziert: Wird durch die Empfindung „mehr die Seite der Passivität, des *Findens*“ markiert, so wird am Gefühl insbesondere dessen aktive „Selbstischkeit“⁷⁰ hervorgehoben, der Charakter „des rückbezüglichen Fürsichseins also, in dem das Individuum *seiner selbst* im Bezug auf seine sich ihm so erschließende Welt inne ist.“⁷¹ Das Gefühl wirkt als eine Form innerer Organisation des Individuums, die wie eine bewertende „Macht“⁷² über die Menge seiner einzelnen körperlichen Empfindungen operiert.⁷³ Diese leiblich fühlende Seele entspricht für Hegel der Leibnizschen Monade: „Die Seele ist *an sich* die Totalität der Natur, als individuelle Seele ist die Monade; sie selbst ist die gesetzte Totalität ihrer *besonderen* Welt, so daß diese in sie eingeschlossen, ihre Einfüllung ist, gegen die sie sich nur zu sich selbst verhält.“⁷⁴ Die fühlende Seele resultiert aus einer Individualisierung der „Totalität der Natur“ in einer sich selbst präsenten „besonderen Welt“, der Welt ihres gefühlten Leibes, zu dem natürlich auch die Empfindungen der ‚Außenwelt‘ gehören müssen.⁷⁵ Die individuelle Seele bildet somit einen monadischen „Mikrokosmos“, in dem die Totalität der Natur dadurch zu *ihrer besonderen* Totalität herabgesetzt wird, dass sie immer nur aus der besonderen Perspektive der fühlenden Seele repräsentiert bzw. empfunden wird.⁷⁶ Mit der Gestalt der fühlenden Seele wiederholt sich die basale Normativität des tierischen Organismus auch auf der ‚höheren‘ Stufe des menschlichen Lebens. Denn Menschen und Tiere teilen gerade das grundlegende Vermögen, ihr Verhalten in der organischen Umwelt durch die evaluative Einstellung des Gefühls zu steuern, die

⁷⁰ ENZ III, § 402 A, S. 117.

⁷¹ Sandkaulen (2010), S. 47.

⁷² ENZ III, § 403, S. 122

⁷³ Das Gefühl hat laut T. Pinkard mit der Art und Weise zu tun, „in which animal life learns to put its ‚sensing‘ into order and, in the cases of so-called higher animals, forgo certain attractions to better satisfy its inherent goals.“, Pinkard (2012), S. 28.

⁷⁴ ENZ III, § 403 A, S. 123.

⁷⁵ Vgl. Siep (1990), S. 210.

⁷⁶ „Man kann, gegenüber dem Makrokosmos der gesamten Natur, die Seele als den Mikrokosmos bezeichnen, in welchen jener sich zusammendrängt und dadurch sein Außereinandersein aufhebt. Dieselben Bestimmungen, die in der äußeren Natur als frei entlassene Sphären, als eine Reihe selbständiger Gestalten erscheinen, sind daher in der Seele zu bloßen Qualitäten herabgesetzt.“, ENZ III, § 391 Z, S. 51.

ihrerseits nur mit Blick auf die ‚Norm‘ der individuellen Selbsterhaltung ihre instinktive Bewertungen treffen kann.

Die Genese einer spezifisch menschlichen Gestalt der Subjektivität wird von Hegel als eine innerliche und innerlich auszuarbeitende Differenzierung verstanden, die der animalischen Körper- und Umweltgebundenheit „die bestimmtere Bedeutung des *freien Urteils*“⁷⁷ verleiht. Damit ist eine innerliche *ur-teilende* Trennung in der kompakten Totalität der unmittelbar fühlenden Seele gemeint, wodurch das Fürsichsein derselben sich von ihrem substantiellen Ansichsein – „dem Insgesamt dessen, was ihr begegnet und ihre leibliche Befindlichkeit ausmacht“⁷⁸ – progressiv differenziert und schließlich im „Selbstgefühl“ der Seele eigens wahrgenommen wird.⁷⁹ Das menschliche Selbstgefühl unterscheidet sich von der tierischen Seele dadurch, dass es nicht nur *an sich* die Gesamtheit seiner Empfindungen und Gefühlen ausmacht, sondern auch *für sich*: Es *besteht* nicht bloß aus Empfindungen und Gefühlen, „sondern *bezieht* und *richtet* sich auch (intentional) auf Empfindungen und Gefühlen.“⁸⁰ Die spezifische Selbstbeziehung des Menschen vollzieht sich daher nicht nur *in* seinen besonderen leiblichen Gefühlen, sondern auch diesen *gegenüber*. Als ‚geistig‘ ist das allgemeine menschliche Selbst zugleich mit der konkreten Besonderheit seines Körpers identisch wie zu ihr different. Die ‚Geistigkeit‘ des Menschen fällt gerade mit der Fähigkeit zusammen, eine solche intentionale *Relation* zur eigenen Leiblichkeit herstellen zu können: Ein ‚geistiges‘ Subjekt „is both his body (since the person is an animal) and is not his body since the agent establishes a practical distinction between himself and the body.“⁸¹

Was Hegel in seiner Anthropologie interessiert und was in der Tat von größtem Interesse ist, ist die ‚anti-intellektualistische‘ Annahme, dass diese wachsende Distanz des Individuums gegenüber seinen konkreten leiblichen Empfindungen nicht primär als Resultat einer reflektierten und bewussten Einstellung des Subjekts verstanden werden soll. Am Ort der Anthropologie wird vielmehr die Genese menschlicher Subjektivität aus einer Perspektive betrachtet, die den eigentlichen Stufen des selbstbewussten Denkens und Handelns des Menschen

⁷⁷ ENZ III, § 388, S. 43.

⁷⁸ Vgl. Sandkaulen (2010), S. 42.

⁷⁹ „Die fühlende Totalität ist als Individualität wesentlich dies, sich in sich selbst zu unterscheiden und *zum Urteil in sich* zu erwachen, nach welchem sie *besondere* Gefühle hat und als *Subjekt* in Beziehung auf diese ihre Bestimmungen ist.“, ENZ III, § 407, S. 160.

⁸⁰ Wolff (1992), S. 173.

⁸¹ Pinkard (2012), S. 29.

vorausgeht und die sich zugleich als deren notwendige Voraussetzung erweist. Die Befreiung des handelnden Subjekts von seinen besonderen Gefühlen ist weder das Resultat eines einmaligen willkürlichen Akts des Willens, mit dem das Individuum von der eigenen erst-natürlichen Verfassung einfach zu abstrahieren glaubt, noch das Produkt einer reflektierten Entscheidung, die das Subjekt am Ende eines Prozesses innerlichen Deliberation treffen kann. Der Geist beginnt vielmehr im Menschen mit der mechanischen Einstellung der *Gewohnheit*: Sie bildet für Hegel die primäre Gestalt, die zuerst auftretende Form und die fortwirkend grundlegende Dimension des menschlichen Selbst- und Weltverhältnisses, insofern es sich durch die Hervorbringung einer *zweiten* Natur von der Äußerlichkeit der ersten zu befreien vermag. „The name of this second nature is habit. So it is not that the human animal breaks with nature through the creative explosion of spirit, which then gets ‘habituated’, alienated, turned into a mindless habit: the reduplication of nature in ‘second nature’ is primordial, that is, it is only this reduplication that opens up the space for spiritual creativity.“⁸²

2.3. Die Macht der Gewohnheit

Im Rahmen der gesamten Geistesphilosophie Hegels kommt dem Begriff der Gewohnheit insofern eine Schlüsselstellung zu, als wir ohne ihn nicht den „Übergang von der Notwendigkeit zur Freiheit“⁸³ verstehen würden, der mit der Genese einer spezifisch menschlichen Form des Selbst- und Weltverhältnisses einhergeht. Dass der Gewohnheit eine so prominente Rolle für die Transformation des animalischen Individuums in ein geistiges Subjekt zukommt, bildet in der Tat eine höchst provozierende Annahme, die zumindest mit Blick auf unser alltägliches Verständnis des Gewohnheitsbegriffs nahezu vollständig kontraintuitiv erscheint. Was wir in der Regel unter ‚Gewohnheit‘ verstehen, umfasst eine ganze Reihe von theoretischen und praktischen Fähigkeiten, Einstellungen, Dispositionen, Verhaltens- und Handlungsweisen, die alle tendenziell einen *konservativen* Charakter besitzen. Man handelt oder denkt aus Gewohnheit, wenn man hier und jetzt genau dasselbe tut und denkt, was man bisher immer schon getan oder gedacht hat. Die Gewohnheit ist das

⁸² Žižek (2009), S. 100. Vgl. dazu auch Malabou (2005), S. 26.

⁸³ ENZ III, § 381 Z, S. 24.

Tun des Immergleichen, eine genaue Wiederholung des bisher Gemachten, die unversöhnlich im Gegensatz zum Neuen steht und die zu einer konservativen Verfestigung des menschlichen Verhaltens führt. Wenn wir diesen konservativen Aspekt der Gewohnheit ernsthaft berücksichtigen, scheint es unwahrscheinlich zu werden, dass sie eine brauchbare Hilfe für das Verständnis des Übergangs von der Natur zum Geist anbieten kann, da mit der Entstehung des Geistes aus der Natur immer etwas qualitativ Neues, auf vorgegebene natürliche Bedingungen nicht Reduzierbares in die Welt kommen soll.

Mehr noch: Anstatt den Mensch von der Natur zu befreien, scheint die Gewohnheit eine weitere Form naturhafter Notwendigkeit zu reproduzieren, die auf die einzelnen Individuen mit dem kausalen Einfluss einer bloß äußerlichen Macht einwirkt. Das ‚Natürliche‘ der Gewohnheit, ihr scheinbar unausweichlicher und selbstverständlicher Charakter, beruht auf ihrem objektiven Vermögen, sich von den je konkreten Interaktionsbedingungen des Subjekts und seiner Umwelt abzulösen und damit gegen Korrekturen oder Modifikationen im Verhalten und in der Wahrnehmung mehr oder weniger immun zu werden.⁸⁴ Die Gewohnheit ist aber nicht nur von den immer neu auftretenden Bestimmungen der äußeren Umwelt relativ unabhängig, sondern auch von dem inneren, motivierenden Interesse des handelnden Subjekts: Denn routinierte, regelmäßige und berechenbare Handlungsabläufe führen zu einem Abstumpfen der Intensität und Vitalität der Tätigkeit, zu einer Mechanisierung des Verhaltens und letztlich zu Formen von Bewusstlosigkeit und Interesselosigkeit. Aufgrund dieser doppelten relativen Unabhängigkeit, die dem habituellen Handeln die Qualität der Dauer und der beliebigen Abrufbarkeit verleiht, neigt die Gewohnheit prinzipiell dazu, sich selbst „zu einer nur *seienden* Bestimmung“⁸⁵ der Seele zu machen, ihre Genese aus dem Willen des Menschen zu vergessen und sich schließlich als eine ungewordene (zweite-)Natur zu hypostasieren.

Mit solchen intuitiven Vorbehalten über das Befreiungspotential der Gewohnheit war Hegel sicherlich längst vertraut. Er hatte sich zeitlebens viel zu sehr mit der Kantischen Konzeption der individuellen Selbstbestimmung auseinandergesetzt, als dass ihm je hätte in den Sinn kommen können, die Formen menschlicher Autonomie mit der Gestalt der Gewohnheit schlechthin zu

⁸⁴ Vgl. Hartmann (2003), S. 159.

⁸⁵ ENZ III, §410, S. 183.

identifizieren.⁸⁶ Als bloß unreflektierte mechanische Praxis der Wiederholung gilt die Gewohnheit auch für ihn als Gegenteil der Freiheit: Sie wirkt auf die einzelnen Individuen wie eine äußerliche lähmende Macht, die den zwanghaften Charakter einer Naturnotwendigkeit innerhalb des Lebens des Geistes zu reproduzieren scheint. Ist der Begriff der Gewohnheit bei Hegel also gar nicht eine Bestimmung menschlicher Freiheit? Der Begriff der Gewohnheit ist beides: eine grundlegende Dimension geistiger Befreiung *und* eine Form naturhaften Mechanismus. Denn die Gewohnheit ist nicht allein das Gegenteil der Freiheit, sondern zugleich die Bedingung ihrer Möglichkeit: Es gibt – so könnte man Hegels wiederkehrende und nachdrückliche Akzentuierung dieses Punkts zusammenfassen – überhaupt keine Freiheit ohne Gewohnheit. In diesem Sinne soll sie als die primäre Gestalt und die fortwirkend grundlegende Dimension des menschlichen Geistes betrachtet werden. Die zweite Natur der Gewohnheit ist zugleich ein notwendiges, affirmatives Moment der Selbstverwirklichung des Geistes *und* eine mangelhafte, kritikwürdige Gestalt desselben, und das eine nur, weil sie das andere ist. Man kann die Notwendigkeit und den Mangel der zweiten Natur der Gewohnheit nur zusammen verstehen.

Dieselbe These lässt sich auch so formulieren, dass die Macht der Gewohnheit über die einzelnen Individuen den Doppelcharakter von Ermöglichung und Unterwerfung der Subjekte besitzt. Die Macht der Gewohnheit übernimmt zugleich eine *produktive* und eine *repressive* Funktion. *Produktiv* ist sie in ihrer subjektkonstituierenden Funktion: Ein Mensch wird durch Angewöhnung dazu *ermächtigt*, sich gegenüber seiner inneren und äußeren Natur *als* Subjekt zu verhalten, nämlich als eine Instanz des Handelns aus Zwecken, die ihm nicht einfach aus Natur gegeben sind, sondern die er von selbst, durch sein eigenes Tun und Wollen zu setzen vermag. *Repressiv* ist die Gewohnheit darin, dass sie ihre individualisierende Kraft zu *naturalisieren* neigt: Indem das Selbst der Gewohnheit seine (abstrakte) Identität erst in einer bloßen Einübung einmal angenommener Handlungsformen erwirbt und durch eine unreflektierte Wiederholung des Immergleichen reproduziert, scheint ihm überhaupt kein Spielraum für ‚kreative‘ Abweichungen oder Neustrukturierungen eingespielter Verhaltensweisen übrig zu bleiben. Man könnte sich an dieser Stelle der doppelten Bedeutung des französischen

⁸⁶ Autonomie im Denken und Handeln zeichnet sich für Kant durch das Vermögen des Subjekts aus, das eigene Gesetz von selbst je *neu* zu bestimmen, was wiederum die Gegenüberstellung von Gewohnheit und Freiheit erheblich verschärft.

Begriffs der *subjectivation* bedienen, um die eigentliche Leistung der Macht der Gewohnheit angemessen zu beschreiben. Denn sie bewirkt eine Ermächtigung der Subjekte *in* und *durch* deren ‚freiwillige‘ Unterwerfung: Menschliche Individuen werden ‚Subjekte‘ erst in dem Maße, in dem sie sich der Macht der Gewohnheit unterwerfen, die ihnen eine abstrakte subjektive Identität verleiht.⁸⁷

Die Bestimmung der Gewohnheit gilt für Hegel insofern als eine grundlegende Dimension geistiger *Befreiung*, als sie eine wesentliche Etappe in der Selbstdifferenzierung des Fürsichseins der Seele von ihren unmittelbaren leiblichen Empfindungen ausmacht. Sie ermöglicht die Entstehung einer neuen Art von Selbstbeziehung, die Hegel ‚*konkretes* Selbstgefühl‘⁸⁸ nennt. Dieses unterscheidet sich dadurch vom Selbstgefühl der natürlichen und der fühlenden Seele, dass es eine erste Gestalt jener dialektischen Einheit von Identität und Differenz realisiert, die die Relation des menschlichen Selbst zum eigenen Körper als eine spezifisch ‚geistige‘ qualifiziert.⁸⁹ Das konkrete Selbstgefühl bringt die Leibgebundenheit und Leibfreiheit des Selbst in eine komplexe Zuordnung unter dem Primat der Letzteren: In diesem Sinne ist es die eigentliche Quelle oder die anthropologische Grundlage des bewussten Lebens eines geistigen Subjekts. ‚Die Seele, die ihr Sein sich entgegengesetzt, es aufgehoben und als das ihrige bestimmt hat, hat die Bedeutung der *Seele*, der Unmittelbarkeit des Geistes, verloren.‘⁹⁰ Die Gewohnheit beschreibt den Vorgang einer Selbstaufhebung der sensitiven – natürlichen und fühlenden – Seele durch eine progressive Beherrschung ihrer Leiblichkeit, was wiederum als eine notwendige Voraussetzung für die Entwicklung höherer geistiger Funktionen (‚Ich‘, ‚Denken‘, ‚Bewusstsein‘) zu betrachten ist.

Die Befreiung des menschlichen Selbst durch Gewohnheit vollzieht sich in zwei unterschiedlichen Schritten: Während die erste Bewegung zum ‚Bruch‘⁹¹ der Seele mit ihrer Leiblichkeit führt, ist die zweite Dynamik gleichsam als eine erste ‚Heilung‘ dieses Bruches zu verstehen⁹², nämlich als eine aneignende

⁸⁷ Diese doppelte Bedeutung der *subjectivation* wird bekanntlich vor allem in den Überlegungen des marxistischen Theoretikers Louis Althusser zum Begriff der ‚Ideologie‘ deutlich hervorgehoben. Vgl. Althusser (1973).

⁸⁸ ENZ III, § 412, S. 197.

⁸⁹ Ich überspringe in dieser Erläuterung, dass Hegel die Gewohnheit als eine teils physische, teils psychische Heilung der ‚Verrücktheit‘ (§ 408) präsentiert, die ihrerseits nur die extreme Manifestation der inneren Spaltung der bloß fühlenden Seele des Menschen in Gestalt des Selbstgefühls darstellt. Dazu ausführlich: Severino (1983), Malabou (2005), Žižek (2009).

⁹⁰ Ebd.

⁹¹ ENZ III, § 409, S. 183.

⁹² Vgl. Siep (1990), S. 212.

Transformation des ‚entgegengesetzten‘ Körpers in eine *zweite* geistige Natur. Der ersten Bewegungsrichtung, die Hegel als ein ‚Insichgehen‘ der Seele aus der diskreten Menge ihrer inneren und äußeren Empfindungsinhalten präsentiert, entsprechen zwei „Formen“ der Gewohnheit:

1. „Die *Abhärtung* gegen äußerliche Empfindungen“ und „gegen Unglück“ des Gemüts.⁹³ Der Mensch kann sich nur insofern über Empfindung und Gefühl erheben, als er sie zur Gewohnheit macht. Viele Empfindungen – man denke nur an das alltägliche Geräusch des Stadtverkehrs – „hören, aufgrund bloßer ‚Wiederholung‘ auf, *als Empfindungen* zu existieren, obwohl das, was empfunden wird, nicht aufhört, den Sinnesapparat zu affizieren und durch bloße Zustandsänderungen die verschwundene Empfindung wieder hervorgebracht (der Erinnerung zugänglich gemacht) werden kann.“⁹⁴ Was Hegel an dieser sensorischen Anpassung des Menschen besonders interessiert, ist die dadurch erworbene Fähigkeit des Subjekts, möglichst viele neu auftretenden Empfindungen in einen schon bestehenden „Besitz“ von Erfahrungsinhalten zu integrieren. Durch die „Gewohnheit des Empfindens“⁹⁵ wird die Einfachheit und die Identität des Selbstgefühls von dem plötzlichen Auftreten schon bekannter sinnlicher Eindrücke nicht mehr gestört: Aufgrund von Gewohnheit hört das Selbst nämlich auf, an die eigenen unmittelbaren Empfindungen passiv ausgeliefert zu sein, weil „das Selbstgefühl als solcher [...] nicht mehr damit verwickelt [ist].“⁹⁶
2. Die „Gleichgültigkeit gegen die Befriedigung“⁹⁷ von Begierden, Trieben etc. Die kausale handlungsleitende Kraft der natürlichen Bedürfnisse des Organismus wird durch die Gewohnheit ihrer Befriedigung „abgestumpft“: Das menschliche Tier, das im Umgang mit der äußeren Umwelt eine mäßige und unbehinderte Befriedigung seiner unmittelbaren Bedürfnisse erfährt, befreit sich von deren Druck und bewegender Kraft. Entscheidend ist dabei, dass diese Gleichgültigkeit des Menschen gegenüber den eigenen Trieben und Begierden als eine „*vernünftige* Befreiung von denselben“⁹⁸ bezeichnet wird. An dieser Stelle kritisiert Hegel als unvernünftig die Idee eines

⁹³ ENZ III, § 410 A, S. 185

⁹⁴ Wolff (1992), S. 175.

⁹⁵ ENZ III, § 412, S. 197.

⁹⁶ ENZ III, § 410 A, S. 185.

⁹⁷ Ebd.

⁹⁸ Ebd.

asketischen Verzichtes auf die Forderungen der eigenen Natur: Gewaltsame Entsagung und zwanghafte Repression der erst-natürlichen Wünsche und Trieben eines Menschen sind für ihn mit der Freiheit eines geistigen Subjekts einfach nicht vereinbar.

Die Abhärtung des Individuums gegen äußerliche Affekte sowie dessen Gleichgültigkeit gegenüber den natürlichen Bedürfnissen befreien die Allgemeinheit der Seele von den ‚Verwicklungen‘ in die Besonderheit ihrer körperlichen Empfindungen. Die ersten beiden Formen der Gewohnheit können daher als die *negativen* Momente der Selbstaufhebung der bloß fühlenden Seele charakterisiert werden, weil sie die progressive Ablösung des individuellen Selbstgefühls von der vorgegebenen Unmittelbarkeit seiner besonderen Gefühle (präintentionaler Empfindungen, natürlicher Trieben und Begierden usw.) beschreiben. Diese wachsende Distanz des Selbst von seiner unmittelbaren Naturbasis ist die notwendige Voraussetzung für deren intentionale und umgestaltende Abarbeitung, die für Hegel gerade mit der dritten *positiven* Form von Gewohnheit beginnt:

3. Gewohnheit als „*Geschicklichkeit*“. Wiederholung, Übung und Routine führen zu einer Instrumentalisierung der natürlichen leiblichen Funktionen des Organismus für einen „subjektiven Zweck“, dem sie unterworfen und dienstbar gemacht werden sollen. Die Erzeugung von Geschicklichkeiten durch Übung und Wiederholung bildet nicht unbedingt eine spezifisch menschliche Leistung, da sie auch bei Tieren – z. B. in der Form von Abrichtung – vorkommen kann. Während jedoch im Fall einer bloß animalischen Abrichtung die Zwecke des jeweiligen Tieres nicht seine *eigenen* subjektiven, sondern nur fremde oder ‚von außen‘ kommende Zwecke sind, ist die Erlangung von Geschicklichkeiten beim Menschen vornehmlich Ausdruck der Unterwerfung der Leiblichkeit unter die *eigene* individuelle Seele. „In der Gewohnheit als *Geschicklichkeit* soll nicht nur das abstrakte Sein der Seele für sich festgehalten werden, sondern als ein subjektiver Zweck *in* der Leiblichkeit geltend gemacht, diese ihm unterworfen und ganz durchgängig werden.“⁹⁹ Gewohnheiten zu haben bedeutet für den Menschen, dass die „Idealität“ seiner Seele sich in den Körper, der dadurch zum Leib wird, „so völlig *eingewohnt* hat, daß sie sich in

⁹⁹ Ebd.

ihm mit *Freiheit* bewegt.“¹⁰⁰ Die Gewohnheit besteht für Hegel zunächst in einem fundamentalen Prozess der „Verleiblichung“ individueller bzw. subjektiver Zwecke. Die Rede von der Verleiblichung zielt unmittelbar darauf, dass der Mensch allein durch Gewohnheit seinen Körper in ein bewegliches Instrument der Seele transformieren kann. „Will ich [...] meine Zwecke verwirklichen, so muß ich meinen Körper fähig machen. [...] Dazu ist mein Leib nicht von Natur geschickt. [...] Zu diesem Dienst muß mein Leib erst gebildet werden.“¹⁰¹ Die Praxis der Gewohnheit vollzieht sich daher als Praxis einer „ontologischen Transformation“¹⁰²: Durch Gewöhnung wird der Körper von einer vorgegebenen Form des Seins, die unmittelbar festlegt, wer ich bin und was ich tue, zum „Organ“ oder „Instrument“ subjektiver Fähigkeiten, durch das ich etwas Bestimmtes machen kann oder will. Aus dieser Transformation des Körpers von einer natürlichen Gegebenheit zu einer „*besonderen* Möglichkeit [...] für einen bestimmten Zweck“¹⁰³ wird zugleich ersichtlich, dass die Zwecke meiner Handlungen nicht von Natur schon da sind. „Im Gegensatz zu den Zwecken natürlicher Fähigkeiten sind die von Gewohnheiten ‚gesetzte‘ oder *gewollte* Zwecke (denn Wollen bedeutet nicht, Zwecke zu haben, sondern sich Zwecke zu setzen). Das meint Hegel damit, daß die Zwecke von Gewohnheiten Zwecke des ‚Geistes‘ sind.“¹⁰⁴ Das gewohnheitsmäßige Selbstgefühl des Menschen in dem ‚beherrschten‘, zum Instrument der Seele gemachten Körper bringt somit das freie, geistige Verhältnis des Selbst zu seinem Körper zum Ausdruck. Der Leib als „freie Gestalt“ und „Kunstwerk der Seele“ ist die „*erste* Erscheinung“¹⁰⁵ des Geistes: Das durch Gewohnheit erworbene „Verhaltensrepertoire“¹⁰⁶ ist nicht eine unmittelbare Folge von vorgegebenen Naturanlagen, sondern nur das, wozu das menschliche Subjekt sich von selbst gemacht hat.

¹⁰⁰ ENZ III, § 410 Z, S. 188.

¹⁰¹ ENZ III, § 410 Z, S. 190.

¹⁰² Menke (2012), S. 158.

¹⁰³ ENZ III, § 410 A., S. 186.

¹⁰⁴ Menke (2012), S. 158.

¹⁰⁵ ENZ III, § 411 und A, S. 192.

¹⁰⁶ Wolff (1992), S. 184.

Mit dieser dreifachen Bestimmung der Gewohnheit – als Abhärtung, Gleichgültigkeit und Geschicklichkeit – tritt ihr Befreiungspotential deutlich zutage. Durch das *negative* Moment der Gewohnheit erhebt sich das menschliche Selbst über die natürliche Unmittelbarkeit seiner innerlichen und äußerlichen Empfindungsinhalte. Dieses ‚Insichgehen‘ der allgemeinen Seele aus der Menge ihrer zufälligen besonderen Bestimmungen bildet für Hegel eine elementare Komponente der individuellen Freiheit, die sich (freilich in unterschiedlichen Formen) auch auf den höheren Stufen des Selbstbewusstseins und des reflexionsfähigen Willens notwendig wiederholen soll.¹⁰⁷ Entscheidend ist dabei, dass diese befreiende Ablösung der Seele von all jenen Empfindungen, Bedürfnissen, Trieben etc., die sie als Einschränkung der eigenen Allgemeinheit erfahren kann, sich nicht kraft eines bewussten Willensentschlusses des Subjekts vollzieht, sondern immer nur durch den mechanischen Automatismus der Gewohnheit. Die Distanz des Selbst von den eigenen besonderen Bestimmungen ist das Resultat einer immer größeren Vertrautheit mit denen.¹⁰⁸

„Daß die Seele sich so zum abstrakten allgemeinen Sein macht und das Besondere der Gefühle [...] zu einer nur *seienden* Bestimmung an ihr reduziert, ist die *Gewohnheit*. Die Seele hat den Inhalt auf diese Weise *in Besitz* und enthält ihn so an ihr, daß sie in solchen Bestimmungen nicht als empfindend ist, nicht von ihnen sich unterscheidend im Verhältnisse zu ihnen steht noch in sie versenkt ist, sondern sie empfindungs- und bewußtlos an ihr hat und in ihnen sich bewegt. Sie ist insofern *frei* von ihnen, als sie sich in ihnen nicht interessiert und beschäftigt.“¹⁰⁹

Der leichte, anstrengungs- und interessenlose Umgang mit den Empfindungen und Gefühlen, die durch häufige Wiederholung in die allgemeine Einheit des fühlenden Selbst als dessen quasi-natürlicher Besitz integriert werden können, befreit das

¹⁰⁷ In der *Rechtsphilosophie* betrachtet Hegel „das Element der *reinen Unbestimmtheit* oder der reinen Reflexion des Ich in sich, in welcher jede Beschränkung, jeder durch die Natur, die Bedürfnisse, Begierden und Triebe unmittelbar vorhandene oder, wodurch es sei, gegebene und bestimmte Inhalt aufgelöst ist“, als ein wichtiges (wenngleich nur partielles) Moment der individuellen Selbstbestimmung. Vgl. GPR, § 5, S. 49.

¹⁰⁸ „This detachment has a peculiar character because it does not occur as an explicit stepping back from an inclination, a process of distancing oneself from a tendency by means of an act of reflective deliberation. [...] The detachment or reserve manifests itself in the soul, not by placing its determinations before and opposite to itself to evaluate them, but rather in the subtle form of the soul’s not fully coinciding with these determinations, but instead *having* or *moving in* these determinations.“, Khurana (2013b), S. 188f.

¹⁰⁹ ENZ III, § 410, S. 183f.

Subjekt von der Notwendigkeit einer übermäßigen Beschäftigung mit denen. Indem eines vielmals geschieht oder vollzogen wird, ist die Aufmerksamkeit des Selbst nicht mehr auf diese bereits ‚vertraute‘ Einzelheit seiner Erfahrung fokussiert, und sie wird daher „frei“ und „offen“ „für weitere Tätigkeit und Beschäftigung [...] des Geistes.“¹¹⁰ Hegels Beispiel dafür ist die Tätigkeit des Schreibens. Um Schreiben zu erlernen, bedarf es zunächst der Einübung gewisser Verfahrensweisen und Techniken, dem Erlernen der Regeln der Ausübung, die von den einzelnen Subjekten bis zum Punkt verinnerlicht werden sollen, dass sie zu einer blinden und mechanischen Anwendung derselben gelangen.¹¹¹ Anfangs legt man außerordentliches Augenmerk auf „alles Einzelne, auf eine ungeheure Menge von Vermittlungen“¹¹²; erst durch die Gewöhnung an die Regeln und durch deren routinierte „Übung“, die dann die Gewohnheit des Schreibens hervorbringt, ist es für das Subjekt möglich, seine eigene Freiheit und Kreativität beim Schreiben zu verwirklichen. Allein auf der Basis einer stabilen mechanischen Beherrschung der Regeln wird die Möglichkeit der sprachlichen Innovation überhaupt denkbar. Und dies gilt natürlich nicht nur für Tätigkeiten wie das Schreiben, sondern – wie wir gleich sehen werden – für *jegliche* Form der Tätigkeit des Geistes. Indem die Gewohnheit das Interesse und die Beschäftigung des Subjekts für eine besondere Tätigkeit abstumpft, führt sie zugleich zur Möglichkeit, verschiedene andere, komplexere Tätigkeiten auszuführen.

