

Aus:

Filipe Campello

Die Natur der Sittlichkeit

Grundlagen einer Theorie der Institutionen nach Hegel

März 2015, 234 Seiten, kart., 28,99 €, ISBN 978-3-8376-2666-7

Filipe Campello arbeitet in diesem Buch eine an Hegel anschließende Auffassung der menschlichen Natur für die Skizzierung einer Theorie der Institutionen heraus. Er betrachtet das Verhältnis zwischen Natur und Institutionen in deskriptiver ebenso wie in normativer Perspektive und zeigt, dass Hegels Sittlichkeitstheorie nicht nur eine historische und immanente Sozialontologie darstellt, sondern auch ein Resultat seiner Kritik an verfälschten Formen sozial orientierter Gefühle ist.

Filipe Campello ist Professor für Philosophie an der Bundesuniversität von Pernambuco (Recife, Brasilien).

Weitere Informationen und Bestellung unter:
www.transcript-verlag.de/978-3-8376-2666-7

Inhalt

Vorwort | 7

Einleitung | 11

ERSTER TEIL: NATUR UND GESETZ: DIE WURZELN VON HEGELS SITTlichkeitSTHEORIE

- 1. Von der Liebe zur Sittlichkeit** | 31
 - 1.2 Liebe zwischen Neigung und Pflicht | 42
 - 1.3 Vertiefung der Sittlichkeit: Jenseits des Liebesbegriffes | 48
- 2. Zwei Stufen einer Theorie der Sittlichkeit** | 55
 - 2.1 Zur Rolle der Neigungen in einer „Philosophie der Sittlichkeit“ | 55
 - 2.2 Leidenschaften und Normativität | 59

ZWEITER TEIL: NATUR UND SUBJEKTIVITÄT

- 3. Stufen der Willensdezentrierung nach Hegels
Subjektivitätstheorie** | 67
 - 3.1 Die Ambivalenz der Begierden | 70
 - 3.2 „Denkender Wille“ und sittliche Gefühle | 80
 - 3.3 Triebe, Leidenschaften und Interessen als konstitutive
Individualisierungskräfte | 90
- 4. Figuren der Radikalisierung des
selbstzentrierten Willens** | 101
 - 4.1 Selbstsüchtiges Pathos | 103
 - 4.2 Verrücktheit | 118
 - 4.3 Fanatismus | 125
- 5. Die Gewohnheit des Willens** | 129
 - 5.1 Grundaspekte der sittlichen Herausbildung des freien Willens | 138

DRITTER TEIL: NATUR UND INSTITUTIONEN: ZUM AFFEKTIVEN GEHALT SOZIALER PRAKTIKEN

6. Willensbildung und Institutionen | 155

7. Sittlichen Sphären und Affekte | 163

7.1 Die Familie und die Liebe als affektive Grundformen
sittlicher Verhältnisse | 163

7.2 Leidenschaften und Interesse: Grundfiguren
ökonomischer Verhältnisse | 167

7.2.1 Zur Herausbildung kooperierender Interessen | 167

7.2.2 Partizipationsgefühl, Kontingenz und
institutionalisierte Solidarität | 178

7.3 Leidenschaften und Staat: Die politische Dimension der Gefühle | 184

7.3.1 Patriotismus als politische Gesinnung | 187

7.3.2 Die Öffentlichkeit als Bildungssphäre und die Frage nach der
Herausbildung eines kosmopolitischen Gefühls | 197

8. Zur Erneuerung von Hegels Theorie der Institutionen: Ein Ausblick | 203

Literatur | 221

Einleitung

Im Zentrum der Vielfalt von Traditionen der politischen Philosophie steht – insbesondere in der Moderne – die Frage, wie die menschliche Natur zu erfassen sei. Begriffe wie „Affekte“, „Leidenschaften“ und „Wille“ werden sofort mit Machiavelli, Bacon, Spinoza, Rousseau, Hobbes oder Hume assoziiert, deren Auffassungen von Staat, Macht und Regierung von jenen entscheidend geprägt worden sind. Umstritten ist in diesem Kontext, welche Rolle die als so konstituiert vorgestellte menschliche Natur für die Entwicklung der Moral- und politischen Philosophie spielt bzw. spielen sollte und inwiefern diese umgekehrt auf bestimmte Weise zur Diskussion anthropologischer Fragen beitragen können. Es lässt sich zeigen, dass seit der Moderne einer der grundlegenden entwicklungslogischen Leitfäden der Philosophie selbst in einer Pendelbewegung zwischen Rechtfertigung und Kritik verschiedener Modelle von Rationalität besteht.¹

Dennoch, wenn man einige Tendenzen innerhalb der politischen Philosophie der letzten Jahrzehnte betrachtet, ist es nicht schwer zu bemerken, dass nicht die Untersuchung der Rolle der menschlichen Natur für unser Zusammenleben, sondern die *vernünftige Begründung* von moralischer Normen und Handlungstheorien den vorherrschenden Orientierungshorizont der Theoriebildung darstellte. Von der Kantischen Philosophie stark geprägt, haben viele Ansätze die Rolle von Affekten, Neigungen, Leidenschaften und Gefühlen eher marginalisiert. Im Gegenzug haben Begriffe wie Vernunft, rationale Begründung und Autonomie dabei eine argumentative zentrale Rolle eingenommen, wobei anthropologische Prämissen hier insofern unhinterfragt blieben, als dass man vernünftige „agency“ und Autonomie als *Ausgangspunkt* und nicht als eine permanent im Auge zu behaltende *Zielkonzeption* politischen Handelns betrachtet hat – ein Punkt, der für die vorliegende Arbeit von großer Bedeutung

1 Zur Diskussion dieses Themas – insbesondere im Anschluss an die Tradition der kritischen Theorie – vgl. Menke/Seel 1993, Habermas 1985 und Wellmer 2000.

ist. Weiterhin zeichnet sich die Debatte dadurch aus, dass in ihr häufig zunächst erwogen wird, ob das eine oder andere vernünftige Argument oder Prinzip überzeugend ist, um sich dann erst in einem zweiten Schritt die Frage zu stellen, inwiefern rationale Überzeugungen tatsächlich die Kraft besitzen, Handlungen zu motivieren und moralische Prinzipien zu begründen. Diesen Prämissen zufolge müsste man darüber diskutieren, welche Handlungen bzw. Prinzipien als vernünftigerweise moralisch gerechtfertigt gelten können.

