

Persönliches Autorenexemplar

Persönliches Autorenexemplar

GEIST UND GESCHICHTE
BAND 2

Veröffentlichungen der
Internationalen Hegel-Vereinigung

Band 26



Vittorio Klostermann

Persönliches Autorenexemplar

MOMENTE DER FREIHEIT

Beiträge aus den Foren freier Vorträge
des Internationalen Hegelkongresses 2011

Herausgegeben von
Julia Christ und Titus Stahl



Vittorio Klostermann

Persönliches Autorenexemplar

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

© Vittorio Klostermann GmbH Frankfurt am Main 2015

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere die des Nachdrucks und der Übersetzung.
Ohne Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, dieses Werk oder Teile in einem photomechanischen oder sonstigen Reproduktionsverfahren zu verarbeiten, zu vervielfältigen und zu verbreiten.

Druck und Bindung: Hubert & Co., Göttingen
Gedruckt auf Alster Werkdruck der Firma Geese, Hamburg,
alterungsbeständig  ISO 9706 und FSC-zertifiziert.



Printed in Germany
ISSN 2196-1549
ISBN 978-3-465-03913-6

Persönliches Autorenexemplar

Inhalt

Vorwort	7
RECHT UND MORAL	
Markus Rothhaar: Die Strafe als Dasein der Freiheit	15
Sarah Jennings: Das wahrhafte Gewissen in Hegels <i>Philosophie des Rechts</i>	27
SOZIALE FREIHEIT	
Jean-Marie Lardic: Die konkrete Freiheit	37
Titus Stahl: Verbrecher, Revolutionäre und „Schöne Seelen“	47
BEDINGUNGEN UND GRENZEN DER FREIHEIT	
Italo Testa: Verkörperte Freiheit	73
Andreja Novakovic: Gewohnheit des Sittlichen bei Hegel	93
Christian Schmidt: „Bis hierher ist das Bewußtsein gekommen...“	109
Julia Christ: Das Ich, das nicht Wir sein kann	125
KUNST UND RELIGION	
Claudia Melica: „Gott ist der Gott freier Menschen“	151
Barbara Santini: Freiheit und Schönheit	169
Zu den Autorinnen und Autoren	179

Persönliches Autorenexemplar

Persönliches Autorenexemplar

ITALO TESTA, Parma

Verkörperte Freiheit

Erste Natur, Zweite Natur und Fragmentierung

In der neueren Forschungsliteratur wird weithin die Position vertreten, dass der Hegel'sche „Geist“ – also die soziale Struktur der historischen Realität von Institutionen und individuellen Akteuren – durch *Anerkennung* konstituiert wird, das heißt, durch Prozesse wechselseitiger Interaktion.¹ An denjenigen sozialen Praktiken teilzunehmen, die den „Geist“ ausmachen, ist nach dieser Lesart sowohl eine Vorbedingung von Freiheit – verstanden als *bei sich selbst sein im Anderen* – als auch ihrer Verwirklichung: Freiheit ist wesentlich soziale Freiheit.

Diese Annahme wird durch die weit verbreitete Auffassung ergänzt, dass Anerkennung ein Prozess des sogenannten „strong bootstrapping“ ist, das heißt, dass Anerkennung ein normatives soziales Phänomen ist, das sich nicht nur selbst als solches konstituiert, sondern sich auch selbst rechtfertigt, und das daher unabhängig von allen externen Faktoren verständlich ist.² Nach dieser Auffassung ist Anerkennung von Beginn an in der sozialen und historischen Welt von Akteuren beheimatet. Aus dieser Interpretation folgt ein Bild des „Geistes“, das ihn als ein Phänomen darstellt, dessen Genese und Konstitution völlig unabhängig von natürlichen Prozessen erforscht werden kann.

Dieses Bild legt eine sehr enge Auffassung des Sozialen – und der sozialen Freiheit – nahe, die diese Phänomene als ganz und gar normativ versteht. Ein erster Grund, mit diesem Bild unzufrieden zu sein und zu bezweifeln, dass es eine umfassend richtige Darstellung ist, liegt darin, dass es tendenziell unterschlägt, wie sehr der Begriff der Freiheit des Geistes in Hegels Darstellung mit natürlichen Prozessen verwoben ist. Nach meiner Auffassung besteht der beste Weg, diese spezifische Kritik an einem bestimmten Anerkennungs-

¹ Vgl. beispielsweise: Terry P. Pinkard, *Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994); Axel Honneth, *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie* (Stuttgart: Reclam, 1995).

² Vgl. beispielsweise: Robert Pippin, „Hegelian Sociality: Recognitive Status“, in: ders., *Hegel's Practical Philosophy. Rational Agency as Practical Life*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 202: „Hegel's theory of recognition has turned out to be a theory of practical rationality of a radically 'boot-strapping' (internally self-determining and internally self-justifying sort)“.

dell zu untermauern, darin, die Aufmerksamkeit auf die oft vernachlässigte Tatsache zu lenken, dass sich bei Hegel auch Anerkennung – und Freiheit – aus der *Natur* entwickeln, dass sie also der Sphäre des Geistes in einem gewissen Sinne vorhergehen und deshalb mit ihr nicht völlig identisch sein können.

Wenn der Geist durch Anerkennung konstituiert wird, dann hat die Tatsache, dass Anerkennung irgendwie von Gegebenheiten der (ersten) Natur abhängt – wie ich im ersten Teil dieses Aufsatzes zu zeigen versuchen werde – wichtige Konsequenzen für die Weise, in der wir nicht nur die Entstehung und Struktur der sozialen und historischen Welt, sondern gerade auch den Begriff derjenigen sozialen Freiheit verstehen sollten, die diese Welt möglich macht.

Zweitens werde ich zu zeigen versuchen, dass Anerkennung auch auf der Ebene des Geistes nicht ausschließlich in ihren eigenen Begriffen verstanden werden kann, sondern unter Rückgriff auf den Begriff der *zweiten Natur* und der *Gewohnheit* analysiert werden muss. Der Schritt von „Anerkennung“ zu „zweiter Natur“ impliziert dabei einen dialektischen Begriff verkörperter Freiheit.

Im dritten Teil des Aufsatzes werde ich schließlich für die These argumentieren, dass wir – sobald wir Phänomene der Anerkennung in einem Vokabular der verkörperten, zweiten Natur beschreiben – berücksichtigen müssen, wie sehr die Kontingenz, die Zerbrechlichkeit und die Pluralität der zweiten Natur unseren Begriff der Freiheit affizieren.

I. Erste Natur und praktische Interaktion

Um die angekündigten Hegel'schen Einsichten wiederzuentdecken, werde ich kurz damit beginnen, einen Aspekt der natürlichen Genese des geistigen Bewusstseins aus Hegels Jenaer Schriften zu rekonstruieren. Dabei werde ich zu zeigen versuchen, dass diese Rekonstruktion uns die Entstehung und Struktur einiger fundamentaler Fähigkeiten verstehen lässt, die von Interaktionen der Anerkennung vorausgesetzt werden und die zudem für praktische Freiheit konstitutiv sind.