Eine erste basale Gestalt menschlicher Freiheit kommt jedoch mit dem Mechanismus der Gewohnheit auch in einem weiteren, *positiven* Sinne zustande. Die individuelle Seele mit ihren spezifischen Einstellungen und Dispositionen kann sich nun in der Äußerlichkeit des Körpers vergegenständlichen und manifestieren, und sie ist somit ‚bei-sich-selbst-im-Anderen‘. Eben deshalb hat die gewohnheitsmäßige Erzeugung von Geschicklichkeiten die durchaus positive Bedeutung eines Mechanismus der individuellen Selbstbestimmung. Wie oben schon erwähnt, nennt Hegel diese „freie Gestalt“ der anthropologischen Subjektivität „das *Kunstwerk* der Seele“. Die Analogie mit dem Kunstwerk lässt erst hinreichend verstehen, weshalb Hegel die Entstehung der geistigen Subjektivität von der leiblichen Dimension der Gewohnheit abhängig macht. Die individuelle Seele manifestiert sich in der

¹¹⁰ Ebd.

¹¹¹ Vgl. dazu auch Ruda (2011), S. 120.

¹¹² ENZ III, §410 Z, S. 191.

Objektivität des Körpers auf ähnliche Weise wie sich in einem einzelnen Kunstwerk die (individuelle) Kunst eines Künstlers zeigt.¹¹³ Ähnlich wie im Kunstwerk die Kunst, kann sich die Seele in dem Ganzen ihrer Gewohnheiten manifestieren und sich selbst in ihrer leiblichen Gestalt fühlen und sich „zu fühlen geben.“¹¹⁴ Dabei ist die Seele genauso wenig *identisch* mit ihrer einzelnen konkreten Gestalt, wie die Kunst mit dem einzelnen Kunstwerk. Die Seele ist hingegen nur mit dem identisch, „wovon die erworbene Gestalt ‚Ausdruck‘ und ‚Zeichen‘ ist, ähnlich wie die Kunst eben das ist, was sich im Kunstwerk zeigt.“¹¹⁵ Die besonderen Gewohnheiten sind daher Zeichen oder vitale Manifestationen einer subjektiven Allgemeinheit, die als ihre einheitliche und eigentümliche Bedeutung zu betrachten ist. Die Identität und Einfachheit der allgemeinen Seele geht in den vielen besonderen Formen ihrer Manifestation keineswegs verloren, weil diese eben nur als expressive Zeichen der Aktivität des Allgemeinen überhaupt existieren können. Ist die erst-natürliche Lebensform eines tierischen Organismus durch die unaufhebbare Äußerlichkeit zwischen der Allgemeinheit der Gattung und der Besonderheit der einzelnen Individuen gekennzeichnet, so gelangt das Selbst der Gewohnheit zu einer ersten *geistigen* Vermittlung dieser beiden Extreme: „In habit, the soul transforms particular determinations in such a way that they are situated in its general dispositions and capacities, and it articulates its generality in such a way that it takes on a particular shape (in the guise of specific habits).“¹¹⁶

Für das Subjekt der Gewohnheit besteht daher die Möglichkeit, sich selbst in allgemeiner – und nicht bloß vereinzelter Weise – zu verwirklichen. Denn in seinen individuellen Handlungen kommt nicht mehr die allgemeine äußerliche Notwendigkeit der Natur zum Ausdruck, sondern nur seine *eigene*: Der Mensch „verhält sich in der Gewohnheit“ nur „zu sich selber, zu einer seine Individualität ausmachenden, durch ihn selber gesetzten und ihm *eigen* gewordenen *allgemeinen Weise* des Tuns und erscheint eben deshalb als *frei*.“¹¹⁷ Es ist schließlich sehr wichtig zu betonen, dass diese selbstgesetzte Allgemeinheit eine „auch anderen zu überliefernde *allgemeine Weise* des Tuns, eine *Regel*“¹¹⁸ darstellt, die als solche dem Selbst der Gewohnheit den *privaten* Charakter nimmt, der für die natürliche und

¹¹³ Vgl. Wolff (1992), S. 185.

¹¹⁴ ENZ III, § 411, S. 192.

¹¹⁵ Wolff (1992), S. 186.

¹¹⁶ Khurana (2013b), S. 186.

¹¹⁷ ENZ III, § 410 Z, S. 188.

¹¹⁸ Ebd., S. 191.

fühlende Seele eigentümlich war: Durch die Erlangung und die Ausübung von routinierten Geschicklichkeiten werden die Subjekte dazu gebildet, ihr individuelles Verhalten nach allgemein geteilten Regeln oder Gesetzen zu orientieren und somit auch im Vermittlungszusammenhang mit anderen zu handeln. Die Gewohnheit ermöglicht daher den Übergang zum Geist, weil sie konstitutiv in der Lage ist, eine Beziehung zur Allgemeinheit in doppelter Hinsicht zu unterhalten: i) Sie drückt eine allgemeine Qualität des Handelns aus, „die sich in allem Einzelnen zeigt, aber gesetzte durch mich“¹¹⁹; (ii) und sie bildet eine allgemeine Weise des persönlichen Tuns, die in vielen besonderen Akten des einzelnen Subjekts wiederzuerkennen ist.¹²⁰

Entscheidend für das Verständnis des Hegelschen Arguments ist jedoch seine energische Behauptung, dass das gerade geschilderte ‚befreiende‘ Moment der Gewohnheit nur *eine Seite* des Phänomens darstellt. Denn *dieselbe* Struktur, die Hegel als eine Ermächtigung der freien Subjektivität präsentiert und folglich als die affirmative Gestalt oder Bedingung ihres Gelingens verstanden wissen will, kann zugleich in eine strukturelle Behinderung der freien Tätigkeit des Menschen umschlagen. Diese Möglichkeit ist in der inneren ‚Logik‘ der Gewohnheit selbst wesentlich eingeschrieben.¹²¹ In ihrem unbehinderten mehrmaligen Vollzug neigt die Gewohnheit unausweichlich dazu, gerade jene durchdringende (geistige) Vermittlung von Allgemeinheit und Besonderheit zu verdrängen, die sie in erster Linie ermöglicht hat. Dies geschieht in Form einer doppelten Verselbstständigung der durch Gewohnheit erworbenen Allgemeinheit, die sich gegenüber den einzelnen Individuen als ein naturhafter, blinder Automatismus zu verfestigen scheint.

Das Allgemeine der Gewohnheit verselbstständigt sich zunächst von der besonderen Situation seiner tatsächlichen Verwirklichung. In einem bloß habituellen Verhalten verzichtet das menschliche Selbst auf eine eingehende Konfrontation mit den objektiven Handlungsgegebenheiten seiner natürlichen und sozialen Umwelt: Ganz unabhängig von möglichen Veränderungen und Modifikationen der gegebenen Außenweltfaktoren bemüht es sich ausschließlich darum, immer dieselbe Gestalt des Allgemeinen zu reproduzieren, die es bisher verfolgt hat. Das Selbst der Gewohnheit abstrahiert dadurch von seiner besonderen Situation. Die Möglichkeit dieser

¹¹⁹ VG (1827/1828), S. 124.

¹²⁰ Vgl. Senigaglia (2011). S. 130.

¹²¹ „Obgleich daher der Mensch durch die Gewohnheit einerseits frei wird, so macht ihn dieselbe doch andererseits zu ihrem *Sklaven*.“, ENZ III, § 410 Z, S. 189.

(partiellen) Ablösung von einer stets variablen Umwelt beruht auf der eigentümlichen „Transferleistung“¹²² der Gewohnheit: „Wenn wir oft genug gesehen haben, dass ein Ereignis auf ein anderes folgt, folgern wir automatisch, dass diese Ereignisse durch ein Kausalitätsverhältnis beschrieben werden können, und wir gehen schließlich ganz selbstverständlich davon aus, dass dieses Kausalitätsverhältnis auch in jenen Fällen gültig ist, die unserer Anschauung oder Erfahrung noch nicht zugänglich waren.“¹²³ Wenn eine solche Abstraktion sicherlich eine notwendige, lebenserleichternde Entlastungsfunktion für das menschliche Verhalten übernimmt, begrenzt sie zugleich die Offenheit und Anpassungsfähigkeit des Selbst für gewandelte oder ungewohnte Eigenschaften der äußeren Umwelt. Indem sein Verhalten nur auf eine genaue Wiederholung dessen reduziert wird, was es bisher immer schon getan hat, ist das Selbst der Gewohnheit für Innovationen und Veränderungen in seinen alltäglichen Handlungsabläufen nicht länger bereit. Es ist vielmehr an einer mechanischen Wiederholung seiner abstrakten Identität verhaftet, die wiederum die Flexibilität seiner Reaktion auf unberechenbare, zum ersten Mal auftretende Aspekte seiner Handlungsumwelt erheblich einzuschränken scheint.¹²⁴ Eben deshalb wird für das Subjekt der Gewohnheit besonders schwierig, im Fall einer unerwarteten Störung oder Unterbrechung seines habituellen Selbst- und Weltverhältnisses eine Neuausrichtung des Handelns zu finden: Denn sein Wissen davon, was es hier und jetzt tun muss oder will, geht in der „überschaubaren und erfassbaren Reihe seiner bisherigen Verrichtungen“¹²⁵ auf und bietet daher keine brauchbare Stütze, um die Herausforderungen des ‚Neuen‘ angemessen zu bewältigen.

In diesem blinden Automatismus, der gegen Modifikationen und Korrekturen immun zu werden neigt, gehen natürlich auch die Eigenständigkeit und der Eigensinn der einzelnen Akteure verloren. Das Allgemeine der Gewohnheit löst sich nicht nur von den je konkreten Interaktionsbedingungen des Subjekts mit seiner äußeren Umwelt ab, sondern auch von der ‚inneren‘ Besonderheit seiner

¹²² Hartmann (2003), S. 160.

¹²³ Ebd. Es handelt sich dabei um ein zentrales Merkmal des Gewohnheitsbegriffs, das auch Hume in seinen berühmten Erörterungen der Gewohnheitsschlüsse deutlich diagnostiziert hatte. Vgl. dazu Merker (1990), S. 240.

¹²⁴ „Das Allgemeine, auf welches sich die Seele in der Gewohnheit bezieht, ist [...] – im Unterschiede von dem erst für das reine Denken vorhandenen, sich selbst bestimmenden, *konkret Allgemeinen* – nur dies aus der *Wiederholung vieler Einzelheiten* durch *Reflexion* hervorgebrachte *abstrakte Allgemeinheit*.“, ENZ III, § 410 Z, S. 188.

¹²⁵ Menke (2012), S. 161.

individuellen Interessen und persönlichen Motivationen. Die Zwecke der Gewohnheit sind gewiss seine eigenen, von ihm selbst gesetzte oder gewollte Zwecke, die aber in ihrer routinierten Wiederholung „die Gestalt eines *Mechanischen*, einer bloßen *Naturwirkung*“¹²⁶ annehmen: Obgleich sie das Produkt des intentionalen Willens des Menschen sind, verwirklichen sie sich von selbst, wie natürliche Ursachen, ohne Bedarf an weiteres Nachdenken und „besondere Willensanstrengung“¹²⁷ des beteiligten Subjekts. In einer distanzlosen Wiederholung des bisher Gemachten wird die Intensität und die Vitalität der Tätigkeit des Menschen notwendig abgestumpft und letztlich zu mechanischen Formen von Bewusstlosigkeit und Interesselosigkeit geführt. Im Gewohnheitsbegriff ist somit immer ein Moment der Unverfügbarkeit eingeschrieben: Indem Gewohnheiten sich in der motivationalen Sphäre des Subjekts als blinde Automatismen ‚festsetzen‘, stehen sie ihm nicht mehr beliebig zur Verfügung und können damit auch nicht willkürlich geändert oder modifiziert werden. So erscheint der Mensch, „wenn er sich *ganz* im Leben eingewohnt hat“¹²⁸, auch als ‚unfrei‘, weil er der Macht seiner abstrakt allgemeinen Identität unterworfen ist.

Das definiert die Gewohnheit als „Mechanismus des Geistes“ oder „zweite Natur“. Sie ist ein Mechanismus des *Geistes*, weil sie eine Verhaltensweise darstellt, in der das Selbst seine eigene Zwecke verwirklicht und dadurch frei wird. In der Art und Weise ihrer Wiederholung ist sie aber zugleich *mechanisch*: Obwohl das Allgemeine der Gewohnheit aus der Freiheit des Willens hervorgeht, geht diese ursprüngliche Freiheit in einer bloßen Repetition des Immergleichen verloren. Die Gewohnheit bildet somit eine ambivalente Dimension des menschlichen Handelns, in der die Subjektivität – als Fähigkeit einer selbstbestimmten Lebensführung – sowohl ermöglicht, als auch zum Verschwinden gebracht wird. „The hegelian man is above all a man of habits, and that means, paradoxically, a *disappearing* subject. The more closely habit is studied, the more it becomes clear that human subjectivity is constituted in self-forgetting; consciousness and will, under the influence of repeated practice, win their force through a kind of self-absenting. When man makes his entrance into the speculative narrative he does so in the guise of a farewell.“¹²⁹

¹²⁶ ENZ III, § 410 Z, S. 191.

¹²⁷ ENZ III, § 411 Z, S. 196.

¹²⁸ GPR, § 151 Z, 302. Meine Hervorhebung.

¹²⁹ Malabou (2005), S. 75. Meine Hervorhebung.

2.4. Die Form der Gewohnheit als Form des Geistes

Im Rahmen der Hegelschen Philosophie des Geistes beschreibt die Gewohnheit kein einmaliges anthropologisches Stadium, das durch die subjektive Erwerbung komplexerer mentaler Fähigkeiten (Bewusstsein, Selbstbewusstsein, Vernunft usw.) überwunden werden kann. Hegels Theorie der Gewohnheit bildet vielmehr den wesentlichen Bestandteil einer allgemeinen Konzeption des Geistes, wonach alle seine Tätigkeiten auf jeder Stufe ihrer Entwicklung immer noch durch die Form der zweit-natürlichen Unmittelbarkeit begleitet werden sollen.¹³⁰ „Die Form der Gewohnheit“ – schreibt Hegel – „umfasst alle Arten und Stufen der Tätigkeit des Geistes“¹³¹. Indem sie als ein fundamentaler Verleiblichungsprozess operiert, der die erste Natur des Menschen in eine zweite ‚geistige‘ transformiert, ist sie eine notwendige und nicht mehr hinterfragbare Dimension des Lebens des endlichen Geistes.¹³² „Alle menschlichen Vollzüge waren zuerst und sind bis zuletzt Gewohnheiten. Der Geist beginnt im Menschen als Gewohnheit, und er bleibt wesentlich Gewohnheit.“¹³³ Hegels Begründung für diese These hat die Form eines genealogischen Arguments, das er sowohl in einer schwächeren (a) als auch in einer stärkeren (b) Variante präsentiert.

(a) Dass die zweite Natur der Gewohnheit die Entwicklung höherer Gestalten des Geistes ‚bedingt‘ oder ‚begleitet‘, wird zunächst im Sinne einer *anthropologischen Notwendigkeit* verstanden. Die befreiende, subjektkonstituierende Leistung der Gewohnheitsbildung wird hier mit ihrer lebenserleichternden, rein zeitökonomischen Entlastungsfunktion gleichgesetzt. Durch eine „ökonomische Ritualisierung“ des Umgangs mit den Komplexitäten des Alltagslebens kann der Mensch „den seelischen Haushalt“¹³⁴ stabilisieren und zugleich seine intentionale Aufmerksamkeit immer auf etwas Neues richten. Die höheren reflexiven Fähigkeiten eines selbstbewußten Individuums können sich in dieser Perspektive überhaupt nur ausbilden, weil es immer schon einen präreflexiven Bereich der alltäglichen

¹³⁰ Vgl. Testa (2008a), S. 305.

¹³¹ ENZ III, § 410 A, S. 186.

¹³² Hegels Begriff der Gewohnheit hat in einer Theorie der Bildung seinen eigentlichen Platz, deren wesentliche Funktion gerade darin besteht, die erste Natur des Menschen in eine neue und allgemeinere zu transformieren: „Sie [die Bildung, F. R.] betrachtet den Menschen als natürlich und zeigt den Weg, ihn wiederzugebären, seine erste Natur zu einer zweiten geistigen umzuwandeln, so daß dieses Geistige in ihm zur *Gewohnheit* wird.“, GPR, § 151 Z, S. 302.

¹³³ Menke (2012), S. 157.

¹³⁴ Drüe (2000), S. 245.

Gewohnheitsbildung gibt, der von der übermäßigen oder bewussten Beschäftigung mit den Einzelheiten der Lebensführung entlastet.¹³⁵ Es handelt sich dabei um eine Art gewohnheitsmäßigen, nur schwerlich reflexiv artikulierbaren Hintergrundwissens, das die Entstehung unserer intentionalen und reflexiven Zustände ermöglicht und bedingt. Die Gewohnheit ist daher als eine basale Dimension des Geistes zu verstehen, „die sich an niederen Handlungsabläufen festsetzt, um die höheren Bewegungen des Geistes zu entlasten und freizusetzen.“¹³⁶

Eine solche anthropologische Notwendigkeit besitzt für Hegel sowohl einen intra-subjektiven, als auch einen wesentlichen inter-subjektiven Charakter: Die Macht der Gewohnheit stabilisiert nicht nur den inneren, seelischen Haushalt der Individuen, sondern auch die ‚objektive‘ Ordnung ihrer sozialen Lebensform. Hegel nimmt dabei eine zentrale Intuition der heutigen Sozialwissenschaften praktisch schon vorweg, indem er ein übermäßig ‚idealistisches‘ Bild der Grundstruktur sozialer Praktiken deutlich ablehnt und dem Automatismus der Gewohnheit eine wichtige Rolle für die Reproduktion objektivierter zwischenmenschlicher Interaktionen zuspricht.¹³⁷ Soziale Praktiken können laut Hegel nicht ausschließlich als Resultat einer Objektivierung von Formen intentionalen Handelns verstanden werden. Denn im Begriff der Praxis „neben den Komponenten subjektiver Einstellungen, Überzeugungen und Handlungen [...] existiert noch eine weitere Sphäre von Phänomenen [...]: nämlich diejenigen Zusammenhänge von Handlungen, die einen regel- und gewohnheitsmäßigen, habituellen Charakter besitzen und die deshalb im Sozialen als Ordnungsfaktor auftreten. Solche Handlungsmuster gehen nicht in den Intentionen oder subjektiven mentalen Zuständen der Subjekte auf.“¹³⁸ Da die subjektive Fähigkeit einer expliziten reflexiven Artikulation notwendig begrenzt ist, kann sie sich nur auf bestimmte, einzelne Gehalte sozialer Praktiken richten und muss andere im Status von vorgefundenen Gegebenheiten belassen.¹³⁹ Eben deshalb soll Hegel die Möglichkeit einräumen, dass die Verständigung der Subjekte über die Autorität sittlicher Mächte nicht immer im Medium einer rationalen Reflexion erfolgt, die sie explizit thematisiert und einer kritischen Prüfung unterzieht. Häufig genug können wir uns auf die Rationalität und Geltung

¹³⁵ Vgl. Hartmann (2003), S. 150.

¹³⁶ Ebd., S. 153.

¹³⁷ Für einen sehr hilfreichen Überblick von den wichtigsten Grundannahmen der heutigen Praxistheorien, vgl. Stahl (2013), S. 259-265.

¹³⁸ Ebd., S. 263.

¹³⁹ Vgl. auch Menke (2010), S. 690.

bestimmter institutioneller Strukturen einfach aus guter Gewohnheit verlassen, ohne dabei die normativen Grundlagen dieses überkommenen Vertrauens ständig kritisch überprüfen zu müssen.¹⁴⁰

(b) Die stärkere Begründung der Hegelschen Ausgangstheese behauptet hingegen, dass es gar keine geistige Tätigkeit gibt, die nicht in irgendeiner Weise die Form der Gewohnheit angenommen hat oder Gewohnheit ist.¹⁴¹ Mit einer solchen Annahme geht Hegel weit über die Idee der Gewohnheit als rein anthropologische Voraussetzung für die Entwicklung geistiger Fähigkeiten hinaus. Die Form der Gewohnheit wird hier nicht nur als eine äußerliche Vorbedingung der reflektierten, intentionalen Einstellungen eines geistigen Subjekts, sondern als eine fortwirkend grundlegende Dimension des menschlichen Selbst- und Weltverhältnisses betrachtet, die sogar die höheren Vermögen des reflexionsfähigen, propositionalen Bewusstseins und des Selbstbewusstseins durchgängig prägt. In seiner ‚Anthropologie‘ erläutert Hegel diesen schwierigen Punkt am Beispiel der höchsten Gestalt geistiger Tätigkeit, dem philosophischen bzw. logischen Denken: „Das ganz freie, in dem reinen Elemente seiner selbst tätige *Denken* bedarf ebenfalls der Gewohnheit und Geläufigkeit, dieser Form der *Unmittelbarkeit*, wodurch es ungehindertes, durchgedrungenes Eigentum meines *einzelnen Selbsts* ist. Erst durch Gewohnheit *existiere* Ich als denkendes für mich. Selbst diese Unmittelbarkeit des denkenden Beisichseins enthält Leiblichkeit (Ungewohnheit und lange Fortsetzung des Denkens macht Kopfweh).“¹⁴² Der Geist existiert im Menschen notwendig und fortwirkend in der Form einer zweiten Natur, weil er in einem lebendigen Subjekt existiert, das einen Körper hat.¹⁴³ Selbst die vermeintlich abstrakte Gestalt des Kartesischen *cogito* impliziert den Leib und seine instrumentelle Gewöhnung: Das Denken – wie alle mentale Zustände und Vorgänge des Menschen – ist nicht ein angeborenes, natürliches Vermögen des lebendigen Organismus und beruht daher zwangsläufig

¹⁴⁰ Im Rahmen einer vernünftigen, sittlichen Lebensform kann dies natürlich nicht heißen, dass die Autorität bestimmter sozialer Gehalte, die das Subjekt *hier und jetzt* nicht weiter reflexiv hinterfragt, auch *prinzipiell* unhinterfragbar bleibt. Denn solch eine prinzipielle Unmöglichkeit würde für jene Lebensform schlechthin bedeuten, den Status von ‚vernünftiger‘ oder ‚sittlicher‘ Lebensform unwiderruflich zu verlieren. „Die *De-facto*-Akzeptanz von Normen reicht nicht aus, um ihnen Legitimität zu verleihen, selbst wenn diese Akzeptanz ein Teil davon ist, dass sie überhaupt genuine Normen sind. [...] Auch wenn *alle* Menschen in einer gegebenen Lebensform bestimmte Normen *akzeptieren* und ihnen gemäß handeln, kann dies die Normen nicht rechtfertigen.“, Pinkard (2004), S. 276. Dazu ausführlicher, unten Abs. 3.

¹⁴¹ Vgl. Wolff (1992), S. 178.

¹⁴² ENZ III, § 410 A, S. 186.

¹⁴³ Vgl. Menke (2010), S. 690.

auf einer gewohnheitsmäßigen Instrumentalisierung bestimmter leiblicher Organe und ihrer erst-natürlichen Funktionen.¹⁴⁴

Aus diesen Überlegungen folgt eine erhebliche Erweiterung der systematischen Bedeutung der Gewohnheit, indem sie eine durchdringende Vermittlung zwischen der Leiblichkeit des Menschen und dem allgemeinen, abstrakten Charakter unterschiedlicher geistiger Inhalte erlaubt. Die Gewohnheit, schreibt Hegel, ist

„[...] der *Existenz* aller Geistigkeit im individuellen Subjekte das Wesentlichste, damit das Subjekt als *konkrete* Unmittelbarkeit, als *seelische* Idealität sei, damit der Inhalt, religiöser, moralischer usf., ihm als *diesem selbst*, ihm als *dieser* Seele *angehöre*, weder in ihm bloß *an sich* (als Anlage), noch als vorübergehende Empfindung oder Vorstellung, noch als abstrakte, von Tun und Wirklichkeit abgeschiedene Innerlichkeit, sondern in seinem Sein sei.“¹⁴⁵

Die Gewohnheit scheint eine konkrete, leibliche Identifikation zwischen allgemeinen geistigen Bestimmungen und den je einzelnen Subjekten her- und sicherzustellen. Allgemeine geistige Inhalte – man denke nur an die Normen einer sittlichen Lebensform – befinden sich nicht jenseits der körperlichen Handlungsvermögen des Menschen, weil sie in ihrer praktischen Umsetzung immer auf ein Entgegenkommen der impulsiv-emotionalen Schichten des Subjekts angewiesen sind. Die Gewohnheit ermöglicht gerade eine solche zweit-natürliche Verleiblichung des Geistes im individuellen Subjekt, die sich sowohl für die emotionale Verfestigung einer allgemeinen normativen Absicht als auch für ihre praktische Umsetzung als subjektive Disposition verantwortlich zeigt. Durch Bildung – und Bildung benennt die allgemeine Weise der Hervorbringung von Gewohnheiten – werden die einzelnen Subjekte in ihrer körperlichen Besonderheit an die Gesetzmäßigkeit der bestehenden Normen ihrer Lebensform gewöhnt. Dies impliziert eine progressive Transformation der erst-natürlichen Motivationsstruktur dieser Subjekte, die am Ende eines gelungenen Sozialisationsprozesses und unter dem Einfluss von institutionalisierten normativen Praktiken lernen sollen, ihre eigenen Wünsche und Motive an deren internen Zielen auszurichten. Die Verleiblichung des Geistes ist insofern gelungen,

¹⁴⁴ Vgl. Wolff (1992), S. 182.

¹⁴⁵ ENZ III, § 410 A, S. 187.

als sie ein relativ stabiles, habitualisiertes System von individuellen Bestrebungen hervorbringt, die die Subjekte genau das beabsichtigen lassen, was zuvor an normativen Praktiken in ihren sozialen Kontexten verankert war.¹⁴⁶ Die Gewohnheit operiert hiermit als ein basaler Verallgemeinerungsprozess des subjektiven Willens, der die (erste) Natur der Individuen rückwirkend transformieren kann.

In dieser Weise, wenn auch hier nur in gedrängter Form dargelegt, spielt die Gewohnheit auch in Hegels Sittlichkeitsbegriff eine wesentliche Rolle, indem sie sich als eine zentrale Grundbestimmung seiner Tugendlehre erweist. Hegel denkt (genauso wie Aristoteles), dass die individuelle ethische Grundhaltung des Menschen, die ihrerseits als Vorbedingung jedes tugendhaften Verhaltens gilt, nicht einfach ein für allemal gelehrt werden kann, sondern vielmehr erst durch wiederholtes Einüben praktisch erworben wird. Das Bewusstsein des Individuums muss, „um wirklich sittlich zu sein, ja um dem Begriff der Sittlichkeit gerecht zu werden, zu einem lebendigen und andauernden Identitätsverhältnis mit dem objektiv Sittlichen entwickelt werden, und dieser Übergang kann erst dadurch zustande gebracht werden, dass das Pflichtbewusstsein zur Natur verinnerlicht, d. h. zur Tugend wird.“¹⁴⁷ Die Möglichkeit einer solchen tugendhaften Naturbildung beruht wesentlich auf einer Leistung der Gewohnheit, die dann insofern „notwendig zum Sittlichen“¹⁴⁸ gehören soll, als sie eine grundlegende subjektive Verinnerlichung bzw. Verleiblichung desselben erlaubt: Erst durch die mehrmalige Wiederholung einer bestimmten Tätigkeit kann deren allgemeiner und präskriptiver Charakter als etwas notwendig mir und meinem individuellen Selbstgefühl gehörig erscheinen und folglich mir gegenüber nicht mehr als eine fremde, von ‚oben‘ oder von ‚außen‘ kommende Forderung auftreten. Die Tugend geht also von einer Verinnerlichung des Pflichtbewusstseins ins Naturell aus und stellt sich somit als ein dem Individuum immanentes, innewohnendes Phänomen dar, als eine besondere Disposition seines eigenen Charakters.¹⁴⁹ Die Annäherung der antiken Bedeutungen des *ēthos* (ἦθος, Charakter) und des *ethos* (ἔθος, Gewohnheit), auf die Hegel hier zweifellos anspielt¹⁵⁰, bezeugt nochmals, dass Gewohnheiten in Form bestimmter verleiblichter Handlungsdispositionen nicht nur an den niederen Persönlichkeitszügen hängen,

¹⁴⁶ Vgl. dazu Honneth (2011), S. 92, der völlig zu Recht eine solche Einsicht auf das aristotelische Praxismodell zurückführt.

¹⁴⁷ Ho Won (2002), S. 41.

¹⁴⁸ GPR, § 151 Z, S. 302.

¹⁴⁹ Vgl. Ho Won (2002), S. 40.

¹⁵⁰ Vgl. dazu Cortella (2011), S. 19-20.

sondern auch die normativ relevanten Eigenschaften einer Person betreffen. „Gewohnheiten setzen sich hier also gerade nicht nur an niederen Handlungsabläufe fest, um die höheren Bewegungen des Geistes zu entlasten und freizusetzen, sie vermögen vielmehr auch diese Bewegungen selbst zu binden und dienen insofern als quasi-apriorischer Filter, durch den die Entscheidungen, die Wünsche, die Ideen oder auch die Urteile eines Subjekts hindurchgehen und dessen Färbung sie unausweichlich annehmen.“¹⁵¹ Die subjektiven Gesinnungen einzelner Akteure innerhalb einer vernünftigen Sittlichkeit bilden gewohnheitsmäßige Haltungen und Einstellungen, die auch diejenigen Schichten des Subjekts umfassen, welche über den Umgang mit anderen Subjekten entscheiden und in deren Lichte sich das Subjekt selbst wahrnimmt.

Es ist vor allem diese stärkere Interpretation der systematischen Bedeutung der Gewohnheit im Leben des Geistes, die die eigentümliche Spannung der Hegelschen Konzeption der zweiten Natur hervortreten lässt. Wie Hegel in seiner ‚Anthropologie‘ ausführlich gezeigt hat, ist die Gewohnheit eine strukturell ambivalente Größe, die sich aus einer dialektischen Verschränkung von einer *produktiven* und einer bloß *mechanischen* Wiederholung speist¹⁵²: Dieselbe Gewohnheit, die zum einen die Bedingung der Möglichkeit für die Einbildung des Allgemeinen in die einzelnen Subjekte darstellt, ist zum anderen auch für den Umschlag dieser Bildung in eine Form autonomiefeindlichen, naturhaften Mechanismus verantwortlich. Nun drängen sich natürlich die Fragen auf, ob die Gewohnheit als grundlegende Basis des sittlichen Lebens des Geistes zugleich als eine notwendige Grenze oder Behinderung der freien Tätigkeit des Menschen verstanden werden soll, und wie Hegel diesem Problem eigentlich beikommt. Wenn der sittliche Geist in Gestalt von Tugenden zum Naturell der Individuen gemacht wird, so sind sie auch potenziell der Gefahr ausgesetzt, einer bloß „abstumpfende[n] Gewohnheit“¹⁵³ anheimzufallen. „Interesselosigkeit sowie Langeweile können auftauchen, indem der Geist in der Gewohnheit nicht weiter aktiv wird und

¹⁵¹ Hartmann (2002), S. 153.

¹⁵² „Die Gewohnheit beschreibt in dieser Hinsicht ein produktives und produzierendes Verhältnis von *Differenz und Wiederholung*. Wobei sich bloße Wiederholung und produktive Wiederholung wechselseitig dialektisch bedingen.“, Ruda (2011), S. 122.