Die Position von Hegels philosophischem Programm erscheint vor dem Hintergrund dieser Debatte als kontrovers; denn auch wenn Hegel in seiner so genannten Sittlichkeitstheorie einen wichtigen Zusammenhang zwischen anthropologischen Prämissen und politischer Philosophie artikuliert hat, liegt in einem großen Teil der Sekundärliteratur der Untersuchungsschwerpunkt auf den logischen und metaphysischen Prämissen seiner Sittlichkeitstheorie und dem sich aus ihnen ergebenden, eher kontroversen Begriff von Vernunft bzw. „vernünftig“. So wurde etwa der so genannte Doppelsatz in Hegels Vorwort zur *Rechtsphilosophie* – „Was *vernünftig* ist, das ist *wirklich*; und was *wirklich* ist, das ist *vernünftig*“ (VII, 24)² – auf der Grundlage der systematischen Interpretationen seiner Philosophie in verschiedene Richtungen ausgelegt³ – und auch häufig als ein Motiv der Kritik an Hegel ins Feld geführt. Diese richtete sich etwa gegen seine vermeintliche Legitimierung des Status quo oder gegen seinen angeblich zu starken bzw. obskuren metaphysischen Begriff der Vernunft. Während gegenüber dem angeblichen Problem des Konservatismus von Hegels Philosophie die Möglichkeit eines „kritischen“ normativen Potenzials des Hegelschen Ansatz dargestellt wird – wie etwa bei dem sogenannten Linkshegelianismus –, bleibt Hegels Idee der Vernunft selbst immer wieder neu zu interpretieren. Hier ist die Frage nicht, was es erlaubt, die Wirklichkeit als „vernünftig“ zu beschreiben, sondern, auf einer vorherigen Stufe (sei es eine „subjektive“ oder eine „objektive“), was *vernünftig* nach Hegel überhaupt heißt.

In der Tat wurde wohl kaum ein Satz aus Hegels Texten häufiger zitiert als die aus der Einleitung der *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* stammende Behauptung, dass „*nichts Großes in der Welt ohne Leidenschaft vollbracht worden ist*“ (XII, 38), ohne dass allerdings diese Passage in seiner gesamten Philosophie angemessen verortet worden wäre. Im gleichen Sinne wiederholt Hegel in seiner *Enzyklopädie* mit dieser Formulierung seine starke

2 Ich zitiere hier im Folgenden Hegels Werke, so nicht anders angegeben, im Haupttext nach Hegel 1970, unter Angabe von Bandnummer und Seitenzahl bzw. Angabe des betreffenden Paragraphen.

3 Vgl. dazu u.a. Henrich 1983 und Stern 2006.

Kritik an einer den Leidenschaften entgegengesetzten Moralität: „Es ist nichts Großes ohne Leidenschaft vollbracht worden, noch kann es ohne solche vollbracht werden. Es ist nur eine tote, ja zu oft heuchlerische Moralität, welche gegen die Form der Leidenschaft als solche loszieht“ (X, §474). Diese Passage verweist auf Hegels oft eigenartige Auseinandersetzung mit an Vernunft orientierten Kriterien der Moralität, in welcher die praktische Wirksamkeit von Vernunftbestimmungen in Frage gestellt wird. Hegel behauptet damit, dass „Prinzip“, „Gesetz“, „Zwecke“ und „Grundsätze“ (XII, 36) nur durch zur Tätigkeit gehörende „Bedürfnis[se], Trieb[e], Neigung[e] und Leidenschaft[en]“ (XII, 36) verwirklicht werden. Die in dieser Arbeit aufgestellte zentrale These besteht darin, dass die von Hegel häufig diskutierten Konzepte der Begierden, Triebe, Gefühle und Leidenschaften eine grundlegende Rolle sowohl für sein Rationalitätsmodell als auch für die damit verbundene Beschreibung von „vernünftigen“ Institutionen spielt. Ich versuche damit zu zeigen, dass Hegel zufolge eine Theorie der Institutionen mit einer Theorie des sittlichen Bildungsprozesses der menschlichen Natur – als eine Herausbildung einer „zweiter Natur“ – zu verbinden ist.

Hegel war grundsätzlich nicht in Hinblick auf den *Inhalt* der Kantischen Moralität skeptisch, sondern hielt dessen Formalismus für fragwürdig, weil er dazu führe, die Rolle der sozialen Normen zu unterschätzen, und damit zur Behauptung, dass die Moralität soziale Kontexte transzendieren könne.⁴ Hegel schlägt im Unterschied zu einem formellen Modell der Moralität eine „Realphilosophie“ vor, also die Annahme einer den sozialen Kontexten immanenten Normativität, die es erlauben würde, die Wirklichkeit als „vernünftig“ zu betrachten. Dadurch versucht er den Begriff der subjektiven Freiheit mit den sich innerhalb der Sittlichkeit vorfindlichen Rationalitätsstandards zusammenzubringen.

Vor dem Hintergrund seines Begriffs der Wirklichkeit ergibt sich nach Hegel eine doppelte Bedeutung des „Abstrakten“, einerseits die einer mit der Sittlichkeit nicht zu vereinbarenden Subjektivität und andererseits die eines For-

4 In diese Richtung formuliert Axel Honneth die Idee von „Pathologien der moralischen Freiheit“, in der die Starrheit kalter moralischer Gesetze zur „Fiktion eines unverbundenen Subjekts“ und zu einer „selbst- und kontextvergessenen Anwendung“ von moralischen Normen führe. Dadurch würde sich eine affektive Insensibilität ergeben, in welcher das Subjekt gar nicht mehr fähig sei, zwischen verschiedenen Kontexten zu differenzieren und ihre Variationen und ihren affektiven Gehalt abzuwägen. Vgl. Honneth 2011:210 ff. Eine klassische Formulierung dieser Kritik an einseitigen moralischen Normen findet sich schon beispielsweise bei Williams 1984; vgl. dazu auch Honneth 2011:190 ff; Honneth/Rössler (Hrsg.) 2008.

malismus, der für eine normative Sittlichkeitstheorie nicht ausreichend ist. Dabei legt Hegel die Überzeugung zu Grunde, dass eine „ideale Theorie“ nicht in der Lage ist, die Wirklichkeit sozialer Praktiken zu erfassen, so dass die Unterscheidung zwischen rein normativer und „realer“ Theorie nicht nur ein deskriptives Defizit aufweist, sondern auch ein *normatives*: das Insistieren einer Theorie auf bloß dem „Sollen“ entstammende Kriterien führt gerade zu einer Verarmung ihres normativen Potenzials. Der Raum des Normativen soll also nicht nur auf das Sollen beschränkt werden, sondern die Gründe, Motivationen und Gefühle der subjektiven Aneignung moralischer bzw. „sittlicher“ Normen einschließen.

Gewiss bleibt für beide, Kant und Hegel, das Erbe Rousseaus am einflussreichsten. Aus der bahnbrechenden Diskussion der menschlichen Natur, die der Genfer Philosoph vorgelegt hat, ergibt sich für die im Folgenden darzulegende Hegel-Interpretation besonders die Einsicht, dass, wie jüngst Frederick Neuhouser gezeigt hat, der Begriff der „*amour-propre*“ zu erklären vermag, was der „Triebkraft“ der menschlichen Natur als „*drive for recognition*“ zugrunde liegt. „*Amour-propre*“ hat insofern keine singuläre Bedeutung (eine „negative“ oder „positive“), sondern bildet die Quelle sowohl „zerstörerischer“ als auch „konstruktiver“ Expressionen von Individualität.⁵ Dennoch, auch wenn Hegels Begriffe der Leidenschaft und der Bildung dieser Auffassung ähneln, wessen Typologie unsere Arbeit darzustellen versucht, neigt Rousseau dazu – wie Hegel es formuliert –, die Rolle dieses Bildungsprozesses so zu verstehen, dass die Idee eines Naturzustands und des damit verbundenen negativistischen Freiheitsmodells nicht angetastet werden müssen. Demgegenüber ist Hegel der Auffassung, dass sich individuelle Freiheit nur innerhalb der Sittlichkeitssphären verwirklichen lässt. Insofern erfasst Hegel – hierbei eher in Richtung eines Hobbesschen Denkmodells tendierend – den Naturzustand als einen Raum der Unfreiheit, und kritisiert dementsprechend in den zeitgenössischen Staatstheorien die naturrechtlich geprägte These der mit dem Naturzustand verbundenen Freiheit: Gegenüber einem eher idyllischen Modell behauptet Hegel – wie er in seinen *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* formuliert –, dass „[d]ie Freiheit als Idealität des Unmittelbaren und Natürlichen nicht als ein Unmittelbares und Natürliches [ist], sondern vielmehr erworben und erst gewonnen werden [muss], und zwar durch eine unendliche Vermittlung der Zucht des Wissens und des Wollens“ (XII, 58 f.). So finden sich auch in einer langen, zentralen Passage die Umrisse von Hegels eigener Freiheitstheorie in Zusammenhang mit der Rolle der Leidenschaften in Form einer solchen Kritik am Naturzustand als Modell der Freiheit, wobei er eine sich in der Sittlichkeit

