

HEGEL-STUDIEN

In Verbindung mit Walter Jaeschke und Ludwig Siep
herausgegeben von Michael Quante und Birgit Sandkaulen

Beiheft 64

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

DIMENSIONEN DER ZWEITEN NATUR

Hegels praktische Philosophie

von
FILIPPO RANCHIO

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-2873-4

ISBN eBook 978-3-7873-2874-1

D.30

ISBN 978-3-7873-2873-4 · ISSN 0440-5927

© Felix Meiner Verlag Hamburg 2016. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Satz: Type & Buch Kusel, Hamburg. Druck und Bindung: Druckhaus Nomos, Sinzheim. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

INHALT

| | |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Einleitung | 9 |
| Kapitel I: Dimensionen der zweiten Natur | 27 |
| 1. <i>Die ontologische Dimension: subjektive und objektive zweite Natur</i> | 28 |
| 1.1 »... ein Naturgesetz zum Behuf der Freiheit«: subjektive und objektive zweite Natur in der Tradition der Klassischen Deutschen Philosophie | 32 |
| 2. <i>Die Natur im Geist: Modelle der zweiten Natur</i> | 43 |
| 2.1 Die »antike« Konzeption | 45 |
| 2.2 Die »moderne« Konzeption | 49 |
| 3. <i>Die Hegelsche Lösung: Genealogie und Normativität der zweiten Natur</i> | 52 |
| Kapitel II: Die Vorgeschichte der Hegelschen Theorie | 61 |
| 1. <i>Der Begriff von Positivität in den Frühen Schriften Hegels (1793–1800)</i> | 61 |
| 1.1 Von einer »essentialistischen« zu einer »formalen« Diagnose der Positivität: die Evolution der Hegelschen Theorie | 62 |
| 1.2 Die Positivität des Gesetzes | 69 |
| 2. <i>Natur und Geist. Grundzüge eines dialektischen Verhältnisses</i> ... | 74 |
| 2.1 Das Natur-Geist-Verhältnis in den Jenaer »Systementwürfen« ... | 77 |
| 2.2 Die Befreiung des Geistes durch die Aneignung der Natur | 83 |
| Kapitel III: Anerkennung, Genealogie und Bildung: die Theorie der zweiten Natur in der <i>Phänomenologie des Geistes</i> .. | 91 |
| 1. <i>Subjektive und objektive zweite Natur: die Entstehung geistigen Selbstbewusstseins</i> | 95 |
| 1.1 Die erste Transformation: vom Bewusstsein zum Selbstbewusstsein | 97 |

| | | |
|-------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 1.2 | Die Natur des Selbstbewusstseins: die Begierde | 105 |
| 1.3 | Geist und Leben: die notwendige Aufhebung des natürlichen Bewusstseins | 115 |
| 1.4 | Die zweite Transformation: die Grammatik der geistigen Anerkennung | 122 |
| 2. | <i>Modelle einer genealogischen Rekonstruktion geistiger Formen</i> .. | 134 |
| 2.1 | Das erste genealogische Modell: vom Geist zum Geist | 136 |
| 2.2 | Das zweite genealogische Modell: von Natur zum Geist | 142 |
| 3. | <i>Der Hegelsche Bildungsbegriff als Niederschlag eines genealogischen Konflikts</i> | 162 |
| 3.1 | Grundzüge des genealogischen Konflikts | 164 |
| 3.2 | Die Bildung des Geistes zwischen Entfremdung erster und zweiter Ordnung | 170 |
| Kapitel IV: Die Macht der Gewohnheit: Autonomie als zweite Natur | | 189 |
| 1. | <i>›Implizite‹ und ›explizite‹ Theorie der zweiten Natur. Das Erbe der Phänomenologie</i> | 190 |
| 2. | <i>Zwischen Natur und Geist. Die Bestimmung der Gewohnheit als Mechanismus der Freiheit</i> | 199 |
| 2.1 | Eine Anthropologie ohne Mensch? | 202 |
| 2.2 | Die Seele als »Schlaf des Geistes«. Tierische und menschliche Formen der Subjektivität | 206 |
| 2.3 | Die Macht der Gewohnheit | 217 |
| 2.4 | Die Form der Gewohnheit als Form des Geistes | 229 |
| 3. | <i>Sich an Freiheit zu gewöhnen. Grundzüge einer ›post-metaphysischen‹ Theorie der zweiten Natur</i> | 242 |
| 3.1 | Autonomie und soziale Praktiken: die Auflösung des Kantischen Paradoxes | 248 |
| 3.2 | Die Normativität sittlicher Institutionen | 256 |
| 3.3 | Autonomie als zweite Natur | 266 |
| Schluss: Die produktive Ambivalenz der zweiten Natur | | 281 |

| | | |
|-----------------------------------|--------|---|
| | Inhalt | 7 |
| Literaturverzeichnis | 289 | |
| 1. <i>Siglenverzeichnis</i> | 289 | |
| 2. <i>Primärquellen</i> | 290 | |
| 2.1 Hegel-Texte | 290 | |
| 2.2 Andere Primärquellen | 291 | |
| 3. <i>Sekundärliteratur</i> | 292 | |
| Danksagung | 303 | |