Hegel führt schon in der *Differenzschrift* „Anerkennung“ zunächst als ein Phänomen der ersten Natur ein, das die „Gattung“ und die Polarität der Geschlechter betrifft. Er schreibt:

das Individuum sucht und findet sich selbst in einem andern. Intensiver im Innern bleibt das Licht im Tier, in welchem es als mehr oder weniger veränderliche Stimme,

seine Individualität als ein Subjektives in allgemeiner Mitteilung, sich erkennend und anzuerkennend setzt.³

Das heißt, in der *Differenzschrift* wird Anerkennung als ein natürliches Phänomen verstanden, das sich in demjenigen Koordinationsmechanismus manifestiert, der die natürlichen Interaktionen anleitet, die auf sexuelle Reproduktion zielen. In den Fragmenten 1–15 der Vorlesungen von 1803–1804⁴ spielt der Begriff der Anerkennung zudem eine zentrale Rolle im Übergang von der Naturphilosophie zur Philosophie des Geistes, wobei Hegel die Intuition (die er bereits in seiner Frankfurter Zeit entwickelt hatte) weiterentwickelt, dass das Bewusstsein sich selbst als eine Organisationsform des lebendigen Wesens konstituiert.

Im Kontext dieser begrifflichen Einführung und Ausfaltung der individuierten Struktur des lebendigen Organismus spielt der Begriff der *Gattung* eine wichtige Rolle für Hegel. Organische Individualität wird als die *absolute Mitte* zwischen zwei Prozessen beschrieben: dem Lebenszyklus, durch den der einzelne Organismus sich erhält und dem Zyklus, durch den sich die Gattung mittels der sexuellen Reproduktion von Individuen erhält. In diesem Sinne schreibt Hegel:

Die Idee der organischen Individualität ist *Gattung*, Allgemeinheit; sie ist sich unendlich ein anderes und in diesem Anderssein sie selbst, *existiert* in der Trennung der Geschlechter, deren jedes die ganze Idee ist, aber die, sich auf sich selbst als auf ein Äußeres beziehend, sich [im] Anderssein als sich selbst anschaut und diesen Gegensatz aufhebend.⁵

Während der pflanzliche Organismus eine Lebensform ist, der es an Individualität mangelt, beginnt mit dem tierischen Organismus ein Prozess der Individualisierung und eine erste Form eines *natürlichen Selbst* entsteht. Dennoch ist auch im tierischen Leben die Gattung eine lebendige Allgemeinheit, die noch nicht „für sich“ existiert: Sie existiert nur durch die unendliche Teil-

³ G. W. F. Hegel, *Differenz*, in Kritische Schriften, hrsg. von Hans Buchner und Otto Pöggeler, in Gesammelte Werke (ab hier zitiert unter der Sigle *GW*), Bd. 4 (Hamburg: Meiner, 1968), 73. Für eine detailliertere Analyse der Differenzschrift und allgemeiner, für eine umfassendere Rekonstruktion des Begriffs der „natürlichen Anerkennung“ in den Jenaer Schriften vgl. Italo Testa, *La natura del riconoscimento. Riconoscimento naturale e autocoscienza sociale in Hegel* (Milano: Mimesis, 2010), 177ff.

⁴ Vgl. G. W. F. Hegel, *Jenaer Systementwürfe I. Das System der spekulativen Philosophie*, hrsg. von Klaus Düsing und Heinz Kimmerle, in *GW* 6 (Hamburg: Meiner, 1975).

⁵ *GW* 6, Fragment 10, 185–186.

lung und Differenzierung zwischen den individuellen Organismen und damit als ihre „Berührung“ durch Verkehr.

Die damit thematisierte Anerkennungsstruktur, die ein *Verhältnis zu sich selbst* mittels eines *Verhältnisses zu anderen* erlaubt, hat also eine organische Grundlage: die Möglichkeit, sich zu sich selbst zu verhalten, ist wesentlich mit der Möglichkeit verknüpft, sich selbst in einem anderen Organismus *derselben Art* anzuschauen. Es ist kein Zufall, dass Hegel die sexuelle Differenzierung eine „Verdopplung“⁶ nennt und dabei das Wort verwendet, das er in den Frankfurter Schriften benutzt hatte, um Intersubjektivität als eine Verdopplung des Lebens zu beschreiben. Darüber hinaus verweist Hegel, indem er die organische Individualität als eine „Mitte“, als „Wesen“ und als „Bewegung“ beschreibt, auf der Ebene des organischen Lebens auf einige derjenigen Aspekte, die in seinem späteren Werk für die Dynamik bewusster Freiheit konstitutiv sein werden.

Auf diese Weise können wir mindestens zwei Vorbedingungen praktischer Freiheit auf der Ebene der ersten Natur lokalisieren: Dabei handelt es sich erstens um *Individualität* – die deshalb für die Freiheit grundlegend ist, weil Freiheit immer einem Individuum zugeschrieben wird – und zweitens um die grundlegende Fähigkeit, sich mittels Anerkennung *selbst im anderen zu finden* – die als konstitutiv für den logischen Kern der Freiheit verstanden wird. Sowohl die erstnatürliche Individualität als auch die erstnatürliche Anerkennung sind also notwendige, wenn auch nicht hinreichende Bedingungen für Freiheit.

Bis hierhin haben wir aber nur einen Aspekt der Beziehung zwischen Anerkennung und erster Natur erörtert, der die Frage betrifft, wie Anerkennung in der natürlichen Struktur des lebendigen Organismus als Teil einer natürlichen Art verwurzelt ist. Man könnte diese Analyse derjenigen Aspekte der *Jenaer Manuskripte*, die für den Begriff der Freiheit wesentlich sind, nun erstens dadurch weiterentwickeln, dass man die Hegel'sche Konzeption des proto-intentionalen organischen Selbst und seiner propriozeptiven und kommunikativen Struktur rekonstruiert.⁷ Zweitens könnte man aber auch die Hegel'sche Analyse der praktischen Struktur der „Begierde“ – verstanden als eine Form praktischer Intentionalität – und der Formen konflikthafter, quasi-erkennungsförmiger Interaktionen aufnehmen, die aus ihr entstehen.⁸ Drittens kann die Behandlung der tierischen Stimme so analysiert werden, dass man darin einen expressiven Akt erkennt, der das Verlangen des natürlichen

⁶ *GW* 6, Fragment 13, 240.

⁷ Vgl. insbesondere *GW* 6, Fragment 13, 235; *GW* 6, Fragment 15, 247.

⁸ Vgl. *GW* 6, Fragment 14, 241–242.