5 Neuhouser 2008.

selbst zu verortende „Beschränkung jener stumpfen Empfindungen und rohen Triebe [...], des reflektierten Beliebens der Willkür und Leidenschaft“ propagiert:

„Daher ist der Naturzustand vielmehr der Zustand des Unrechts, der Gewalt, des ungebändigten Naturtriebs, unmenschlicher Taten und Empfindungen. Es findet allerdings Beschränkung durch die Gesellschaft und den Staat statt, aber eine Beschränkung jener stumpfen Empfindungen und rohen Triebe, wie weiterhin auch des reflektierten Beliebens der Willkür und Leidenschaft. Dieses Beschränken fällt in die Vermittlung, durch welche das Bewußtsein und das Wollen der Freiheit, wie sie wahrhaft, d. i. vernünftig und ihrem Begriffe nach ist, erst hervorgebracht wird. Nach ihrem Begriffe gehört ihr das Recht und die Sittlichkeit an, und diese sind an und für sich allgemeine Wesenheiten, Gegenstände und Zwecke, welche nur von der Tätigkeit des von der Sinnlichkeit sich unterscheidenden und ihr gegenüber sich entwickelnden Denkens gefunden und wieder dem zunächst sinnlichen Willen, und zwar gegen ihn selbst eingebildet und einverleibt werden müssen. Das ist der ewige Mißverstand der Freiheit, sie nur in formellem, subjektivem Sinne zu wissen, abstrahiert von ihren wesentlichen Gegenständen und Zwecken; so wird die Beschränkung des Triebes, der Begierde, der Leidenschaft, welche nur dem partikulären Individuum als solchem angehörig ist, der Willkür und des Beliebens für eine Beschränkung der Freiheit genommen. Vielmehr ist solche Beschränkung schlechthin die Bedingung, aus welcher die Befreiung hervorgeht, und Gesellschaft und Staat sind die Zustände, in welchen die Freiheit vielmehr verwirklicht wird.“ (XII, 59)

Anhand dieser aufschlussreichen Beschreibung lässt sich hinsichtlich der Grundaspekte von Hegels Theorie der Freiheit zweierlei festhalten. Zum einen stellt sich die Frage nach der Möglichkeit einer zwanglosen „Beschränkung des Triebes, der Begierde, der Leidenschaft“ als Bedingung der Freiheit und zum anderen ist zu klären, wie die Verortung der subjektiven Freiheit in „Gesellschaft und Staat“ stattfinden kann, wenn sich diese nicht nur in sittliche Institutionen integrieren lassen soll, sondern diese selbst die Bedingungen für ihre Verwirklichung darstellen. In Hegel-Interpretationen, die sich auf Motive stützen, die schon seit Hobbes und Rousseau bekannt sind, bildet das Streben nach Anerkennung sowie die Struktur des Strebens nach Selbsterhaltung die den sozialen Formen zugrunde liegende Triebkraft, deren Thematisierung eine politische Philosophie diesen Theoretikern zufolge vor Augen haben sollte. Dementsprechend schließt sich die vorliegende Arbeit der Interpretationstradition an, der zufolge Hegel eine Theorie der Institutionen in Hinblick auf eine facettenreiche Subjektivitätstheorie entwickelt, deren Freiheitsmodell, im Gegensatz zu dem des Naturzustands, *innerhalb* der Sphären der Sittlichkeit verortet wird.

Und auch wenn Hegels Ausgangspunkt in Bezug auf den Naturzustand dem Hobbes' ähnlich ist, unterscheidet er sich von letzterem nicht nur durch seine Kritik an einem atomistischen sozialontologischen Ansatz, sondern auch dadurch, dass Hegels Interpretation der menschlichen Natur jenseits eines vertragstheoretischen Denkhorizonts formuliert wird; es geht bei Hegel vielmehr um einen sich innerhalb der konstitutiven Bildungssphäre der Sittlichkeit vollziehenden Lernprozess, der die subjektive Freiheit durch soziale Formen sich verwirklichen lässt. Insofern lässt sich Hegels Beitrag zur Auffassung von Leidenschaften und Gefühlen nicht nur im Raum der Moralphilosophie – etwa auf den Spuren Humes – verorten, sondern auch in Hinblick auf Neigungen, Triebe und Leidenschaften innerhalb eines umfassenden institutionalisierten Modells; denn Hegel handelt die Betrachtung der menschlichen Natur innerhalb von Sittlichkeitssphären ab, die spezifische Formen der Ausbildung von Neigungen und Leidenschaften ermöglichen sollen.

Insofern weist unsere Argumentation zwei Stoßrichtungen auf. Die erste – eine Interpretation von Hegels politisch-philosophischem Programm – besteht darin, seine Sittlichkeitstheorie als eine Antwort auf die Frage nach der Rolle der menschlichen Natur auszulegen, welche sich nur in Hinblick auf seine Subjektivitätstheorie erklären lässt. Auch wenn sich einige Interpretationen dieser Sichtweise bereits angenommen haben⁶, findet sich in der Literatur ein Mangel an systematischen Untersuchungen, die sich gleichzeitig über Hegels Ansatz hinaus erweitern lassen. Daher besteht die zweite, eher indirekte Stoßrichtung unseres Arguments darin, einen Anschluss von Hegels Beitrag an die aktuelle Debatte um soziale Praktiken und Institutionen vorzuschlagen. Diese beiden Stoßrichtungen – eine interpretative und eine propositive – bilden somit die Grundmotive der vorliegenden Arbeit.

Im Begriff der „Dezentrierung“ – wie er bei Jürgen Habermas und Axel Honneth zu finden ist⁷ – sehe ich eine produktive Hilfsquelle dafür, den Leitfa-

6 Eine Ausnahme – allerdings mit anderem argumentativem Hintergrund und anderer Beweisabsicht – findet sich bei Won 2002, Malabou 2005.