Die Probe findet statt
Wer nicht probt erreicht nichts
wer nicht übt
ist nichts
man muß unaufhörlich proben
unaufhörlich
verstehst du

Thomas Bernhard, *Die Macht der Gewohnheit*

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 Entgegenseitungen, 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 dazu imstande, sich als eine selbstzentrierte, zweckmäßige Individualität zu reproduzieren und sich als solche am Leben zu erhalten.² Der Geist, schreibt

¹ TWA 9, S.12. Ein vollständiges Siglenverzeichnis der zitierten Werke Hegels befindet sich am Ende der vorliegenden Arbeit (vgl. unten im Literaturverzeichnis, Abschn. 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.« TWA 10, § 381 Z, S. 19–20 (Meine Hervorhebung). Vgl. dazu auch die erhellenden Überlegungen von Terry Pinkard, der in seinem letzten Buch gerade von

Hegel, »ahnt sich in der Natur«: Er findet in den erst-natürlichen Dynamiken der organischen Selbstgestaltung, Assimilation und Reproduktion eine proto-intentionale Instanziierung 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 *physis*, 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.⁴

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

der systematischen Prämissen ausgeht, dass »being at one with oneself is an ideal with its roots in animal life«, Pinkard (2012), S. 58.

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, Abschn. 2.2).

⁴ Vgl. dazu auch Stekeler-Weithofer (2005), S. 307.

Gegensatz zur unlebendigen, physischen Natur eine basale Spontaneität im Verhältnis zu sich selbst und zur äußeren Umwelt vorzuzeigen vermag⁵; 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 Unterschied 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. Aber warum sollte eine Abhandlung über ein so abstraktes und scheinbar außerpraktisches Thema zur praktischen Philosophie gehören? Die einfachste Antwort ist natürlich, dass der Bezug auf die Begriffe des Lebens, des Organismus und der Lebensform in jeder Beschreibung der autonomen Verfassung menschlichen Denkens und Handelns notwendig enthalten ist.⁶ 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, durch die das Subjekt in die Lage versetzt wird, in

⁵ »Im Lebendigen kommt [...] eine höhere Notwendigkeit zustande, als die im Leblosen herrschende ist.« TWA 10, § 381 Z, S. 19.

⁶ Ein ähnlicher Gedankengang wird von Michael Thompson in seiner bahnbrechenden Studie *Life and Action* verfolgt; vgl. Thompson (2008).

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 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 irreduziblen Ausdrucksraum 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.⁷ 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‹⁸ – 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

⁷ Vgl. dazu auch: Honneth (2008), S. 193; Testa (2008a), S. 300.

⁸ PhG, S. 107.

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 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.«⁹ Eben deshalb muss Hegel 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.«¹⁰ Daraus ergibt sich jedoch eine weitere Schwierigkeit. Denn Hegel ist kein Naturalist.¹¹ Die erste Natur ist für Hegel unausweichlich bedeutslos, 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 individu-

⁹ Pippin (2008), S. 64.

¹⁰ Khurana (2013a), S. 29.

¹¹ Genauer formuliert: Hegel ist sicherlich kein Naturalist, wenn man unter »Naturalismus« den Versuch versteht, unsere normativen Aussagen über die Wirklichkeit des Geistes auf Aussagen über natürliche Tatsachen zu reduzieren. Im Kontrast zu dieser Spielart des reduktionistischen Naturalismus besteht jedoch die Möglichkeit, eine Form von nicht-reduktionistischem Naturalismus zu vertreten, wonach unsere Aussagen über geistige Eigenschaften zwar Aussagen über natürliche Eigenschaften sind, aber nicht auf nicht-normative Aussagen über natürliche Eigenschaften reduziert werden können. Die Frage, ob Hegels Geistphilosophie mit einem solchen naturalistischen Ansatz vereinbar ist, befindet sich im Zentrum dieser Arbeit.

elle 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 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 eben dieser 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«.¹² 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«¹³ – bezeichnet. Eine geistige Lebensform bleibt damit eine Form des ›Lebens‹, ›that is, part

¹² Testa (2008a), S. 299.

¹³ PhG, S. 104.

of the natural world but different from the forms of life of other natural creatures«.¹⁴

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 McDowell's Überlegungen in *Mind and World* (1994) 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 naturwissenschaftlichem 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 ist eine Erkenntnis, die wir heutzutage nicht mehr überzeugend infrage stellen können.¹⁵ 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.¹⁶ 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.¹⁷ 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.«¹⁸

Unter der Idee einer zweiten Natur versteht McDowell – genauso wie Hegel – eine Art therapeutischen Mittels, das für die Überwindung der miss-

¹⁴ Pinkard (2012), S. 7.