Wesens ausdrückt, seine eigene Individualität anerkannt zu sehen.⁹ Viertens kann man schließlich die Form der Anerkennung untersuchen, die sich im Kontext der Fortpflanzung manifestiert, und die die natürliche Wurzel der Vernunft als einer ersten Form der Vergegenständlichung darstellt.¹⁰

Für den hier verfolgten Zweck muss ich die Details einer solchen möglichen Rekonstruktion – die ich an anderer Stelle entwickelt habe¹¹ – nicht im Einzelnen darlegen. Ich möchte nur betonen, dass es tiefgreifende Folgen hat, die natürlichen Wurzeln der Anerkennung so zu verstehen, insbesondere für die Weise, in der wir über praktische Intentionalität, praktische Handlungsfähigkeit und auch über den sozialen Prozess der Objektivierung als Verwirklichung von Freiheit denken, weil sowohl praktische Individualität als auch der Prozess der Vergegenständlichung sich aus der Natur herausbilden und nicht nur ein nebensächlicher Aspekt der Selbstkonstitution des Geistes (also des „Bootstrapping“-Prozesses) sind.¹²

In Hegels Vorlesungen begegnen wir einem proto-intentionalen Selbst, das sich – ausgestattet mit kommunikativen Fähigkeiten und einem Selbstgefühl – aus den natürlichen Interaktionen herausbildet. Dieses natürliche Selbst hat bereits eine prä-reflexive Form eines natürlichen, anerkennungsbezogenen Bewusstseins, das sich wiederum erst in institutionalisierten, das heißt: geistigen Lebensformen voll entwickeln kann. Diese Lebensformen können als die Reorganisationen, Erweiterungen und Stabilisierungen desjenigen anerkennungsformigen Bewusstseins durch eine zweite Natur verstanden werden, das sich bereits im natürlichen Leben im Sinne der ersten Natur herausgebildet hatte, aber jetzt auf einer komplexeren Ebene weiterentwickelt wird.

⁹ Vgl. *GW* 6, Fragment 13, 239 und 239n.

¹⁰ Vgl. *GW* 6, Fragment 14, 244.

¹¹ Vgl. Testa, „How does Recognition Emerge From Nature? The Genesis of Consciousness in Hegel’s Jena Writings“, in *Critical Horizons* 13, Nr. 2 (2012): 176–196.

¹² Wenn er behauptet, freies Handeln „is a kind of collective social construct, and achieved status“, den er als „an artificial status“ versteht, nimmt Pippin („Hegelian Sociality: Recognitive Status“, 196 und 197) an, dass die Konstitution durch Anerkennung und die Realisierung von natürlichen Potenzialen wechselseitig exklusive Phänomene sind; aber sobald wir realisieren, dass sich Anerkennung aus der Natur ergibt und dass die Strukturen freien Handelns eine Basis sowohl in der ersten als auch in der zweiten Natur haben, dann sind wir nicht mehr verpflichtet, uns auf einen so stark konstruktivistischen Ansatz hinsichtlich hegelianischer Sozialität festzulegen.

II. Zweite Natur und *Befreiung*

Ich möchte nun zu dem Verhältnis zwischen anerkennungskonstituierter Freiheit und zweiter Natur kommen. Im Folgenden werde ich dafür plädieren, dass diese Form der Freiheit nicht ausschließlich in ihren eigenen Begriffen verstanden werden kann, nicht nur weil sie auf Phänomenen der ersten Natur beruht, sondern auch deshalb, weil ihre soziale und historische Entwicklung – das heißt, der Prozess der geistigen Objektivierung von Anerkennungsbeziehungen – im Vokabular der *zweiten Natur* und der *Gewohnheit* verstanden werden muss.

Ideengeschichtlich werden Gewohnheiten, Sitten und Charaktereigenschaften, aber auch die Tugenden, die menschlichen Individuen oder bestimmten Lebensformen (Bildung, technischem Können, Kultur, Recht, Staat) angemessen sind, als „zweite Natur“ beschrieben.¹³ Dabei können wir zwei hauptsächliche Sphären unterscheiden, die dieser Begriff bezeichnen kann, nämlich eine subjektive und eine objektive Sphäre. Im ersten Fall haben wir es mit Dispositionen, Fähigkeiten und Haltungen von Individuen zu tun, die der zweiten Natur zugeschlagen werden, während wir im zweiten Fall damit Lebensformen, soziale Beziehungen und Institutionen meinen.

In der *Enzyklopädie*, insbesondere in dem Abschnitt, der der „Anthropologie“ gewidmet ist, wird der Begriff der zweiten Natur von Hegel im Kontext der Diskussion von „Gewohnheiten“ als eine Bestimmung des subjektiven Geistes dargestellt, also im Sinne einer *internen* zweiten Natur:

Die Gewohnheit ist mit Recht eine zweite Natur genannt worden, – *Natur*, denn sie ist ein unmittelbares Sein der Seele, – eine *zweite*, denn sie ist eine von der Seele *gesetzte* Unmittelbarkeit.¹⁴

In den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* von 1820 finden wir hingegen eine explizite Definition objektiver, *externer* zweiter Natur. Hier wird die zweite Natur der Sittlichkeit zugeschlagen, insofern Sittlichkeit sich, um als solche zu existieren, in *sozialen* Gewohnheiten anerkennungsformiger Interaktion objektivieren muss, die durch *individuelle* Gewohnheiten und Internalisierungen stabilisiert werden. Auf diese Weise stellt sich zweite Natur als eine Bestimmung des objektiven Geistes dar. Diese Darstellung hilft uns zu verstehen,

¹³ Vgl. Norbert Rath, *Zweite Natur: Konzepte einer Vermittlung von Natur und Kultur in Anthropologie und Aesthetik um 1800* (Münster: Waxmann, 1996).

¹⁴ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, GW 10* (Frankfurt: Suhrkamp), § 410 (Anmerkung).

dass Geist im Allgemeinen etwas Lebendiges ist, eine zweite Ebene der Natürlichkeit des Lebens.¹⁵

Diesem Gebrauch folgend qualifiziert Hegel auch in *Rph* § 4 die Verwirklichung des Geistes – in der Form einer geschichtlichen Welt sozialer Beziehungen und Institutionen – als den Prozess der Verwirklichung der Freiheit – und versteht dies mit dem Begriff der zweiten Natur:

Der Boden des Rechts ist überhaupt das *Geistige* und seine nähere Stelle und Ausgangspunkt der *Wille*, welcher *frei* ist, so dass die Freiheit seine Substanz und Bestimmung ausmacht und das Rechtssystem das Reich der verwirklichten Freiheit, die Welt des Geistes aus ihm selbst hervorgebracht, als eine zweite Natur, ist.¹⁶

Was heißt es aber, Freiheit in solchen Begriffen der zweiten Natur zu verstehen? Freiheit ist sowohl die Vorbedingung – die Substanz – als auch das Ergebnis der Vergegenständlichung des Geistes. Einerseits heißt dies, dass die objektive Struktur der Freiheit – und der zweiten Natur –, die sich in der Welt des objektiven Geistes verwirklicht, subjektiven Geist voraussetzt, das heißt, die Strukturen der *zweiten Natur des individuellen freien Willens*. Andererseits heißt dies, dass Freiheit immer zur zweiten Natur werden muss. Der Prozess der Verwirklichung ist immer auch eine Bewegung von erster Natur zu zweiter Natur: eine permanente Bewegung der Befreiung¹⁷ von den Bedingungen der ersten Natur, deren konstitutive Struktur in dem Mechanismus der Gewohnheit wurzelt.

II.1 Gewohnheit und der Mechanismus der Freiheit

Ich möchte nun den Abschnitt der *Enzyklopädie* etwas näher betrachten, in dem sich Hegel explizit mit dem Thema der zweiten Natur und der Gewohnheit beschäftigt.¹⁸ *Begierde* – die Hegel als Verlangen oder instinktives Begeh-

¹⁵ Vgl. G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, *GW* 7 (Frankfurt: Suhrkamp, 1987), § 151. Im Folgenden zitiert unter der Sigle *RPh*.