7 Vgl. etwa Habermas 1999 und Honneth 1993. In letzterem Aufsatz geht Honneth von Albrecht Wellmers Auffassung aus, nach der die Kritik der Subjektivität in der Moderne durch zwei Denkbewegungen gekennzeichnet ist, nämlich die in der Tradition Freuds mit dem Schlagwort des Unbewussten einerseits und die, die mit dem späten Wittgenstein und mit Saussure auf den Zusammenhang von Subjektivität und Sprache verweist, andererseits. Nach Honneth bilden diese beiden kritisch gemeinten Denkrichtungen nun aber gerade keine Barriere, „sondern umgekehrt die Konstitutionsbedingungen der Entwicklungen von Ich-Identität“ (ebd., 157). Vgl. hierzu auch Wellmer 2000.

den von Hegels Verflechtung von Subjektivitäts- und Sittlichkeitstheorie zu rekonstruieren. In diesem Zusammenhang beziehe ich mich auf den Begriff des *dezentrierten Willens* als ein Grundmotiv des hegelschen Denkens: die Stufen der Subjektivitätsbildung bestehen darin, die Bedingungen für eine dynamische soziale Ausbildung eines dezentrierten Willens einzurichten. Vor dem Hintergrund einer Phänomenologie der Gefühle hat die vorliegende Arbeit das Ziel, die Typologie der bildenden Funktion der Institutionen für die Herausbildung des dezentrierten Willens zu untersuchen. Ich schlage vor, dass Hegel eine Theorie der Institutionen als Sittlichkeitstheorie nicht nur als sittliche Sphäre der Freiheit entwickelt, sondern sich daran auch die Grundzüge dieser Bildungsfunktion für die Verwirklichung eines „freien“ Willens erklären lassen. Es soll gezeigt werden, dass eine an Hegel anschließende Theorie der Institutionen den normativen Gehalt der Förderung der Willensbildung erschließt, welche die subjektive Freiheit durch einen sittlichen Inhalt sich verwirklicht. Damit wird das Ziel verfolgt, von einem Modell der menschlichen Natur im Sinne einer allmählichen Dezentrierung des Willens ausgehend die Grundzüge einer an Hegel anschließenden normativen Theorie der Institutionen aufzuzeigen.

Mit dieser Struktur lässt sich schon antizipieren, dass Hegels Auffassung des abstrakten Rechtes und der Moralität – als eine in seiner *Rechtsphilosophie* entwickelte, vorherige Stufe der Sittlichkeit – nicht nur ein einseitiges Freiheitsmodell darstellt, sondern auch ein begrenztes Mittel zur Ausbildung des freien Willens. Das Subjekt soll daher in der Sittlichkeit nicht nur seine Freiheit in einem sozialen Kontext verwirklichen können, sondern auch einen Bildungsprozess durchlaufen, in dem es den in der jeweiligen sozialen Sphäre vorfindlichen Inhalt als Horizont seiner eigenen Freiheit erfährt. In Hinblick auf die Grenzen des abstrakten Rechtes und der Moralität, die Hegels Frankfurter Schriften bis zu seiner *Rechtsphilosophie* prägt, lässt sich seine Sittlichkeitstheorie als eine Antwort auf die Frage verstehen, wie der Wille innerhalb von sozialen, institutionellen Sphären als „frei“ ausgebildet wird.

Im diesem Sinne konstituiert die Formierung des Willens zur *Freiheit* das, was Hegel den „Boden“ (VII, §4) seiner Sittlichkeitstheorie nennt, wobei die subjektive Freiheit keinen Ausgangspunkt darstellt, sondern das normative Ziel eines Prozesses der Willensbildung. Die zwei hier vorfindlichen Grundideen bestehen darin, dass der Wille erstens in einem allmählichen Prozess von zunächst selbstsüchtigen und abstrakten Inhalten zu einem dezentrierten, sittlichen Inhalt übergeht, und zweitens, dass diese Erweiterung innerhalb sozialer Institutionen gefördert werden muss. Wie hier dargestellt werden soll, wird die erste Idee von Hegels so genannter Theorie des „subjektiven Geistes“ gestützt,

die ihrerseits die Grundlage für die zweite Idee darstellt, welche die Stufen der Bildung des dezentrierten Willens aufzeigt.

Diese zwei Aspekte, die in Hegels Sprachgebrauch gewöhnlich die Verflechtung von „subjektivem“ und „objektivem“ Geist bezeichnen, bilden die Grundstruktur der vorliegenden Arbeit. Hegels philosophisches Projekt entwickelt nicht nur das Argument der sozialen Eingebundenheit der Subjektivität, sondern verfolgt auch die Absicht, die für die soziale Freiheit zu realisierenden institutionellen Voraussetzungen darzustellen. So ist es, wie Hegel am Ende der Vorrede seiner *Rechtsphilosophie* formuliert, die Aufgabe einer Theorie der Institutionen, die subjektive Freiheit zu ermöglichen – die aber nicht nur mit zufälligen, sondern mit einem „allgemeinen“ Inhalt des Willens verbunden sein muss. So schreibt Hegel in einer wichtigen Passage: „Die wahre Freiheit ist als Sittlichkeit dies, daß der Wille nicht subjektive[n], d. i. eigensüchtige[n], sondern allgemeinen Inhalt zu seinen Zwecken hat“ (X, §469).

Zur Rekonstruktion von Hegels Argument lassen sich die methodologischen Prämissen – soweit ich sehe – auf zumindest drei unterschiedlichen, aber komplementären Ebenen ausführen. Die *erste*, die wir als eine „ontologisch-metaphysische“ Ebene bezeichnen können, bezieht sich auf Hegel-immanente Argumente, die seinem philosophischen Programm als Inspirationsquelle dienen. So geht Hegels metaphysische These davon aus, dass subjektiver, objektiver und absoluter Geist zwar denselben Entwicklungsprozess vollziehen, sich aber auf verschiedene Stufen beziehen. Diese zeigen sich insofern als eine analoge Struktur auf den drei Niveaus von Hegels Theorie des Geistes.⁸ Eine *zwei-*

8 Daher besteht nach Hegels immanenten Prämissen ein Zusammenhang von onto- und phylogenetischen Ebenen der Geistesentwicklung, die demnach sowohl als Subjektivierungsprozess als auch als gattungsgeschichtlicher Vorgang zu verstehen ist. Zudem weist Hegel in seiner *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* auf die christliche Vorstellung göttlicher Dreieinigkeit als „Im-anderen-bei-sich-Sein“ als Hintergrundmodell für diese beiden Ebenen hin, „wovon alles andere nur ein Beispiel ist“: „Das erhabenste Beispiel davon ist die Natur Gottes selbst. Diese kann aber kein Beispiel genannt werden, sondern [sie] ist das Allgemeine, das Wahre selbst, wovon alles andere nur ein Beispiel ist. [...] In der christlichen Religion ist Gott ausgesprochen zuerst als Vater: die Macht, das abstrakt Allgemeine, das noch eingehüllt ist. Zweitens ist er sich als Gegenstand ein sich Entzweieendes, ein anderes seiner selbst Setzendes. Dies ist der Sohn genannt worden. Dieses Zweite ist so bestimmt, daß in diesem anderen seiner selbst er aber ebenso unmittelbar er selbst sei, sich ebenso anschauend und sich selbst nur im anderen wissend, und dieses Sichhaben, Sichwissen, Einheit-Haben, Im-anderen-bei-sich-Sein ist der Geist; das heißt: Das Ganze ist der Geist; weder das eine noch das andere ist der Geist. Und Gott ist

te, sich auf das „Logische“ beziehende Ebene stellt die Begründung dieser Entwicklung dar, wie Hegel in seinen Schriften mehrfach betont.⁹ Diese Ebene wird auch oft in Bezug auf die Deutung von Hegels praktischer Philosophie herangezogen, was aber ihre Fruchtbarkeit für die zeitgenössische Debatte erschwert hat.¹⁰