¹⁵³ ENZ III, § 396 A, S. 75.

allmählich verschwindet.¹⁵⁴ Hegel spricht an dieser Stelle sogar von einem „geistigen und physischen Tod“¹⁵⁵ der Individuen, die sich ganz im sittlichen Leben eingewohnt haben. Damit meint er offensichtlich das Risiko, dass die einzelnen Subjekte in einer differenz- und distanzlosen Anpassung an geistige und soziale Konventionen die jeweils gegebene Moralordnung aus rein faktischer Akzeptanz legitimieren. Indem (oder solange) das Subjekt der zweiten Natur *bloße* Gewohnheit ist, bleibt es zwangsläufig am eigenen Charakter sowie an seinen alltäglichen Verständnissen und sozialen Rollen verhaftet: Es sieht keine durchführbare Alternative weder für seine routinierten Handlungsweisen noch für die Gestalt der gegebenen Sozialordnung, die sie tatsächlich bewirkt oder zumindest beeinflusst hat. „Ich bin dies, es ist meine allgemeine Weise,“ – sagt das Subjekt der zweiten Natur – „was ich bin, ist die Totalität meiner Gewohnheiten, ich kann nicht anders, ich bin eben so.“¹⁵⁶ Eine deutliche Grenzlinie zwischen nur sozial praktizierten und moralisch gerechtfertigten Normen kann es deswegen noch nicht ziehen, weil ihm ein unabhängiges Kriterium fehlt, um den entscheidenden Unterschied zwischen sozialer Geltung und normativer Gültigkeit zu bestimmen. Mehr noch: In einer mehrmaligen und mechanischen Reproduktion von überkommenen Handlungsmustern scheint das Subjekt der zweiten Natur allmählich zu vergessen, dass die Gesetze seines tugendhaften Verhaltens nur eine Wirkung von historisch kontingenten, wandelbaren Institutionen sind. Es neigt vielmehr dazu, die eigenen Handlungsweisen „auf Naturbestimmtheit“¹⁵⁷ zu gründen und somit als angeborene, natürliche Eigenschaften seiner selbst zu hypostasieren: „Die Gewohnheit“ – schreibt Hegel – „*macht das unsichtbar, worauf unsere ganze Existenz beruht*. Geht jemand zur Nachtzeit auf der Straße, so fällt es ihm nicht ein, daß dieses anders sein könne, denn diese Gewohnheit der Sicherheit ist zur anderen Natur geworden, und man denkt nicht gerade nach, wie dies erst die Wirkung besonderer Institutionen sei.“¹⁵⁸ Die Identität des Selbst der Gewohnheit ist ‚an sich‘ geworden, geistig oder sozial vermittelt, aber sie erscheint als Sein oder als unwandelbare Natur. Das Selbst der Gewohnheit ist somit unter der Macht sozialer Formen *passiv* unterworfen.

¹⁵⁴ Ho Won (2002), S. 97.

¹⁵⁵ GPR, § 151 Z, S. 302.

¹⁵⁶ VG (1827/1828), S. 124.

¹⁵⁷ GPR, § 150 A, S. 299.

¹⁵⁸ GPR, § 268 Z, S. 414. Meine Hervorhebungen.

Solange dieser naheliegende Vorwurf des bloßen Konservatismus nicht entkräftet wird – so lässt sich leicht voraussagen –, kann die Hegelsche Theorie der zweiten Natur keine plausible Darstellung der konstitutiven Autonomie des Geistes anbieten. Denn Hegels Autonomiebegriff schließt zweifellos an die neuzeitliche Tradition der Aufklärung und an die Philosophie der Autonomie an, wie sie von Rousseau, Kant und Fichte begründet wurde.¹⁵⁹ Dies bedeutet, dass auch für Hegel die Autonomie praktischer Subjektivität im Wesentlichen durch das Vermögen des Subjekts definiert wird, den eigenen Willen je von selbst zu bestimmen: „Der Geist als Wille weiß sich als sich in sich beschließend und sich aus sich erfüllend. [...] Als sich selbst den Inhalt gebend, ist der Wille *bei sich, frei* überhaupt; dies ist sein bestimmter Begriff.“¹⁶⁰ Dieser Kantische Gedanke, an den Hegel hier anknüpft, beschreibt die ‚Natur‘ oder das ‚Wesen‘ des freien Willens des Menschen – was auch bedeutet, dass wir die Freiheit dieses Willens nicht ohne Bezug auf die Fähigkeit der individuellen Selbstbestimmung denken können. „Das Schwere macht den Körper aus und ist der Körper. Ebenso ist es mit der Freiheit und dem Willen, denn das Freie ist der Wille. Wille ohne Freiheit ist ein leeres Wort, so wie die Freiheit nur als Wille, als Subjekt wirklich ist.“¹⁶¹ Ein autonomes Subjekt zu *sein* bedeutet für den Mensch, eine Instanz des Handelns aus selbstbestimmten oder selbstauferlegten Gründen zu *werden*. Sogar meine ureigensten Taten können nur dann wirklich als ‚meine eigenen‘ erscheinen, wenn sie in sich „die Spur meines Geistes“¹⁶² tragen, d. h. wenn sie durch Gründe angeleitet werden, die ich selbst gesetzt oder autorisiert habe. Dies gilt natürlich auch für die objektivierete Gestalt jener sozialen Praktiken, an denen ich auf unterschiedliche Art und Weise teilnehme: Die Praktiken meiner sozialen Lebensform können sich erst dann als ‚meine eigene‘ erweisen, wenn ich mich deren regulierende Gesetze reflexiv so anzueignen vermag, dass sie mir jeweils als motivierende Gründe zum Handeln erscheinen. Jegliche normative Autorität und Notwendigkeit der in eingespielten sozialen Praktiken ‚vorgefundenen‘ Gesetze muss immer im Rückgriff auf die sich selbst gesetzgebende Freiheit und Spontaneität des Subjekts erläutert werden. Im Kontext moderner Lebensformen müssen soziale Praktiken aus allgemeinen Regeln und Verpflichtungen bestehen, die von den betroffenen Subjekten (sozial oder kollektiv) selbst gesetzt worden sind, und die

¹⁵⁹ Vgl. Quante (2011), S. 264.

¹⁶⁰ ENZ III, § 469, S. 288.

¹⁶¹ GPR, § 4 Z, S. 46.

¹⁶² Ebd., S. 47.

deshalb jeweils und insgesamt der Möglichkeit der Anfechtung unterworfen sind.¹⁶³ „Die Subjektivität“ erhält damit „eine hochberechtigte Bedeutung, indem alles, was ich anerkennen soll, auch die Aufgabe hat, ein Meiniges zu werden und in mir Geltung zu erlangen.“¹⁶⁴ Das Prinzip der Autonomie der Vernunft, deren systematische Hervorhebung einen unumstrittenen Verdienst der Kantischen Philosophie ausmacht, bildet daher die Bedingung für die Konstitution der freien Subjektivität und gilt folglich „als allgemeines Prinzip der Philosophie.“¹⁶⁵

Sind also Autonomie und Gewohnheit nicht einfach als entgegengesetzte Bestimmungen im Leben des Geistes zu betrachten? Inwiefern kann Hegel immer noch glauben, dass die Form der Gewohnheit *alle* Stufen und Tätigkeiten des Geistes umfasst, ohne sich dabei in einen auffälligen Widerspruch unlösbar zu verstricken?¹⁶⁶ Meine These ist nun, dass der Eindruck einer unversöhnlichen Gegenüberstellung zwischen Gewohnheit und Autonomie erst aus der Annahme einer völlig einseitigen Perspektive resultiert, die allein den mechanisch wiederholenden Charakter der Gewohnheit in den Blick nimmt und somit die entscheidende Doppelbestimmung des Phänomens im Feld des Sittlichen systematisch verkennt. Die Macht der Gewohnheit – so das im vorherigen Abschnitt (2.3.) entfaltete Argument – wirkt auf die einzelnen Subjekte mit der doppelten Bedeutung von *Unterwerfung* und *Ermächtigung* (oder Befähigung). Es ist gerade diese höchst ambivalente Konstellation der zweiten Natur, die Hegel nun als das eigentümliche Spielfeld menschlicher Autonomie darzustellen versucht. Denn Hegels Grundeinwand gegen Kant und dessen „moralisches“ Verständnis der Autonomie besagt, dass das Prinzip der individuellen Selbstbestimmung nicht als eine angeborene Fähigkeit des Menschen *qua* vernunftbegabten Lebewesens verstanden werden kann. Das autonome Subjekt ist nicht mit einer Instanz des Handelns zu verwechseln, die ihre eigenen, sie als ‚Subjekt‘ konstituierenden Gesetze als formal definierbare Rationalitätskriterien begreift, die sie dann auf vorgegebene Bestimmungen reflexiv prüfend anwenden kann.¹⁶⁷ Der normative

¹⁶³ Vgl. Pinkard (2004), S. 291.

¹⁶⁴ Ebd. § 26 Z, S. 78.

¹⁶⁵ ENZ I, § 60 A, S. 146.

¹⁶⁶ Ein (scheinbarer) Widerspruch ergibt sich offensichtlich nur in Bezug auf die von mir als ‚stärkere‘ bezeichnete Auslegung der Hegelschen Überzeugung, dass die Gewohnheit eine fortwirkend grundlegende Dimension des Geistes ausmachen soll.

¹⁶⁷ Vgl. Menke (2010), S. 679. Wie Menke richtig bemerkt, versteht Hegel unter ‚Moralität‘ „nicht bloß einen Bereich von Normativität, sondern eine spezifische *Konzeption* von Normativität, die strukturell an eine bestimmte Konzeption von Subjektivität verbunden ist.“ (Ebd., Fußnote 14).

Status praktischer Subjektivität bildet keinen ‚externen‘ Standpunkt, den die Subjekte kraft eines ‚monologischen‘ Willensentschluss einnehmen müssen, um die normative Gültigkeit ihrer überkommenen Verpflichtungen überprüfen zu können. ‚Autonomie‘ im Hegelschen Sinne ist vielmehr als eine Art „historisch-sozialer Errungenschaft“ [*achievement*] zu verstehen, die erst durch die Teilnahme des Subjekts an bestimmten sozialen Praktiken und Institutionen erworben werden kann. Dass einzelne Subjekte überhaupt die Autorität besitzen, sich zu den bereits existierenden Praktiken in Gesellschaften distanzierend, kritisierend oder einfach nur reflektierend zu verhalten, findet in der praktischen Relation der Teilnahme an ebendiesen Praktiken seine Begründung. „No one can be said to have any sort of effective, practical reason to do anything if conceived just as a purely rational self-determining agent“, behauptet Hegel gegen Kant: Denn es ist „only *qua* participant that I can be said to have practical reasons at all.“¹⁶⁸ Hegels Begriff der Sittlichkeit – so will ich im nächsten Abschnitt zeigen – stützt sich auf eine Vorstellung individueller Autonomie, die sich ihrerseits aus einem Verhältnis *radikaler Immanenz* zwischen Individuen und sozialen Formen (d. i. Institutionen) speist: Die unabhängigen Kriterien, die es einem Subjekt erlauben, im Bezug auf den Horizont einer je gegebenen Lebensform zwischen bloß sozial geltenden, aus rein gewohnheitsmäßiger Akzeptanz verfolgten und normativ gültigen oder selbstbestimmten Normen zu unterscheiden, sind in diesem Horizont selbst in irgendeinem, noch zu erklärenden Sinne bereits angelegt.

Es liegt natürlich auf der Hand, dass die Plausibilität dieser Konzeption von der Erfüllung bestimmter Bedingungen abhängig ist, die sowohl die ‚objektive‘ Verfassung der sittlichen Praktiken als auch die ‚subjektive‘ Gestalt der Teilnahmerelation betreffen. Bevor ich aber auf eine Diskussion dieser normativen Bedingungen eingehe, möchte ich nun eine provisorische Antwort auf unsere Ausgangsfrage vorschlagen: Inwiefern kann der Anschein einer abstrakten Entgegensetzung zwischen Autonomie und Gewohnheit durch die soeben umrissene sittlichkeitstheoretische Umformulierung des kantischen Prinzips der individuellen Selbstbestimmung überwunden werden? Aus dem bisher Gesagten hat sich die subjektive Macht der Autonomie als das Produkt eines sozial vermittelten Bildungsprozesses erwiesen. Die normative Autorität der Subjekte, sich zugleich als

¹⁶⁸ Pippin (2009), S. 59, 263 und 247.

Autoren und Adressaten der allgemeinen Verpflichtungen ihrer eigenen Lebensformen verstehen zu können, ist erst im Rückgriff auf einen besonderen Begriff von Praktiken denkbar, der eine solche Ermächtigung und Befähigung der einzelnen Beteiligten erlaubt. In diesem Zusammenhang verwendet Hegel den Begriff von „Sittlichkeit“ als eine allgemeine Bezeichnung für die Gestalt jener sozialen Praktiken, die ihrer normativen Struktur nach eine derartige subjektive Autorität überhaupt erst stiften. Die Erlangung der individuellen Autonomie verlangt daher eine *Unterwerfung* der Subjekte unter die Macht einer „sittlichen“ Lebensform. Es ist an dieser Stelle durchaus sinnvoll, von einer ‚Unterwerfung‘ zu sprechen, da die Macht sozialer Formen durch Abrichtung und Disziplinierung auf die erste motivationale Natur des Menschen wie eine ‚harte‘ Notwendigkeit einwirkt, die sich gegenüber den einzelnen Individuen sogar mit dem Anschein eines gewaltsamen Zwanges manifestieren kann. Die Bildung zur individuellen Autonomie „ist im Subjekt die *harte Arbeit* gegen die bloße Subjektivität des Benehmens, gegen die Unmittelbarkeit der Begierde, sowie gegen die subjektive Eitelkeit der Empfindung und die Willkür des Beliebens. Daß sie diese harte Arbeit ist, macht einen Teil der Ungunst aus, der auf sie fällt.“¹⁶⁹ Das Subjekt muss somit seine erste innere Natur durch Bildung in eine zweite geistige transformieren, weil es nur als ‚gebildetes‘ sein ‚Wesen‘ oder seine ‚Natur‘ als autonomes Subjekt angemessen verwirklichen kann. Dass das Sittliche „als allgemeine Handlungsweise, als Sitte“ erscheint und dadurch im Subjekt „die *Gewohnheit* desselben [des Sittlichen, F.R.] als eine *zweite Natur* [...] an die Stelle des ersten bloß natürlichen Willens“¹⁷⁰ hervorbringt, bedeutet also keine passive Unterwerfung der Individuen unter eine fremde äußerliche Macht. „Die Gewohnheit des Rechten überhaupt, des Sittlichen“ – behauptet Hegel in der *Enzyklopädie* – „hat den Inhalt der Freiheit“¹⁷¹: Erst durch die individuelle Verinnerlichung und gewohnheitsmäßige Wiederholung der allgemeinen Normen einer sittlichen Lebensform kann das Subjekt seine je eigene Freiheit auf stabile Art und Weise verwirklichen. „Nur durch die Gewohnheit an die Sittlichkeit des Staates wird für Hegel überhaupt eine je besondere und je singuläre Verwirklichung der Freiheit denkbar.“¹⁷² Die sittlich-kulturelle Beschaffenheit einer modernen

¹⁶⁹ GPR, § 187 A, S. 345. Vgl. dazu auch die erhellenden Überlegungen von Jean-François Kervégan in: Kervégan (2007), S. 366.

¹⁷⁰ GPR, § 151, S. 301.

¹⁷¹ ENZ III, § 410 A, S. 185.

¹⁷² Ruda (2011), S. 123.

Lebensform bildet auf der einen Seite eine ‚objektive‘ zweite *Natur*, in welche die Individuen sich geworfen sehen und die sie sich erst anzueignen haben; aber sie ist zugleich und auf der anderen Seite eine *zweite Natur*, die als solche durch das individuelle Bewusstsein der Subjekte kritisch überprüft und weiterentwickelt werden kann.¹⁷³ Mit einer besonders zutreffenden Formulierung von Martin Seel könnte man die Bildung zur individuellen Autonomie im Kontext sittlicher Praktiken als eine „fortdauernde Gewöhnung an die Entwöhnung“¹⁷⁴ beschreiben. Die Freiheit des Menschen lässt sich immer noch als ein Habitus verstehen, der als solcher erst in Folge eines gelungenen Sozialisationsprozesses erworben werden kann; aber „die Gewohnheit des Sittlichen“ stattet zugleich das betroffene Subjekt mit der Fähigkeit aus, sich reflexiv von den je eigenen Verpflichtungen zu distanzieren und deren normative Gültigkeit anhand unabhängiger Kriterien von selbst zu überprüfen. Das sittlichkeitstheoretische Verständnis der individuellen Autonomie „arbeitet der Gewohnheit nicht einfach entgegen, sondern versucht das Befreiende in ihr zu bewahren, ohne dem Beengenden und Beklemmenden an ihr zu unterliegen.“¹⁷⁵

Erst dadurch wird man der konstitutiven Ambivalenz der zweiten Natur endlich gerecht. Die Wiederholung der Natur im Geist und durch den Geist, die mit dem Gedanken der zweiten Natur notwendig einhergeht, bezeichnet nicht nur ein kritikwürdiges oder mangelhaftes Moment in der Entstehungsgeschichte geistiger Formen, welches das menschliche Selbst- und Weltverhältnis zufällig und daher überwindbar begleiten soll. Denn die Natur selbst, wie Hegel in seiner systematischen Erörterung der Kategorien des Lebens und des tierischen Organismus gezeigt hat, ist nicht mit einem Bereich mechanischer und bloß kausaler Notwendigkeit schlechthin zu identifizieren. Im Prozess der organischen Selbstgestaltung tritt vielmehr eine basale produktive Dynamik der individuellen Selbsthervorbringung zutage, die für das Verständnis der höheren Entwicklungsstufen der autonomen Subjektivität von grundlegender Bedeutung bleibt. „Second nature is *natural* not only in the sense of its immediate givenness, but also in virtue of its open productivity: the inner purposiveness produced in second nature is not the consequence of some antecedent given idea, but is rather a vital

¹⁷³ Vgl. dazu Pippin (2009), Kap. 7.

¹⁷⁴ Seel (2014), S. 148. Seel verwendet den Ausdruck mit Bezug auf die eigentümliche Freiheit der ästhetischen Erfahrung, wobei er dadurch die Möglichkeit annimmt, zwischen Hegels Kunst- und Sozialphilosophie eine höchst interessante Brücke zu schlagen.

¹⁷⁵ Ebd.

formative process. Second nature is a variant of living nature, not a variant of non-living nature.¹⁷⁶ Eben deshalb ist die spezifisch geistige Gestalt einer menschlichen Lebensform immer noch als eine Form von *Leben* zu betrachten. Auf der anderen Seite ist es ebenso klar, dass die Affirmation der lebendigen Produktivität der zweiten Natur als eigentümlicher Konstellation menschlicher Freiheit einer Vermittlung zwischen individuellen Gewohnheiten und sozialen Institutionen notwendig bedarf, die in rein tierischen Lebensformen noch nicht vorkommt. Denn erst mit einer Einbeziehung des Menschen in den sozialen Praktiken einer vernünftigen Sittlichkeit kann jene Fähigkeit der reflektierten Selbstdistanz erworben werden, die für die Verwirklichung individueller Autonomie einfach unentbehrlich ist. „Second nature is a *second* nature not only because it represents a posited immediacy, but in the deeper sense that those who are subject to this second nature stand in a detached relation to it. A minded creature does not merely fall under its respective form of life. It is only this relation, this difference between a form of life and its participant members, that prevents second nature from becoming merely mechanical. A second nature only remains ‘lively’ as long as it can be held open in the process of formation and reformation.“¹⁷⁷ Von diesem Standpunkt aus ist der Mensch nur insofern autonom, als er sich in der strukturellen Ambivalenz der zweiten Natur *frei* bewegen kann: Unterwerfung und Ermächtigung, oder – wenn man so will – Passivität und Aktivität, bilden in dieser Perspektive die zwei Extreme einer *offenen* Dynamik, in der das Subjekt das gesamte Potential seiner individuellen Selbstbestimmung entfalten und erproben kann.

3. Sich an Freiheit zu gewöhnen. Grundzüge einer ‚post-metaphysischen‘ Theorie der zweiten Natur

Die vorgeschlagene Lesart – so lässt sich leicht behaupten – beruht auf einer ganzen Reihe von interpretatorischen Prämissen und Vorentscheidungen, die im Laufe der bisherigen Rekonstruktion weder hinreichend erläutert noch vollständig begründet wurden. Der Anschein einer schroffen Entgegensetzung zwischen Gewohnheit und Autonomie wurde im letzten Abschnitt mit Verweis auf einige Argumente gemildert, die aus Hegels Sittlichkeitslehre entstammen und die deshalb im Rahmen der

¹⁷⁶ Khurana (2013b), S. 192.

¹⁷⁷ Ebd.

vorliegenden Untersuchung noch nicht eigens behandelt und systematisch diskutiert worden sind. Wir wissen beispielsweise noch nicht so genau, was es eigentlich heißen soll, dass Subjekte erst durch eine gewohnheitsmäßige Teilnahmerelation an den sozialen Praktiken ihrer sittlichen Lebensform die erforderlichen Fähigkeiten zur autonomen Selbstbestimmung erwerben können. Darüber hinaus ist noch nicht ersichtlich geworden, welche besonderen Eigenschaften ein normativer Zusammenhang sozialer Praktiken an sich aufweisen muss, um den Status des ‚Sittlichen‘ überhaupt zu verdienen. Schließlich bleiben wir auch hinsichtlich der Frage eine plausible Antwort schuldig, wie die einzelnen Subjekte aus den *bestehenden* sozialen Verhältnissen die notwendigen Kriterien gewinnen können, um die vorgefundenen Normen ihrer institutionellen Lebensform zu rechtfertigen und gegebenenfalls zu kritisieren.

Wie jedoch jeder erfahrene Leser der *Rechtsphilosophie* schon weiß, scheinen einige zentrale Ansprüche der Hegelschen Philosophie des objektiven Geistes offensichtlich gegen die Möglichkeit zu sprechen, das Verhältnis von Individuen und sittlichen Institutionen als eine *offene* und lebendige Dynamik zwischen Passivität und Aktivität, Macht und Ermächtigung, Unterwerfung und Selbstbestimmung zu beschreiben. Zu den beunruhigenden Erfahrungen mit seiner expliziten Konzeption der ‚objektiven‘ zweiten Natur gehört sicherlich der Verdacht, dass Hegel mit dem Begriff der Sittlichkeit gerade jene produktive Ambivalenz zum Verschwinden bringt, die im Rahmen meiner Interpretation als das eigentümliche Spielfeld menschlicher Autonomie betrachtet werden sollte.

Die Ansprüche, die Hegel ganz allgemein an all das stellt, was er mit dem Sammelbegriff von ‚Sittlichkeit‘ darzulegen versucht, sind „hohe systematische Ansprüche der *Geschlossenheit* beziehungsweise der erschöpfenden Selbstdifferenzierung eines einzigen Begriffs.“¹⁷⁸ Die Welt der Sittlichkeit ist bei Hegel keine evolutionär offene Kommunikationsgemeinschaft, sondern ein als vernünftig zu verstehendes und zu vollziehendes System von Institutionen, das als Verwirklichung der „*Idee der Freiheit*“ aufgefasst werden soll.¹⁷⁹ Bei der Bestimmung der unterschiedlichen Freiheitszwecke, die sich auf je funktionsspezifische Art und Weisen in den Institutionen der Sittlichkeit verkörpern und verwirklichen, lässt sich Hegel von einem allzu stark metaphysisch konnotierten

¹⁷⁸ Siep (2004), S. 365.

¹⁷⁹ GPR, § 142, S. 292.

Begriff des Geistes leiten, der sich in der Geschichte manifestiert und dadurch zur vollkommenen Transparenz mit sich selber gelangen soll.¹⁸⁰ Die von Hegel entwickelten Begründungsschritte in der *Rechtsphilosophie* können erst dann angemessen beurteilt werden, wenn sie auf die entsprechenden Teile der *Wissenschaft der Logik* zurückbezogen werden, die wiederum nur unter der ontologischen Voraussetzung eines sich notwendig und universell selbst realisierenden Geistes operiert.¹⁸¹ Die verschiedenen Sphären der sozialen Welt sind in dieser Perspektive eben nur als (notwendige) Momente dieser geschichtlichen Manifestation der absoluten Idee zu betrachten, der sie allein ihre Legitimation und Existenzrecht zu verdanken haben.¹⁸² Von dem Hintergrund dieser Geistmetaphysik ergeben sich einige verhängnisvolle Konsequenzen für das Verhältnis zwischen endlichen Subjekten und historischen Institutionen, die sogar die Frage erwecken lassen, ob Hegels Philosophie des objektiven Geistes noch für diskutabel gehalten werden kann. Für die Zwecke meiner Argumentation ist vor allem die Frage nach der Rolle und der Funktion der empirischen Subjekte in der normativen Mitbestimmung und Mitgestaltung der ‚objektiven‘ zweiten Natur ihrer sozialen Lebensform von entscheidender Bedeutung.

Obwohl Hegel das Recht der Individuen auf einer reflexiven Prüfung der normativen Gültigkeit sozialer Formen explizit anerkennt, ist der Spielraum dessen tatsächlicher Ausübung im Ganzen der Sittlichkeit moderner Institutionen ziemlich begrenzt. Die kritischen und umgestaltenden Kräfte individueller Autonomie scheinen nicht mit einer ‚systemsprengenden Legitimität‘¹⁸³ ausgestattet zu sein, die von den einzelnen Akteuren angesichts eines ‚Unrechts der Objektivität‘ auf eine wirksame Art und Weise mobilisiert werden könnte. ‚In Epochen, wo das, was als das Rechte und Gute in der Wirklichkeit und Sitte gilt, den besseren Willen nicht befriedigen kann‘, scheint dem Subjekt einzig der Weg ‚nach innen‘¹⁸⁴ offen zu

¹⁸⁰ Vgl. dazu die kritischen Überlegungen von Cortella (2011), S. 213-222.

¹⁸¹ Vgl. Honneth (2001), S. 12.

¹⁸² Man denke nur an die viel zitierte (und kritisierte) Definition des modernen Staates als ‚der Gang Gottes in der Welt‘. Das Bild wird von Hegel selbst folgendermaßen erläutert: ‚Bei der Idee des Staates muß man nicht besondere Staaten vor Augen haben, nicht besondere Institutionen, man muß vielmehr die Idee, diesen wirklichen Gott, für sich betrachten. [...] Der Staat ist kein Kunstwerk, er steht in der Welt, somit in der Sphäre der Willkür, des Zufalls und der Irrtums; übles Benehmen kann ihn nach vielen Seiten defigurieren. Aber der hässlichste Mensch, der Verbrecher, ein Kranker und Krüppel ist immer noch ein lebender Mensch; des Affirmative, das Leben, besteht trotz des Mangels, und um dieses Affirmative ist es hier zu tun.‘, GPR § 258 Z, S. 403f.

¹⁸³ Honneth (2011), S. 110.

¹⁸⁴ GPR, § 138 A, S. 258.

bleiben, der Weg einer „inneren Emigration aus der sittlichen Entfremdung.“¹⁸⁵ Damit direkt verbunden ist die konkrete Gefahr einer „Immunsierung“ sittlicher Institutionen „gegenüber der Forderung, die eigene Rationalität nicht nur ‚sedimentiert‘ zur Schau zu stellen, sondern sie argumentativ auszuweisen und für kritische Befragung zugänglich zu machen.“¹⁸⁶ Wenn die Legitimation der Sittlichkeit in letzter Instanz auf der spekulativen Notwendigkeit eines sich historisch, hinter dem Rücken der einzelnen Subjekte entfaltenden Geistes beruht, wird die individuelle, private und öffentliche Überprüfung der Rationalität institutioneller Gebilde völlig überflüssig. „Zu wünschen kann es sein, daß die Menschen die Gründe, tiefere Quelle des Rechts kennen – dies ist objektiv nicht notwendig. Zutrauen, Glauben, gesunde Vernunft, Sitte ist die allgemeine objektive Weise der Begründung.“¹⁸⁷ Dabei läuft Hegels praktische Philosophie freilich nicht auf eine Form bloß deskriptiven Historismus hinaus, der die grundlegende Differenz zwischen sozialer Geltung und normativer Gültigkeit von Normen systematisch verkennt. Hegel vertritt vielmehr einen „Normativismus eigener Art“¹⁸⁸, in dem das allgemeine normative Prinzip, das über die Gültigkeit der jeweils gegebenen Gestalten der institutionellen Welt immer zu wachen hat, nur die Weltgeschichte als „Weltgericht“¹⁸⁹ darstellt. Wie jedoch Herbert Schnädelbach richtig gesehen hat, ist der Preis für Hegels spekulativen Historismus ziemlich hoch: „Nicht mehr das sich seiner moralischen Identität reflexiv vergewissernde, selbstbewusste Individuum ist der Ort, an dem sich die Frage nach der normativen Richtigkeit des Handelns entscheiden läßt, sondern die Weltgeschichte. Für ein Kantisches Moralprinzip ist da kein Platz. Hegels praktische Philosophie kennt nur Rechtsnormen und institutionelle Pflichten und darüber die grenzenlose normative Macht der weltgeschichtlichen Fakten.“¹⁹⁰

¹⁸⁵ Halbig (2009), S. 105.

¹⁸⁶ Ebd., S. 103.

¹⁸⁷ GPR, § 132 R, S. 250.

¹⁸⁸ Schnädelbach (2000), S. 351.

¹⁸⁹ Die Weltgeschichte kann freilich diese normative Funktion nur dann übernehmen, wenn sie als der ‚Ort‘ der Manifestation des Absoluten verstanden wird, als „Vernunft in der Geschichte“: „Die Weltgeschichte ist [...] nicht das bloße Gericht seiner *Macht*, d. i. die abstrakte und vernunftlose Notwendigkeit eines blinden Schicksals, sondern, weil er an und für sich *Vernunft* und ihr Fur-sich-Sein im Geiste Wissen ist, ist sie die aus dem *Begriffe* nur seiner Freiheit notwendige Entwicklung der *Momente* der Vernunft und damit seines Selbstbewußtseins und seiner Freiheit, – die Auslegung und *Verwirklichung des allgemeinen Geistes*.“, GPR § 342, S. 504.

¹⁹⁰ Schnädelbach (2000), S. 352.