¹⁶ Ebd., § 4.

¹⁷ Vgl. G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, *GW* 10 (Frankfurt: Suhrkamp, 1993), § 386. Im Folgenden zitiert unter der Sigle *Enz*.

¹⁸ Zur Bedeutung und Zweideutigkeit des Motivs der Gewohnheit im Kontext des subjektiven Geistes, vgl. Barbara Merker, „Über Gewohnheit“, in *Hegels Theorie des subjektiven Geistes in der Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, hrsg. von Lothar Eley (Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1990) 227–243; für eine Ausarbeitung des Hegel'schen Begriffs der Gewohnheit als Anthropologie der „Plastizität“, vgl. Catherine Malabou, *L'Avenir de Hegel* (Vrin: Paris, 1996); Peter Wake, „Nature as Second Nature: Plasticity and Habit“, in *The Normativity of the Natural*, hrsg. von Mark J. Cherry (Dordrecht: Springer, 2009) 139–151;

ren versteht¹⁹ – repräsentiert einen Typ tierischen Bewusstseins, eines Selbstbewusstseins, das noch von der ersten Natur getränkt und in ihr versunken ist. Es handelt sich also um ein Bewusstsein, das sich mit einer prä-reflexiven Form der Selbstbeziehung und einer praktischen Orientierung in seiner Umwelt im Naturzustand bewegt. Dieses Selbstgefühl wird von Hegel als „eine partikuläre Verleiblichung“²⁰ charakterisiert und kehrt später in seiner Behandlung des Selbstbewusstseins im Rahmen des Kampfes um Anerkennung als das Selbstgefühl des körperlichen Selbstbewusstseins wieder.

Der Körper, als eine lebendige Manifestation des Selbstbewusstseins und als sein expressives Zeichen verstanden, ist genau das, was durch die weitere Aktivität der Seele, nämlich durch die „Gewohnheit“ affiziert wird. Die Gewohnheit wird dabei als ein Modus natürlicher Existenz verstanden²¹ – da sie die unreflektierte Unmittelbarkeit und Spontaneität natürlicher Funktionen besitzt – der dennoch eine Ablagerung einer Aktivität ist, durch die körperliche Dispositionen solange, vor allem durch Wiederholung und Praxis, geformt und verändert werden, bis sie Formen der „Geschicklichkeit“ darstellen, die als „Mechanismus der Intelligenz“ funktionieren. Verkörperung ist also der Prozess, der – mittels des Mechanismus der Gewöhnung – die Ebenen der ersten und zweiten Natur verbindet.

Es ist außerdem wichtig, die strategische Bedeutung von Hegels Äußerung zur Kenntnis zu nehmen, „die Form der Gewohnheit umfaß[e] alle Arten und Stufen der Tätigkeit des Geistes“.²² Die Theorie der Gewohnheit – und damit die Theorie der internen zweiten Natur – ist tatsächlich der entscheidende Verbindungspunkt, den man berücksichtigen muss, um eine Konzeption aller zu Recht so genannten geistigen Aktivitäten – vom aufrechten Gang bis hin zu den höheren Fakultäten des Bewusstseins und dem freien, reflexiven Selbstbewusstsein – zu formulieren. Diese Aktivitäten setzen für ihren Gehalt nicht nur die körperliche Konstitution bestimmter Fähigkeiten voraus,

zur Beziehung zwischen Gewohnheit und Sprache vgl. Thomas A. Lewis, „Speaking of Habits“, *The Owl of Minerva* 39, Nr.1–2 (2007): 25–53; zu einer Analyse der Gewohnheit im Kontext von Hegels Theorie von Wahrnehmunggehalten vgl. David Forman, „Second nature and spirit: Hegel on the role of habit in the appearance of perceptual consciousness“, *Southern Journal of Philosophy* 48, Nr. 4 (2010): 325–352; zur Bedeutung der Gewohnheit für Hegels Sozialphilosophie vgl. Testa, „The Universal Form of Spirit. Hegel on habit and sociality“, in *Geist? Zweiter Teil. Hegel-Jahrbuch 2010*, hrsg. von Andreas Arndt et. al. (Berlin: Akademie, 2011), 215–220; zur Gewohnheit in Hegels Rechtsphilosophie vgl. auch Simon Lumdsen, „Habit, Sittlichkeit and Second Nature“, *Critical Horizons* 13, Nr. 2 (2012): 220–243.

¹⁹ *Enz.* § 426.

²⁰ *Ebd.*, § 408.

²¹ Vgl. *ebd.*, § 409.

²² *Ebd.*, § 401A.

sondern werden auf allen Ebenen durch die Form der Unmittelbarkeit der zweiten Natur begleitet. Von dem Gesichtspunkt aus gesehen, den wir das *Argument bezüglich der Verkörperung des Geistes* nennen könnten, impliziert auch das *cogito* den Körper und seine Gewöhnung. Die Unmittelbarkeit, die es für das Individuum hat, kann daher als Unmittelbarkeit seiner zweiten Natur bestimmt werden, und ist als solche das Resultat eines Prozesses der Verkörperung.²³

Gewohnheit, verstanden als ein „Mechanismus des Selbstgefühls“²⁴ stellt daher die Grundlage für die Existenz des „Ich“ – des Selbstbewusstseins – als eines frei denkenden Wesens zur Verfügung, dessen Konstitution durch die Anerkennungsbewegung der Verdoppelung vermittelt wird. Daher zeigt sich Freiheit selbst als eine verkörperte, anerkennungsbezogene Struktur, deren nur unter Rückgriff auf die zweite Natur verständliche Form unter Bezugnahme auf den Begriff des Mechanismus der Gewohnheit und seiner Dialektik begriffen werden muss.

Die Idee der Gewohnheit als zweite Natur ist eng mit Hegels Begriff der Freiheit verbunden. Sogar der Begriff der „Befreiung“, der notwendig ist, um die Vergegenständlichung des Geistes als einen Prozess der Verwirklichung der Freiheit zu verstehen, hat seine Grundlage in dem Begriff der Gewohnheit, den Hegel auf der Ebene des subjektiven Geistes entwickelt.²⁵ Gewohnheiten machen es für uns möglich, gerade *indem* sie sich als Mechanismen etablieren, uns von bestimmten routinierten Aktivitäten zu entlasten und unsere Energien an anderer Stelle und in erweiterter Form einzusetzen. Individuelle und sozio-institutionelle Gewohnheiten werden daher von Hegel als *Mechanismen der Freiheit* verstanden – ein etwas paradoxer, antinomischer Begriff.

Dies führt dazu, dass wir nun besser sehen können, wie sehr die menschliche Freiheit von einer Dialektik bestimmt wird, die man auch eine „Dialektik der zweiten Natur“ nennen könnte.²⁶ Dies ist insbesondere deshalb der Fall,

²³ Zum Motiv der Verkörperung vgl. Jon Russon, *The Self and Its Body in Hegel's Phenomenology of Spirit* (Toronto/Buffalo/London: University of Toronto Press, 1994), 14. Für eine Analyse der Verkörperung und der zweiten Natur im Selbstbewusstseins-Kapitel der *Phänomenologie des Geistes*, vgl. Testa, „Selbstbewußtsein und zweite Natur“, in *Hegels Phänomenologie des Geistes*, hrsg. von Klaus Vieweg und Wolfgang Welsch (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008), 286–307; für eine Erweiterung des Verkörperungsansatzes im Hinblick auf die *Enzyklopädie* und Hegels Sozialphilosophie vgl. Testa, „Hegel's Naturalism, or Soul and Body in the Encyclopedia“, in *Essays on Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*, hrsg. von David Stern (Albany, NY: SUNY Press, 2012), 19–35.