Die *dritte*, methodologische Ebene – die die vorliegende Arbeit in den Blick nimmt – besteht darin, in gewisser Weise eine „immanente“ naturalistische Interpretation von Hegels Theorie des Geistes durchzuführen, und zwar mit der Absicht, mithilfe der innerhalb von Hegels Philosophie vorhandenen naturalistischen Sichtweise auf das Verhältnis von subjektiver Freiheit und sozialer Sphären die Grundlagen seiner Sittlichkeitstheorie zu rekonstruieren. Die Strategie der vorliegenden Untersuchung besteht deswegen darin, die Anwendung von Hegels internem Argument zu betrachten – ein Vorgehen, das man auch als nachmetaphysische Aktualisierung seines Denkens bezeichnen könnte –, aber deren Maßstab dabei in Hegels Ansatz selbst ausfindig zu machen.¹¹ Durch eine interne Kohärenz des Hegelschen System lässt sich also für die verschiedenen Ebenen von Hegels Theorie des Geistes – welche ich als verschiedene „Narrative“ bezeichnen möchte – eine immanente Begründung finden. Damit ist es für das Verständnis seiner Sittlichkeitstheorie wichtig, nicht nur

als Geist bestimmt, er ist erst das Wahre, Vollkommene. Gott in der Form der Empfindung ausgesprochen, ist die ewige Liebe, der Sohn, sich in dem anderen selbst zu wissen, das andere als sein Eigenes zu haben. Diese Bestimmung ist in der Form des Gedankens das, was den Geist konstituiert“ (XII, 31 f.). Hegel schließt: „Wir gehen nun zu den konkreten Folgen des Begriffs des Geistes über, die für unseren Gegenstand Interesse haben“ (XII, 32), und überträgt danach seine Interpretation auf die Ebene sowohl der Weltgeschichte als auch auf die Idee der menschlichen Freiheit. Vgl. dazu auch Hegels Habilitationsschrift und das von Rosenkranz nachgedruckte Fragment vom göttlichen Dreieck (II, 534 ff.).

9 So etwa in V, 13 ff. und in X.

10 Vgl. Honneth 2001.

11 „Nachmetaphysisch“ wird hier ziemlich grob gebraucht – im Anschluss an Jürgen Habermas’ und Axel Honneths Position einer nachmetaphysischen Aneignung von Hegels Denken. Vgl. u.a. Honneth 1994:107 ff.; 2001:11 ff. Wie ich hier allerdings vorschlagen möchte, kann Hegels Idee ohne seine systematischen (und das heißt hier auch: metaphysischen) Prämissen nicht gänzlich gerechtfertigt werden. Eine empirische Begründung kann dazu dienen, diese Prämissen für Hegels Theorie durch den Nachweis ihrer naturalistischen Anschlussfähigkeit plausibel zu machen, aber für eine interne kritische Rekonstruktion Hegels bleibt sein systematischer Ansatz immer noch primär in Betracht zu ziehen.

die Prämissen seiner Logik, sondern auch die Stufen seiner Theorie des subjektiven Geistes zu berücksichtigen. Dieser methodologische Vorschlag soll aber nicht im Widerspruch zu den anderen Vorschlägen stehen, sondern als mit diesen komplementär verstanden werden und mit der spezifischen Charakterisierung der holistischen Struktur von Hegels systematischem Ansatz konsistent sein.¹² Obwohl die strukturellen Stufen der Entwicklung des Geistes mit Hegels metaphysischen Prämissen untrennbar verbunden sind, bleibt Hegels Theorie des subjektiven Geistes besonders produktiv, um seine Sittlichkeitstheorie in Hinblick auf die Herausbildung einer „zweiten Natur“ zu rekonstruieren.

Auch wenn für unsere Absicht eher die Aktualität des von Hegel vorgeschlagenen begrifflichen Gehalts seiner Theorie des Geistes interessiert, darf man nicht darüber hinwegsehen, dass Hegels gesamter Argumentation eine „relationale“ Ontologie zugrunde liegt, ohne die seine Argumente schwächer erscheinen würden. Denn Hegels Auffassung von Subjektivität folgt einem logisch-ontologischen Schema als übergreifendem Ausgangspunkt, dessen Rechtfertigung von einer komplexen und umfassenden Analyse der dialektischen hegelschen Logik und ihrer eigenen Terminologie abhängt. Hier soll deutlich gemacht werden, wie sich eine solche „Letztbegründung“ für die zeitgenössische Debatte der politischen Philosophie sinnvoll verstehen lässt, insbesondere mit Rücksicht auf Hegels bekannte logische Terminologie vom „Besonderen“ und „Allgemeinen“. Durch das ontogenetische Narrativ lässt sich auch auf Hegels spekulative Auffassungen, etwa von der dialektischen Bewegung zwischen Partikularem und Allgemeinem sowie von seinem Gebrauch von „Subjektivem“ und „Objektivem, ein neues Licht werfen.

Hegels Darstellung lässt sich in stilistischer Hinsicht im Kontext der ontogenetischen Rekonstruktion als ein „philosophisches Narrativ“ begreifen, womit ein Bildungsprozess des Geistes beschrieben wird.¹³ Mit dieser Rekonstruktion verfolge ich vor allem die Absicht, ein internes Argument von Hegel zu finden, das die Natur des Willens und seine Entwicklung im Rahmen einer Theorie des objektiven Geistes erklären kann.¹⁴ Insofern enthält – nach Hegels systematischem Ansatz – jede Narrativform dieselbe konzeptuelle Struktur, wobei ein ontogenetisches Narrativ keinen starken Naturalismus impliziert, sondern einen sozial vermittelten Prozess bezeichnet, der sich durch den Be-

12 Ein ähnlicher Interpretationsvorschlag findet sich bei Patten 1999.

13 In diesem Sinne lässt sich Hegels *Phänomenologie des Geistes* als ein Bildungsroman begreifen, in dem ein Lernprozess (sei er subjektiv oder gattungsgeschichtlich) durch ein philosophisches Narrativ dargestellt wird.

14 Diese unterscheidet sich dadurch etwa von der in Habermas 1976. Kritisch zu Habermas' Auffassung vgl. Honneth/Joas 1980.

griff der „zweiten Natur“ verstehen lässt. Insofern kann man den hier vorgestellten methodologischen Interpretationsansatz als „schwachen Naturalismus“ bezeichnen, welcher sich von einem starken, auch physikalistischen Modell unterscheidet. Daraus ergibt sich der Zusammenhang zwischen Natur und Geist – und somit der Begriff der zweiten Natur und des Lernprozesses – diejenige konzeptuelle Konstellation, die den Kerngegenstand unserer Untersuchung bildet.¹⁵ Die Entwicklung von Hegels System kann man also als ein prozessual strukturiertes Verhältnis von Natur und Geist charakterisieren, dem von Beginn an eine fruchtbare Spannung zwischen Natur und *Vernunft* innewohnt.¹⁶ Der Übergang von der ersten zur zweiten Natur weist nicht nur auf das hin, was im sozialen Kontext von der ersten Natur übrig bleibt, sondern auch auf das, was an der Natur sozial verändert werden kann. Wenn einerseits nach diesem Modell eines schwachen Naturalismus die Natur der Subjektivität für eine Sittlichkeitstheorie bedeutsam ist, beschreibt dieses Modell andererseits ein prozessuales Heraustreten aus der Natur, wobei Hegel die Sittlichkeit als eine schrittweise Entfaltung des „Geistes“ beschreibt: Die Auffassung bezieht sich also zwar auf eine erstnaturalistische Basis, berücksichtigt gleichzeitig aber das, was Hegel als „geistigen“ Prozess bezeichnet. So findet die Herausbildung von Neigungen und Willen grundsätzlich in der sittlichen Sphäre statt: Die Identitätsbildung wird als eine Formierung einer zweiten Natur, einer sprachlich und kulturell vermittelten Subjektivitätsbildung, vollzogen.