Diese starke metaphysische Hypothek der Hegelschen *Rechtsphilosophie*, die uns inzwischen vollkommen unverständlich geworden ist, hat manche Interpreten dazu geführt, das gesamte Projekt einer Philosophie des objektiven Geistes mit dem Argument zurückzuweisen, dass sie unausweichlich antidemokratische Konsequenzen nach sich ziehe. Die individuellen Freiheitsrechte des Subjekts – so lautet diese vernichtende Kritik – sind der ethischen Macht und Autorität des Staates bloß untergeordnet. Als Teilnehmer an sittlichen Institutionen soll sich das moderne Individuum mit der geschichtsphilosophischen optimistischen Versicherung zufrieden geben, dass der Geist gerade in diesen modernen Institutionen eine konkrete Gestalt angenommen hat, die eine Verwirklichung des Prinzips individueller Autonomie nicht nur ermöglicht, sondern sogar ausdrücklich erfordert. Indem Hegel die Entscheidung über die normative Gültigkeit eines gegebenen Normensystems einem historischen Prozess überantwortet, über den die beteiligten Subjekte keine direkte Kontrolle ausüben dürfen, bleibt ihnen nichts anderes übrig, als sie an der bestehenden Rationalität sozialer Formen *passiv* zu gewöhnen. So hat etwa Ernst Tugendhat diesen höchst problematischen Aspekt von Hegels praktischer Philosophie zum Ausdruck gebracht: „Die Möglichkeit eines selbstverantwortlichen, kritischen Verhältnisses zum Gemeinwesen, zum Staat, wird von Hegel nicht zugelassen, vielmehr hören wir: die bestehenden Gesetze haben eine absolute Autorität; was vom Individuum zu tun ist, steht in einem Gemeinwesen fest; das eigene Gewissen des Einzelnen hat zu verschwinden, und an die Stelle der Reflexion tritt das Vertrauen; das ist es, was Hegel mit der Aufhebung der Moralität in Sittlichkeit meint.“¹⁹¹ Auch wenn die radikale Kritik von Tugendhat in der heutigen Hegelforschung häufig und überzeugend genug bestritten worden ist¹⁹², trifft sie meines Erachtens immer noch den Kern eines wirklichen Problems der Hegelschen Konzeption. Ich beziehe mich hiermit auf das Risiko, dass das kritische Potential individueller Autonomie gegenüber einer ungerechten sozialen Realität wesentlich unterbestimmt bleibt oder sogar vollkommen verloren geht, wenn es unter der metaphysischen Prämisse einer sich teleologisch entfaltenden Geschichtsphilosophie des absoluten Geistes verstanden wird.

Nun dürfte trotz dieser nur äußerst knappen Ausführungen schon deutlich geworden sein, dass jede produktive Aneignung der Hegelschen praktischen

¹⁹¹ Tugendhat (1979), S. 349.

¹⁹² Vgl. vor allem Siep (1981).

Philosophie sich notwendig von dem Hintergrund einer inzwischen kaum mehr einzuholenden Geschichtsphilosophie befreien soll. Dies gilt auch und vor allem für meine Interpretation seiner Theorie der zweiten Natur. Was ich dadurch bisher zu verteidigen versuchte, ist eine Auffassung menschlicher Autonomie, die sich auf die folgenden zwei Grundannahme stützt:

- (i) Autonom wird das endliche Subjekt nur dann, wenn es sich unter die Macht einer sittlichen Lebensform freiwillig unterwirft;
- (ii) Durch diese Unterwerfung wird das betroffene Subjekt dazu ermächtigt, sich reflexiv von den gegebenen Verpflichtungen zu distanzieren und deren normative Gültigkeit anhand unabhängiger Kriterien von selbst zu überprüfen.

In diesem Sinne kann die Gewohnheit an die Sittlichkeit als eine notwendige Bedingung dafür betrachtet werden, dass das Subjekt seine je eigene Freiheit auf stabile Art und Weise verwirklicht. Mehr noch: Als Autonomie bezeichne ich nichts anderes, als eine ständige, durch Bildung erworbene und habitualisierte Fähigkeit des vernünftigen Subjekts, in einer unabschließbaren Dialektik von Abhängigkeit und Unabhängigkeit die konstitutiven Ressourcen für die Verwirklichung der personalen Selbstständigkeit zu gewinnen.

Bei dem Versuch, diese komplexe Figur mit der Begrifflichkeit des objektiven Geistes zu konkretisieren, springt die oben umrissene Schwierigkeit sofort ins Auge, dass Hegel gerade die Selbstständigkeit der einzelnen Personen zum Verschwinden bringt, indem sie sich als bloße Akzidenzen der sittlichen Substanz betrachtet.¹⁹³ Wenn die Subjekte als Teilnehmer an sittlichen Institutionen verstanden werden, deren Rationalität sie bestenfalls als „geronnene“ erleben¹⁹⁴, aber nicht selbst auf ihre Geltungsansprüche hin zu befragen vermögen, dann sind sie bloße akzidentelle Momente einer höheren institutionellen Notwendigkeit, über die sie keine direkte oder indirekte Kontrolle ausüben dürfen. Dies ist wiederum eine unmittelbare Konsequenz des geschichtsphilosophischen Normativismus Hegels, in dem der Ort normativer Entscheidungen über die Richtigkeit des Handelns nicht mehr das selbstbewusste Individuum, sondern nur die Weltgeschichte ist.

Zwei Alternative bieten sich an dieser schwierigen Stelle an: entweder eine Weiterentwicklung des Hegelschen Motivs der zweiten Natur, die sich jedoch von

¹⁹³ So die zentrale Kritik von Michael Theunissen. Vgl. Theunissen (1982), S. 328.

¹⁹⁴ Vgl. Halbig (2009), S. 103.

den begrifflichen Richtlinien der Philosophie des objektiven Geistes erheblich distanziert; oder die Entfaltung einer neuen Interpretation der *Rechtsphilosophie*, die die eigentliche Substanz des Werkes zwar nicht aus den Augen verliert, aber sie von ihrer nicht mehr haltbaren metaphysischen Hypothek entlastet. In seiner Reaktualisierung der praktischen Philosophie Hegels hat Axel Honneth maßgeblich dazu beigetragen, diese zweite ‚post-metaphysische‘ Lesart nicht nur als eine durchführbare interpretatorische Option anzusehen, sondern auch als eine in systematischer Hinsicht aussichtsreiche Operation darzustellen. Er geht in seiner aktualisierenden Interpretation der *Rechtsphilosophie* von der wesentlichen Annahme aus, dass es die Möglichkeit gibt, die Absicht und die Grundstruktur dieses Werks in eine Sprache zu übersetzen, die auf die erklärende und legitimierende Rolle einer allumfassenden Geistmetaphysik bewusst verzichtet. „Es ist durchaus sinnvoll“ – so lautet sein Vorschlag, „eine unabhängige, freistehende Beschreibungssprache zu verwenden, um damit deutlich zu machen, daß die von Hegel gewählte Methode auch dann Bestand hat, wenn sie vom Hintergrund seiner Geistmetaphysik abgetrennt wird.“¹⁹⁵

Ganz im Sinne Honneths möchte ich im Folgenden den Versuch unternehmen, die Hegelsche Darstellung des Verhältnisses zwischen empirischen Individuen und sozialen Institutionen in einer Form zu rekonstruieren, die so wenig wie eben möglich auf problematischen metaphysischen Prämissen beruht. Ich werde mich hauptsächlich auf die Frage konzentrieren, wie Subjekte durch eine gewohnheitsmäßige Teilnahme an einer sittlichen Lebensform zugleich die Fähigkeit gewinnen können, ihre individuelle Freiheit auf eine je besondere und je singuläre Art und Weise zu verwirklichen. In einem ersten Schritt (3.1.) werde ich die Grundzüge der sittlichkeitstheoretischen Umformulierung des Kantischen Prinzips der Autonomie *qua* Selbstbestimmung skizzieren. Die zentrale Bedeutung der vieldiskutierten Aufhebung der Moralität in Sittlichkeit besteht meines Erachtens in der Bewältigung eines eigentümlichen Paradoxes der Auffassung Kants, das Hegel durch eine Theorie sozialer Praktiken und Institutionen aufzulösen versucht. Diese Überlegungen führen dann zu einem ‚innerweltlichen‘ Verständnis des Problems der Normativität, das von jeder Art metaphysischer Erklärungsstrategie grundsätzlich abweicht. Die Normativität der Sittlichkeit – so wird sich in einem zweiten Schritt

¹⁹⁵ Honneth (2011), S. 107; Vgl. auch Honneth (2001), S. 13f.

(3.2.) zeigen – lässt sich als eine besondere Interaktion zwischen Subjektivität und sozialen Praktiken angemessen beschreiben. Dabei wird freilich die systematische Relevanz des Rechts der individuellen Autonomie erheblich erweitert, als es bei Hegel eigentlich der Fall war. Aber dies wird nur in Form einer Weiterentwicklung von Themen und Motiven geschehen, die Hegel schon explizit zur Erwähnung gebracht hatte, aber von denen er wegen der geschichtsphilosophischen Orientierung seiner Analyse nur sehr geringfügig Gebrauch machte. Erst im Lichte dieser Neuausrichtung der Hegel-Interpretation wird es überhaupt verständlich, wie die Subjekte durch die Teilnahme an sittlichen Praktiken die Fähigkeit erwerben können, die eigene zweite Natur zum Gegenstand einer reflexiven, bewertenden Interpretation zu machen. Die Konstitution menschlicher Autonomie hat die Form einer zweiten Natur, weil sie das Produkt einer individuellen Internalisierung von bestimmten normativen Gehalten ausmacht, die in den ‚objektiven‘ Institutionen einer sittlichen Lebensform schon verankert sind. Der Charakter und das Verhalten der beteiligten Individuen werden durch die konstitutiven Gesetze sittlicher Praktiken so durchdrungen, dass diese zur Gewohnheit oder zur inneren ‚zweiten Natur‘ der einzelne Akteure gemacht werden. Diese erworbene zweite Natur gilt aber nur dann als eine Ausdrucksform menschlicher Autonomie, wenn sie an sich die Fähigkeit aufweist, sich zu sich selbst umzuwenden, um auf der Grundlage von Normen neu gestaltet zu werden.¹⁹⁶ Die Gesetze sittlicher Praktiken, die im Menschen durch Bildung zur Gewohnheit werden, müssen als *seine eigenen* Gesetze betrachtet werden, nämlich als Gesetze, als deren Autor das betroffene Subjekt nur sich selbst erachten kann. Die Autonomie des Menschen im Kontext sittlicher Praktiken lässt sich daher als eine Gewohnheit ‚eigener Art‘ verstehen. Sie ist immer noch ein Habitus, der als solcher erst in Folge eines gelungenen Sozialisationsprozesses erworben werden kann; aber sie gilt zugleich als eine eigentümliche Ermächtigung des jeweiligen Subjekts, die ihm das Recht zugesteht, sich auf die inneren und äußeren Normen seiner Lebensform reflexiv zu beziehen, um sie als Gründe für die eigene individuelle Selbstverwirklichung anerkennen bzw. aneignen zu können. Wie sich diese Operation eigentlich vollzieht, werde ich in einem dritten Schritt darlegen (3.3.).

¹⁹⁶ Vgl. Pinkard (2013), S. 203-204.

3.1. Autonomie und soziale Praktiken: die Auflösung des Kantischen Paradoxes

Wie wir im vorigen Abschnitt (2.4.) schon gesehen haben, will Hegels Theorie der zweiten Natur die von Kant entwickelte Idee beibehalten, nach der wir die Akte eines autonomen Subjekts nur als Vollzüge einer Art von freiwilliger Selbstbeschränkung oder Selbstunterwerfung vorzustellen haben. Was er jedoch von diesem Kantischen Modell praktischer Rationalität nicht akzeptieren kann, ist dessen übermäßig konstruktivistischer Charakter. Kants Autonomiekonzeption stützt sich im Wesentlichen auf die Annahme, dass der Wille des Menschen im Reich des Praktischen nur dann wirklich als autonom zu bezeichnen ist, wenn er sich ausschließlich den Gesetzen oder Gründen unterwirft, als deren Verfasser er sich selbst erachten kann. „Der Wille wird also nicht lediglich dem Gesetze unterworfen, sondern so unterworfen, daß er auch als *selbstgesetzgebend* und eben um deswillen allererst dem Gesetze (davon er selbst sich als Urheber betrachten kann) unterworfen angesehen werden muß.“¹⁹⁷ Nimmt man Kants Rede von der Selbstgesetzgebung des Willens wörtlich, so führt dies in einen Widerspruch, der in der gegenwärtigen Hegelforschung als „Paradox der Autonomie“ häufig beschrieben worden ist.¹⁹⁸ Indem Kant die Möglichkeit prinzipiell zu bestreiten scheint, dass es sich irgendeine normativ verpflichtende (und nicht zufällige oder bloß faktische) Form der Unterwerfung geben kann, die in irgendeiner Hinsicht dem subjektiven Akt der Selbstgesetzgebung vorangeht, droht seine Vorstellung der Autonomie unausweichlich dazu, sich in ihr unmittelbares Gegenteil – die Heteronomie – umzuschlagen. Denn solch eine radikale Vorstellung menschlicher Autonomie bietet nur die folgenden zwei Alternative an: Entweder ist der Wille, der sich erst durch das Erlassen eines Gesetzes selbst verpflichtet, in diesem Akt der Selbstverpflichtung ‚gesetzlos‘ und folglich nur willkürlich oder zufällig; oder steht er bereits in irgendeiner Form unter einem ihm vorausgesetzten Gesetz, das dann jedoch nicht wiederum selbstaufgelegt sein kann (denn es gilt vielmehr als die notwendige Bedingung, um sich irgendein Gesetz aufzuerlegen).¹⁹⁹ In beiden Fällen, wie C.

¹⁹⁷ Kant (1785), S. 82.

¹⁹⁸ Vgl. exemplarisch dazu Pinkard (2004; 2011); Pippin (2008), Kap. III.

¹⁹⁹ Um eine Entscheidung zwischen verschiedenen Gesetzen zu treffen und sich somit unter deren Autorität freiwillig zu unterwerfen, soll das Subjekt auf irgendeine Weise bereits unter einem Gesetz stehen. Denn solch eine freiwillige Unterwerfung ist konstitutiv durch Gründe vermittelt, die die subjektive Wahl zwischen diesem oder jenem Gesetz zumindest aus der Perspektive des betroffenen

Menke richtig bemerkt hat, haben wir es mit Formen der Heteronomie zu tun: „die äußere Heteronomie auferlegter Gesetze oder die innere Heteronomie bloß willkürlicher Entscheidungen.“²⁰⁰

Hegels Theorie der Sittlichkeit soll als der Versuch gelesen werden, dieses Paradox aufzulösen. Dies geschieht vornehmlich durch eine sozialphilosophische Umformulierung des Kantischen Autonomiebegriffs, der nun mithilfe der Grundrelation der Teilnahme der Subjekte an den sozialen Praktiken einer ‚sittlichen‘ Lebensform erneut gedacht werden muss. Gegen den Kantischen Konstruktivismus in Bezug auf Normen, die nicht als ‚vorgefunden‘ betrachtet werden können, sondern die jeweils durch einen Akt der setzenden Reflexion von dem betroffenen Subjekt erst erzeugt oder geschaffen werden sollen, eröffnet Hegel eine Perspektive über die Struktur praktischer Rationalität, die eine durchaus ‚realistischere‘ Färbung bekommt. Die Normen oder die Gründe, unter die das Subjekt sich von selbst unterwirft, entdecken wir (metaphorisch gesprochen) ‚dort draußen‘ in der objektiven zweiten Natur der sozialen Praktiken, in der wir uns schon immer vorfinden.²⁰¹ Dies bedeutet zweierlei. Es bedeutet *zum einen*, dass die erforderliche Selbsttransformation des erst-natürlichen Willens des Menschen von einem chaotischen und zufälligen Zusammenhang von Trieben und Neigungen in eine gesetzmäßige, durch Gründe angeleitete motivationale Sphäre des handelnden Subjekts nicht das Resultat eines einmaligen, aus dem noumenalen Innenreich menschlicher Vernunft entstammenden Aktes der subjektiven Reflexion sein kann. Sie bildet vielmehr das Produkt einer schrittweisen und gewohnheitsmäßigen Internalisierung von normativen Gehalten, die bereits in einer Welt sozial eingeübter Praktiken verankert sind. Diese Transformation kann sich zugleich auf eine ganz unauffällige Art und Weise vollziehen. Dies lässt sich am Beispiel der Praxis der Anerkennung gut erläutern.²⁰² Das Subjekt, das sich durch Bildung an die innere ‚Logik‘ oder an die Gesetze der wechselseitigen Anerkennung gewöhnt hat, reagiert im Normalfall auf die Präsenz seines Gegenübers mit einer Beschränkung seines

Subjekts begründen sollen. Die Verwirklichung der Autonomie *qua* Selbstgesetzgebung impliziert daher eine vorhergehende Disziplinierung der ersten unmittelbaren Natur des Menschen (Impulse, Neigungen, Triebe usw.), deren bloß kausale handlungsleitende Kraft durch die normative Kraft eines Grundes (bei Kant: einer ‚Maxime‘ oder eines ‚Imperativ‘) ersetzt werden soll. Ein ‚gesetzloser‘ Wille kann daher nicht als ein freier Wille angesehen werden, weil ihm noch der Grund fehlt, um sich irgendein Gesetz überhaupt aufzuerlegen.

²⁰⁰ Menke (2010), S. 676.

²⁰¹ Vgl. Pinkard (2004), S. 275.

²⁰² Dazu ausführlicher oben, Kap. III, Abs. 1.4.

natürlichen Egozentrismus, die es nahezu automatisch, ohne Bedarf an weiterem Nachdenken und weiterer Reflexion vollzieht. Die ‚proto-moralische‘ Erfahrung einer wechselseitigen Selbstbeschränkung erscheint ihm als eine naheliegende praktische Option, der es in der Begegnung mit einem anderen Subjekt ganz spontan und freiwillig nachgeht.

Für die Struktur praktischer Rationalität bedeutet die Hegelsche Umformulierung des Kantischen Autonomiebegriffs zugleich und *zum zweiten*, dass die unterschiedlichen Gründe, die das Subjekt sich von selbst gibt, nicht durch eine ‚grundlose‘ schöpferische Selbstgesetzgebung des betroffenen Individuums immer wieder erzeugt werden müssen, weil sie vielmehr in den konstitutiven Gesetzen seiner sozialen Praktiken immer schon vorhanden sind. Die Gründe menschlicher Selbstbestimmung werden zwar in ihrer normativen Autorität von den einzelnen Subjekten geprüft und erst dadurch in ihrer verbindlichen Gültigkeit überhaupt ‚gestiftet‘. Aber diese wesentliche reflexive Leistung der Subjektivität vollzieht sich immer nur als eine aktualisierende *Aneignung* von normativen Gehalten, die unserer deliberativen Freiheit eigentlich vorangehen, und sie sogar ermöglichen. Damit ist Folgendes gemeint: Was Hegel als das „höchste Recht des Subjekts“ bezeichnet, nämlich „nichts anzuerkennen, was Ich nicht als vernünftig einsehe“, darf nicht ‚formell‘²⁰³ verstanden werden, als das abstrakte Recht des Subjekts auf einer ‚externen‘ Prüfung seiner ‚vorgefundenen‘ Gesetze nach formal definierten Kriterien von Rationalität. Das Recht des Subjekts, „dass Ich eine Verpflichtung aus *guten* Gründen einsehe“²⁰⁴, verwirklicht sich nur in seiner Teilnahme an bestimmten sozialen Praktiken, die eine reflexive Aneignung ihrer konstitutiven Gesetze überhaupt ermöglichen oder sogar von ihren eigenen Mitgliedern einfordern. „Die (Kantische) Alternative – dass das Subjekt in seinem Wollen nicht irgendeine Identität als Teilnehmer dieser oder jener Praxis, sondern seine Identität als vernünftiges Subjekt zum Ausdruck bringt – ist falsch: Teilnehmer an einer Praxis zu sein, *heißt* schon, seine Identität als vernünftiges Subjekt zu verwirklichen. Denn Teilnehmer an einer Praxis zu sein, bedeutet nichts anderes, als deren Gesetze als Gründe anzuerkennen.“²⁰⁵ Anders formuliert: Man wird erst dann zum autonomen Subjekt – d. h. zu einer Instanz des Handelns aus selbstgegebenen oder

²⁰³ GPR, § 132 A, S. 245.

²⁰⁴ Ebd., S. 246.

²⁰⁵ Menke (2010), S. 682.

selbstaufgelegten Gründen –, wenn man durch die entsprechenden Gestalten des Sozialen dazu *ermächtigt* wird. Denn die erforderlichen unabhängigen Kriterien, die einem Subjekt dazu erlauben können, zwischen nur gegebenen, bloß faktisch akzeptierten und berechtigten Formen normativ gehaltvoller Praktiken zu unterscheiden, sind für Hegel bereits in *denselben* sozialen Praktiken angelegt, die das fragliche Subjekt normativ hinterfragen will. Die subjektive Reflexion gewinnt die normativen Kriterien, an denen sie die Gültigkeit von etwas bemisst, allein aus eben dem, worauf sie reflektiert und dessen Gültigkeit sie überprüft.

Nur eine andere Weise, dies auszudrücken, ist zu sagen, dass die Selbstbestimmung des Menschen *qua* Aneignung der Gesetze einer Praxis in Form von Gründen nicht mit einem willkürlichen Akt des vernünftigen Subjekts verwechselt werden darf. Im Kontext einer sozialen Praxis sind in der Regel nicht alle möglichen reflexiven Einstellungen der teilnehmenden Subjekte zu den Gesetzen dieser Praxis in gleicher Weise legitim. Die Möglichkeit einer reflexiven Aneignung, Thematisierung, Veränderung, Negierung oder Umgestaltung der konstitutiven Normen einer Praxis ist eigentlich durch weitere Normen reguliert und bedingt, die ihrerseits gerade durch *dieselbe* Praxis festgelegt worden sind, die die teilnehmenden Subjekte reflexiv zu artikulieren beanspruchen. Es handelt sich um eine besondere Art von Normen, die man im Anschluss an die erhellenden Überlegungen von Titus Stahl als Normen *zweiter Ordnung* bezeichnen könnte: Darunter sind diejenigen Normen zu verstehen, „die festlegen, wie sich Personen *in* einer sozialen Praxis *auf* die Normen dieser Praxis *praktisch beziehen* können.“²⁰⁶ Im Lichte dieses Interpretationsrasters könnte man nun eine erste vorläufige und ausschließlich formale Definition der Sittlichkeit vorschlagen: Als ‚sittlich‘ werden von Hegel nur solche bereits existierenden sozialen Praktiken bezeichnet, die durch Normen „zweiter Ordnung“ konstituiert sind, welche das Recht der beteiligten Subjekte auf einer autonomen Selbstbestimmung sowohl stiften als auch in seiner unbehinderten Ausübung gewährleisten. So versteht auch Michael Hardimon die Hegelsche These, dass die Welt der ‚Sittlichkeit‘ eine „Welt der Freiheit“ ist, als eine Bedingung dafür,

²⁰⁶ Stahl (2011), S. 738. Besonders hilfreich sind einige Beispiele, die Stahl zur Erläuterung dieses schwierigen Punkts vorführt: „In jeder komplexen Praxis kann auch immer *die Praxis selbst* im Rahmen der Praxis zum Gegenstand eines Handelns *zweiter Ordnung* werden. [...] Handwerkliche Praktiken enthalten immer auch Normen, die die Handlungen regulieren, mit denen die Normen des Handwerks weiterentwickelt, kontrolliert, weitergegeben oder thematisiert werden, militärische Praktiken beinhalten in vielen Fällen Normen, die eine besondere Behandlung der militärischen Normen vorschreiben, und künstlerische Praktiken sind in der Moderne offensichtlich immer auch praktisch auf ihre eigenen Normen bezogen.“, Ebd., S. 739.

dass moderne Subjekte in ihr *daheim* oder mit ihr *versöhnt* sein können, weil sie ihnen die Verwirklichung der Individualität durch soziale Teilhabe ermöglicht.²⁰⁷ Denn der Mensch ist nur insofern autonom, als er an sozialen Praktiken teilnimmt, die wiederum durch solche Gesetze oder Normen konstituiert sind, die sich als (gute) Gründe von den einzelnen Mitgliedern anerkennen lassen.

Wie lässt sich das verstehen? Wie kann eine Gewohnheit an die Sittlichkeit eine je besondere und je singuläre Verwirklichung der Autonomie ihrer Teilnehmer überhaupt ermöglichen? Was sollen die Normen ‚zweiter Ordnung‘ einer sittlichen Lebensform inhaltlich vorschreiben, damit die Subjekte sich unter die Macht ihrer bestehenden Gesetze freiwillig unterwerfen? Bevor diese Fragen geklärt werden können, soll kurz skizziert werden, was eigentlich mit dem allgemeinen Begriff von ‚sozialen Praktiken‘ gemeint ist. Die Hegelsche Grundannahme, dass soziale Praktiken – vor allem in ihrer objektivierten Gestalt als sittliche Institutionen – eine so prominente Rolle in der Auflösung des Kantischen Paradoxes der Autonomie spielen sollen, hängt offensichtlich von einer vorangehenden Beantwortung der Fragen ab, was eine Institution überhaupt ist und was sie eigentlich tun oder leisten soll. Eben deshalb lohnt es sich an diesem Punkt, einige wichtige Merkmale des Institutionsbegriffs eigens zu erwähnen, die für das Verständnis des Hegelschen Projekts maßgeblich sind.

Erstens: Institutionen sind besondere soziale Gebilde, die eine eigentümliche zweiseitige Struktur aufweisen. Auf einer ersten Seite, die man auch ‚objektiv‘ nennen könnte, bilden Institutionen mehr oder weniger verfestigte systematische Handlungszusammenhänge, die durch sozial etablierte, explizite und implizite normative Standards (Normen, Regeln, Verhaltensmuster, Sitten usw.) reguliert werden. Auf einer zweiten ‚subjektiven‘ Seite umfasst der Institutionsbegriff eine ganze Reihe von dispositional eingespielten Fähigkeiten und praktischen Einstellungen, die von den einzelnen Subjekten durch eine gewohnheitsmäßige Internalisierung der normativen Gehalte der jeweiligen Institution erworben und auf Dauer gestellt werden. Die objektive Regulierung des Sozialen findet in der subjektiven Herausbildung von individuellen und wechselseitigen Verhaltenserwartungen ihren notwendigen Niederschlag. Denn jeder einzelne Beteiligte an einer besonderen Institution kann sich im Normalfall mit guten

²⁰⁷ Hardimon (1994), S. 111-116.

Gründen darauf verlassen, dass das Verhalten aller anderen Beteiligten sich an denselben allgemeinen Regeln und Vorschriften orientieren wird, die für ihn selbst verbindlich sind.²⁰⁸ In diesem Sinne, so lässt sich unschwer behaupten, ist die individuelle Teilnahme der Subjekte an einer Form institutionalisierter Praxis immer durch einen gewissen normativen Druck begleitet, der sich vornehmlich darin zeigt, dass die Individuen einfach *qua* Mitglieder einer bestimmten sozialen Institution deren normative Forderungen und Erwartungen in ihrem alltäglichen Verhalten beachten und reproduzieren sollen. Andererseits (und im Gegenzug) sind auch die ‚objektiven‘ Institutionen des Sozialen gegenüber den einzelnen Individuen zumindest für die Erfüllung dessen ‚verantwortlich‘, was sie den partizipierenden Subjekten eigentlich versprochen haben. Die institutionell etablierten Verhaltenserwartungen, die die konkreten praktischen Optionen der einzelnen Akteure festlegen und deren Handlungsspielraum mehr oder weniger scharf definieren, sind zugleich als legitime individuelle Ansprüche zu betrachten, die dieselben Akteure mit einer genauso legitimen Erwartung ihrer tatsächlichen Erfüllung auf die jeweils zugeordnete Institution richten können. Worauf diese Rede hinweist, ist der Umstand, dass die Macht institutioneller Gebilde immer zwei komplementäre Bewegungen in Gang setzt: eine ‚*top-down*‘ Dynamik, die sich in dem verbindlichen Einfluss und der (mehr oder weniger) strengen Autorität der Institutionen auf die betroffenen Individuen manifestiert; und einen ‚*bottom-up*‘ Prozess, der die Subjekte dazu ermächtigt, bestimmte Ansprüche und Erwartungen gegenüber der bestehenden Gestalt ihrer sozialen Lebensform legitim zu erheben. Hegel hatte zweifellos eine solche doppelte Struktur sozialer Institutionen im Auge, wenn er in seiner *Rechtsphilosophie* von den einzelnen Mitgliedern eines modernen Staates behauptet, „daß sie insofern *Pflichten* gegen ihn haben, als sie zugleich Rechte haben.“²⁰⁹

Zweitens: Die Macht der Institutionen ist nicht so sehr ‚regulativer‘, sondern eher ‚konstitutiver‘ Art. Die Normen institutionalisierter Praktiken regeln nicht nur die Formen sozialen Verhaltens, die unabhängig von diesen Praktiken bestehen

²⁰⁸ Institutionen, wie Rahel Jaeggi richtig bemerkt hat, sind ein wesentlich *graduelles* Phänomen. Dies bedeutet, dass auch die wechselseitigen Verhaltenserwartungen ihrer einzelnen Teilnehmer immer ‚mehr oder weniger‘ vertrauenswürdig sein können. „Je nach Umfang und interner Differenziertheit der von der Institution zugeteilten Rollen bzw. institutionellen Positionen gibt es dann *komplexe und weniger komplexe* Institutionen, und es gibt *stärkere und schwächere* Institutionen, je nachdem wie stark die Erwartungen sind, die an die in ihnen versammelten sozialen Praktiken gerichtet werden und mit welchen Mitteln sie durchgesetzt werden.“, Jaeggi (2009), S. 533.

²⁰⁹ GPR, § 261, S. 408.

können. Sie machen vielmehr auch *neue* Formen des Verhaltens überhaupt erst möglich: Die Macht der Institutionen – so die zentrale Hypothese – konstituiert immer auch bestimmte Handlungsoptionen, die nur *innerhalb* dieser Institutionen verständlich sind.²¹⁰ Diese konstitutive Macht institutioneller Gebilde wird von John Searle als Resultat einer kollektiven „Zuweisung (oder Auferlegung) von Statusfunktionen“ beschrieben, die er als Grundbaustein unserer sozialen Wirklichkeit betrachtet.²¹¹ Mit einer solchen Zuweisung, die bekanntlich laut Searle die logische Form des Satzes ‚*x zählt als y in c*‘ besitzt, werden bestimmte institutionelle Entitäten geschaffen (eine Ehe, eine Universität, ein Parlament usw.) und natürlich auch die damit verbundenen Befugnisse und Erwartungen der betroffenen Subjekte festgelegt. Die Gesamtheit der für eine Institution relevanten Objekte, Handlungen und Personen bildet nun den normativ aufgeladenen Kontext, „in dem eine bestimmte Reaktion oder Handlung eines Subjekts intersubjektiv als angemessen oder unangemessen gelten kann. Je nachdem, welche Normen in einer Praxis maßgeblich sind, werden daher andere Eigenschaften von Gegenständen oder Handlungen normativ relevant. Das heißt, dass die Zuschreibung von Eigenschaften an Handlungen, Personen und Objekte immer in einem Zusammenhang mit normativ aufgeladenen Unterscheidungen steht, die ihren Sinn aus der *Funktion* beziehen, die sie in der Regulation der Praxis spielen.“²¹² Institutionen können eine wohlgeordnete, intern gegliederte *Welt* von sozialen Rollen, Funktionen und normativen Unterscheidungen schaffen oder eben instituieren, die jeweils als ‚objektive‘ Gründe für das praktische Urteil der teilnehmenden Subjekte betrachten werden sollen. Eine bestimmte Handlung, die Teil einer institutionellen Praxis ist, als ‚gut‘ oder ‚schlecht‘ zu beurteilen, heißt daher, sie an den Gesetzen oder an den konstitutiven Regeln der besonderen Institution zu messen, in der sie tatsächlich vorkommt. Denn nur innerhalb des normativen Kontextes einer Institution kann ein bestimmtes Verhalten einen normativen Status erlangen und folglich als eine Handlung bestimmter Art *gelten*, die zum Gegenstand praktischen Urteils gemacht werden kann. ‚Angemessen‘ oder ‚unangemessen‘ ist die fragliche Handlung nur mit Bezug auf spezifische normative Standards, die sich außerhalb der einschlägigen Institution gar nicht anwenden lassen. Dass die Gründe des praktischen Urteils eines Subjekts in

²¹⁰ Vgl. Stahl (2013), S. 263.