²⁴ *Enz.*, § 410A.

²⁵ Ebd.

²⁶ Für eine Analyse einiger Aspekte, die Hegels Theorie der zweiten Natur mit Adorno und

weil zweite Natur eine Befreiung von der Notwendigkeit der ersten Natur ist, aber sich zugleich als Mechanismus darstellt, der selbst durch eine Form der Notwendigkeit bestimmt wird.²⁷

Darüber hinaus folgt aus der Idee, dass Prozesse der Gewöhnung die „Arbeit“ darstellen, durch die die zweite Natur den Platz des ursprünglichen, bloß natürlichen Willens einnimmt, keineswegs, dass die erste Natur völlig aufgegeben wird. Die Bildung ist eine ständige Aufgabe der Befreiung. Insofern ein Leben fortgeführt wird, setzt der damit einhergehende Prozess der Gewöhnung voraus, dass es etwas gibt, das nicht vollständig in der geistigen Natur aufgehoben ist. Aus diesem Grund ist für Hegel vollständige Gewohnheit gleichbedeutend mit dem Tod.²⁸

II.2 Strukturen der Freiheit

Dies ermöglicht eine erste, vorläufige Schlussfolgerung: Hegels Texte konvergieren nach meiner Lesart in einem gemeinsamen Argument hinsichtlich der *notwendigen Verkörperung des Geistes*. Die These, dass Gewohnheit die universale Form des Geistes ist, setzt sogar voraus, dass der Geist sich in körperlicher Expressivität manifestiert.

Die Theorie der zweiten Natur, in ihrem zweifachen, subjektiven und objektiven Aspekt, setzt dabei zwei Aspekte des Phänomens der „Verkörperung“ voraus: Der Geist muss sowohl in den *organischen Körpern von Individuen* verkörpert werden – die in ihren Strukturen erster Natur ständig durch Gewöhnung neu geformt werden – als auch in dem *anorganischen Körper der Institutionen*.

der kritischen Theorie einerseits und mit der Debatte zwischen McDowell und Brandom andererseits verbinden, vgl. Testa, „Criticism from within nature. The dialectic from first to second nature between McDowell and Adorno“, *Philosophy and Social Criticism* 33, Nr. 4 (2007): 473–497; Testa, „Second Nature and Recognition. Hegel and the Social Space“, *Critical Horizons* 10, Nr. 3 (2009): 341–370. Für eine Lesart der ersten und zweiten Natur im Hinblick auf den gegenwärtigen neuwissenschaftlichen Naturalismus vgl. jetzt Philip Hogh und Julia König (2011), „Bestimmte Unbestimmbarkeit. Über die zweite Natur in der ersten und die erste Natur in der zweiten“, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 59, Nr. 3 (2011): 419–438.

²⁷ In seiner erhellenden Interpretation von Hegels Theorie geistiger Freiheit als Befreiung, hat Christoph Menke überzeugend dargelegt, dass die mechanischen Aspekte in Hegels Theorie der zweiten Natur eine genealogische und proto-materialistische Kritik der linkshegelianischen und historistischen Lesart von Autonomie als Teilnahme an sozialen Praktiken nahelegen, die von Pippin und Pinkard entwickelt wurde (vgl. Menke, „Autonomie und Befreiung“, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 58, Nr. 5 (2010): 675–694.

²⁸ Vgl. *RPh* § 152Z.

Auf dieser Basis ergibt sich ein Begriff verkörperter Freiheit: Soziale Freiheit, das heißt, die Teilnahme an Formen der Sittlichkeit ist nicht nur ein normatives, selbst-rechtfertigendes, selbst-konstituierendes Phänomen, sondern muss immer auch unter Rückgriff auf die Dialektik der zweiten Natur und deshalb als verkörperte Freiheit verstanden werden.²⁹

Bis hierhin habe ich gezeigt, dass einige der grundlegenden Bestandteile von Hegels Freiheitsbegriff, wie

- Anerkennung,
- Individualität,
- praktische Intentionalität,
- sich selbst im Anderen finden,
- Befreiung,
- Vergegenständlichung

eine Grundlage in und eine Verbindung zu Phänomenen der ersten Natur haben und sich zu einer zweiten Natur entwickeln und sich in ihr stabilisieren müssen, um vernünftige, verkörperte Freiheit zu verwirklichen.

Solch ein Begriff verkörperter Freiheit hat eine dialektische Struktur, die die spezifische Struktur der zweiten Natur reflektiert. Einerseits ergibt sich diese Dialektik aus der Beziehung zwischen erster und zweiter Natur und der Vermittlung dieser Beziehung durch den Mechanismus der Gewohnheit. Andererseits wird diese dialektische Struktur durch die interne Vermittlung zwischen objektiver und subjektiver zweiter Natur noch verstärkt, die für die institutionalisierte Form menschlicher Gesellschaften charakteristisch ist. Aufgrund dieser Dialektik, stellen soziale und institutionelle Verkörperungen – die sittliche Substanz – erstens eine Form sozialer zweiter Natur dar, die das stabilisierte Zusammenspiel der Mechanismen der Gewohnheit, die in sozialen Praktiken sedimentiert sind, zur Grundlage hat, und die den Individuen mit dem Anschein der Notwendigkeit der ersten Natur gegenübertritt.³⁰ Zugleich sind aber zweitens die subjektiven Dispositionen der zweiten Natur – das heißt, individuelle Fähigkeiten, die durch Institutionen geformt

²⁹ Auch wenn der Titel eine bedeutende Korrektur seiner bisherigen Perspektive auf Hegels Theorie des Sozialen nahelegt, folgt Terry Pinkards kürzlich erschienenen Buch *Hegel's Naturalism. Mind, Nature, and the Final Ends of Life* (Oxford: Oxford University Press, 2012) im Bezug auf den Gegenstand der zweiten Natur einer Linie, die Pippins Theorie ergänzt, die keine Rolle natürlicher Potenziale anerkennt (Ebd., 184) und die den Gegenstand der zweiten Natur in einer Theorie individueller freier Akteursschaft als Teilnahme an historischer Bildung auflöst (Ebd., 98–104), was dazu führt, dass die objektive – zugleich natürliche und soziale – Seite nicht wahrgenommen wird, ebenso wie die Dialektik, die sie impliziert.

³⁰ Vgl. *Rph* § 146; *Enz* § 484.

sind³¹ – nicht vollständig durch die externe zweite Natur konstituiert und bestimmt und können deshalb wiederum selbst auf objektive soziale Strukturen zurückwirken:³² dementsprechend setzt die Reproduktion des sozialen Raums die Ausübung jener individuellen Fähigkeiten der Anerkennung voraus, zu deren Formung sie im Prozess der Bildung beiträgt.