Die enge Verbindung zwischen Natur und Sittlichkeit, unter deren Voraussetzung Hegel seine Theorie des Geistes artikuliert, bildet daher die Grundbestimmung der vorliegenden immanenten Rekonstruktion des hegelschen Arguments für den Zusammenhang zwischen Subjektivitäts- und Sittlichkeitstheorie. Es ist also an dem Punkt, wo Hegel den Übergang von Natur zum Geist artikuliert, dass er die Grundlagen für das Verständnis seiner Sittlichkeitstheorie offen legt. In der Literatur über das Verhältnis zwischen Natur und Geist bei Hegel wird oft die Idee eines umfassenden Zusammenhanges in der gesamten Struktur von Hegels System behauptet, wobei entweder eine metaphysische Lesart befolgt oder – wie in letzter Zeit zu sehen ist – der Versuch

15 In Bezug auf Interpretationen Hegels habe ich die bis John Dewey zurückreichende Tradition vor Augen, die sich jüngst bei McDowell wiederfindet. So nennt etwa Michael Quante McDowells Auffassung einen „Naturalismus der zweiten Natur“ (Quante 2009:55). In diese Richtung geht auch Habermas 2005. Zum Begriff der zweiten Natur vgl. auch Testa 2008 und Peperzak 1995.

16 So bezeichnet Allen Wood Hegels Ansatz als einen „historicized naturalism“ (Wood 1990, insb. Kap. 1).

unternommen wird, Hegel in die Debatte des Naturalismus einzupassen,¹⁷ und das auch in Bezug auf die systematische Frage danach, wie Hegel den Übergang von Natur zum Geist oder die strukturelle bzw. konzeptionelle Rolle des Geistes als Voraussetzung der Natur auffasst. Im Unterschied dazu besteht die hier verfolgte Absicht darin, das Verhältnis zwischen Natur und Geist eher indirekt zu untersuchen, um spezifische Fragen von Hegels Sittlichkeitstheorie zu diskutieren. Dabei wird den Schritten von Hegels Argument gefolgt, um die Rolle der Natur für das an der Sittlichkeitssphäre partizipierende Subjekt zu explizieren. Auf dieser ersten Stufe bezieht sich die Rekonstruktion nicht auf den gesamten Zusammenhang zwischen Natur und Geist, sondern auf das, was Hegel als „subjektiven Geist“ bezeichnet. Auf einer ersten Stufe ist daher zu zeigen, wie die Natur durch die ontogenetische Entstehung der Subjektivität charakterisiert ist.

Auch wenn ein ausführlicher Kommentar zur naturalistischen Auseinandersetzung mit Hegels Philosophie wichtig wäre, ist die in den letzten Jahren steigende Tendenz zu einer solchen Interpretationsvariante zu umfassend, um hier einen befriedigenden Überblick geben zu können. So sind etwa die von John McDowell vorgelegten Arbeiten zu den Begriffen von Bildung und zweiter Natur und seine Unterscheidung zwischen „realm of law“ und „realm of nature“¹⁸ sehr erhellend. Als besonders fruchtbar erweist sich auch die Tendenz zu einer pragmatistischen Aneignung Hegels, die zuerst besonders im englischsprachigen Raum zu sehen war, so etwa das erst vor kurzem erschienene *Philosophy of Spirit* von John Dewey, dessen Vorlesungen über Hegel schon die Vorzeichen der folgenden naturalistischen Interpretation Hegels aufweisen.¹⁹ Die an diese Richtung anknüpfenden pragmatistischen Ansätze²⁰ haben in den letzten Jahren auch besondere Beachtung im Rahmen von Hegel-Interpretationen gefunden; so beispielsweise von Brandom im Anschluss an Sellars’ „social space of reasons“, womit ein sprachlich und sozial vermittelter Raum der Gründe bezeichnet wird, der in Hegels Ideen immer wieder eine hilfreiche Inspirationsquelle gefunden hat.²¹

Für eine naturalistische Übersetzung von Hegels Sittlichkeitstheorie wäre die Auseinandersetzung mit empirischen Ressourcen zweifellos von großer Bedeutung. Besonders produktiv wären dafür etwa psychoanalytisch ausgerichtete Theorien über den Subjektivierungsprozess oder ein Beitrag neuerer Unter-

17 Vgl. etwa Pinkard 2012; Pippin 2005; McDowell 1994, 1998.

18 Vgl. McDowell 1994, 1998; zu Diskussionen vgl. Halbig 2006; Honneth 2000c.

19 Vgl. Shook/Good/James/Dewey 2010.

20 Zu einem Überblick hierzu vgl. Bernstein 2010.

21 Brandom 1994, 1995, 1999.

suchungen aus den Neurowissenschaften, um Hegels spekulative Überlegungen in ihrer Relevanz auf eine aktuelle Debatte zu übertragen. Hegel selbst war wohl ein großer Anhänger empirischer Studien und hat immer wieder auf die zu seiner Zeit verfügbaren wissenschaftlichen Erkenntnisse verwiesen, was zum Beispiel in der enzyklopädischen *Anthropologie* häufiger der Fall ist. Eine breitere Auseinandersetzung mit solchen Resultaten empirischer Erhebungen ginge jedoch über den Rahmen der vorliegenden Arbeit hinaus. Statt also eine empirisch begründete Aktualisierung von Hegels ursprünglicher Auffassung vorzunehmen, besteht der hier ausgeführte Vorschlag darin, Hegels Intuitionen in Hinblick auf den aktuellen Stand der politisch-philosophischen Debatte erneut zu untersuchen. Wenn also unsere Strategie einerseits auf die Vorteile einer empirischen Begründung verzichten muss, könnte andererseits die begriffliche Intuitionen Hegels ein neues Licht auf die empirisch informierten Ansätze werfen; denn auch wenn ein Großteil des empirischen Erkenntnisstands Hegels inzwischen obsolet ist, bleibt sein theoretischer Rahmen immer noch produktiv. Daher erscheint eine begriffliche Auffassung von Hegels *Anthropologie* von erstaunlicher Aktualität zu sein, so dass die Interpretation des Hegelschen Ansatzes im Lichte neuer Ergebnisse der empirischen Forschung diesen nicht veralten lässt. Dass philosophische Intuitionen – wie die hier von Hegel verfolgten – immer noch von Aktualität sein können, stellt den Anstoß dafür dar, sein philosophisches Programm immer wieder zu interpretieren und neu zu entdecken.