²¹¹ Searle (1997), S. 24.

²¹² Stahl (2011), S. 737f.

institutionellen Kontexten ‚objektiv‘ sind, qualifiziert diese Gründe nicht inhaltlich, sondern nur in ihrer Seinsweise: Sie sind also nur in dem Sinne ‚objektiv‘, dass sie ‚dort draußen‘ in der objektiven Welt sozialer Praktiken immer schon vorhanden sind.²¹³

Drittens: Institutionelle Gebilde haben die Form einer objektiven zweiten Natur. Damit ist das mehrmals evozierte sozialontologische Phänomen gemeint, nach dem komplexe Institutionen eine unverkennbare Tendenz aufweisen, sich gegenüber ihren Urhebern allmählich zu verselbstständigen und dadurch eine „außermenschliche Faktizität“²¹⁴ zu gewinnen, der die Menschen sich nicht mehr entziehen können. Die uns umgebende soziale Wirklichkeit ist zwar *ontologisch* von uns Menschen *abhängig*, indem sie „das allgemeine *Werk*“ darstellt, „das sich durch das *Tun* Aller und Jeder [...] erzeugt“²¹⁵; aber die Welt der Institutionen ist nicht in dem Sinne von uns abhängig, dass die Einzelnen ihre objektive Geltung beliebig leugnen könnten. Obzwar sie von Menschen geschaffen und von ihnen reproduziert wird, geht die ‚Objektivität‘ der Institutionen nicht in den Intentionen oder den subjektiven mentalen Zuständen der einzelnen Individuen auf. Institutionen lassen sich gewiss ohne Referenz auf die beteiligten Subjekte nicht beschreiben, aber sie bleiben in ihrem Bestehen *epistemologisch* unabhängig von deren privaten, idiosynkratischen Einstellungen zu ihnen.²¹⁶ Institutionalisierte soziale Praktiken sind „übersubjektive, objektivierte, durch Bedeutungen konstituierte Zusammenhänge von Handlungsmustern, in denen sich Subjekte zu den objektiven und subjektiven Bedingungen ihres Handelns in ein Verhältnis setzen können.“²¹⁷

²¹³ Auf diese eigentümliche ‚Objektivität‘ der institutionellen Gründe verweist auch J. F. Kervégan in seiner Hegel-Interpretation, indem er den sozialen Institutionen den Status von ‚quasi-Dingen‘ (*quasi-choses*) zuschreibt: „Les institutions sont, pour les sujets institués, des quasi-choses formant le mobilier du monde au sein duquel ils se meuvent: elles sont là, comme éternelles, évidentes parce que présupposées par les gestes quotidiens auxquels elles offrent un horizon de sens, parce qu’elles mettent en œuvre une ‚raison objective‘. Ainsi, l’Église, l’armée, l’école, les organisations professionnelles ou associatives, mais aussi des configurations plus abstraites comme le mariage, le marché ou la langue, sont des institutions qui produisent du sens, des vérités, des normes et des individus.“, Kervégan (2007), S. 369.

²¹⁴ Vgl. Berger/Luckmann (1979), S. 94; Jaeggi (2009), S. 540-541.

²¹⁵ So lautet die berühmte Formulierung aus der *Phänomenologie des Geistes*: Vgl. PhG, S. 325.

²¹⁶ Den Unterschied zwischen *ontologischer* Abhängigkeit und *epistemologischer* Unabhängigkeit der Institutionen von den einzelnen Subjekten übernehme ich von Searle (1997), S. 17f.

²¹⁷ Stahl (2013), S. 263.

3.2. Die Normativität sittlicher Institutionen

Aus diesem kursorischen Überblick hat sich ein Set von Eigenschaften ergeben, die zum Begriff von ‚sozialer Institution‘ notwendig zu gehören scheinen: eine durchdringende Interaktion zwischen ‚objektiven‘ normativen Standards und deren individueller Aktualisierung in dem Verhalten der partizipierenden Subjekte; die bezeichnende Doppelseitigkeit der institutionellen Macht, die zum einen die Unterwerfung der betroffenen Individuen verlangt, aber zum anderen eine jeweils spezifische Ermächtigung derselben bewirkt; der konstitutive Charakter dieser Macht, die die Entstehung neuer Formen sozialen Verhaltens ermöglicht und daher – auf der Seite der Subjekte – die Ausbildung der entsprechenden Fähigkeiten zum situationsgerechten Handeln reguliert; und schließlich die eigentümliche zweit-natürliche Objektivität institutioneller Gebilde als überindividuellen, objektivierten Handlungszusammenhänge. Im Lichte dieser höchst typisierenden Rekonstruktion des Institutionsbegriffs soll nun die Frage geklärt werden, wie moderne Subjekte gerade durch eine Unterwerfung unter die Macht ihrer sittlichen Lebensform die *Gewohnheit* erwerben können, sich in einem Zusammenhang mit normativ aufgeladenen Unterscheidungen als *autonome* Subjekte zu bewegen. Anders ausgedrückt: Es geht hier im Wesentlichen um eine nähere Bestimmung der konkreten Gestalt, die eine sittliche Lebensform besitzen soll, damit die daran teilnehmenden Subjekte eine ständige, gleichsam habitualisierte Bereitschaft entwickeln können, sich auf die konstitutiven und vorgegebenen Gesetze dieser Lebensform mit der praktischen Einstellung einer reflexiv-aneignenden Reproduktion zu beziehen. Dies lässt sich am besten durch die folgende Definition der Sittlichkeit erläutern:

„Die Sittlichkeit ist die *Idee der Freiheit*, als das lebendige Gute, das in dem Selbstbewußtsein sein Wissen, Wollen und durch dessen Handeln seine Wirklichkeit, so wie dieses an dem sittlichen Sein seine an und für sich seiende Grundlage und bewegenden Zweck hat, – der *zur vorhandenen Welt und zur Natur des Selbstbewußtseins gewordene Begriff der Freiheit*.“²¹⁸

²¹⁸ GPR, § 142, S. 292.

Die Welt der Sittlichkeit ist eine Welt sozialer Praktiken, die nur im Wissen, Wollen und Handeln der Individuen „lebt“ und wirklich ist. Eine institutionelle Welt sozialer Praktiken unterscheidet sich dadurch von der Seinsform einer bloß natürlichen Gegebenheit, dass sie aktiv hervorgebracht und erarbeitet wird und nur in dem Maße Bestand und Gültigkeit hat, wie sie im Bewusstsein derer, die in ihnen leben, als verbindliche Orientierungsmuster aktualisiert und anerkannt wird.²¹⁹ Den entscheidenden Hinweis darauf, *wie* diese bestätigende Anerkennung tatsächlich gelingen soll, liefert Hegel durch die Einführung des Begriffs des „Guten“. Denn durch die Idee des Guten, die sich in den eingespielten Praktiken einer sittlichen Lebensform verwirklichen soll, wird die konstitutive Interaktion zwischen der ‚objektiven‘ Allgemeinheit des sittlichen Seins und dem Wollen und Handeln des subjektiven Selbstbewusstseins wesentlich *normativ* konnotiert. Die aktualisierende Anerkennung der bestehenden Gesetze der sittlichen Welt darf nicht auf deren bloß ‚faktischer‘ Akzeptanz oder mechanischer Wiederholung beruhen. Dies wäre mit dem unleugbaren „Recht des *subjektiven Willens* [...], daß das, was er als gültig anerkennen soll, von ihm *als gut eingesehen* werde“²²⁰, schlechthin unvereinbar. Mit dem ‚Recht des subjektiven Willens‘ formuliert Hegel eine deutliche normative Bedingung, die erfüllt werden muss, damit etwas Anspruch darauf erheben darf, vom Subjekt „als gültig“ anerkannt zu werden. Diese Bedingung enthält sowohl ein *deontologisches* als auch ein *motivationales* Moment.²²¹ Nicht jeder regelgeleitete Zusammenhang sozialer Praktiken kann schon als Verwirklichung des Guten angenommen werden, sondern nur derjenige, welcher durch normative Prinzipien reguliert wird, die sich als *gute* Gründe von den beteiligten Subjekten aneignen lassen. Von einem ‚deontologischen‘ Gesichtspunkt aus handelt es sich dabei um Verpflichtungen, in Bezug auf die die betroffenen Akteure sich zugleich als Autoren und Adressaten verstehen können; aus einer ‚motivationalen‘ Perspektive werden hingegen dieselben Verpflichtungen nur dann tatsächlich als ‚gültig‘ eingesehen, wenn die Subjekte als Ergebnis eines Prozesses praktischen Überlegens zu der motivational wirksamen Überzeugung gelangen, dass ihre Befolgung erstrebenswert und insofern normativ verpflichtend ist. Beide Sichtweisen oder Dimensionen der praktischen Rationalität werden notwendig in Betracht gezogen, wenn es um die

²¹⁹ Vgl. Sandkaulen (2009), S. 193f.

²²⁰ GPR, § 132, S. 245.

²²¹ Vgl. dazu auch, Halbig (2009), S. 97-98; Ikäheimo (2009).

Unterscheidung zwischen bloß gegebenen und berechtigten Formen normativ gehaltvoller Praktiken gehen soll. Daraus wird sofort ersichtlich, dass der subjektive Akt der Anerkennung von etwas als Grund immer mit einem produktiven Prozess der Reflexion verbunden ist, der die normative Gültigkeit der vorgegebenen Verpflichtungen des Subjekts zu hinterfragen vermag.

Die Welt der Sittlichkeit, als deren Teil Hegel das autonome Subjekt begreift, soll daher aus Normen und Gesetzen bestehen, die von den teilnehmenden Individuen als *gute* Gründe angeeignet werden. Zu der Kantischen Vorstellung von subjektiver Autonomie, die Hegel bisher sicherlich nicht bestreitet²²², gehört die zentrale Auffassung, dass ein autonomer Wille nicht irgendeinem, sondern nur *seinem* eigenen Gesetz folgt, nämlich demjenigen Gesetz, das seine Identität als vernünftiges Subjekt verwirklicht und zum Ausdruck bringt. Was es jedoch für ein Subjekt heißen soll, das ‚Gute‘ der eigenen vernünftigen Identität angemessen zu verwirklichen, ergibt sich erst und ausschließlich aus der Teilnahme an einer sittlichen Form der Praxis. Darin besteht die Neuausrichtung des Hegelschen Verständnisses menschlicher Autonomie. Die ‚Objektivität‘ des sittlichen Seins, wie Hegel in der oben zitierten Passage aus der *Rechtsphilosophie* behauptet, bildet „die an und für sich seiende Grundlage“ und den „bewegenden Zweck“ des einzelnen Selbstbewusstseins. Die rationale Fähigkeit des autonomen Subjekts, sich im Denken und Handeln nur durch diejenigen Gründe leiten zu lassen, als deren Verfasser es sich selbst erachten kann, verwirklicht sich schon und nur in der aneignenden Teilnahme an einer durch kollektiv befolgte Normen regulierten sozialen Praxis. Dasselbe gilt auch für die besonderen Güter und Ziele, die der Einzelne verfolgt und die ihn als jeweils spezifische Handlungsmotive bewegen. Denn sie ergeben sich nur aus einem System ‚objektiver‘ sittlicher Verpflichtungen, „aus den Rollen, die sie/er darin spielt, aus den gemeinsamen Wertmustern, aus dem Austausch von Gründen usw.“²²³ Teilnehmer an einer sittlichen Praxis zu sein, bedeutet daher nichts anderes, als deren Gesetze als Gründe anzuerkennen und somit die eigene vernünftige Identität angemessen zu verwirklichen. „Das *Recht der Individuen* für ihre *subjektive Bestimmung zur Freiheit* hat darin, daß sie der sittlichen Wirklichkeit angehören,

²²² Er will sie nicht bestreiten, aber sicherlich ergänzen, wie die Hervorhebung der Motivationsproblematik in der Behandlung der Struktur praktischer Rationalität unzweideutig beweist.

²²³ Siep (2004), S. 361.

seine Erfüllung, indem die *Gewißheit* ihrer Freiheit in solcher Objektivität ihre *Wahrheit* hat und sie im Sittlichen *ihr eigenes Wesen* [...] besitzen.²²⁴

Mit dieser Behauptung will Hegel mit aller Deutlichkeit auf das Verhältnis radikaler Immanenz hinweisen, das zwischen Individuen und Institutionen im Reich des Sittlichen notwendig bestehen soll. Die praktischen Urteile der Subjekte über die überkommenen Verpflichtungen ihrer sozialen Lebensform werden immer nur auf der Basis von normativen Kriterien getroffen, die eigentlich nur aus den konstitutiven Gesetzen ebendieser Praktiken entstammen. Zugleich sollen diese Kriterien die bestehenden sozialen Verhältnisse weiterhin transzendieren, indem sie die Möglichkeit einer begründeten und motivierten Anfechtung derselben gewährleisten. Die aneignende Reflexion auf die Normen einer sittlichen Lebensform soll daher einen produktiven, erzeugenden Charakter besitzen, der eine Legitimierung der jeweils gegebenen Sozialordnung aus bloß faktischer Akzeptanz prinzipiell ausschließt. „Die Reflexion in der aneignenden Teilnahme an einer Praxis ist zugleich immanent und entzweierend: Ihrem Blick, ihrem (auch gewaltbereiten) Eingriff öffnet sich in der Praxis die normative Differenz zwischen dem Gegenstand und dem Maß des Urteils.“²²⁵ Sittliche Institutionen sind besondere soziale Gebilde, die durch Normen ‚zweiter Ordnung‘ reguliert sind, welche wiederum den teilnehmenden Subjekten erlauben, sich auf die konstitutiven Normen dieser Institutionen gegebenenfalls auch *kritisch* zu verhalten. Die Kriterien einer solchen Kritik bilden jedoch keine abstrakt-allgemeinen Rationalitätsansprüche, die das Subjekt gleichsam ‚von außen‘ auf die jeweils zu überprüfende Gestalt des Sozialen anwendet, weil sie sich vielmehr allein aus eben dem ergeben, worauf die Subjekte sich reflexiv-kritisch beziehen.

Aus diesen Überlegungen folgt zwangsläufig die wichtige Konsequenz, dass die Subjekte nicht ‚von Natur aus‘ über die Fähigkeiten und die Ressourcen verfügen, die ihnen die Verwirklichung von Individualität durch soziale Teilhabe ermöglichen. Das „Recht des subjektiven Willens“ ist vielmehr das Resultat eines komplexen Bildungs- und Sozialisationsprozesses, der das individuelle Subjekt dazu ermächtigt oder befähigt, seine autonome bzw. rationale Identität in der reflexiven Teilnahme an einer sittlichen Lebensform angemessen zu verwirklichen. Die Macht der subjektiven Autonomie hat somit die Form einer *zweiten* Natur, die der Mensch

²²⁴ GPR, § 153, S. 303.

²²⁵ Menke (2010), S. 683.

durch eine aneignende Internalisierung von vorgegebenen normativen Gehalten erwirbt: „Jene zweite Natur besteht aus übernommenen Gewohnheiten, Neigungen u. Ä., die zentraler Bestandteil dessen sind, was eine handelnde Person dazu bewegt, eine bestimmte Handlung anstelle einer anderen auszuführen.“²²⁶ Das Subjekt kann nur autonom sein, nach eigenen Gesetzen urteilen und handeln, wenn es an Praktiken teilnimmt, deren zentrale Institutionen bewusst dem Ziel dienen, die Verwirklichung der freien Individualität ihrer Teilnehmer zu ermöglichen. Anders formuliert: Da die Autonomie des Menschen sich nur durch die Aneignung der Gesetze seiner sozialen Praktiken als anerkennungswürdige Gründe zum Handeln verwirklicht, hängt das Gelingen dieser Operation entscheidend davon ab, ob die Gesetze dieser Praktiken sich tatsächlich als Gründe aneignen oder anerkennen *lassen*. Frei *wird* der Mensch nur dann, so könnte man das Hegelsche Argument wiedergeben, wenn er in gewisser Weise schon frei *ist*, nämlich wenn er in sozial gerechten, d. h. freiheitsverbürgenden Institutionen immer schon lebt. A. Honneth hat in diesem Zusammenhang von einer Umkehrung des Verhältnisses „von legitimierendem Verfahren und sozialer Gerechtigkeit“ gesprochen: Erst muss das Subjekt „als in soziale Strukturen eingebunden gedacht werden können, die seine Freiheit garantieren, bevor es dann als freies Wesen in Verfahren hineinversetzt werden kann, die über die Legitimität der gesellschaftlichen Ordnung wachen.“²²⁷ An *guten* Institutionen teilzunehmen gilt somit als die notwendige objektive Bedingung für die individuelle Erwerbung derjenigen reflexiven Fähigkeiten, die für die Verwirklichung des ‚Guten‘ der subjektiven Autonomie erforderlich sind. Die Wirklichkeit der Freiheit im Reich des Sittlichen resultiert daher aus einer doppelten Dynamik: aus einer *subjektiven* aneignend-reflexiven Reproduktion der konstitutiven Gesetze sozialer Praktiken und aus einer *objektiven* Gestaltung derselben als einem vernünftigen Zusammenhang von Normen und Regeln, die sich als Gründe reproduzieren lassen. Die ‚objektive‘ Autonomie der Praktiken bedingt und ermöglicht die ‚subjektive‘ Autonomie ihrer Teilnehmer, während die aktive Reproduktion dieser Praktiken durch das Handeln der Individuen die notwendige Bedingung dafür ausmacht, dass sie Bestand und Gültigkeit bekommen.

²²⁶ Pinkard (2013), S. 203.

²²⁷ Honneth (2011), S. 108f.

Diese durchdringende Interaktion zwischen der ‚subjektiven‘ und der ‚objektiven‘ Seite einer sittlichen Institution vollzieht sich entlang den zwei grundlegenden Richtlinien, die den normativen Begriff des Guten definieren.

(i) Nach der ersten, von mir zuvor als ‚*deontologisch*‘ genannten, Perspektive sollen sittliche Institutionen aus Normen und Gesetzen bestehen, in Bezug auf die die teilnehmenden Subjekte sich zugleich als Autoren und Adressaten verstehen können. Wie A. Honneth exemplarisch gezeigt hat, löst Hegel die ihm damit gestellte Aufgabe durch den zentralen Begriff der Anerkennung: „Darin wird auf eine Sonderklasse von sozialen Handlungen Bezug genommen, die die Eigenschaft besitzen, dass sich die Beteiligten insofern einer normativen Verpflichtung unterworfen wissen, als sie den anderen Interaktionspartnern das Recht zugestehen, die eigenen Handlungen in Bezug auf die jeweils zugrundeliegende Norm zu bewerten.“²²⁸ Die individuelle Herausbildung von wechselseitigen Verhaltenserwartungen innerhalb sittlicher Institutionen soll zugleich als eine eigentümliche Ermächtigung der partizipierenden Subjekte betrachtet werden. Denn durch die Teilnahme an solchen Institutionen werden sie mit der reflexiven Fähigkeit ausgestattet, die normative Angemessenheit oder Unangemessenheit der Handlungsvollzüge anderer Beteiligten auf der Basis von Regeln und Prinzipien zu bewerten, die für alle betroffenen Subjekte verbindlich sind. Als Mitglieder einer sittlichen Lebensform verfügen die einzelnen Akteure über die normative Autorität, sich auf eine geteilte und sozial eingeübte Norm zu berufen, um die Handlungsweisen anderer Individuen evaluativ zu interpretieren. Die objektiven Standards dieser wechselseitigen Beurteilung sind immer *bestimmte* Standards, die zusammen das Gute artikulieren, das für die jeweilige Institution charakteristisch ist. „Eine Praxis ‚überhaupt‘ gibt es ebenso wenig wie das Gute ‚als solches‘; es gibt nur Praktiken und Güter.“²²⁹ Die Angemessenheit eines Verhaltens innerhalb der sittlichen Institution der Familie lässt sich beispielsweise durch Argumente und Kriterien begründen, die die emotionale Befindlichkeit der involvierten Subjekte in direkterer Weise widerspiegeln, als wenn sie sich wechselseitig als Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft beurteilen. Ob eine bestimmte soziale Handlung als ‚gut‘ oder ‚schlecht‘ zu betrachten ist, lässt sich immer nur an den konstitutiven Gesetzen des spezifischen institutionellen Kontextes entscheiden, in dem die jeweilige

²²⁸ Honneth (2014), S. 66.

²²⁹ Menke (2010), S. 681.

Handlung tatsächlich vorkommt. Die Legitimität austauschbarer Gründe ist daher *kontextabhängig*: Während die Mitglieder der Familie normative Überlegungen ins Spiel bringen dürfen, die ihre persönliche Gefühlseinstellungen widerspiegeln, sind individuelle Akteure auf dem Feld marktvermittelten Handelns zu einer gewissen Neutralisierung der eigenen Empfindungen verpflichtet.²³⁰

Mit dieser individuellen Befähigung des Subjekts als bewertender Autorität über die Handlung anderer Subjekte geht offensichtlich die Verpflichtung einher, auch die eigenen Handlungen und Verhaltensweisen an den Erwartungen der anderen auszurichten, im Lichte ihrer Anforderungen zu kontrollieren und gegebenenfalls neu zu gestalten. „Wenn wir jemanden gemäß einer bestimmten, sozial eingeübten Norm zu lieben glauben, fühlen wir uns den daraus resultierenden Pflichten dadurch unterworfen, dass wir jener geliebten Person den Status verleihen, unsere auf sie gerichteten Handlungen an den vorausgesetzten Standards beurteilen zu dürfen; im Falle des formalen Rechts wissen wir uns an die entsprechenden Normen deswegen gebunden, weil wir allen anderen Rechtspersonen die Macht und Befähigung einräumen, unsere praktische Auslegung der dabei wechselseitig akzeptierten Verpflichtungen bewerten zu dürfen.“²³¹ Die Normen einer sittlichen Institution wirken somit auf die partizipierenden Subjekte mit der doppelten Bedeutung von Unterwerfung und Ermächtigung: Die individuelle ‚deontologische‘ Autorität der einzelnen Person, sich auf die Handlungen anderer Personen wie eine interpretatorische und bewertende Instanz zu beziehen, ist auf unauflösbare Weise mit ihrer freiwilligen Bereitschaft verflochten, auch das eigene Verhalten unter die Macht einer ‚äußeren‘ Instanz intersubjektiv ausgeübter Kontrolle zu unterwerfen. Innerhalb einer sittlichen Institution vollzieht sich dann jene Verflechtung von Selbstbestimmung und normativer Verpflichtung, von der Kant glaubte, dass sie nur als isolierter, individueller Reflexionsakt des vernünftigen Subjekts zu begreifen sei.

(ii) Neben diesem ‚deontologischen‘ Moment wechselseitiger Zuschreibung von Autorität soll eine weitere Bedingung erfüllt werden, damit die Gesetze sozialer Praktiken vom teilnehmenden Subjekt als *seine* eigenen Gesetze anerkannt bzw. angeeignet werden können. Dies lässt sich durch eine einfache Frage leicht verdeutlichen: Was bewirkt das Interesse oder das Motiv der einzelnen Akteure, ihr Leben durch gesellschaftliche Normen zu organisieren? Mit der Hervorhebung dieser

²³⁰ Vgl. Honneth (2014), S. 65.

²³¹ Ebd., S. 66.

Motivationsproblematik beleuchtet Hegel eine Dimension praktischer Rationalität, die er gegen Kant als eine unverzichtbare Komponente einer selbstbestimmten Lebensführung verstanden wissen will. Hegels Konzeption geistiger Subjekte beinhaltet sowohl deontologische als auch motivationale oder „axiologische“ Elemente.²³² Was uns Menschen von bloßen Tieren wesentlich unterscheidet, ist *zum einen* die rationale Fähigkeit, unsere soziale Welt auf der Basis von kollektiv autorisierten wie auch verwalteten Normen zu organisieren: Im Gegensatz zu rein „*biologischen Wesen*“, die ihr Verhalten zueinander und zu ihrer gemeinsamen Umwelt nur an der Befriedigung ihrer erst-natürlichen Impulse ausrichten, ist die Form der Interaktion zwischen Menschen „durch normative Beziehungen der *Autorität* und *Verantwortung* innerhalb ihrer Gemeinschaft“²³³ gekennzeichnet. Aber die konstitutive Freiheit des Menschen besteht zugleich und *zum anderen* auch darin, dass geistige Subjekte in der Lage sind, sich von ihren triebhaften, unmittelbar motivierenden Zuständen zu distanzieren und zu ihnen noch einmal *wertend* Stellung zu nehmen. Wie Harry Frankfurt durch sein zwei oder mehrstufiges Modell des menschlichen Willens überzeugend gezeigt hat, sind Menschen als besondere Lebewesen zu betrachten, die „Wünsche“ [*volitions*] höherer Ordnung entwickeln können²³⁴: Unsere unmittelbaren Trieben und Neigungen bilden in Frankfurts Perspektive nur Willensäußerungen „erster Ordnung“, die dann zum Gegenstand unserer intentionalen Bewertung werden können. Wir sind als Menschen wohl dazu imstande, Wünsche „zweiter Ordnung“ über die Wünsche „erster Ordnung“ zu formulieren, indem wir unsere elementare, unmittelbar vorhandene „volitions“ noch einmal wollen oder gar nicht wollen können. „Personen sind für Frankfurt, kurz gesagt, Lebewesen, die für etwas Sorge tragen und damit ihre Welt im Lichte von Werten erfahren, welche sich nicht auf ein Begehren im unmittelbaren Sinne von Tieren [...] reduzieren lassen.“²³⁵ Im Unterschied zu Tieren, die von unmittelbaren Begierden schlechthin getrieben sind, sorgen sich Menschen um ihr Leben in einem durchaus allgemeineren Rahmen: Für uns Menschen wird nun die Sorge um die Güte des Lebens oder das Glück zu einer dringenden und unvermeidbaren Frage, die wir durch individuelle und kollektive Akte der „Selbstinterpretation“ stets zu beantworten versuchen. Mit den Menschen hört die „Idee des ‚besten‘ menschlichen

²³² Ikäheimo (2009), S. 330ff.

²³³ Brandom (2004), S. 59.

²³⁴ Frankfurt (1988), S. 15ff.

²³⁵ Ikäheimo (2009), S. 330

Lebens selbst auf, durch die Natur festgelegt zu sein. Sie wird nur durch unsere Akte der Selbstinterpretation verstanden, die uns unvermeidlich in allgemeine Debatten darüber verwickeln, was es im Allgemeinen bedeutet, ein Mensch zu sein, und insbesondere was es bedeutet, Vater, Tochter, Freund, Geschäftspartner, Bürger, Künstler, Professor usw. zu sein.“²³⁶

Auf das schwierige Verhältnis zwischen Glücksstreben und rechtlichen Normen im Rahmen der Hegelschen *Rechtsphilosophie* kann ich hier nicht näher eingehen.²³⁷ Für das Verständnis meiner Argumentation bleibt festzuhalten, dass Hegel den Werthorizont sowie die Motivationsstruktur der einzelnen Akteure in sein Bild praktischer Rationalität schon immer miteinbezieht. Gegenüber der Moralthorie Kants beharrt Hegel daher darauf, dass die gesamte Praxis eines ‚deontologischen‘ normorientierten Lebens unabhängig davon einfach sinnlos wäre, was Subjekte schätzen und ihnen deshalb als förderungs- und schutzwürdig gilt. Sie wäre in zweifacher Weise sinnlos. Erstens hätte ein Akteur, dem nichts von Wert ist, kein Motiv oder Interesse zur gemeinsamen Normverwaltung. Zweitens wäre es sinnlos, jemandem die deontologische Autorität in Bezug auf Fragen zuzubilligen, die diesem völlig gleichgültig wären.²³⁸ Dies bedeutet freilich nicht, dass Subjekte innerhalb sittlicher Institutionen ständig mit utilitaristischen Überlegungen derart beschäftigt sind, ob die Unterwerfung unter diese oder jene Norm für sich selbst oder für einige andere vorteilhaft sein könnte. Hegel will realistischweise nur darauf hinweisen, dass eine abstrakte Abkoppelung der sozialen Normen einer sittlichen Lebensform von den ethischen Werten ihrer einzelnen Teilnehmer kaum die Chance besäße, in der Wirklichkeit der intersubjektiven Prozesse kollektiver Normverwaltung auch *motivational* wirksam zu werden. In den Normen ihrer sittlichen Institutionen müssen die Individuen nicht nur die allgemeinen Kriterien für die Beurteilung der Angemessenheit und Unangemessenheit unterschiedlicher Handlungsvollzüge finden können, sondern auch stets eine konkrete Verkörperung der ethischen Werten, die sie als förderungs- und schutzwürdig halten. Erst unter einer derartigen Voraussetzung kann in einer sittlichen Praxis jene abstrakte Trennung zwischen Pflichten und Neigung, Vernunft und Sinnlichkeit, Gesetz und Interesse aufgehoben werden, die das ‚moralische‘ Verständnis autonomer

²³⁶ Pinkard (2004), S. 281.

²³⁷ Vgl. dazu Bartuschat (1989).

²³⁸ Vgl. Ikäheimo (2009), S. 330ff.

Subjektivität immer begleitet hat. „Pflicht und Neigung treten für Hegel in der gesellschaftlich praktizierten Moral solange nicht auseinander, die Vernunft steht darin der Sinnlichkeit solange nicht bloß gegenüber, wenn die in reziproker Selbstunterwerfung gebilligten Normen ethische Zwecke zum Ausdruck bringen, in denen jeder Beteiligte eine Bedingung seiner eigenen Selbstverwirklichung erblickt.“²³⁹

Dies bedeutet, dass die Gesetze sittlicher Praktiken nicht so sehr aus „akteurs-neutralen“, sondern eher aus „akteurs-relativen“ Gründen bestehen sollen, also aus Gründen, „deren Spezifizierung den Bezug auf denjenigen, für den diese Gründe bestehen, notwendig erfordert.“²⁴⁰ Obwohl die Gültigkeit solcher Gründe sich nicht auf die privaten persönlichen Projekte und Bindungen der einzelnen Individuen reduzieren läßt, sollen die allgemeinen Forderungen sittlicher Normen von den jeweiligen Beteiligten zugleich als Bedingungen ihrer eigenen Selbstverwirklichung verstanden werden können. Dies setzt offensichtlich eine inhaltliche Bestimmung dessen voraus, was die Mitglieder einer historisch situierten Lebensform um ihrer Selbstverwirklichung willen als erstrebenswerte Wünsche und Ziele betrachten können. In der europäischen Moderne, die Hegel vor Augen hatte, ist eine sittliche soziale Ordnung „durch Institutionen, Gewohnheiten, Rechte und Pflichten gekennzeichnet, die der individuellen Autonomie, aber auch der sozialen und politischen Natur des Menschen gerecht werden. In diesen zu leben heißt, das Gute und seine eigene Freiheit verwirklichen, im Handeln von nichts wirklich Unvernünftigem behindert zu werden, sondern mit Hegels Worten ‚im Anderssein bei sich selbst zu sein‘.“²⁴¹ Die reflexive Aneignung einer Praxis ist daher aus einer axiologischen Perspektive nur dann gelungen, wenn die Subjekte in der Artikulation ihrer konstitutiven Gesetze sich die ethischen Gesichtspunkte vergegenwärtigen

²³⁹ Honneth (2014), S. 69.