Hier haben wir es mit einer intrinsischen Spannung zu tun, die mit dem Begriff der zweiten Natur selbst und mit seiner zweifachen, subjektiven und objektiven Dimension zu tun hat. Dies ergibt sich aus der Tatsache, dass die Verwirklichung der Freiheit – Freiheit verstanden als Bei-Sich-Selbst-Sein-Im-Anderen – ihre Vergegenständlichung impliziert, das heißt, einen Prozess, in dem sie zu einer Welt von Praktiken und Institutionen wird, die transsubjektiv in dem Sinne sind, dass sie unabhängig von unserem subjektiven Willen existieren, obwohl sie von uns mitproduziert sind. Daher impliziert die Verwirklichung der Freiheit in einem sozialen Raum von Institutionen und Normen, dass ihre Verkörperung – das heißt, die Verkörperung von Anerkennungsinteraktionen – zur Entstehung einer objektiven Welt führt. Weil diese objektive Welt selbst zweite Natur ist, besitzt sie in gewisser Weise die Form der Notwendigkeit: Sie existiert nämlich unabhängig von unserem subjektiven Willen und übt über uns eine Art von normativer Autorität aus, die unsere Subjektivität überschreitet. Aus diesem Grund stellt sich der Geist, als die Welt der zweiten Natur verstanden, als „Substanz“ der individuellen Existenz dar,³³ oder als „absolute [...] Macht“.³⁴ Aus dem gleichen Grund behauptet Hegel in der *Enzyklopädie*, dass Gewohnheit als zweite Natur den Menschen auf der einen Seite „befreit“ und ihn auf der anderen Seite zu ihrem „Sklassen macht“:³⁵ zweite Natur ist zum Einen „gesetzt“ – was das Handeln und die gemeinsame Produktion durch individuelle Akteure impliziert – zum Anderen ist ihre Natürlichkeit eine wirkliche Weise des „Seins“ und stellt sich als solche auf eine Art als unmittelbar und gegeben dar, die über die Existenz individueller Akteure hinausgeht.

Die Aussöhnung zwischen der subjektiven und der objektiven Seite ist daher nicht an sich gegeben,³⁶ sondern vielmehr ein dynamischer Prozess, in

³¹ Vgl. *Rph* § 145.

³² Vgl. ebd., § 147.

³³ Vgl. ebd., § 4.

³⁴ Ebd., § 146.

³⁵ *Enz* § 410Z.

³⁶ Jean-François Kervégan hat überzeugend dargelegt, dass Hegels Position aufgrund dieser inneren Spannung keine Form eines „starken Institutionalismus“ ist – nach dem, wie in dem „Bootstrapping“-Modell, der Vorrang des objektiven Geistes impliziert, dass subjektive Fähigkeiten und Kräfte keine relevante Rolle spielen – und dass Hegels Position daher besser als schwacher Institutionalismus bezeichnet werden sollte (vgl. Kervégan, *L'effectif et le rationnel*).

dem Subjekte danach streben, in der Welt von Praktiken und Institutionen heimisch zu werden, bei sich selbst zu sein, und sie als Ausdruck ihrer Freiheit zu verstehen. Der Prozess der Verwirklichung der Freiheit, der den objektiven Geist ausmacht, ist eine harte Arbeit dialektischer „*Befreiung*“,³⁷ das heißt, ein Prozess, in dem Akteure sich selbst frei machen. Hegel scheint anzunehmen, dass im Rahmen moderner, liberaler Nationalstaaten und ihrer Institutionen eine Form der rationalen Stabilisierung der Sittlichkeit – der zweiten Natur – möglich ist, die die subjektive und die objektive Seite sich miteinander versöhnen lassen kann und es damit den Subjekten erlaubt, sich reflexiv die Autorität der sozialen Institutionen als etwas anzueignen, das ihnen nicht fremd ist³⁸ und für sie normativ bindend ist.³⁹ Aber wenn man die gleiche Frage aus der Perspektive der Weltgeschichte betrachtet – die den allerletzten Teil der Lehre des objektiven Geistes, sowohl in den *Grundlinien* als auch in der *Enzyklopädie* ausmacht –, dann zeigt sich, dass die Dialektik zwischen Subjektivem und Objektivem, zwischen Freiheit und Notwendigkeit immer noch unabgeschlossen ist, und dass die Stabilisierung der zweiten Natur sich vielmehr als kontingente und zerbrechliche historische Gestalt erweist, die zusammenbrechen muss.

III. Fragmentierung

In diesem letzten Abschnitt möchte ich zeigen, dass wir, sobald wir Anerkennung unter Rückgriff auf den Begriff einer verkörperten zweiten Natur verstehen, zur Kenntnis nehmen müssen, wie sehr die Kontingenz, die Zerbrechlichkeit und die Pluralität der zweiten Natur die Möglichkeiten der Freiheit betreffen.

III.1 Die Pluralität der Sittlichkeit

Die Konzeption verkörperter, anerkennungskonstituierter Freiheit scheint auf zahlreiche Probleme zu treffen, wenn wir sie als Modell für gegenwärtige soziale Räume verstehen wollen. Diese Probleme scheinen sich aus zwei hauptsächlichen Ursachen zu ergeben: *Einerseits* der unhintergehbaren Tatsache der Pluralität von Formen der Sittlichkeit und von Vorstellungen des

Hegel et l'esprit objectif (Paris: Vrin, 2007), 310 ff.).

³⁷ *Rph* § 149.

³⁸ *Ebd.*, § 147.

³⁹ *Ebd.*, § 148.

guten Lebens, *andererseits* der Tatsache, dass die Überzeugung, unsere Form der Sittlichkeit sei die Einzige, die den Anspruch erheben kann, rational zu sein, ihre Kraft verloren hat.

Im Angesicht dieser Situation kann der positive Rückkopplungseffekt zwischen interner und externer zweiter Natur – ihre Versöhnung –, den das Modell als Bedingung der rationalen sittlichen Stabilisierung von Anerkennungsbeziehungen voraussetzt, keineswegs mehr als *fait accompli* vorausgesetzt werden, insbesondere wenn wir uns gedanklich in den Grenzen des Nationalstaats bewegen. Zudem können wir uns kaum mehr dahingehend in Sicherheit wiegen, dass unsere Gewohnheiten zweiter Natur als *gute* Gewohnheiten zählen dürfen.

Daher scheint die Anomie erster Natur des globalen Raums internationaler Beziehungen, der in der Hegel'schen Konzeption nach dem Muster eines Kampfes um fortdauernde Anerkennung ohne sittliche Stabilisierung gedacht wird,⁴⁰ auf die zweite Natur des sozialen Raums nationaler Gemeinschaften überzugreifen.