Als Hintergrund der hier diskutierten Aspekte lässt sich innerhalb der aktuellen Debatte eine steigende Tendenz zur Erörterung von Affekten und Institutionen erkennen. So wurden der Umgang mit Begriffen wie Liebe und Fürsorge etwa innerhalb feministischer Theorien zu einem Beispiel für den Revisionsbedarf der vorherrschenden Ausdeutung von Begriffen wie Vernunft und Rationalität in der politischen Philosophie.²² So hat jüngst zum Beispiel auch Martha Nussbaum die Richtung versucht, die affektive Dimension sozialer Verhältnisse –unter dem der Begriff der „Liebe“ - für eine Gerechtigkeitstheorie fruchtbar zu machen.²³ Zudem finden sich in Hinblick auf phänomenologisch orientierte Theorien innerhalb der jüngsten Literatur die Ideen von emotionaler Intentionalität und Weltbezug, welche sich als Alternativen zum Rationalitätsbe-

22 Eine solche Tendenz kann man etwa in der Disziplin einer „Ethics of care“ sehen (Gilligan 1998; Tronto 1994; Slote 2007). Die an Hume anschließende Debatte um die Gefühlsethik scheint auch in eine mögliche Richtung zu deuten, wie es jüngst bei Prinz 2008 herausgestellt wurde.

23 So etwa Nussbaum 1990, 2001 und 2013.

griff zeigen.²⁴ Solche Ansätze bilden den Hintergrund der in der vorliegenden Arbeit vorgeschlagenen theoretischen Wiederaufnahme von Hegels Verflechtung zwischen menschlicher Natur und Sittlichkeitstheorie.²⁵

Während aber diese Forschungsansätze nicht direkt an Hegel anschließen, hat Axel Honneth eine Position entwickelt, die nicht nur die kommunikative und rational-orientierte, sondern auch die affektive Dimension sozialer Verhältnisse hervorhebt: Mit den Elementen eines an Hegel anschließenden anerkennungstheoretischen Modells bilden Liebe, Ehre und soziale Wertschätzung eine in gewisser Weise auch affektive, von differenzierten Selbstgefühlen geprägte notwendige Stufe der Selbstkonstitution. So unternimmt Honneth jüngst den Versuch, eine an diesen anerkennungstheoretischen Ansatz anschließende Gerechtigkeitstheorie zu skizzieren.²⁶ Diese von Axel Honneth entwickelte Typologie von intersubjektiven Anerkennungsverhältnissen und ihren sozialtheoretischen Konsequenzen macht insbesondere eine Inspirationsquelle für die in der vorliegenden Arbeit dargestellten Überlegungen aus, worauf an mehreren Stellen in Honneths Hegel-Interpretation hingewiesen wird. Während das Anerkennungsmodell jedoch die Stufen der Identitätsbildung beschreibt, werde ich in einer inversen Bewegung diskutieren, wie sich eine institutionell vermittelte subjektive Willensbildung rechtfertigen lässt: Es geht darum, die Stufen der Formierung eines dezentrierten Willens, die mit einem „sittlichen“ Inhalt ausgefüllten subjektiven Neigungen, Gefühle und Leidenschaften im Anschluss an Hegel zu rekonstruieren.

Nun ist die von unserer Untersuchung verfolgte Grundfrage nicht die nach den Subjektivitätsbedingungen, sondern eher die, wie mit diesem konzeptuellen Schema vor Augen eine weitere Stufe hinaufzugehen ist, und zwar in Hinsicht darauf, die Auffassung eines mit der menschlichen Natur vermittelten Bildungsprozesses herauszudestillieren, der die Begierden, Neigungen und Leidenschaften zu einem sittlichen Inhalt herausbilden kann – die „Bildung“ als „Glättung der Besonderheit“ (VII, §187, Z.). Die Idee einer Natur der Sitt-

24 Zu dieser Position vgl. den Sammelband Andermann (Hg.) 2011.

25 Für eine deutschsprachige Diskussion vgl. etwa den Band Halbig/Quante/Siep (Hg.) 2004 sowie Quante 2011.

26 Honneth 2011. In dieser jüngsten systematischen Arbeit widmet sich Honneth der Aufgabe, ein umfassenderes institutionalisiertes Modell der Etablierung von Anerkennungsverhältnissen herauszuarbeiten. Anders als in seinem früheren Buch *Kampf um Anerkennung* geht es hier nicht um die Betonung der verschiedenen notwendigen Stufen der Identitätsbildung, sondern um die Erläuterung dessen, wie die modernen Institutionen diese Anerkennungsverhältnisse verkörpern und sicherstellen können.

lichkeit lässt sich insofern vor allem als ein Prozess der *Versittlichung der Natur* verstehen bzw. als das, was Hegel „vergeistigte Naturverhältnisse“ (XIV, 183) nennt. Deshalb soll versucht werden, Grundzüge einer an Hegel anschließenden Formulierung der Rolle der Leidenschaften und Gefühle für eine Theorie der Institutionen darzulegen. Es ist daher zu untersuchen, wie jede Sittlichkeitssphäre als „Versittlichung“ der Triebe zu verstehen ist, ausgehend von der Grundidee, dass jede Dimension der Sittlichkeit Natur und Vernunft vermittelt.

Ich will nun dem Denkweg folgen, dass Hegel einen deflationierten normativen Gehalt in derjenigen Vorstellung sieht, dass die Stufen der Willensbildung – wie auch bei Leidenschaften und Interessen – als „vernünftig“ und „frei“ verstanden werden können, wenn sie sich an einem sittlichen, dezentrierten (in Hegels Terminologie: einem „allgemeinen“) Inhalt orientieren. Und dieser Gedanke stellt auch den Schlüssel für eine „minimale“ moralische Evaluierung des Willensinhaltes dar, nämlich diejenigen Kriterien, die es dem Willen ermöglichen, sich einen „sittlichen“ Inhalt anzueignen. Insofern Triebe, Leidenschaften und Interessen einen dezentrierten, in sozialen Erfahrungen befindlichen „allgemeinen“ Inhalt verkörpern, lassen sie sich als „vernünftig“ bezeichnen.

Mit derselben Idee lassen sich normative Kriterien für die Bildungsrolle der Institutionen erwägen. Es geht in dieser Arbeit darum, die Verflechtung von Gefühlen, Handlungen und Institutionen in der Rekonstruktion des von Hegel diagnostizierten Zusammenhangs zwischen subjektivem und objektivem Geist darzustellen. Innerhalb einer geteilten Semantik, von geteilten Werten, Gewohnheiten, geteilter Sprache und Gesten, intersubjektiven Verhältnissen, Institutionen, der Öffentlichkeit und der Medien werden zunächst Neigungen, Begierden, Gefühle und Affekte sowie später Interessen und Präferenzen herausgebildet. Hegel betrachtet diese Verflechtung eines immanenten Bildungsprozesses für die Entstehung einer subjektiven Struktur als von der Sphäre des „objektiven“ Geistes untrennbar. Damit ergibt sich ein Zusammenhang zwischen dem kognitiven Inhalt eines Gefühls und seinem sozialen Kontext, insofern letzterer sowohl von einer subjektiven als auch von einer objektiven, sozialen bzw. kulturellen Dimension geprägt ist.