²⁴⁰ Halbig (2009), S. 104. An dieser Stelle übernehme ich von Halbigs Interpretation nur die erhellende Differenzierung zwischen aktors-relativen und aktors-neutralen Gründen. Denn Halbig würde sicherlich meiner Annahme nicht zustimmen, dass die Hegelsche Theorie der Sittlichkeit einen legitimen Platz für Gründe mit einer aktors-relativen Struktur vorsieht.

²⁴¹ Siep (2004), S. 364. Es ist hier nicht der Ort, um die starken geschichtsphilosophischen Voraussetzungen zu explizieren, die der Hegelschen idealtypischen Bestimmung der Zwecke moderner Subjekte zugrunde liegen. Hegel selbst, wie Honneth richtig gesehen hat, beweist „bei dieser für ihn unvermeidlichen Festlegung solcher Zwecke“ keine „große Transparenz“: „die Darlegung seines eigenen Verfahrens erfolgt vielmehr so stark in der Sprache seiner ganzen Vernunftmetaphysik, daß es unabhängig davon weder gerechtfertigt noch auch nur präsentiert werden kann.“, Honneth (2011), S. 106. Festzuhalten ist allerdings, dass die Anerkennung des Gehalts sozialer Normen als Bedingung für die individuelle Selbstverwirklichung ein konstitutives Moment ihrer normativen Gültigkeit ausmacht.

können, unter denen diese Gesetze ihre Anerkennung als motivierende, erstrebenswerte Gründe zum Handeln verdienen. Erst dadurch sind die konstitutiven Gesetze sittlicher Praktiken „dem Subjekte nicht ein *Fremdes*, sondern es gibt das *Zeugnis des Geistes* von ihnen als von *seinem eigenen Wesen*.“²⁴²

3.3. Autonomie als zweite Natur

Aus dieser Rekonstruktion des sittlichkeitstheoretischen Zusammenhangs von sozialen Praktiken und Subjektivität möchte ich nun abschließend eine übergreifende Begründung für meinen interpretatorischen Vorschlag herausarbeiten, dass eine Beschreibung der Konstitution menschlicher Autonomie mithilfe der begrifflichen Konstellation der zweiten Natur nicht nur eine durchführbare, sondern auch eine vielversprechende Option für die praktische Philosophie darstellen kann. Bevor ich aber darangehe, die Frage nach der systematischen Bedeutung einer Auffassung der Autonomie als zweiter Natur zu behandeln, möchte ich die wichtigsten Befunde meiner bisherigen Analyse noch einmal kurz zusammenzufassen.

Hegels Theorie der Sittlichkeit, so haben wir gesehen, versteht sich als eine Lösung des Kantischen Paradoxes der Autonomie *qua* Selbstbestimmung oder Selbstgesetzgebung, die sie „in sozialen Begriffen“ auffasst.²⁴³ Was zur Grammatik des autonomen Handelns unausweichlich gehören muss, nämlich die Fähigkeit des vernünftigen Subjekts, sich im Handel nur durch sein eigenes Gesetz leiten zu lassen, wird von Hegel im Wesentlichen als eine kulturell-geschichtliche Errungenschaft dargestellt.²⁴⁴ Denn Hegel kann aus Gründen, die direkt mit seiner Einsicht in die Paradoxie der ‚moralischen‘ Autonomie eng zusammenhängen, nicht mehr akzeptieren, dass die Vollzüge freiwilliger Selbstunterwerfung oder Selbstbeschränkung in einem noumenalen Innenbereich stattfinden sollen, der sich

²⁴² GPR, § 147, S. 295.

²⁴³ Vgl. Pinkard (2011), S. 49.

²⁴⁴ Diese Annahme bildet bekanntlich den Ausgangspunkt der ‚linkshegelianischen‘ Lesart von R. Pippin (vgl. Pippin (2008), S. 58: „agency itself is understood as a kind of historical and social achievement.“) Der Text der *Rechtsphilosophie* bestätigt an verschiedenen Stellen die Legitimität einer solchen Interpretation. Man beachte zum Beispiel die Anmerkung zum § 124, in der Hegel das Recht des subjektiven Willens explizit auf die christliche Überwindung der antiken griechischen und früh-romanischen Kultur zurückführt: „Das Recht der *Besonderheit* des Subjekts, sich befriedigt zu finden, oder, was dasselbe ist, das Recht der *subjektiven Freiheit* macht den Wende- und Mittelpunkt in dem Unterschiede des *Altertums* und der *modernen* Zeit. Dies Recht in seiner Unendlichkeit ist im Christentum ausgesprochen und zum allgemeinen wirklichen Prinzip einer neuen Form der Welt gemacht worden.“, GPR § 124 A, S. 233.

jenseits aller bereits existierenden normativen Praktiken befindet. Die selbstaufgelegten Gründen autonomen Handelns werden nicht durch einen isolierten Akt der setzenden Reflexion immer wieder erzeugt oder geschaffen, weil sie „dort draußen“ in jenen sozialen Praktiken schon vorhanden sind, an denen wir auf unterschiedliche Art und Weise teilnehmen. Die konstitutiven Gesetze solcher Praktiken werden jedoch nur dann zu selbstbestimmten praktischen Gründen, wenn sie von den einzelnen Akteuren durch einen produktiven Prozess *aneignender* Reflexion aktualisiert und als verbindliche Orientierungsmuster anerkannt werden. Eben deshalb ist die Autonomie des Subjekts erst in einem Prozess der Teilnahme an sozialen Praktiken möglich, der sich als eine Aneignung derselben als normativer Zusammenhänge vernünftiger Gründe vollzieht. Diese aktive Leistung der Subjektivität, die die Möglichkeit einer legitimierenden Anerkennung der sozialen Ordnung aus bloß faktischer und routinierter Akzeptanz prinzipiell ausschließt, ist nicht als eine ‚äußerliche‘ Anwendung von formal definierten Kriterien der Rationalität auf die jeweils zu überprüfende Gestalt des Sozialen zu verstehen. Nach Hegels Überzeugung verfügen wir nicht von Natur aus über die Ressourcen und die allgemeinen Kriterien, die eine solche reflexive Aneignung sozialer Formen leiten könnten. Wir werden vielmehr erst durch die Teilnahme an bestimmten institutionalisierten Praktiken dazu befähigt, die entsprechenden Einstellungen und Dispositionen auszubilden, die für eine erfolgreiche aneignende Reproduktion sowie für eine abweichende Infragestellung vorgegebener normativer Verpflichtungen erforderlich sind. Was Hegel mancherorts als das „*Recht der Objektivität*“²⁴⁵ bezeichnet, besitzt einen unleugbaren ontologischen und epistemologischen Vorrang über das Recht des *subjektiven* Willens, die eigenen Verpflichtungen aus guten Gründen einzusehen. Dies bedeutet, dass das Recht der Subjekte – je individuell zu prüfen, ob die gegebenen Institutionen den eigenen Maßstäben genügen – auf einer vorhergehenden vernünftigen Gestaltung der objektiven institutionellen Welt beruht, die eine tatsächliche Inkraftsetzung dieses Rechts überhaupt erst ermöglicht. ‚Vernünftig‘ ist eine solche objektive Organisation der sittlichen Welt gerade deswegen, weil sie aus Normen und Gesetzen besteht, die sich als gute Gründe von den einzelnen Subjekten anerkennen bzw. aneignen lassen. Dabei will Hegel an der sittlichen Wirklichkeit „nicht nur irgendwelche sozialen Bedingungen freilegen, die

²⁴⁵ GPR § 132 A, S. 246.

die Realisierung selbstgesetzter Ziele ermöglichen, sondern er will den ‚Stoff‘ der Realität so weit verflüssigt sehen, daß sich in ihm die Struktur der reflexiven Freiheit selbst noch einmal objektiv gespiegelt findet.“²⁴⁶ Diese starke ontologische Anforderung besagt, dass die Subjekte die eigenen Maßstäbe für die reflexive Aneignung sozialer Praktiken allein aus eben denselben Praktiken gewinnen können, auf deren Gültigkeit sie zu reflektieren beanspruchen. Die aneignende Teilnahme an einer Praxis bildet daher einen durchaus immanenten Prozess: Die Kriterien der subjektiven Reflexion fallen mit den konstitutiven Gesetzen jener Praktiken zusammen, auf die die Subjekte sich reflexiv-kritisch beziehen.

Die Hervorhebung dieser objektiven Bedingung subjektiver Autonomie setzt offensichtlich eine begriffliche Klärung der Frage voraus, wie die sittlichen Institutionen eigentlich gestaltet werden müssen, damit sie von den partizipierenden Subjekten als Zusammenhänge von vernünftigen, guten Gründen angeeignet werden können. Wie sieht eine gute bzw. freiheitsverbürgende Institution aus? Im Lichte unserer bisherigen Überlegungen darf man mit R. Jaeggi wohl vermuten, dass gute Institutionen eben solche sind, „als deren *Autor* sich Individuen – auch wenn es hier nie eine einfache Autorschaft geben kann – erkennen können.“²⁴⁷ Das allgemeine Kriterium der ‚Autorschaft‘ darf jedoch nicht ‚konstruktivistisch‘ missverstanden werden. Die normative Gültigkeit einer vorgegebenen Verpflichtung ist „nicht das Produkt einer Tathandlung, die das Subjekt grundlos-frei ausführt.“²⁴⁸ Was es für ein Subjekt heißen soll, sich selbst als „Autor“ der konstitutiven Gesetze seiner institutionalisierten Lebensform zu erkennen, ergibt sich lediglich aus der Erfüllung bestimmter normativer Erwartungen, die ein Individuum erst als Teilnehmer an sittlichen Institutionen auf eine legitime Art und Weise erheben darf. Das „Recht der Objektivität“ verweist auf eine vernünftige Organisation der Sittlichkeit, die eben deswegen als ‚vernünftig‘ zu bezeichnen ist, weil sie die Verwirklichung der autonomen Individualität durch soziale Teilnahme ermöglicht. Zwei normative Bedingungen sollen an dieser Stelle ins Spiel gebracht werden:

- (1) Sittliche oder vernünftige Institutionen müssen aus Normen oder Gesetzen bestehen, in Bezug auf die die einzelnen Mitglieder mit der ‚deontologischen‘ Autorität ausgestattet werden, die je individuellen

²⁴⁶ Honneth (2011), S. 91.

²⁴⁷ Jaeggi (2009), S. 543.

²⁴⁸ Menke (2010), S. 683.

Auslegungen dieser Normen wechselseitig zu bewerten und gegebenenfalls zu kritisieren;

- (2) Sittliche Normen müssen zugleich eine gewisse Transparenz über die unterschiedlichen Gesichtspunkte aufweisen, unter denen die beteiligten Subjekte zur motivational wirksamen Überzeugung gelangen können, dass ihre Befolgung erstrebenswert oder einfach ‚gut‘ für die eigene Selbstverwirklichung ist. Als ein zweites immanentes Kriterium für das, was Hegel ‚Sittlichkeit‘ oder sittliche Institutionen nennt, gilt somit der Umstand, „dass die kollektiv befolgten Normen einen mehr oder weniger klaren Ausblick auf ihr ethisches Worumwillen eröffnen können.“²⁴⁹

Nur aus dieser objektiven Gestaltung des Sozialen kann das Subjekt die erforderlichen Kriterien gewinnen, die seine aneignende Reflexion orientieren sollen. Die konstitutiven Gesetze einer Praxis sind nur dann die *eigenen* Gesetze des Subjekts, wenn deren individuelle Anwendung und Ausübung von den an dieser Praxis Beteiligten wechselseitig überprüft werden darf, und wenn sie die Verwirklichung von Zielen und Wünschen erlauben, die die betroffenen Subjekte als förderungs- und schutzwürdig halten.

In beiden Fällen handelt es sich um normative Kriterien, die das Subjekt zwar aus den bestehenden sozialen Verhältnissen gewinnt, die aber zugleich diese Verhältnisse selbst weiterhin transzendieren. Die legitimen ‚deontologischen‘ und ‚axiologischen‘ Erwartungen des Individuums gegenüber der objektiven Gestalt seiner sozialen Ordnung lassen ein unleugbares Moment der reflexiven Revidierbarkeit und (wenngleich nur partiellen) Umgestaltung der institutionellen Welt zutage treten, die ihre scheinbare naturhafte Alternativlosigkeit hinterfragt. Dies ergibt sich aus den Prämissen des Hegelschen Gedankengangs, wenn er von der Belastung seiner allzu starken metaphysischen Hypothek befreit worden ist. Als überindividuelle Verwirklichungsbedingung menschlicher Freiheit ist eine sittliche Institution durch eine gewisse *lebendige* Plastizität ausgezeichnet. Eine gute Institution enthält ein Moment geschichtlicher Prozessualität zunächst in dem Sinne, dass sie einen mehr oder weniger begrenzten Spielraum für immer wieder neue, aneignende Interpretationen ihrer konstitutiven Gesetze explizit erlaubt. Der Punkt lässt sich am Beispiel einer berühmt gewordenen Bemerkung erläutern, die Ludwig

²⁴⁹ Honneth (2014), S. 69.

Wittgenstein in seinen *Philosophischen Untersuchungen* formuliert hat. Was wir gewöhnlich als die Sprache ‚als solche‘ bezeichnen, besteht laut Wittgenstein in der Tat aus einem komplexen Zusammenhang unterschiedlicher Sprachspiele, die durch je spezifische Anwendungs- oder Gebrauchsregeln der Worte geregelt werden. Entscheidend ist dabei, dass ein Spiel offensichtlich „nicht *überall* von Regeln begrenzt“ werden kann; „[...] es gibt ja keine Regel dafür z. B., wie hoch man im Tennis den Ball werfen darf, oder wie stark, aber Tennis ist doch ein Spiel und es hat auch Regeln.“²⁵⁰ Ein Spiel besteht freilich aus Regeln und Normen, die eine basale Unterscheidung zwischen legitimen und illegitimen Handlungsvollzügen erlauben; aber diese Regeln sind nicht etwas ein für allemal Fixiertes, das jeden einzelnen Zug ihrer konkreten und je individuellen Anwendungen diszipliniert oder sogar ‚vorsieht‘. Die Regeln eines Spieles sind vielmehr deutungsoffen genug, um sehr verschiedene Anwendungen zu erlauben, wobei es sicherlich ganz wenig Sinn machen würde, die Grenzen dieser interpretatorischen Offenheit gleichsam *a priori* festlegen zu wollen.

Die konstitutiven Gesetze der sittlichen Institutionen sollen eine ähnliche Deutungsoffenheit gewährleisten. Es handelt sich dabei natürlich um ein graduelles Phänomen. Je stark die Erwartungen und der normative Druck sind, die eine Institution an die in ihr versammelten sozialen Praktiken richtet, desto begrenzt wird der Spielraum für das Recht des subjektiven Willens, die Normen und die Regeln dieser Praktiken ‚kreativ‘ zu interpretieren. In der gesamten *Rechtsphilosophie* sind die konkreten Gelegenheiten für eine tatsächliche Ausübung dieses Rechts leider sehr gering. Hegel scheint sogar die individuelle Freiheit des sittlichen Subjekts auf die Möglichkeit zu reduzieren, sich von selbst aus den eigenen Beruf zu wählen: „die letzte und wesentliche Bestimmung“ für die Frage „welchem besonderen Stande das *Individuum* angehöre“ liegt für Hegel eben „in *der subjektiven Meinung* und *der besonderen Willkür*, die sich in dieser Sphäre ihr Recht, Verdienst und ihre Ehre gibt.“²⁵¹ Dieser objektive Mangel der *Rechtsphilosophie*, die die Kräfte der individuellen Autonomie wesentlich unterbestimmt, kann jedoch nicht als einen entscheidenden Einwand gegen den Versuch betrachtet werden, das produktive Potential und die systematische Bedeutung der Hegelschen Argumentation hervorzuheben, auch wenn eine solche Operation teilweise dazu führen muss, die

²⁵⁰ Wittgenstein (1953), § 68, S. 59. Meine Hervorhebung.

²⁵¹ GPR, § 206, S. 358.

innere Logik dieser Argumentation sogar *gegen* Hegel selbst zu verwenden. In diesem Sinne bleibt hier festzuhalten, dass ein Subjekt einfach *qua* Teilnehmer an sittlichen Institutionen dazu ermächtigt wird, die individuelle Auslegung der jeweils zugrundeliegenden Norm seitens eines anderen Mitgliedes zu bewerten und gegebenenfalls eine angemessenere Praktizierung dieser Norm von ihm/ihr legitim zu verlangen. Allein deswegen darf man hier aus guten Gründen vermuten, dass die individuellen Ausführungen der normativen Standards einer sittlichen Lebensform mehr oder weniger umstritten bleiben, weil sie einem Austausch von möglichen Einwänden und Kritiken zwischen den einzelnen Teilnehmern stets ausgesetzt sind. „Wie in anderen Bereichen des gewohnheitsmäßigen Handelns auch, dem ‚Schreiben‘ oder ‚Lesen‘ etwa, besitzen die ‚Sitten‘ der Sittlichkeit nicht etwas ein für allemal Fixiertes und Starres, sondern sind mit einer gewissen Beweglichkeit und reflexiv Korrigierbarkeit ausgestattet, die sie für Revisionen aus Einsicht offenhalten.“²⁵²

Erheblich schwieriger ist eine nähere Bestimmung der Plastizität sittlicher Institutionen mit Bezug auf die ‚motivationale‘ Erwartung der beteiligten Subjekte. Gezeigt hatte sich schon, dass Hegel die normative Gültigkeit einer sittlichen Verpflichtung von der Erfüllung der motivationalen Bedingung abhängig macht, dass die unterworfenen Individuen in der Befolgung dieser Pflicht eine Befriedigung ihrer erstrebenswerten Interessen finden können. Wenn man annimmt, dass gesellschaftliche Normen immer mit der Organisation des menschlichen Lebens zu tun haben, also mit konkreten Personen, die für etwas Sorge tragen und damit ihre Welt im Lichte von Werten erfahren, dann ist jede abstrakte Abkoppelung zwischen dem allgemeinen Inhalt dieser Normen und den Güten des Lebens dieser Personen kaum denkbar. Aus einer solchen Prämisse scheint nun die Konsequenz zu folgen, dass die Gültigkeit einer normativen Bindung notwendig verloren geht, wenn die betroffenen Subjekte auf Grund eines geschichtlichen Wandels ihres Werthorizonts in der bisher verfolgten Norm keine Bedingung mehr für die eigene Selbstverwirklichung erblicken können. Die Plastizität einer sittlichen Institution darf jedoch nicht mit einem (relativistischen) Bild der Anfechtbarkeit unserer sozialen Normen verwechselt werden, wonach ein Subjekt die verbindliche Kraft der überkommenen Verpflichtungen schlechthin auf der Basis einer Veränderung in

²⁵² Honneth (2014), S. 73.

seinen persönlichen Projekten und Handlungszielen bestreiten darf. Die Gültigkeit sozialer Normen kann sicherlich nicht auf Grund der bloß zufälligen Präferenzen von einzelnen Individuen und sozialen Gruppen rückgängig gemacht werden. Worauf meine Rede hinweist, ist vielmehr der allgemeinere Umstand, dass eine sittliche Lebensform nur insofern als der institutionelle Rahmen der Selbstverwirklichung ihrer Mitglieder gelten kann, wenn sie aus Normen und Gesetzen besteht, die eine gewisse ethische Resonanz für die betroffenen Individuen aufweisen können. In diesem Sinne betrachtet Hegel jeden nostalgischen Versuch, die Normativität der griechischen *Polis* in modernen Zeiten zu rehabilitieren oder wiederzuschaffen, als durchaus sinnlos und illusorisch. Eine Wiederbelebung der griechischen Lebensform unter den Umständen moderner Sozialisation besäße überhaupt keine Chance, von den betroffenen Subjekten in ihrer gültigen und verbindlichen Kraft anerkannt zu werden. Denn eine normative Ordnung wie die einer vormodernen politischen Gemeinschaft, die keine hinreichende Verwirklichung des Prinzips individueller Autonomie vorsieht, würde dem modernen Subjekt keinen ethischen Gesichtspunkt anbieten, unter dem es die Normen dieser Ordnung als anerkennungswürdige und motivierende Gründe zum Handeln betrachten könnte.

Diese wichtige Einsicht in die historische Wandelbarkeit institutionalisierter sozialer Praktiken ist bei Hegel nur der konkrete Ausdruck der teleologischen Manifestation des absoluten Geistes in der Geschichte. Man kann jedoch versuchen, die Idee einer geschichtlichen Revidierbarkeit der Institutionen dadurch zu retten, dass sie als eine Konsequenz der legitimen Erwartung moderner Subjekte versteht, in den konstitutiven Gesetzen ihrer Lebensform die Bedingungen für die eigene Selbstverwirklichung zu finden. Wie T. Pinkard richtig bemerkt hat, ist Hegels Prinzip individueller Selbstverwirklichung „stärker aristotelisch, insofern er in unsere Begriffe von uns selbst und von der Welt ein ‚Sollen‘ eingeschrieben sieht, eine Konzeption dessen, was es für etwas bedeutet, die *beste Exemplifikation* von dem zu sein, was es ist.“²⁵³ Die Mitglieder einer modernen Lebensform werden ständig mit der Frage konfrontiert, welche der möglichen Anwendungen der bereits existierenden Normen ihre eigene jeweilige Lage *am ehesten* gerecht wird. Als „selbstinterpretierende Tiere“ sind wir immer „darum besorgt, ob wir unserem ‚Begriff‘ von uns selbst entsprechen und ob die Tätigkeiten, die unser Leben in

²⁵³ Pinkard (2004), S. 280.

unseren Institutionen ausfüllen, wahr sind“²⁵⁴: Ist unsere jeweilige Rolle innerhalb der sittlichen Institution der Familie (Vater, Mutter, Tochter usw.) die beste mögliche Exemplifikation unserer emotionalen Befindlichkeit als bedürfnisabhängige Lebewesen? Wird die Teilnahme an den Institutionen des modernen Staates unserer sozialen und politischen ‚Natur‘ am ehesten gerecht? Es handelt sich dabei um unvermeidliche Fragen, die sich erst innerhalb eines historischen Prozesses kollektiver und wesentlich konflikthafter Deliberation beantworten lassen. In dieser Perspektive gilt eine Institution nur dann als ‚objektive‘ Bedingung individueller Selbstverwirklichung, wenn sie die Teilnahme der Subjekte an einer fortlaufenden, offenen Suche nach neuen und je besseren Auslegungen der Güter des Lebens, von neuen und besseren gemeinschaftlichen Auffassungen dessen, was eine allgemeine akzeptierbare Lebensform ausmacht, ermöglicht und sogar auffordert.

Dies bedeutet, „daß die sittlichen Institutionen erst eine individuelle Autonomie ermöglichen, deren Betätigung dann wiederum zu einer Revision dieser Institutionen führen kann.“²⁵⁵ Gerade in der damit vorgestellten „Spiralbewegung“²⁵⁶ kommt die eigentümliche Plastizität einer ‚guten‘ Institution zum Vorschein. Einerseits sollen sittliche Institutionen die Chance zur individuellen Partizipation an intersubjektiven Praktiken gewährleisten, in denen die Teilnehmer wechselseitig über die Angemessenheit der je individuellen Normenanwendungen diskutieren und häufig genug miteinander in Konflikt darüber geraten. Andererseits werden dieselben Institutionen unausweichlich mit der Offenheit und der potentiellen Transgressivität dieser Dynamik wechselseitiger Auseinandersetzung konfrontiert. Denn man kann wohl vermuten, dass im Laufe eines langgezogenen Diskurs um die bessere Realisierung einer sittlichen Norm immer wieder neue Sichtweisen, Argumente und Gründe ins Spiel gebracht werden, die dann die Zielsetzungen und die Auffassungen des Guten der einzelnen Beteiligten grundsätzlich modifizieren. Eine ‚gute‘ Institution ermöglicht daher die Teilnahme der Subjekte an einem Prozess kollektiver Deliberation, der gegebenenfalls zu einer begründeten Kritik der objektiven Gestalt eben dieser Institution führen könnte. Am Ende eines langen wechselseitigen Konflikts über die angemessene Anwendung einer umstrittenen Norm könnte sich der Werthorizont der Beteiligten derart verändern, dass sie die Gültigkeit der bislang

²⁵⁴ Ebd., S. 283f.

²⁵⁵ Honneth (2011), S. 116.

²⁵⁶ Ebd.

verfolgten Norm nicht mehr anerkennen, weil diese ihre erstrebenswerten Wünsche und Ziele nicht mehr hinreichend widerspiegelt. Ein gutes Beispiel für diese Möglichkeit bieten die heutigen Konflikte über die angemessene Anwendung der Normen der Ehe, die sich hauptsächlich um die Frage drehen, ob die Rechte der bürgerlichen Ehe auch auf homosexuelle Paare erweitert werden können. Es ist kaum zu bestreiten, dass diese Debatte zu einer erheblichen Veränderung und Erweiterung des evaluativen Wahrnehmungshorizonts der partizipierenden Subjekte geführt hat. In vielen Fällen hat diese Veränderung wesentlich dazu beigetragen, die bisher für allgemein gültig gehaltene Überzeugung zu bestreiten oder zumindest zu revidieren, dass die Institution der bürgerlichen Ehe immer noch als die *beste* mögliche Exemplifikation des Wertes der Liebe angesehen werden kann. Unter Berufung auf die normative Bedeutung der Liebe werden nun immer neue und bislang vernachlässigte Formen intimer, rechtlich kodifizierbarer Beziehungen in Betracht bezogen²⁵⁷, die wiederum den Anspruch auf eine allgemeine Akzeptanz in einem bestimmten gesellschaftlichen Kontext erheben. Ob ein solcher Prozess immanenter Kritik eine gewisse teleologische Lenkung aufweist, die sich als ein historischer Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit verstehen lässt, bildet eine höchst interessante, hier aber nicht weiter zu verfolgende Frage.²⁵⁸

Mit dieser Darlegung der Plastizität sittlicher Institutionen ist die ‚post-metaphysische‘ Übersetzung der Hegelschen Theorie der objektiven zweiten Natur beendet. Die Einsicht in die historische Revidierbarkeit dieser Institutionen durch eine Berufung auf das kritische Potential des Rechts des subjektiven Willens ist offensichtlich mit der versöhnlichen Tendenz der gesamten *Rechtsphilosophie* nicht vereinbar. Dort wird der Prozess der Verwirklichung menschlicher Freiheit in der institutionalisierten Welt der modernen Sittlichkeit für abgeschlossen gehalten: Die Institutionen der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft und des politischen Staates bringen die Geschichte der Selbstverwirklichung subjektiver Autonomie zu ihrem Ende. Es ist nun klar, dass wir „im Zeitalter der Theorien offener Entwicklungen, der Rehabilitation der Kontingenz und der semantischen Orientierung an Sprache als einem unabgeschlossenen, sich durch Kommunikation unablässig verändernden

²⁵⁷ Man denke nun an die lebhafte Diskussion über die sogenannte „eingetragene Lebenspartnerschaft“.

²⁵⁸ Eine solche Annahme befindet sich im Zentrum von Honneths Theorie des Kampfs um Anerkennung, vor allem in Honneth (2011).

System²⁵⁹, die Hegelschen Ansprüche auf eine *vollständige* und *endgültige* Versöhnung nicht mehr teilen können. Wie mir scheint, ist jedoch eine produktive Aneignung des Hegelschen Denkens immer noch möglich, die die Substanz der *Rechtsphilosophie* zwar nicht aus den Augen verliert, aber die mit ihren metaphysischen Ambitionen der Geschlossenheit vollkommen bricht. ‚Produktiv‘ ist eine solche Aneignung in systematischer Sicht: Was ich im Folgenden wenigstens andeutungsweise skizzieren möchte, ist die These, dass die Hegelsche Auffassung der Autonomie als zweiter Natur ein weites Feld für sozialphilosophische Untersuchungen eröffnet – nämlich das Feld von möglichen *Pathologien* gesellschaftlicher Institutionen.²⁶⁰

Der Grundzug von Hegels sittlichkeitstheoretischer Neubestimmung der Autonomie *qua* zweiter Natur besteht darin, sie als Resultat oder Produkt der Teilnahme der Subjekte an sozialen Praktiken zu verstehen. Erst dadurch wird ein Mensch überhaupt dazu ermächtigt, das eigene Leben nach Gründen oder Gesetzen zu gestalten, die er als seine *eigenen* anerkennen kann. „Handelnde können ihre Unabhängigkeit nur in Abhängigkeit von anderen und anderem gewinnen“²⁶¹: Teilnehmer an einer institutionalisierten sittlichen Praxis zu sein bedeutet für Hegel, mit jener ‚deontischen‘ und ‚motivationalen‘ Autorität ausgestattet zu werden, in deren freien Ausübung ein Subjekt das kreative Potential der persönlichen Autonomie erfahren kann. In diesem Sinne muss den sittlichen Institutionen eine wesentliche bildende Funktion zugesprochen werden, weil die im Rahmen einer vernünftigen Lebensform hineinsozialisierten Individuen eben nur durch solche Institutionen zur tatsächlichen Praxis der Selbstbestimmung überhaupt gebildet werden. Sich an sittliche Praktiken zu gewöhnen gilt somit als die notwendige Bedingung für die Möglichkeit einer je singulären und je besonderen Verwirklichung des Selbst.

Wie verhalten sich Autonomie und Gewohnheit im Kontext der Sittlichkeit zueinander? Gezeigt hatte sich schon, dass es für Hegel überhaupt keine Freiheit ohne Gewohnheit gibt. Auf der Stufe der Anthropologie wirkt die Gewohnheit als eine basale Dimension des Handelns, die die Entstehung einer lebensweltlich verankerten Gestalt menschlicher Subjektivität erlaubt. Auf der Ebene des objektiven

²⁵⁹ Siep (2004), S. 365.

²⁶⁰ Ein ähnlicher Gedanke wird auch von R. Jaeggi und T. Jütten verfolgt: vgl. Jaeggi (2009), S. 544; Jütten (2011), S. 726-729.

²⁶¹ Seel (2014), S. 132.

Geistes ist sie hingegen für die individuelle Ausbildung dessen verantwortlich, was man als die normativen Fähigkeiten und Eigenschaften eines autonomen Subjekts bezeichnen könnte. Die Macht der subjektiven Autonomie ist auf unauflösbare Weise mit der praktischen Bestimmung der Gewohnheit verbunden. Dies lässt sich jedoch nicht nur auf Grund der Genese individueller Autonomie in einem gesellschaftlich vermittelten Bildungsprozess behaupten. Denn die Form der Gewohnheit „umfasst“ die normative Autorität des Menschen auch in ihrer Seinsweise. Dies bedeutet zweierlei.