¹⁵ Vgl. dazu neuerdings: Nagel (2013), S. 28.

¹⁶ Dazu ausführlicher: Stekeler-Weithofer (2005), S. 397–401.

¹⁷ »Es gibt jedenfalls noch keine Erklärung mentaler oder gar geistiger Kompetenzen und ihrer Ausübung auf physikalischer Basis.« Ebd., S. 400.

¹⁸ Khurana (2013a), S. 29.

lichen Entgegensezung 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 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.¹⁹ 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«²⁰ 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 natürlichen Evolutionsprozess, der sich durch eine Potenzierung und Stabilisierung von vernünftigen Ressourcen vollzieht, die wiederum schon auf der Ebene der organischen ›ersten‹ Natur des Menschen 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 sich gegenüber seinen vorgegebenen natürlichen Bestimmungen *negativ* verhalten. Ein durch und durch naturalistisches Bild der mensch-

¹⁹ Dazu ausführlicher unten: Kap. I, Abschn. 2.1.

²⁰ Pippin (2008), S. 62.

lichen Subjektivität könnte nicht eben dem gerecht werden, was sie als spezifisch menschliche oder geistige auszeichnet. In diesem 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 einen 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 umstritten ist dagegen die These, dass die individuelle Teilnahme an Prozessen wechselseitiger Anerkennung die *einige* 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 lebendi-

gen Subjekt eine entscheidende Rolle spielen.²¹ 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 inter-subjektiver Erwartungen und Verpflichtungen zu sein«.²²

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*.²³ 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 reagieren²⁴ – tritt nicht gegenüber den einzelnen Individuen als eine »reine« normative Forderung (ein Kantisches Sollen) auf, sondern verleiblicht 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 Pra-

²¹ 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 »Neuhegelianismus« 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. 151 f.

²² Sandkaulen (2010), S. 50.

²³ Vgl. dazu Testa (2008a), S. 307; Stekeler-Weithofer (2013), S. 26 f.

²⁴ Dass die Teilnahme an dem sozialen Geschehen der Anerkennung eine Einschränkung des »natürlichen Egozentrismus« aller Beteiligten notwendig impliziert, bildet im Rahmen dieser Arbeit eine zentrale These, die ich von Axel Honneth übernehme. Siehe u.a. Honneth (2008), (2010), insb. S. 114–115. Dazu ausführlicher: unten Kap. III, Abschn. 1.4.

xis 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 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 anerkannungswürdiges Subjekt«. Die durch Bildung ermöglichte Einbindung des Geistes in die 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.²⁵

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

²⁵ Vgl. Menke (2010), S. 688.

willkürlichen interpretatorischen Ansatz zur Hegelschen praktischen Philosophie darstellt, der auf das Denken Hegels Themen und Motive projiziert, die eigentlich nur für die heutige Diskussion von zentraler Bedeutung sind. Nichts wäre 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.²⁶ 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 praktischen Dispositionen 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 psycho-physische Bestimmung des Lebens menschlicher Individuen *und* als

²⁶ 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).

ein 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«.²⁷ *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.²⁸ 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 und Unterwerfung, d.h. die Idee einer 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.²⁹

(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 Geistes. Der Geist ist zweite Natur, weil er durch

²⁷ ENZ, § 381, S. 382; TWA 10, § 381 Z und 382 Z, S. 17 ff.

²⁸ Vgl. auch Menke (2010), S. 691.

²⁹ 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. dazu Menke (2012), insb. S. 165–168.

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 Kapitel. 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 erkannt 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 den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* eigens eingeführt.³⁰ Dies bedeutet jedoch nicht, dass er sich nur an diesen späten Stellen seines 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

³⁰ Vgl. insbesondere die §§ 4 und 151 der *Rechtsphilosophie* und den § 410 der *Enzyklopädie*.

behandelt hat, die sich rückstandslos – 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 Textgrundlagen 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 1805/1806.³¹ Der sozialphilosophische Begriff der Positivität ist für die Thematik der zweiten Natur insofern besonders relevant, als sie eine Instanz jener singulären Dialektik darstellt, der zufolge 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 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.

³¹ Für die Thematik der »Positivität« vgl. hingegen die fragmentarischen Texte, die von Herman Nohl unter den folgenden Titeln zusammengefasst worden sind: »Die Positivität der christlichen Religion« (1795/1796); »Der Geist des Christentums und sein Schicksal« (1798–1800) und das Fragment »Die Ueberarbeitung von 1800« (1800), in: Nohl (1907), S. 152–240; 241–342; 139–151. Im Folgenden wird aus den Bänden 1 und 2 der *Gesammelten Werke* Hegels zitiert, wo nun diese Texte enthalten sind.

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 viel diskutierten 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 expliziten 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 im Denken 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 enzyklopädi-

schen Abhandlung der »Anthropologie« ausführlich beschreibt, 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.