III.2 Die Dialektik der zweiten Natur als Diagnose eines Zeitalters

Ich glaube aber nicht, dass diese Situation zu der Überzeugung führen sollte, dass die Theorie der zweiten Natur aufgegeben werden muss, auch wenn die Hoffnung, dass sie zu einer unwiderruflichen Stabilisierung unserer Lebensform führen könnte, enttäuscht wurde. In der Theorie der zweiten Natur gibt es vielmehr sogar begriffliche Ressourcen, die uns dabei helfen können, mit verschiedenen problematischen Aspekten unserer Gegenwart theoretisch umzugehen. Dabei handelt es sich um die *Hegel'sche Entdeckung des dialektischen Charakters der zweiten Natur*, die durch die „Schule des Verdachts“ und durch die Ideologiekritik (Nietzsche, Lukács, Adorno) dahin gehend radikalisiert wurde, dass diese Theoretiker den *paradoxen Charakter* des Verhältnisses zwischen erster und zweiter Natur betonten. Diese Entwicklung kann ein Modell für eine Diagnose unseres Zeitalters und für die Analyse der Phänomene sozialer Fragmentierung bereitstellen, die für unsere Gegenwart typisch sind.

Die neu verstandene Theorie der Anerkennung stellt daher auch einen Zugang zu diesen begrifflichen Ressourcen zur Verfügung, zumindest soweit das Phänomen des *Kampfes um Anerkennung* untrennbar mit dem Phänomen der Instabilität der zweiten Natur verknüpft zu sein scheint, das sich in einigen

⁴⁰ Vgl. *RPh* §§ 331–333.

Aspekten der gegenwärtigen Fragmentierung sozialer Freiheit zu zeigen scheint.

III.3 Der paradoxe Charakter der zweiten Natur

Ich habe bereits mehrfach auf die dialektische Beziehung zwischen erster und zweiter Natur hingewiesen. Hegel lässt diese Dialektik der zweiten Natur jedoch nicht ein Stadium erreichen, in dem die Beziehung zwischen erster und zweiter Natur zu einem mehrdeutigen und unkontrollierbaren Prozess der Widerspiegelung würde. Obwohl Hegel „Geist“ als eine stabile Errungenschaft ansieht, die normalerweise nicht wieder verlorengehen kann, ist offensichtlich, dass die strukturbestimmende Rolle des *Kampfes um Anerkennung* in der Weltgeschichte und in den interindividuellen Interaktionen für ihn auch die Folge nach sich zieht, dass die Dialektik zwischen erster und zweiter Natur nicht einfach auf allen Ebenen still gestellt werden kann.

Daher kann auch aus der Hegel'schen Perspektive die sittliche zweite Natur und die soziale Freiheit, die sie verkörpert, nie als endgültig stabilisiert gelten – auch wenn die Institution des Staates ihre Stabilität innerhalb nationaler Grenzen absichert –, sei es auf der weltweiten Ebene oder auf der Ebene individueller Biographien.

Individuen sind zudem nicht nur der natürlichen Gewalt des Todes anheimgestellt, sondern auch immer der Natürlichkeit desjenigen Schicksals, das sich in der nationalen Sittlichkeit manifestiert, und das Hegel im *Naturrechtsaufsatz* „Tragödie im Sittlichen“ nennt.⁴¹

Hegel bezieht sich dabei – das Verständnis von zweiter Natur als „erstarrtem Geist“ vorwegnehmend, das Lukács in *Die Theorie des Romans* (1920) entwickelt – auf die Bewegung, durch die die „anorganische Natur“ natürlicher *Sittlichkeit* – die zweite Natur ihrer Institutionen – zu etwas Festem und Getrenntem versteinert, das soziale Freiheit bedroht und das, als gewalttätiges, sie verschlingendes Schicksal gerade den Individuen entgegensteht, die diese Institutionen durch ihr sittliches Leben geschaffen haben.

Hier lässt Hegel also einen tragischen Aspekt der Dialektik der zweiten Natur offenbar werden, der gerade die Dimension des objektiven Geistes betrifft, die diesen als Verwirklichung der Freiheit auszeichnet. Aber Hegel erweist sich an dieser Stelle zugleich als fähig dazu, die innerste Spannung anzuerkennen, in der sich sittliche Institutionen stets befinden, und damit auch die potentiell kritische Seite der Dialektik der zweiten Natur.

⁴¹ Hegel, *GW* 4, 458–459.

In der Tat zeigen Hegels Überlegungen zur Tragödie im Sittlichen, zum entfremdenden Charakter mechanischer Arbeit und zum Kampf um Anerkennung zwischen Individuen und Staaten, dass sich die Notwendigkeit, mit der sich das Schicksal der zweiten Natur manifestiert, durch individuelles Nachdenken als bloß scheinbar erweisen kann, als kontingentes – weil vergängliches – Produkt historischer Vermittlung.

Daher spielt der Begriff der zweiten Natur bei Hegel nicht nur eine deskriptive und versöhnende Rolle – wie etwa im Falle von McDowells Quietismus –, sondern hat zugleich eine kritische Funktion, weil die individuelle und soziale Realität mittels dieses Begriffs nicht nur in ihrer Struktur dargestellt, sondern auch immanent kritisiert wird. Mit diesem Begriff wird nämlich erfasst, dass die Stabilität einer solchen zweiten Natur nur ein kontingentes Phänomen ist.

Meiner Ansicht nach ist es dieser Aspekt, der die Dialektik zwischen erster und zweiter Natur zum Kernstück derjenigen Formen sozialer Pathologien macht, den die Hegel'sche Philosophie als charakteristisch für die Moderne ansieht.

Hegels Vertrauen auf die überragende Rationalität unserer Lebensform und auf die Idee, dass sich in einer solchen rationalen Lebensform ein positiver Rückkopplungseffekt zwischen externer und interner zweiter Natur einstellt, hält diese Dialektik in Grenzen, weil er sich damit versichern zu können glaubt, dass unsere sittlichen Gewohnheiten keine schlechten Gewohnheiten oder – schlimmer noch – bloße Instinkte sind. Mit dem Zusammenbruch dieses Vertrauens wird die Begrenzung der Dialektik geschwächt und der implizit paradoxe Charakter der zweiten Natur wird freigesetzt. Auf diese Weise kommen wir zu dem Sarkasmus eines Nietzsches, der uns als Trost nahelegt, „zu wissen, dass auch jene erste Natur irgendwann einmal eine zweite Natur war und dass jede siegende zweite Natur zu einer ersten wird“⁴² und zur bitteren Einsicht, die in Adornos Behauptung enthalten ist, dass „in Wahrheit die zweite Natur die erste“ ist.⁴³

Die Idee, schon von Hegel erahnt, dass die erste Natur einerseits den Keim der zweiten Natur in sich trägt, aber andererseits die zweite Natur Aspekte der ersten re-präsentiert, kann leicht in den skeptischen Zweifel führen, dass die zweite Natur und die von ihr ermöglichte Freiheit tatsächlich nichts

⁴² Vgl. Friedrich Nietzsche, „Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben“ (1874), in *Werke*, Bd. 1, hrsg. von V. Karl Schlechta (München: Hanser, 1966), 230.

⁴³ Vgl. Theodor W. Adorno, „Die Idee der Naturgeschichte“ (1932), in *Gesammelte Schriften*, hrsg. von Rolf Tiedemann, Bd. 1, Philosophische Frühschriften (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997), 365.

anderes sein könnten als die erste Natur, in einer verstellten und verhüllten Form.