Erstens: Die reflexive Aneignung der konstitutiven Gesetze sozialer Praktiken, wodurch die objektive zweite Natur Bestand und Gültigkeit bekommt und das Subjekt seine vernünftige Identität realisiert, hat insofern die Form der Gewohnheit, als sie eine kontinuierliche und gleichbleibende institutionelle Welt unterstellt. Die reflexiven Einstellungen der Subjekte zur sozialen Wirklichkeit müssen in erster Linie ihre Organisation und bestehende Gestalt reproduzieren und bestätigen, indem sie ihre normative Vorschriften internalisieren und in Form individueller Verhaltensweisen wiederholen. Sich die Gesetze einer Praxis als Gründe anzueignen heißt daher, „das zu verwirklichen, was in der sozialen Praxis, an der das Subjekt teilnimmt, schon wirklich ist. Man weiß, wie man handeln soll, wenn man weiß, wie schon gehandelt wird.“²⁶² Die Macht institutioneller Gebilde verlangt von den jeweiligen Teilnehmern eine gewohnheitsmäßige praktische Bestätigung ihrer verbindlichen Autorität. Aber bringt diese bloße Wiederholung nicht zugleich auch die Autonomie des Menschen zum Verschwinden? Man könnte an dieser Stelle dem Hinweis von M. Hartmann folgen: „Gewohnheiten unterstellen eine gleichbleibende Welt *until further notice*. Erst wenn sie an eine erfahrbare Grenze stoßen, wenn sie auf erfahrbare Weise gestört werden, beginnt die Suche nach neuen Wegen der Fortführung der Gewohnheit. In diesem Sinne bleibt die Gewohnheit bis zum Ausbruch einer Krise unthematisch [...]. Sie sucht diese Krisen nicht auf, diese Krisen stoßen ihr vielmehr zu und müssen kreativ verarbeitet werden.“²⁶³ Durch die Unterwerfung unter die Macht einer sittlichen Lebensform erwirbt das Subjekt eine ständige und gleichsam habitualisierte Bereitschaft, auf die Handlungen anderer Subjekte wie eine bewertende Autorität zu reagieren, und, im Fall einer gebrochenen

²⁶² Menke (2010), S. 681.

²⁶³ Hartmann (2003), S. 187.

normativen Verhaltenserwartung, an einem Prozess kollektiver Deliberation teilzunehmen, um die möglichen Mittel der Problemlösung ausfindig zu machen.

Zweitens: Die normative Autorität des sittlichen Subjekts wird durch Gewohnheit zu einer Bestimmung seines Charakters.²⁶⁴ Die individuelle Verinnerlichung der konstitutiven Gesetze sittlicher Praktiken in Form von charakterlichen Einstellungen und Dispositionen ist sowohl aus der ‚objektiven‘ Sicht der Institutionen, deren Bestand und Gültigkeit dadurch sicherlich verfestigt wird, als auch aus der Perspektive der einzelnen Teilnehmer besonders relevant. Wenn ein Individuum sich die normative Grammatik der Autonomie zur Gewohnheit gemacht hat, dann lässt es sich im Handeln durch die folgenden Überzeugungen leiten: (i) Es weiß sich dazu befähigt, die Angemessenheit oder Unangemessenheit der Handlungsvollzüge anderer Subjekte an der jeweils zugrundeliegenden Norm der Interaktion zu beurteilen; (ii) aber es weiß sich zugleich dazu verpflichtet, auch das eigene Verhalten an den Erwartungen der Anderen auszurichten und im Lichte ihrer Anforderungen zu kontrollieren. Es ist vor allem diese zweite handlungsleitende Überzeugung, die eine zentrale Funktion innerhalb zwischenmenschlicher Beziehungen übernimmt. Denn sie bildet eine notwendige Bedingung gegenseitigen *Vertrauens*. Ich kann mich auf „die Glaubwürdigkeit, Ehrlichkeit, Authentizität etc.“²⁶⁵ meines Gegenübers nur dann vertrauen, wenn ich davon ausgehe, dass er/sie sich im Handeln nicht nur durch seine/ihre private, zufällige und idiosynkratische Motive leiten lässt, sondern dass er/sie in dem Prozess praktischen Überlegens schon immer auch meine Perspektive und mögliche Reaktionen miteinbezieht. Wenn ein Mensch eine Form von wechselseitiger Achtung der ‚deontologischen‘ Autorität einer anderen Person zum Bestandteil seiner inneren zweiten Natur gemacht hat, dann verdient er das Vertrauen dieser Person, auch wenn sie nicht die Gelegenheit hat, die Wahrheit seiner Aussagen direkt zu überprüfen.²⁶⁶

Ist also die Gewohnheit immer nur als eine wesentliche Komponente menschlicher Freiheit zu betrachten? Inwiefern kann sie dann aber in eine Form von autonomiefeindlichem, naturhaftem Mechanismus umschlagen? Die Beantwortung dieser Fragen führt uns zurück zum Problem der Pathologien sozialer Institutionen. Sich an die Sittlichkeit zu gewöhnen, so haben wir gesehen, gilt nur insofern als eine

²⁶⁴ Vgl. dazu Cortella (2011), S. 238-241.

²⁶⁵ Hartmann (2003), S. 193.

²⁶⁶ Ebd.

Bedingung menschlicher Autonomie, wenn man unter dem allgemeinen Begriff von ‚Sittlichkeit‘ eine Welt von Institutionen versteht, die bewusst dem Ziel dienen, die Verwirklichung der Individualität durch soziale Teilhabe zu ermöglichen. Die Institutionen der Sittlichkeit sind in diesem Sinne ‚gute‘ Institutionen. Sie haben zwar die Form einer objektiven zweiten *Natur*, die auf die Individuen einen verbindlichen Einfluss und eine nahezu absolute Autorität ausübt, aber sie verweisen in ihrer vernünftigen Organisation auf eine gewisse Plastizität und Lebendigkeit, die sie für Lern- und Transformationsprozesse konstitutiv *offen* hält. Sittliche Institutionen sind daher die objektive Gestaltung einer lebendigen *zweiten* Natur. In der Teilnahme an solchen Institutionen sind die einzelnen Individuen freilich mit vorgegebenen Rollen, Identitäten, Handlungsmustern, Normen, Gesetzen, Regeln etc. konfrontiert, die sie gleichsam ‚vorfinden‘ und nicht von selbst bestimmt oder geschaffen haben. Die Bestanderhaltung dieser Institutionen verlangt die Unterwerfung der partizipierenden Subjekte unter ihre allgemeinen normativen Vorschriften und zugleich eine gewohnheitsmäßige Internalisierung derselben in Form von wechselseitiger Verhaltenserwartungen. Aber sittliche (oder gute) Institutionen sind im Wesentlichen durch die normative Eigenschaft ausgezeichnet, von den betroffenen Subjekten als vernünftige Zusammenhänge von Gründen angeeignet zu werden (und angeeignet werden zu *müssen*). Es ist gerade der produktive Charakter dieses reflexiven Aneignungsprozesses, der jeden funktionalistischen Anspruch der Institution auf einer blinden und mechanischen Befolgung seiner konstitutiven Gesetze *a priori* ausschließt. Denn mit der reflexiv-aneignenden Leistung der Subjektivität geht ihre legitime normative Erwartung einher, die Gültigkeit der je gegebenen Verpflichtungen an den eigenen Maßstäben zu überprüfen und gegebenenfalls zu kritisieren. Eine sittliche Institution ist dann nur eine solche, die in ihrer normativen Verfassung auch die Möglichkeit ihrer zukünftigen Kritik miteinbezieht: Sie soll die Entstehung einer Form individueller Autonomie erlauben, die dann in ihrer unbehinderten Betätigung zu einer Revision derselben Institution führen kann.

Aus diesen Überlegungen ergibt sich nun ein übergreifender Gesichtspunkt zur Beurteilung der Qualität einer Institution: Eine gute Institution ist eine solche, die die Ambivalenz ihrer konstitutiven zweit-natürlichen Verfassung *offen* lässt. Die produktive Lebendigkeit einer gerechten sozialen Ordnung zeigt sich somit in ihrer Fähigkeit, die Zirkularität zwischen Macht *und* Ermächtigung, Unterwerfung *und*

Befreiung, Gewöhnung *und* Entwöhnung nicht ein für allemal zum Stillstand zu bringen.²⁶⁷ Nur innerhalb dieser unabschließbaren Dialektik zwischen Abhängigkeit und Unabhängigkeit kann der Mensch die Bedingungen für die eigene Selbstverwirklichung finden. Denn frei wird der Mensch nicht ‚von‘, ‚neben‘ oder ‚trotz‘ seinen Gewohnheiten, sondern nur *in* und *durch* seine Gewohnheiten. Im Gegensatz dazu, sind schlechte oder unlebendige Institutionen eben solche, die durch Normen „zweiter Ordnung“ konstituiert sind, die eine reflexive Aneignung ihrer Gesetze systematisch verhindern. Komplexe soziale Praktiken, wie etwa die Praxis des Markttauschs, können sogar durch einen eigentümlichen Widerspruch belastet sein: Sie können einerseits eine Sphäre individueller Autonomie verkörpern, aber andererseits eine reflexive, aneignende Bezugnahme auf ihre konstitutive Gesetze durch weitere Normen verbieten.²⁶⁸ Ein Punkt ist jedoch hier festzuhalten: Institutionen verlieren ihr Leben und werden dann „pathologisch“, wenn ihre objektive zweit-natürliche Gestalt zur bloßen „Positivität“ wird²⁶⁹. Eine unlebendige oder ‚positive‘ institutionalisierte Praxis wird für ihre Mitglieder ‚naturhaft‘ oder ‚dinghaft‘, weil sie aus Gesetzen besteht, die nicht als Gründe angeeignet werden können. Sie wirkt auf die einzelnen Subjekte wie eine äußerliche, mechanische Notwendigkeit, die sie einseitig zur bloß passiven und leblosen Gewohnheit zwingt. Der pathologische Mangel der zweiten Natur ergibt sich daher nicht schlechthin aus ihrer konstitutiven Ambivalenz, wie es Hegel in der *Phänomenologie* noch glaubte. Die Pathologie einer Institution ist vielmehr das Resultat einer verdinglichenden Erstarrung dieser Ambivalenz, die den Subjekten systematisch verbietet, sich darin *frei* zu bewegen.

Gerade mit Bezug auf die Problematik der Verdinglichung oder der Entlebendigung sozialer Institutionen erweist sich meines Erachtens die Möglichkeit einer produktiven Aneignung des Hegelschen Modells. Die heutige Verdinglichungskritik kann immer noch in einer – ‚post-metaphysisch‘ rekonstruierten – Theorie der zweiten Natur ein brauchbares Instrument sowohl für die Diagnose als auch für die Therapie unterschiedlicher Pathologien sozialer Institutionen finden. Im ersten Fall bietet die *Rechtsphilosophie* eine Reihe von

²⁶⁷ Im Gegensatz dazu lässt sich die Struktur sozialer Herrschaft als eine zwanghafte Blockierung dieser lebendigen Zirkularität beschreiben. Dazu ausführlicher: Gregoratto/Ranchio (2013), S. 167-168.

²⁶⁸ Vgl. Stahl (2011), S. 740.

²⁶⁹ Zum Hegelschen Begriff der Positivität siehe oben, Kap. II, Abs. 1.1-1.2.

normativen Kriterien, die uns bei der Unterscheidung zwischen pathologischen und nicht-pathologischen Verselbstständigungsprozessen erheblich helfen können. Aber sie kann auch zur Klärung der Frage beitragen, unter welchen Umständen eine institutionelle zweite Natur ihre „Lebendigkeit“ verlieren mag. Was die Therapie hingegen anbelangt, ist vor allem das Modell einer immanenten Kritik von zentraler Bedeutung: Eine solche Kritik bringt keine universellen, moralischen Normen ins Spiel, sondern sie gewinnt ihre eigenen Maßstäbe aus der spezifischen Struktur jener Praktiken, die sie dann zum Gegenstand einer umgestaltenden Revision machen wird. Sie bemisst die ethische Qualität einer Institution an ihren internen normativen Ansprüchen und beschreibt Verdinglichungserfahrungen als das Resultat einer systematischen Enttäuschung der legitimen Erwartungen der Subjekte auf eine aneignende Reflexion, die sie auf die jeweils zugeordnete Institution richten können.²⁷⁰ Wie mir scheint, ist damit ein weites Feld von sozialphilosophischen Problemen eröffnet, in dem die Hegelsche Theorie der zweiten Natur noch eine zentrale Rolle spielen darf.

²⁷⁰ Vgl. Jütten (2011), S. 726.

Schluss: Die produktive Ambivalenz der zweiten Natur

An dieser Stelle möchte ich die Ergebnisse der bisherigen Interpretation kurz zusammenfassen und einige mögliche Konsequenzen aus der Konzeption der zweiten Natur ziehen, die ich versucht habe, aus Hegels Texten zu rekonstruieren. Der Ausgangspunkt der vorliegenden Untersuchung fällt mit der Absicht zusammen, die Hegelsche Bestimmung des Natur-Geist-Verhältnisses als ein zentrales *praktisches* Problem seiner Philosophie des Geistes zu präsentieren. Die Plausibilität einer solchen Herangehensweise liegt in der Annahme begründet, dass die therapeutische Auflösung des Dualismus zwischen Natur und Geist bei der Beantwortung der Grundfrage seiner praktischen Philosophie erheblich helfen kann – nämlich was bedeutet es eigentlich für menschliche Individuen und soziale Lebensformen *frei* zu sein.

Die Kontexte des endlichen Geistes, in denen wir als leibliche, empirische Subjekte unsere Autonomie gewinnen können, sind für Hegel durch eine unentscheidbare Doppelseitigkeit gekennzeichnet. Auf der einen Seite ist die Entstehung individueller und sozialer geistiger Formen an einen Bildungs- und Befreiungsprozess gebunden, in dem der Geist mit der Unmittelbarkeit und Äußerlichkeit der ersten Natur schrittweise zu brechen versucht. Dies ist zum einen so, weil wir uns als empirische Subjekte das Wesen unserer geistigen Merkmale nur über eine Abgrenzung zur Natur verständlich machen können. Zum anderen ist dies der Fall, weil die spezifisch geistigen oder kulturellen Eigenschaften des Menschen nur durch eine Aneignungsbewegung zustande kommen, für die Hegel den Begriff der Bildung reserviert hat.²⁷¹ In diesem Sinne ist das menschliche Subjekt nur insofern als ‚geistig‘ zu bezeichnen, als es sich durch Bildung von der unmittelbaren Vorgegebenheit seiner Impulse, Neigungen und Bedürfnisse zu distanzieren vermag, um sie dann in jeweilige Möglichkeiten oder Instrumente für die Verwirklichung seines freien Willens transformieren zu können. Dies gilt selbstredend auch für die gesellschaftlichen Strukturen des objektiven Geistes, dass sie sich ontologisch von bloß natürlichen Gegebenheiten dadurch unterscheiden lassen, dass sie im Bewusstsein derer, die in ihnen leben, als verbindliche Orientierungsmuster

²⁷¹ Vgl. Quante (2011), S. 154.

aktualisiert und anerkannt werden müssen.²⁷² Die rein faktische Geltung eines gegebenen Normensystems reicht nie aus, um den in ihm versammelten sozialen Praktiken den Status von geistigen bzw. sittlichen Praktiken zu verleihen.²⁷³

Auf der anderen Seite kann eine angemessene Beschreibung dieses erforderlichen Bildungsprozesses nicht umhin, die andauernde Einwirkung von naturhaften, mechanischen und unbewussten Faktoren auf die Entstehung und die Reproduktion geistiger Formen zu thematisieren. Ressourcen und Fähigkeiten, die das menschliche Individuum zum Zweck einer aneignenden Transformation der inneren und äußeren Natur mobilisiert, lassen sich nicht hinreichend verstehen, wenn sie von den naturhaften und bewusstlosen Kräften des Lebens restlos abgekoppelt werden. *Dieselbe* Absetzungs- und Aneignungsbewegung der Natur, die sich für die Verwirklichung geistiger Autonomie verantwortlich zeigt, zieht eine eigentümliche Wiederholung der Natur im Geist nach sich, die für die beiden Gestalten des endlichen Geistes – den subjektiven und den objektiven – grundlegend ist. Die *Phänomenologie*, die *Rechtsphilosophie* und die *Enzyklopädie* konvergieren in der Entfaltung eines gemeinsamen Arguments, das auf die Notwendigkeit einer zweit-natürlichen Verleiblichung des Geistes reflektiert.²⁷⁴ Dies gilt nicht nur für die Formen individueller Intentionalität, die für die Gestalt des subjektiven Selbstbewusstseins charakteristisch sind, sondern auch für die der kollektiven Intentionalität, die sich in überindividuellen sozialen Beziehungen von anerkennender Art manifestieren. So kann sich das menschliche Selbstbewusstsein nicht vollständig entwickeln, ohne sich dabei in den vitalen Prozessen des lebendigen Organismus zu verkörpern. Obwohl das Selbstbewusstsein nicht identisch mit dem bloßen tierischen Leben sein kann, ist es doch ebenso wenig ein rein körperloser Geist: Vielmehr tendiert es dazu, sich in den emotionalen und sinnlichen Fähigkeiten des Menschen einzubinden, um somit als eine habitualisierte und beinahe ‚natürliche‘ Disposition im Subjekt wirksam zu werden. Die Theorie der Gewohnheit – und also die Theorie der *subjektiven* zweiten Natur – bildet den zentralen Bestandteil einer Auffassung des endlichen Geistes, auf deren Basis alle geistigen Tätigkeiten – von so elementaren Vollzügen wie dem aufrechten Gang bis zu den

²⁷² Vgl. Sandkaulen (2009), S. 194.

²⁷³ „An dieser Stelle ist Hegels Lektion kantischer Natur: Auch wenn *alle* Menschen in einer gegebenen Lebensform bestimmte Normen *akzeptieren* und ihnen gemäß handeln, kann dies die Normen nicht rechtfertigen.“, Pinkard (2004), S. 276.

²⁷⁴ Vgl. Testa (2008a), S. 306.

höheren Vermögen des Bewusstseins und des reflexionsfähigen Selbstbewusstseins – auf jeder Stufe ihrer Entwicklung durch die Form der zweit-natürlichen Unmittelbarkeit begleitet werden müssen.²⁷⁵ In diesem Sinne – so lässt sich mit Heikki Ikäheimo behaupten – „is Hegel a pioneer of what today goes by the name of ‚extended mind‘ theories, which, [...] instead of the brain only, emphasize the significance of the whole body to cognitive, emotional and volitional processes, the importance of habitualization for coordinated perception and action, the corporeality and animal foundations of sociality, and so on.“²⁷⁶ Auch die gesellschaftliche und institutionalisierte Ordnung der sittlichen ‚Substanz‘ hat die Form einer (objektiven) zweiten Natur, welche die beständige Struktur einer ‚außermenschlichen Faktizität‘ aufweist, und auf die teilnehmenden Individuen mit dem Anschein ursprünglich-natürlicher Notwendigkeit agiert. Daher ist es freilich nicht im Geringsten überraschend, dass Hegel den Niederschlag im Subjekt der individuellen Teilnahme an den sozialen Praktiken einer sittlichen Lebensform immer nur mit dem zweit-natürlichen Mechanismus der Gewohnheit beschreibt.²⁷⁷

Hiermit haben wir den entscheidenden Punkt unseres Interesses erreicht: Wie kann es sein, dass ein- und dasselbe Wesen sich und seine Umwelt einmal als Produkt der eigenen autonomen Selbsthervorbringung und einmal als vorgefundene naturhafte Gegebenheit begreift, und in beiden Perspektiven dabei Wesentliches über sich selbst erfährt? Hegels Theorie der zweiten Natur scheint mir ein aussichtsreicher Ansatz zu sein, dieser Frage eine adäquate Antwort anzubieten. Der konstitutiven Doppelseitigkeit des endlichen Geistes, die durch die begriffliche Konstellation der zweiten Natur plastisch zum Ausdruck kommt, liegt die Hegelsche These zugrunde, dass das Verhältnis zwischen dem natürlichen Leben und der Kulturalität bzw. Sozialität des Geistigen fließend sein soll und niemals einen klaren, starren Gegensatz ausmachen darf. Der attraktive Zug von Hegels Natur-Geist-Konzeption besteht meines Erachtens darin, dass sie eine Auffassung des Übergangs vom Leben zum Geist entfaltet und vertritt, die sich aus einem dialektischen Verhältnis von *Kontinuität* und *Differenz* speist.

²⁷⁵ Ebd., S. 305.

²⁷⁶ Ikäheimo (2012), S. 152f.

²⁷⁷ „[...] In der einfachen *Identität* mit der Wirklichkeit der Individuen erscheint das Sittliche, als die allgemeine Handlungsweise derselben als *Sitte*, – die *Gewohnheit* desselben als eine *zweite Natur*, die an die Stelle des ersten bloß natürlichen Willens gesetzt und die durchdringende Seele, Bedeutung und Wirklichkeit ihres Daseins ist.“, GPR, § 151, S. 301.

Innerhalb des Geistes zeigt sich die *Kontinuität* mit der Natur mindestens auf zweifache Weise. Erstens ist sie darin zu sehen, dass freie bzw. autonome Subjekte nur als lebendige, körpergebundene Naturwesen existieren können. So hat sich meine Rekonstruktion der Struktur praktischer Subjektivität dem Versuch verpflichtet, auch die Dimension unseres anthropologischen, lebensweltlichen Vor- und Selbstverständnisses von uns als leiblich-seelischen Einheiten einzufangen und sie in eine Gesamtdeutung der Handlungsfähigkeit des Menschen zu integrieren. Begierde, Instinkt, Empfindung, Gefühl und Selbstgefühl gelten für Hegel als basale Formen des individuellen Selbst- und Weltbezugs, die der Mensch mit den komplexeren tierischen Organismen teilt. Für unsinnig erklärt die ‚Anthropologie‘ in Gestalt der Seele jede Kluft zwischen Leben und Geist und bringt sie vielmehr die genealogische Kontinuität beider dadurch zum Vorschein, dass sie mit Aristoteles die präreflexive und instinkthafte Selbstbezüglichkeit und Selbstzentriertheit des lebendigen Organismus als die *Potenz* der Verwirklichung des Geistes bestimmt. Es ist nun klar, dass die Spontaneität und Selbstbeweglichkeit des Lebendigen als bloße Potenz oder Anlage für die Wirklichkeit des Geistes nicht als solche ausreicht, um die Gestalt unseres spezifisch menschlichen Selbstverhältnisses angemessen darstellen zu können. Der Ansatz einer durchgehend kontinuierlichen Entwicklung von der lebendigen Natur zum Geist impliziert bei Hegel keine Form reduktionistischen Naturalismus. Die Geistigkeit des Menschen tritt für ihn vielmehr erst dadurch zutage, dass das endliche Subjekt sich seine natürliche Grundlage und Umwelt praktisch aneignet und sich seiner geistigen ‚Natur‘ als autonomes Subjekt durch eine Abgrenzung von sich selbst als Naturwesen versichert. Solch eine notwendige Absetzung der kausalen Determinationsmacht der (ersten) Natur vollzieht sich jedoch durch eine Wiederholung der Natur im Geist. Dies bildet die zweite Manifestation der grundlegenden Kontinuität zwischen Natur und Geist. Man denke nun an die Hegelsche Bestimmung des Gewohnheitsbegriffs. „The soul cannot attain its freedom by means of an arbitrary act of will, by just abstracting from its nature. It can attain freedom only by transforming its nature, and this means, on the elementary level, *repeating* or *redoubling* nature. Habit is the basic form of such a redoubled nature.“²⁷⁸ In seiner anthropologischen Theorie der zweiten Natur beschreibt Hegel daher nichts anderes als die irreduzible Naturhaftigkeit des endlichen Geistes.

²⁷⁸ Khurana (2013b), S. 183f.

Freilich ist diese ‚wiederholte‘ oder ‚verdoppelte‘ Natur nicht mit der ersten, organisch-biologischen Natur des Menschen zu verwechseln. Es handelt sich vielmehr um eine ‚gesetzte‘ oder ‚vermittelte‘ Natur, die zwar mit der ersten bloßen Natur nicht identisch ist, aber auf die betroffenen Subjekte bloß *wie* Natur wirkt. In diesem Sinne ist die dialektische Struktur der ‚vermittelten Unmittelbarkeit‘ zugleich ein konstitutives Merkmal des gesellschaftlichen und institutionellen Körpers – eben der ethischen Substanz. Was zur Grammatik des autonomen Handelns unausweichlich gehört – nämlich die Fähigkeit des vernünftigen Subjekts, sich im Handeln nur durch *sein eigenes* Gesetz leiten zu lassen –, wird von Hegel als Resultat der Teilnahmerelation an die objektive Welt der Sittlichkeit dargestellt, die vor den einzelnen Individuen in Gestalt von verselbstständigten, mit Eigenlogiken ausgestatteten institutionellen Zusammenhängen auftritt. Entsprechend schreibt Hegel in seiner *Rechtsphilosophie* über die politische Verfassung: „Überhaupt aber ist es schlechthin wesentlich, daß die Verfassung, obgleich in der Zeit hervorgegangen, *nicht als ein Gemachtes* angesehen werde; denn sie ist vielmehr das schlechthin an und für sich Seiende, das darum als das Göttliche und Beharrende und als über der Sphäre dessen, was gemacht wird, zu betrachten ist.“²⁷⁹

Dieselbe Bewegung, die eine subjektive und objektive zweite Natur im Menschen hervorbringt, wird im gleichen Atemzug auch der unleugbaren *Differenz* zwischen Geist und Leben gerecht. Eine erste basale Gestalt menschlicher Freiheit kommt mit dem anthropologischen Mechanismus der Gewohnheit dadurch zustande, dass das Selbst durch Praxis und Wiederholung die natürliche Unmittelbarkeit seines Körpers in ein beherrschtes, bewegliches Instrument der Seele transformieren kann. Das Selbst der Gewohnheit ist als solches bereits in der Lage, mit der unmittelbaren tierischen Einheit mit seiner Leiblichkeit zu brechen. Durch die Erlangung und Ausübung von routinierten Geschicklichkeiten werden die Subjekte dazu ausgebildet, von der bewegenden Kraft der eigenen körperlichen Empfindungen und Gefühle progressiv Abstand zu nehmen und ihr individuelles Verhalten nach verallgemeinerbaren Regeln oder Gesetzen auszurichten. Das durch Gewohnheit erworbene Wissen und Können des Menschen ist nicht eine unmittelbare Folge von vorgegebenen Naturanlagen, sondern lediglich das, wozu sich das menschliche lebendige Subjekt sich von selbst gemacht hat.

²⁷⁹ GPR, § 273 A, S. 439.

Hat die subjektive zweite Natur der Gewohnheit eine befreiende Selbstdistanz des Menschen von der natürlichen Gegebenheit seines organischen Körpers bewirkt, so wird durch die objektive zweite Natur eine reflektierte Selbstdistanz der Subjekte vom unorganischen Körper der Institutionen ermöglicht. Erst durch die Teilnahme an den sozialen Praktiken einer sittlichen Lebensform wird das Subjekt mit der normativen Autorität ausgestattet, sich reflexiv, kritisch und umgestaltend auf die vorgefundenen Verpflichtungen seiner sozialen, institutionellen Welt zu beziehen. Das Eingelassensein des Menschen in diese, der Umstand also, dass Individuen in ein Netz sozialer Beziehungen und Bedeutungen von vornherein ‚geworfen‘ sind, in dem sie handeln und aus dem heraus sie ihre Handlungen verstehen, ist unhintergebar. Dementsprechend darf die Autonomie des Subjekts nicht als eine Abstraktion von solchen Prägungen oder als das Absehen von der sozialen Bedeutungsdimension seines Handelns und Wollens verstanden werden, sondern vielmehr als die Fähigkeit, sich zu diesen reflexiv-aneignend in Beziehung zu setzen. Denn erst durch eine aneignende und überprüfende Bezugnahme auf die bestehenden Gesetze sozialer Praktiken, die sich dadurch als anerkennungswürdige Gründe zum Handeln erweisen, kann das Subjekt ein nichtentfremdetes, autonomes Verhältnis zu sich selbst und zur äußeren Umwelt entwickeln. Dies besagt die sittlichkeitstheoretische Bestimmung der zweiten Natur: Sie bringt die unverkennbare ursprüngliche ‚Geworfenheit‘ des Menschen in institutionellen Zusammenhängen zum Ausdruck, die aber aus konstitutiven Normen und Gesetzen bestehen, die sich ihrerseits von den betroffenen Subjekten als vernünftige Gründe aneignen oder anerkennen lassen und somit die Möglichkeit für die Individuen bereitstellen und gewährleisten, frei und kritisch zu handeln.

Was folgt daraus für das Verständnis der Autonomie geistiger Formen? Inwiefern ist das dialektische Verhältnis zwischen Geist und Leben für die Verwirklichung individueller und sozialer Freiheit überhaupt relevant? Die Antwort auf diese Frage ist in der unauflösbaren Ambivalenz der zweiten Natur eingeschrieben. Das ‚Naturmoment‘ der zweiten Natur ist durch einen entscheidenden Doppelcharakter gekennzeichnet, der im Leben des Geistes dieselbe strukturelle Ambivalenz wiederholt und reproduziert, die bereits für die Hegelsche naturphilosophische Auffassung des Naturbegriffs grundlegend war.

Zum einen ist die Natur – als unlebendige bzw. unorganische Natur – der Bereich von notwendigen, kausalen und zwanghaften Prozessen, die im Leben des Geistes die eigentümliche Form von gewohnheitsmäßigen individuellen Automatismen und objektivierten sozialen Interaktionen annehmen. In diesem Sinne ist die zweite Natur die Gestalt einer gesetzten Notwendigkeit, die sich für die Stabilität des inneren psycho-physischen Haushalts des Menschen sowie des äußeren gesellschaftlichen Raums verantwortlich zeigt. Unter bestimmten Umständen kann der Mechanismus der zweiten Natur zur unterschiedlichen Formen individueller und sozialer Pathologien führen: entweder zu einer radikalen Gleichgültigkeit gegenüber den eigenen persönlichen Interessen, die aus einer leidenschaftslosen und bloß konventionellen Lebensführung entstehen kann;²⁸⁰ oder zu einer unwiderruflichen Verselbstständigung des Sozialen gegenüber den einzelnen Individuen, die sich mit der sozialphilosophischen Kategorie der Verdinglichung oder – mit Hegel gesprochen – der Positivität beschreiben lässt.²⁸¹

Zum anderen ist die Natur – als lebendige bzw. organische Natur – der Ausdruck einer basalen Spontaneität und Selbstbeweglichkeit des tierischen Organismus, die sich in den Prozessen seiner individuellen Selbsthervorbringung manifestieren und die für das Verständnis der höheren Entwicklungsstufen der autonomen Subjektivität von grundlegender Bedeutung sind. In diesem weiteren Sinne ist die zweite Natur ein durchaus affirmatives Moment in der Entstehungsgeschichte geistiger Formen. Sie verweist zunächst auf die unberührte Spontaneität des Menschen in der Ausübung von zweit-natürlichen Einstellungen und Dispositionen, die das Ergebnis von Erziehungs- und Bildungsprozessen sind; und sie bezeichnet überdies die Lebendigkeit oder die ‚Plastizität‘ einer sozialen Ordnung, deren Bestandserhaltung immer wieder der neuen, aneignenden Interpretation und der reaktualisierenden Affirmation durch die teilnehmenden Subjekte bedarf.

Gerade in dieser fortdauernden Schwankung zwischen Unterwerfung und Befreiung, Automatismus und Spontaneität, Wiederholung und Innovation, Passivität und Aktivität, die die Dialektik der zweiten Natur unvermeidlich in Gang setzt und

²⁸⁰ Für eine interessante Diskussion dieses Phänomens ‚innerer‘ Entfremdung, vgl. Jaeggi (2005), S. 161-182.