Mit dieser komplexen Verflechtung von individuellen Präferenzen und sozialen Erwartungen und Normen, worauf die subjektiven und objektiven Facetten von Hegels Begriff des Geistes hinweisen, wird die Rolle der Institutionen entscheidend: Wenn der freie und autonome Wille nicht als permanentes Ziel, sondern als Ausgangspunkt gesetzt wird, verliert man diese ausgeprägte wechselseitige Einwirkung von sozialen Sphären und individuellen Präferenzen aufeinander. Während nach Hegels anthropologischen Prämissen der Subjektiv-

rungsprozess stets von der „ersten“ Natur geprägt ist, enthält die hier verfolgte Auffassung auf einer zweiten Stufe – die in Richtung einer Handlungstheorie weist – die Annahme, dass das Individuum in seiner Teilnahme an der sozialen Sphäre nicht nur vernünftig handelt; denn sowohl die affektiven Bindungen als auch die komplexen Interessen im Verhältnis zum Staat und bei der Teilnahme an der Öffentlichkeit sind leidenschaftlich und von diffusen Gefühlen geprägt.

Diesen Überlegungen folgt die vorliegende Arbeit in drei Schritten. Im *ersten Teil* werden die in Hegels Frankfurter Schriften angelegten Wurzeln seines späteren Programms rekonstruiert. Dabei wird gezeigt, dass Hegel schon in diesen Schriften einerseits die grundlegende Rolle der menschlichen Natur mittels der noch etwas diffusen Begriffen der Neigung und des Triebs skizziert hat, und sich andererseits hier erkennen lässt, dass weder positive noch moralische Gebote in der Lage sind, einen nicht entfremdenden und nicht unterwerfenden Willensbildung zu ermöglichen. Es wird auch darauf hingedeutet, wie die Liebe in diesem Kontext die Grundfigur der Versöhnung zwischen Gesetz und Neigung nach Hegel darstellen soll.

Auf Basis dieser vorbereitenden Interpretation der Grundmotive Hegels hinsichtlich der Verflechtung von menschlicher Natur und Sittlichkeit widmet sich der *zweite Teil* Hegels Philosophie des subjektiven Geistes – und hier vor allem seiner ontogenetischen und anthropologischen Darstellung. Dieser Teil strebt an, eine immanente Begründung für seine Sittlichkeitstheorie zu liefern, und zwar mit dem Versuch, Hegels logische Prämissen zu ergänzen und damit sein internes philosophisches Projekt einer „naturalistischen“ Auseinandersetzung zu verfolgen. Mit dieser argumentativen Strategie wird die Absicht verfolgt, die Struktur von Hegels Auffassung der menschlichen Natur darzustellen. Damit wird eine Interpretation verteidigt, der zufolge Hegels ontogenetische Narrative von der leitenden Annahme geprägt sind, dass sich der Subjektivierungsprozess einerseits durch die Formen der Triebe, der Begierden und der Neigungen als ein allmählicher Prozess der Aufhebung einer zuerst selbstzentrierten Willkür zu einem dezentrierten freien Willen verstehen lässt, worin andererseits die „sittlichen“ subjektiven Leidenschaften und Interessen erst verwirklicht werden.

Es ist mit dieser Charakterisierung, wodurch die Perspektive auf das aufgezeigt werden soll, was Hegel als Verfehlungen in diesem Subjektivierungsprozess versteht. Um den Verlauf möglicher Fehlentwicklungen im Prozess der Willenskonstitution zu klären, werden drei von Hegel dargestellte, paradigmatische Beispiele für die Radikalisierung der selbstsüchtigen Perspektive vorgestellt. Sowohl das „Pathos“ der Selbstsüchtigkeit, bei dem ein Subjekt sein Streben nach Ehre an einen willkürlichen, rein zufälligen Inhalt bindet, der

„Fanatismus“, besser verstanden als leidenschaftliche Entgegensetzung von Subjektivität gegen alle rational begründeten Einrichtungen, wie auch die „Verrücktheit“ als krankhaftes Verbleiben im eigenen Selbstgefühl werden nach demselben Muster der „Radikalisierung eines selbstzentrierten Willens“ aufgefasst. In diesen drei Beispielen einer Distanzierung von den sittlichen Sphären scheidet die Subjektivitätsbildung, der Erfahrungsprozess von Perspektiverweiterung einerseits und Kraft selbstständiger Individualität andererseits misslingt.

Im *dritten*, systematischen Teil wird versucht, diejenigen Konsequenzen für eine Theorie der Institutionen zu ziehen, die durch die Rekonstruktion der Hegelschen Theorie des subjektiven Geistes im vorigen Teil zum Vorschein kam. Als zentrale Einsicht von Hegels Theorie einer vernünftigen Staatsordnung wird in Fortführung der zu Beginn erläuterten Strategie einer Versöhnung von Natur und Vernunft dargelegt, dass alle sittlichen Sphären der Forderung zu genügen haben, grundlegende Affekte der Menschen durch interne Bildungsprozesse jeweils zu versittlichen bzw. zu dezentrieren und mit Hilfe von institutionell auf Dauer gestellten Praktiken der Wechselseitigkeit auf vernünftige Weise zu befriedigen. Die sittlichen Institutionen werden hier demnach als Handlungssphären aufgefasst, die gleichzeitig die Aufgabe einer Sozialisierung von zunächst nur egozentrischen Neigungen und der institutionellen Verstetigung der daraus entstehenden Einstellungen zu leisten haben. Zum Schluss wird auch auf drei indirekte Konsequenzen der hier dargestellten Aspekte des Hegelschen Ansatzes hingewiesen, und zwar in Hinblick auf die Ausdehnung demokratischer Partizipation, auf die Verteidigung emanzipatorischen Willensbildung gegenüber paternalistischen Vorstellungen vom Staat und die Forderung danach, den Raum der Kritisierbarkeit offen zu lassen.

Mit den in dieser Arbeit dargestellten systematischen Schritten wird insgesamt der Leitgedanke verfolgt, dass der Prozess politischer Integration für Hegel nicht nur mit dem Modell eines vernünftigen Subjektes verbunden ist, sondern auch mit einer anthropologischen Gestalt, welche sich nur unter Berücksichtigung von Hegels Darstellung der menschlichen Natur im Rahmen seiner Sittlichkeitstheorie verstehen lässt. Insofern nur die kognitiv-rationalen Kräfte überhaupt in Rechnung zu stellen für die politische Philosophie als verkürzt und falsch verstanden wird, ist zugleich die Frage zu stellen, wie die Institutionen auch die Naturdimension angemessen berücksichtigen können. So ist in dieser Arbeit das Verhältnis zwischen Natur und Institutionen auf zwei Weisen zu betrachten: Eine erste, deskriptive Weise bezieht sich auf die Rolle der Gefühle und Affekte innerhalb der Institutionen. Eine zweite, normative Perspektive bezieht sich auf die Frage, was diese Verständnisweise für eine Theorie der

Institutionen beitragen kann, wenn sie sich nicht nur auf vernünftige, kalkulierende Subjekte bezieht, sondern auch auf deren Natur – also auf Triebe, Neigungen und Leidenschaften. Insofern lässt sich zeigen, dass Hegels Sittlichkeitstheorie nicht nur eine historische und immanente Sozialontologie darstellt, sondern auch ein Resultat seiner Kritik an verfälschten Formen von sozial orientierten Gefühlen ist.