III.4 Fragmentierung und die Komplexität sozialer Räume

Auch eine weniger radikale, aber um nichts weniger zersetzende Form dieses Zweifels – die Vorstellung nämlich, dass die zweite Natur nur ein zerbrechliches Gebilde ist, das immer kurz davor steht, wieder in den Abgrund roher Natürlichkeit zurückzufallen – nimmt in der nach-hegelianischen Situation notwendigerweise eine neue Form an.

Es gibt nämlich immer mehr Gründe dafür, zu glauben, dass die zweite Natur, die in Gehlens Anthropologie die Aufgabe zugeschrieben bekam, den Menschen als instabiles Wesen zu stabilisieren, selbst wiederum nicht stabilisiert werden kann. Diese Situation kann als Resultat sowohl der Pluralisierung als auch der Fragmentierung der zweiten Natur verstanden werden.

Der Begriff der zweiten Natur kann daher einen wichtigen Interpretationsschlüssel für eine Sozialphilosophie zur Verfügung stellen, die daran interessiert ist, eine Diagnose eines Zeitalters zu formulieren, die auf jene Phänomene der Desintegration – aber auch Erweiterung – menschlicher Möglichkeiten zielt, die die Moderne, so wie wir sie kennen, charakterisieren.⁴⁴

Phänomene der Fragmentierung scheinen in dieser Hinsicht aus zwei hauptsächlich Richtungen aufzutreten: Erstens scheinen sie sich aus denjenigen Typen von Beziehungen zwischen Individuum und Gesellschaft zu ergeben, die in posttraditionellen Gesellschaften institutionalisiert werden, in denen eine Vielzahl an sittlichen Lebensformen auftritt. So gesehen kann Fragmentierung als ein positives Phänomen sozialer Ausdifferenzierung verstanden werden, das durch eine Anreicherung der möglichen Zugehörigkeitssphären die Individuen von der Rigidität nicht-pluralistischer, traditioneller Gesellschaften befreit, das zu einer Erhöhung der moralischen Komplexität individueller Entscheidungen führt und damit zu einer pluralistischen Konzeption praktischer Vernunft und zu einer Vergrößerung der Freiheit.⁴⁵

Aber im Prozess der Fragmentierung können wir auch eine zweite Richtung identifizieren, die als Form einer oszillierenden sozialen Pathologie verstanden werden kann. Ich habe bereits darauf hingewiesen, dass die Verkör-

⁴⁴ Zur Verwendung des Begriffs der „Desintegration“ in einer Sozialphilosophie, die eine posthegelianische Methode der Diagnose verwendet, vgl. Axel Honneth, *Desintegration. Bruchstücke einer soziologischen Zeitdiagnose* (Frankfurt am Main: Fischer, 1994).

⁴⁵ Vgl. Charles Larmore, *Patterns of Moral Complexity* (Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1987).

Persönliches Autorenexemplar

perung der Anerkennung die Verdopplung der zweiten Natur in die interne Dimension des Individuums und in die externe Dimension sozialer Institutionen erzwingt, und dass die Stabilisierung der Sittlichkeit von dem Zusammenhang zwischen diesen Dimensionen und dem positiven Rückkopplungsprozess ihrer Interaktion abhängt. In einer Risikogesellschaft, in der die Bindung zwischen Individuum und Gesellschaft lockerer wird und Prozessen der Flexibilisierung ausgesetzt ist, wird die Interaktion zwischen den beiden Dimensionen aber immer prekärer oder zumindest werden die illusorischen Dimensionen eines Glaubens an diese Stabilität, auch im Hinblick auf frühere Gesellschaften, immer offensichtlicher.

Dies kann nur dazu führen, dass die Prekarität des Erwerbs einer zweiten Natur immer deutlicher zu sehen ist. Eine Moderne, die immer reflexiver wird, steht – wie Hegel befürchtete – in der Tat immer größeren Schwierigkeiten gegenüber, Gewohnheiten der Interaktion zu entwickeln, die die Charakteristika der zweiten Unmittelbarkeit haben, die für sittliche Stabilisierung benötigt werden. In dieser Situation enthüllt der soziale Raum der Vernunft seine pathologische Fragmentierung und kann Phänomene plötzlicher Desintegration aufweisen, die ihn auf einmal in den verwilderten und irrationalen Raum einer Angstgesellschaft verwandeln.

Eine zweite Dimension von Gründen, die gegen die Annahme sprechen, dass die zweite Natur der Moderne eine stabile Konfiguration darstellt, hat mit den Auswirkungen zu tun, die in posttraditionellen Gesellschaften durch das Aufeinandertreffen verschiedener kultureller Traditionen produziert werden, wie auch mit der Idee, dass die eigene Lebensform nicht notwendigerweise bereits an sich schon die am weitesten fortgeschrittene ist. Die Verabschiedung der Idee der Einzigartigkeit und der exklusiven Rationalität der eigenen Lebensform führt dann aber zu einer Pluralität von Vorstellungen des guten Lebens, hinsichtlich derer kein endgültiger rationaler Konsens erreicht werden kann.

Darüber hinaus wird es für ein und dasselbe Individuum immer wahrscheinlicher – nicht zuletzt aufgrund eines Globalisierungsprozesses, der es zum Mitglied einer weltweiten Zivilgesellschaft macht –, sich nacheinander oder gleichzeitig in verschiedenen Lebensformen zu bewegen. Wenn die Teilnahme am objektiven Geist nichts anderes ist als die Teilnahme an einer Lebensform, als unmittelbare Einbindung in eine Form der Sittlichkeit, dann muss eine Interpretation des objektiven Geists in Begriffen der zweiten Natur zur Kenntnis nehmen, dass die zweite Natur in der heutigen Welt extremem Druck unterworfen ist.

Wenn solche Phänomene multipler Zugehörigkeiten *prima facie* die Individuen einerseits von übermäßig beschränkenden traditionellen Identitäten zu

emanzipieren scheinen, so scheint aber zugleich auf der anderen Seite die Instabilität, die dadurch produziert wird, Prozesse in Gang zu setzen, die eher in die Richtung einer Regression zur ersten Natur als in die Richtung einer endgültigen Loslösung der kulturellen von der tierischen Welt gehen.

Aus eigentlich demselben Grund zeigt sich heute, dass die zweiseitige Idee der zweiten Natur – gerade aufgrund ihrer Doppeldeutigkeit und Paradoxalität – ein umso differenzierteres Verständnis dessen erlaubt, was aus unseren sozialen Institutionen und individuellen Schicksalen geworden ist, besonders im Vergleich zu Begriffen, die ausschließlich auf dem kulturalistischen Boden der Geisteswissenschaften entstanden sind. Im gleichen Sinne kann ein Modell der Anerkennungskonstituierten Freiheit, das die Dialektik zwischen den beiden Ebenen der ersten und zweiten Natur ernst nimmt und das erkennt, dass ihre Beziehung nicht die einer unproblematischen chronologischen Abfolge und Ersetzung der ersten durch die zweite Natur ist, sondern vielmehr die einer oftmals unversöhnten Gleichzeitigkeit, hilfreiche begriffliche Mittel zur Verfügung stellen, um eine historische Lage zu interpretieren, in der die Prekarität der menschlichen Natur zu einem oftmals unkontrollierbaren Schwanken zwischen diesen beiden Polen führt.

Aus dem Englischen von Titus Stahl