²⁸¹ Speziell G. Lukács und T. W. Adorno haben dieses pathologische Moment des Begriffs der objektiven zweiten Natur hervorgehoben, um damit die Negativität einer verselbstständigten Gesellschaft zu bestimmen. Vgl. Lukács (1923); Adorno (1966).

hält, kann das lebhafteste, offene Spielfeld menschlicher Autonomie betrachtet werden. Denn der endliche Geist ist autonom nicht in dem Sinne, dass er sich von der normativen Ambivalenz der zweiten Natur endgültig befreit, sondern nur in dem Sinne, dass er sich darin frei bewegt. Dies ist aber nur unter der Bedingung möglich, dass solch eine produktive Zirkularität nie zum Stillstand kommt. Nur innerhalb einer prinzipiell unabschließbaren Dialektik zwischen Gewöhnung und Entwöhnung, Macht und Ermächtigung, Notwendigkeit und Freiheit kann sich der Mensch der Bedingungen für die eigene authentische und unverwechselbare Selbstverwirklichung versichern. Und dies sei abschließend auch – und nicht zuletzt – gegen Hegel selbst betonend zu behaupten, dessen Auffassung der zweiten Natur nur dann als eine noch diskutabile Option für die praktische Philosophie gehalten werden kann, wenn sie von ihren metaphysischen Ambitionen der Geschlossenheit und der endgültigen Versöhnung entlastet wird.

Literaturverzeichnis

1. Siglenverzeichnis

(Vollständige Angaben der benutzten Ausgaben unter 2.1 – 2.2)

a) Fichte, Johann Gottlieb

SW *Werke* – Herausgegeben von I. H. Fichte

b) Hegel, Georg Wilhelm Friedrich

MM *Werke* – Herausgegeben von E. Moldenhauer/K. M. Michel

GW *Gesammelte Werke* – Herausgegeben von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften

FS *Frühe Schriften* – in MM, Bd. 1

DS *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* – in MM, Bd. 2, S. 9-138

WBN *Über die wissenschaftliche Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften* – in MM, Bd. 2, S. 434-530

PhG *Phänomenologie des Geistes* – in MM, Bd. 3

WdL (I-II) *Wissenschaft der Logik* – in MM, Bd. 5-6

GPR *Grundlinien der Philosophie des Rechts* – in MM, Bd. 7

ENZ (I-III) *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* – in MM, Bd. 8-10

VG *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes (1827-1828)*, Hg. von F. Hesse und B. Tuschling, Meiner, Hamburg 1994.

2. Primärquellen

2.1 Hegel-Texte

a) Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Werke*, Hg. von E. Moldenhauer und K. M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1969 ff.

Bd. 1 *Frühe Schriften*

Bd. 2 *Jenaer Schriften (1801-1807)*

- Bd. 3 *Phänomenologie des Geistes*
- Bd. 5 *Wissenschaft der Logik I*
- Bd. 6 *Wissenschaft der Logik II*
- Bd. 7 *Grundlinien der Philosophie des Rechts*
- Bd. 8 *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*
- Bd. 9 *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften II*
- Bd. 10 *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*

b) Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Gesammelte Werke*, Meiner, Hamburg 1968 ff. (zitiert als GW mit Band- und Seitenzahl):

- Bd. 6 *Jenaer Systementwürfe I. Das System der spekulativen Philosophie*, Hg. von K. Düsing und H. Kimmerle, Meiner, Hamburg 1975.
- Bd. 7 *Jenaer Systementwürfe II. Logik, Metaphysik, Naturphilosophie*, Hg. von R.- P. Horstmann und J. H. Trede, Meiner, Hamburg 1971.
- Bd. 8 *Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*, Hg. von R.- P. Horstmann unter Mitarbeit von J. H. Trede, Meiner, Hamburg 1976.

c) *Briefe von und an Hegel*, Hg. von J. Hoffmeister, 4. Bände, Hamburg 1952 ff.:

- Bd. I *1785-1812*

2.2. Andere Primärquellen

Adorno, Theodor Wiesengrund (1966), *Negative Dialektik*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Hg. von Rolf Tiedemann, Suhrkamp, Frankfurt/M 1997.

Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, Hg. von U. Wolf, Rowohlt, Hamburg 2006.

Aristoteles, *Politik*, Hg. von E. Schütrumpf, Meiner, Hamburg 2012.

Cicero, Marcus Tullius (1988), *Über die Ziele des menschlichen Handelns (De finibus bonorum et malorum)*, Hg. von O. Gigon und L. Straume-Zimmermann, Artemis und Winkler, München/Zürich.

- Cicero, Marcus Tullius (1990), *Vom Wesen der Götter*. Drei Bücher (De natura deorum. Libri III), Hg. von W. Gerlach und K. Bayer, Artemis und Winkler, München/Zürich.
- Fichte, Johann Gottlieb, *Sämtliche Werke*, Hg. von I. H. Fichte, de Gruyter, Berlin 1965ff. (zitiert als SW mit Band und Seitenzahl):
- Bd. III *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre* (1-385)
- Bd. IV *System der Sittenlehre nach Principien der Wissenschaftslehre* (1-365)
- Bd. VII *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, 1804* (3-256)
- Kant, Immanuel (1785), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Reclam, Stuttgart 2005.
- Kant, Immanuel (1790), *Kritik der Urteilskraft*, Meiner, Hamburg 2009; (zitiert als KU mit § und Seitenzahl).
- Kant, Immanuel (1797), *Die Metaphysik der Sitten*, in: Kants Werke, Akademie Textausgabe, Bd. VI, de Gruyter, Berlin 1968.
- Kant, Immanuel (1798), *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Stuttgart, Reclam 2008.
- Lukás, György (1923), *Geschichte und Klassenbewußtsein*, in: Ders., *Werke*, Bd. 2, Luchterhand, Neuwied-Darmstadt 1968.
- Ravaisson, Felix, (1838), *De l'habitude*, Fayard, Paris 1984.
- Rousseau, Jean-Jacques (1762), *Vom Gesellschaftsvertrag*, Reclam, Stuttgart 1977.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *System des transzendentalen Idealismus* (1800), in ders.: *Werke* (Historisch-Kritische Ausgabe), Bd. 9, I, Frommann-Holzboog, Stuttgart 2005.
- Wittgenstein, Ludwig (1953), *Philosophische Untersuchungen*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2003.

3. Sekundärliteratur

- Althusser, Louis (1973), »Ideologie und ideologische Staatsapparate (Skizzen für eine Untersuchung)«, in ders.: *Marxismus und Ideologie*, Berlin 1973, S. 111-172.
- Arndt, Andreas (1988), *Hegel: Natur und Geist*, Germinal, Bochum.

- Bartuschat, Wolfgang (1989), »Die Glückseligkeit und das Gute in Hegels Rechtsphilosophie«, in: Höhle, V. (Hg.), *Die Rechtsphilosophie des deutschen Idealismus*, Meiner, Hamburg 1989, S. 77-100.
- Berger, Peter L./Luckmann, Thomas (1979), *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*, Fischer, Frankfurt a. M. (engl. Orig. 1966)
- Bonito Oliva, Rossella (1995), *La «magia dello spirito» e «il gioco del concetto». Considerazioni sulla filosofia dello spirito soggettivo nell'Enciclopedia di Hegel*, Guerini e Associati, Milano.
- Brandom, Robert (1999), »Some Pragmatist Themes in Hegel's Idealism: Negotiation and Administration in Hegel's Account of the Structure and Content of Conceptual Norms«, in: *European Journal of Philosophy*, 7, 2, S. 164-189.
- Brandom, Robert (2004), »Selbstbewusstsein und Selbst-Konstitution. Die Struktur von Wünschen und Anerkennung«, in: Halbig, C./Quante, M./Siep, L. (2004), S. 46-77.
- Bubner, Rüdiger (2002), »Bildung and second nature«, in: Smith, N. H. (2002), S. 209-216.
- Butler, Judith (1987), *Subjects of Desire. Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, Columbia University Press, New York.
- Chiereghin, Franco (1994), *La „Fenomenologia dello spirito“. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma.
- Cortella, Lucio (2002), *Autocritica del moderno. Saggi su Hegel*, Il Poligrafo, Padova.
- Cortella, Lucio (2003), »Libertà come ethos«, in: Ruggiu, L./Testa, I. (2003), S. 129-138.
- Cortella, Lucio (2008), »Riconoscimento normativo. Da Honneth a Hegel e oltre«, in: *Quaderni di Teoria Sociale*, 8, 2008, S. 15-32.
- Cortella, Lucio (2010), »Alterità, oggettività, violenza. La dialettica di Hegel tra crisi e riaffermazione del soggetto«, in: *Giornale di Metafisica*, XXXII, 2, 2010, S. 259-276.
- Cortella, Lucio (2011), *L'etica della democrazia. Attualità della „Filosofia del diritto“ di Hegel*, Marietti, Genova-Milano.
- Drüe, Hermann, u. a. (2000), (Hg.) *Hegels »Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften« (1830). Ein Kommentar zum Systemgrundriß*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 2000.

- Eley, Lothar (Hg.), (1990), *Hegels Theorie des subjektiven Geistes*, frommann-holzboog, Stuttgart.
- Fonnesu, Luca (1998), »Sul concetto di ‚felicità‘ in Hegel«, in: Bonito Oliva, R./Cantillo, G. (Hg.), *Fede e sapere. La genesi del pensiero del giovane Hegel*, Guerini e Associati, Milano 1998, S. 55-75 [jetzt in Fonnesu (2010), S. 245-267].
- Fonnesu, Luca (2000), »Sulla „seconda natura“ in Fichte«, in: Bonito Oliva, R./Cantillo, G. (Hg.), *Natura e cultura*, Guida, Napoli 2000, S. 105-121 [jetzt in Fonnesu (2010), S. 127-143].
- Fonnesu, Luca (2010), *Per una moralità concreta. Studi sulla filosofia classica tedesca*, Il Mulino, Bologna.
- Forst, Rainer, u. a. (Hg.), (2009), *Sozialphilosophie und Kritik*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- Frankfurt, Harry (1988), »Freedom of the Will and the Concept of a Person«, in ders.: *The Importance of what we Care about*, Cambridge University Press, New York, S. 11-25.
- Fulda, Hans Friedrich/Henrich, Dieter (Hg.), (1973), *Materialen zu Hegels »Phänomenologie des Geistes«*, Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Fulda, Hans-Friedrich (2003), *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, Beck, München.
- Funke, Gerhard, (1984) »Natur, zweite (I)«, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 6, Schwabe, Basel 1984, S. 484-489.
- Gadamer, Hans-Georg (1973a), »Die verkehrte Welt«, in: Fulda, H. F./Henrich, D. (1973), S. 106-130 (urspr. 1966).
- Gadamer, Hans-Georg (1973b) »Hegels Dialektik des Selbstbewußtseins«, in: Fulda, H. F./Henrich, D. (1973), S. 217-242.
- Gregoratto, Federica/Ranchio, Filippo (2013), »Il dolore del determinato. Seconda natura e riconoscimento tra Hegel, Honneth e Butler«, in: *La società degli individui*, 46, 1, S. 155-168.
- Gregoratto, Federica/Ranchio, Filippo (2014), (Hg.) *Contesti del riconoscimento*, Mimesis, Milano (In Erscheinung).
- Günther, Klaus/Wingert, Lutz (Hg.), (2001), *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- Habermas, Jürgen (1969), »Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser ‚Philosophie des Geistes‘«, in ders.: *Technik und Wissenschaft als »Ideologie«*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., S. 9-47.

- Halbig, Christoph/Quante, Michael/Siep, Ludwig (Hg.), (2004), *Hegels Erbe*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- Halbig, Christoph (2006), »Varieties of Nature in Hegel and McDowell«, in: *European Journal of Philosophy*, 14, 2, 2006, S. 222-241.
- Halbig, Christoph (2009), »Das Recht des subjektiven Willens‘ (§132). Überlegungen zu Hegels Theorie praktischer Rationalität«, in: *Hegel-Studien*, 44, S. 95-105.
- Hardimon, Michael (2004), *Hegel's Social Philosophy. The Project of Reconciliation*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Hartmann, Martin (2003), *Die Kreativität der Gewohnheit. Grundzüge einer pragmatistischen Demokratietheorie*, Campus, Frankfurt a. M./New York.
- Henrich, Dieter (1971), »Historische Voraussetzungen von Hegels System«, in ders.: *Hegel im Kontext*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., S. 41-72.
- Ho Won, Jun (2002), *Hegels Begriff der politischen Gesinnung. Zutrauen, Patriotismus und Vertrauen*, Königshausen & Neumann, Würzburg.
- Hogh, Philip/König, Julia (2011), »Bestimmte Unbestimmbarkeit. Über die zweite Natur in der ersten und über die erste Natur in der zweiten«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 59, 3, S. 419-438.
- Honneth, Axel (2001a), *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Reclam, Stuttgart.
- Honneth, Axel (2001b), »Zwischen Hermeneutik und Hegelianismus. John McDowell und die Herausforderung des moralischen Realismus«, in: Günther K./Wingert, L. (2001), S. 372-402.
- Honneth, Axel (2002), »Grounding Recognition: A Rejoinder to Critical Questions«, in: *INQUIRY*, 45, 4, S. 499-519.
- Honneth, Axel (2008), »Von der Begierde zur Anerkennung. Hegels Begründung von Selbstbewußtsein«, in: Vieweg, K./Welsch W. (2008), S. 187-204.
- Honneth, Axel (2010), *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*, Suhrkamp, Berlin.
- Honneth, Axel (2011), *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Suhrkamp, Berlin.
- Honneth, Axel (2014), »La normatività della vita etica. La teoria di Hegel come alternativa all'etica kantiana«, in: Gregoratto, F./Ranchio F. (2014), S. 63-76.
- Honneth, Axel/Seel, Martin (2009), »Einleitung«, in: McDowell (2009), S. 7-29.

- Ikäheimo, Heikki (2002), »On the Genus and Species of Recognition«, in: *INQUIRY*, 45, 4, S. 447-462.
- Ikäheimo, Heikki (2009), »Die Realisierung unserer Bestimmung«, in: Schmidt am Busch, H.C./Zurn, C. F. (Hg.), *Anerkennung*, Akademie Verlag, Berlin 2009, S. 325-348.
- Ikäheimo, Heikki (2012), (Hg.) *Nature in Spirit, Special issue of Critical Horizons*, vol. 13, 2.
- Illetterati, Luca (1995), »Vita e organismo nella filosofia della natura«, in: Biasutti, F. u. a. (Hg.), *Filosofia e scienze filosofiche nell'«Enciclopedia» hegeliana del 1817*, Verifiche, Trento 1995, S. 337-427.
- Jaeggi, Rahel, (2005), *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*, Campus, Frankfurt a. M./New York.
- Jaeggi, Rahel (2009), »Was ist eine (gute) Institution?«, in: Forst, R. u. a. (2009), S. 528-544.
- Jaeggi, Rahel (2014), »Riconoscimento e dominio. Sul rapporto tra teorie dell'intersoggettività positive e negative«, in: Gregoratto, F./Ranchio, F. (In Erscheinung 2014), S. 97-111.
- Jütten, Timo (2011), »Verdinglichung und Freiheit«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 59, 5, S. 717-730.
- Kervégan, Jean-François (2007), *L'effectif et le rationell. Hegel et l'esprit objectif*, Vrin, Paris.
- Khurana, Thomas/ Menke, Christoph (2011), (Hg.), *Paradoxien der Autonomie*, August, Berlin.
- Khurana, Thomas (2011), »Paradoxien der Autonomie. Zur Einleitung«, in: Khurana, Th./Menke, Ch. (2011), S. 7-23.
- Khurana, Thomas (Hg.), (2013), *The Freedom of Life. Hegelian Perspectives*, August, Berlin.
- Khurana, Thomas (2013a), »The Freedom of Life: an Introduction«, in ders. (2013), S. 11-30.
- Khurana, Thomas (2013b), »Life and Autonomy: Forms of Self-Determination in Kant and Hegel«, in ders. (2013), S. 155-193.
- Kimmerle, Hans (Hg.), (2004), *Die Eigenbedeutung der Jenaer Systemkonzeptionen Hegels*, Akademie, Berlin.
- Klemme, Heiner F. (2000), »Einleitung«, in: Kant, I. (2009), S. XVII-CI.

- Krings, Hermann (1985), »Natur und Freiheit. Zwei konkurrierende Traditionen«, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 39, 1, S. 3-20.
- Laitinen, Arto (2002), »Interpersonal Recognition: A Response to Value or a Precondition of Personhood«, in: *INQUIRY*, 45, 4, S. 463-478.
- Landucci, Sergio (1976), »La categoria dell'estraneazione«, in: Id. *Hegel: la coscienza e la storia. Approssimazione alla «Fenomenologia dello spirito»*, La Nuova Italia, Firenze 1976, S. 215-276.
- Lukás, György (1954), *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft*, Aufbau Verlag, Berlin. Europa Verlag, Zürich (urspr. 1948).
- Malabou, Catherine (2005), *The Future of Hegel. Plasticity, Temporality and Dialectic*, Routledge, New York (frz. Orig. 1996).
- McDowell, John (2001), *Geist und Welt*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. (engl. Orig. 1996).
- McDowell, John (2002), »Response to R. B. Pippin«, in: Smith, N. H. (2002), S. 274-277.
- McDowell, John (2004), »Selbstbestimmende Subjektivität und externer Zwang«, in: Halbig, C./Quante, M./Siep, L. (2004), S. 184-208.
- McDowell, John (2007), »On Pippin's Postscript«, in: *European Journal of Philosophy*, 15, 3, 2007, S. 395-410.
- McDowell, John (2009), »Zwei Arten von Naturalismus«, in ders.: *Wert und Wirklichkeit. Aufsätze zur Moralphilosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., S. 30-73.
- Menke, Christoph (2007), »Geist und Leben. Zu einer genealogischen Kritik der Phänomenologie«, in: Bubner, R./Hindrichs G. (Hg.), *Von der Logik zur Sprache (Stuttgarter Hegel-Kongress 2005)*, Klett-Cotta, Stuttgart, S. 321-348.
- Menke, Christoph (2010), »Autonomie und Befreiung«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 58, 5, 2010, S. 675-694.
- Menke, Christoph (2011), *Recht und Gewalt*, August Verlag, Berlin.
- Menke, Christoph (2012), »Zweite Natur. Kritik und Affirmation«, in: Völk, M. u. a. (Hg.), „... Wenn die Stunde es zuläßt.“ *Zur Traditionalität und Aktualität kritischer Theorie*, Westfälisches Dampfboot, Münster 2012, S. 154-171.
- Merker, Barbara (1990), »Über Gewohnheit«, in: Eley, L. (1990), S. 227-243.

- Merker, Barbara (2004), »Jenseits des Hirns. Zu Hegels Philosophie des subjektiven Geistes«, in: Merker, B./Mohr, G./Quante, M. (Hg.), *Subjektivität und Anerkennung*, Mentis, Paderborn 2004, S. 140-166.
- Nagel, Thomas (2013), *Geist und Kosmos*, Suhrkamp, Berlin (engl. Orig. 2012).
- Neuhouser, Frederick (1986), »Deducing Desire and Recognition in the *Phenomenology of Spirit*«, in: *Journal of the History of Philosophy*, 24, S. 243-262.
- Neuser, Wolfgang (2004), »Hegels Naturphilosophie der Jenaer Zeit und ihre Bedeutung für die Systemkonzeption«, in: H. Kimmerle (2004), S. 89-98.
- Nicolaus, Helmut, (1995), *Hegels Theorie der Entfremdung*, Manutius, Heidelberg.
- Peperzak, Adriaan (1960), *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, Nijhoff, La Haye.
- Pinkard, Terry (2004), »Innen, Außen und Lebensformen: Hegel und Wittgenstein«, in: Halbig, Ch./ Quante, M./Siep, L. (2004), S. 254-294.
- Pinkard, Terry (2011), »Das Paradox der Autonomie: Kants Problem und Hegels Lösung«, in: Khurana, Th./Menke, Ch. (2011), S. 25-59.
- Pinkard, Terry (2012), *Hegel's Naturalism. Mind, Nature and the Final Ends of Life*, Oxford University Press, Oxford.
- Pinkard, Terry (2013), »Hegels Naturalismus und die Zweite Natur. Von Marx zu Hegel und zurück«, in: Jaeggi, R./Loick, D. (Hg.), *Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis*, Suhrkamp, Berlin 2013, S. 195-227.
- Pippin, Robert (1997), »Hegel, Freedom, The Will. *The Philosophy of Right* (§§ 1-33)«, in: L. Siep (1997), S. 31-53.
- Pippin, Robert (2002), »Leaving Nature Behind: Or Two Cheers for 'Subjectivism'«, in: Smith, N. H. (2002), S. 58-75.
- Pippin, Robert (2004), »Hegels Praktischer Realismus. Rationales Handeln als Sittlichkeit«, in: Halbig, C., u. a. (2004), S. 295-323.
- Pippin, Robert (2005), »Postscript: On McDowell's Response to "Leaving Nature Behind"«, in ders.: *The Persistency of Subjectivity: On the Kantian Aftermath*, Cambridge University Press, New York 2005, S. 206-220.
- Pippin, Robert (2007), »McDowell's Germans: Response to "On Pippin's Postscript"«, in: *European Journal of Philosophy*, 15, 3, 2007, S. 411-434.
- Pippin, Robert (2009), *Hegel's Practical Philosophy. Rational Agency as Ethical Life*, Cambridge University Press, New York.

- Quante, Michael (2000), »Zurück zur verzauberten Natur – ohne konstruktive Philosophie? McDowells Naturbegriff in „Mind and World“«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 48, 6, 2000, S. 953-965.
- Quante, Michael (2002), »Schichtung oder Setzung? Hegels reflexionslogische Bestimmung der Natur-Geist-Verhältnisse«, in: *Hegel-Studien*, 37, 2002, S. 107-121 [jetzt in Quante (2011), S. 140-155].
- Quante, Michael (2004), »Die Natur als Setzung und Voraussetzung des Geistes«, in: Merker, B./Mohr, G./Quante, M. (Hg.), *Subjektivität und Anerkennung*, Mentis, Paderborn, S. 81-101 [jetzt in Quante (2011), S. 116-139].
- Quante Michael (2011), *Die Wirklichkeit des Geistes. Studien zu Hegel*, Suhrkamp Berlin.
- Ranchio, Filippo (2013), »Reificazione e seconda natura: le origini hegeliane di un'idea«, in: Bellan, A. (Hg.), *Teorie della reificazione. Storia e attualità di un fenomeno sociale*, Mimesis, Milano 2013, S. 47-69.
- Rath, Norbert (1984), »Natur, zweite (II)«, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 6, Schwabe, Basel 1984, S. 489-494.
- Rath, Norbert (1996), *Zweite Natur. Konzepte einer Vermittlung von Natur und Kultur in Anthropologie und Ästhetik um 1800*, Waxmann, Münster/New York.
- Ruda, Frank (2011), *Hegels Pöbel. Eine Untersuchung der »Grundlinien der Philosophie des Rechts«*, Konstanz University Press, Konstanz.
- Sandkaulen, Birgit (2009), »Wissenschaft und Bildung. Zur konzeptionellen Problematik von Hegels ‚Phänomenologie des Geistes‘«, in: Sandkaulen, B./Gerhardt, V./Jaeschke, W. (Hg.), *Gestalten des Bewußtseins. Genealogisches Denken im Kontext Hegels*, »Hegel-Studien«, Beiheft 52, Meiner, Hamburg 2009, S. 186-207.
- Sandkaulen, Birgit (2010), »Die Seele ist der existierende Begriff. Herausforderungen philosophischer Anthropologie«, *Hegel-Studien*, 45, 2010, S. 35-50.
- Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich (2004), »Die Bedeutung der ‚Mitten‘ des Bewusstseins (Sprache, Arbeit, Familie) in Hegels Systementwurf von 1803/04 und die spätere veränderte Konzeption«, in: Kimmerle, H. (2004), S. 135-147.
- Schnädelbach, Herbert (2000), *Hegels praktische Philosophie. Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- Searle, John (1997), *Die Konstruktion der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Zur Ontologie sozialer Tatsachen*, Rowohlt Taschenbuch, Hamburg.

- Searle, John (2010), *Making the Social World. The Structure of Human Civilization*, Oxford University Press, New York.
- Seel, Martin (2002), »Sich bestimmen lassen. Ein revidierter Begriff von Selbstbestimmung«, in ders.: *Sich bestimmen lassen. Studien zur theoretischen und praktischen Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., S. 279-298.
- Seel Martin (2009), »Anerkennung und Aufmerksamkeit. Über drei Quellen der Kritik«, in Forst, R. (2009), S. 157-178.
- Seel, Martin (2011), *111 Tugenden, 111 Laster. Eine philosophische Revue*, Fischer, Frankfurt a. M.
- Seel, Martin (2014), »Attiva passività. Sulla variante estetica della libertà«, in: Gregoratto, F./Ranchio, F. (2014), S. 131-150.
- Senigaglia, Cristiana (2011), »Geist als zweite Natur?«, in: *Hegel-Jahrbuch*, Akademie, Berlin 2011, S. 129-136.
- Severino, Giulio (1983), *Inconscio e malattia mentale in Hegel*, Il Melangolo, Genova.
- Siep, Ludwig (1979), *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, Karl Alber, Freiburg/München.
- Siep, Ludwig (1981), »Kehraus mit Hegel? Zu Ernst Tugendhat Hegelkritik«, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 35, S. 518-531.
- Siep, Ludwig (1990), »Leiblichkeit, Selbstgefühl und Personalität in Hegels Philosophie des Geistes«, in: Eley, L. (1990), S. 203-226.
- Siep, Ludwig (1992), *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- Siep, Ludwig (Hg.), (1997), *Grundlinien der Philosophie des Rechts, (Klassiker Auslegen, Bd. 9)*, Akademie, Berlin.
- Siep, Ludwig (2000), *Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegels »Differenzschrift« und »Phänomenologie des Geistes«*, Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Siep, Ludwig (2004), »Die Wirklichkeit des Guten in Hegels Lehre von der Idee«, in: Halbig, C./ Quante, M., Siep, L. (2004), S. 351-367.
- Smith, Nicholas H. (Hg.), (2002), *Reading McDowell. On 'Mind and World'*, Routledge, London/New York.
- Stahl, Titus (2011), »Verdinglichung als Pathologie zweiter Ordnung«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 59, 5, S. 731-746.

- Stahl, Titus (2013), *Immanente Kritik. Elemente einer Theorie sozialer Praktiken*, Campus, Frankfurt a. M./New York.
- Testa, Italo (2008a), »Selbstbewusstsein und zweite Natur«, in: Vieweg, K./ Welsch, W. (2008), S. 286-307.
- Testa, Italo (2008b), »Anima e corpo nell' *Enciclopedia* o il naturalismo di Hegel«, in: Giannasi, M./Masi, F. G. (Hg.), *Il problema mente-corpo: genealogia, modelli, prospettive di ricerca*, Mimesis, Milano-Udine, S. 137-155.
- Testa, Italo (2009), »Second Nature and Recognition: Hegel and the Social Space«, in: *Critical Horizons*, 10, 3, 2009, S. 341-370.
- Testa, Italo (2010), *La natura del riconoscimento. Riconoscimento naturale e ontologia sociale in Hegel (1801-1806)*, Mimesis, Milano-Udine.
- Theunissen, Michael (1982), »Die verdrängte Intersubjektivität in Hegels Philosophie des Rechts«, in: Henrich, D./ Horstmann R. P. (Hg.), *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, Klett-Cotta, Stuttgart 1982, S. 317-381.
- Tugendhat, Ernst (1979), *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- Verra, Valerio, (1970), »Storia e memoria in Hegel«, in: F. Tessitore (Hg.), *Incidenza di Hegel*, Morano, Napoli 1970, S. 339-365.
- Vieweg, Klaus/ Welsch, Wolfgang (Hg.), (2008), *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein Kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- Wahsner, Renate (2006) *Der Widerstreit von Mechanismus und Organismus. Kant und Hegel im Widerstreit um das neuzeitliche Denkprinzip und den Status der Naturwissenschaft*, Pressler, Stuttgart.
- Wolff, Michael (1992), *Das Körper-Seele-Problem. Kommentar zu Hegel, Enzyklopädie (1830), § 389*, Klostermann, Frankfurt a. M.
- Wood, Allen W. (1990), *Hegel's Ethical Thought*, Cambridge University Press, Cambridge (Mass.).
- Žižek, Slavoj (2009), »Discipline between Two Freedoms – Madness and Habit in German Idealism«, in: Gabriel, M./ Žižek, S. (Hg.) *Mythology, Madness and Laughter. Subjectivity in German Idealism*, New York, Continuum 2009, S. 95-121.

Danksagung

Dass die vorliegende Dissertationsschrift im Wintersemester 2013/2014 sowohl von der Ca' Foscari Universität in Venedig als auch von der Goethe-Universität in Frankfurt am Main angenommen werden konnte, ist freilich auch der Unterstützung und Hilfe Anderer zuzuschreiben. Mein erster Dank gilt daher meinen beiden Betreuern Lucio Cortella und Martin Seel. Durch sie kam ich in die lukrative Situation, von zwei akademischen Umwelten zu profitieren.

Lucio Cortella hat mich von der Bachelorarbeit bis zu dieser Dissertationsschrift ermutigt, gefördert und betreut, wofür ich ihm in ganz besonderem Maße dankbar bin. Seine kritischen Kommentare und differenzierten Ergänzungen waren mir jederzeit eine helfende Hand. Auch die Anmerkungen der Teilnehmer aus dem „Seminario di teoria critica“ an der Ca' Foscari Universität Venedig haben zum Gelingen beigetragen. Überdies war es mir aufgrund eines Stipendium der Ca' Foscari Universität gestattet, mich völlig auf meine Forschungsarbeit zu konzentrieren.

Martin Seel ermöglichte mir nicht nur die Promotion in Deutschland, er begleitete sie auch maßgeblich als Betreuer mit. Ihm gebührt für seine intensive Auseinandersetzung und seine konstruktiven Kommentare mein nachdrücklicher Dank. Einfluss auf den Aufbau der Arbeit hatten zudem die Diskussionen aus seinem Forschungskolloquium.

Beim Hegel-Archiv in Bochum möchte ich mich zum einen für die Gastfreundschaft im Sommersemester 2011 sowie für die Einladung zum Hegel-Workshop im Sommer 2013 bedanken. Beide Male bekam ich hier entscheidenden Input und wegweisende Gedanken für die Architektur und Ausgestaltung dieses Projekts; vor allem Birgit Sandkaulen danke ich für ihre wertvollen Kommentare.

Federica Gregoratto danke ich für die langjährige produktive Zusammenarbeit; Christian Schmidt und Sabine Pröschel danke ich für ihre exakte Lektüre und ihre kostbaren Anmerkungen; und Benedikt Hansen, Katrin Holtgrewe, Philipp Langer und Sebastián Pereira danke ich für ihre Freundschaft, die das Schreiben angenehmer und die Fremde vertrauter machte.

Meinen Eltern gebührt der herzlichste Dank. Sie haben von Beginn an meinen Wunsch, Philosophie zu studieren, vorbehaltlos unterstützt. Ihr Zuspruch und ihr Vertrauen sind der eigentliche Ermöglicher dieser Arbeit – *grazie di cuore*.

Sabine Pröschel zeigt mir jeden Tag durch ihre Intelligenz und durch die Kraft ihrer Liebe, wie ich mich der lähmenden Macht der Gewohnheit entziehen kann. Ihr möchte ich diese Arbeit widmen.