

Markus Gante

Das Wissen der Freiheit

Hegels Theorie des absoluten Geistes

HEGEL-STUDIEN BEIHEFTE

In Verbindung mit

Walter Jaeschke (†) und Ludwig Siep herausgegeben von
Michael Quante und Birgit Sandkaulen

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Markus Gante

Das Wissen der Freiheit

Hegels Theorie des absoluten Geistes

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

ISBN 978-3-7873-5017-9

ISBN eBook 978-3-7873-5018-6

Umschlagabbildung: © Ruth Tesmar / VG Bild-Kunst 2020

Kontaktadresse nach EU-Produktsicherheitsverordnung:
Felix Meiner Verlag GmbH, Richardstraße 47, 22081 Hamburg
info@meiner.de

© Felix Meiner Verlag Hamburg 2025. Alle Rechte vorbehalten. Der Verlag behält sich die Verwertung der urheberrechtlich geschützten Inhalte dieses Werkes für Zwecke des Text- und Data-Minings (§ 44 b UrhG) vor. Jegliche unbefugte Nutzung ist hiermit ausgeschlossen. Satz: satz & sonders, Dülmen. Druck: Stückle, Ettenheim. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier. Printed in Germany

Inhalt

1. Einleitung	9
1.1. Exposition der These	9
1.2. Lokalisierung in der Forschungsdiskussion	12
1.2.1. Objektiver Geist	12
1.2.2. Absoluter Geist	17
1.3. Methode und Aufbau	25
2. Die Freiheit des objektiven Geistes	31
2.1. Sittliche Substanz und Formen des Wissens	32
2.2. Gewohnheit und ›bloß formale Sittlichkeit‹	47
2.3. Patriotismus und Verfassung	53
2.4. Zweite Natur und Reflexivität: Die Endlichkeit des objektiven Geistes	60
3. Selbstwissen und Selbstkonstitution: Zur Logik des absoluten Geistes	65
3.1. Freiheit und Selbstbezüglichkeit innerhalb der <i>Wissenschaft der Logik</i>	70
3.1.1. Theorie und Praxis der Idee: Von der Idee des Wahren und des Guten	71
3.1.2. Die absolute Idee: Selbstwissen und Transparenz	80
3.2. Einheit und Differenz der Freiheit(en): Hegels Geschichtsphilosophie	84
3.2.1. Geist als Selbstkonstitution und Selbstwissen	85
3.2.2. Volksgeister und Weltgeist	91
3.2.3. Eine antiessentialistische Teleologie der wissenden Selbstbestimmung	95
3.3. Die sozialtheoretische Dimension des absoluten Geistes	99
3.3.1. Artifizielle Trennung: Die Interdependenz des objektiven und absoluten Geistes	100

3.3.2. Die Auflösung der wesenhaften Bestimmtheit in der Dynamik von Selbstwissen/Selbstkonstitution	103
4. Zur Darstellung des absoluten Geistes	107
4.1. Der absolute Geist in der Enzyklopädie	113
4.2. Kunst in begrifflicher Hinsicht	117
4.2.1. Das Medium der Selbstverständigung: Das Schöne und die Anschauung	120
4.2.2. Form und Inhalt: Das Schöne und das Ideal	124
4.2.3. Ausschluss des Naturschönen und der ‚großen Theorie‘	130
4.2.4. Das Reich der Schatten und die Welt der Erscheinung . .	134
4.3. Die symbolische Kunst	139
4.3.1. Der Begriff des Symbols und des Zeichens	140
4.3.2. Der Phönix und die unbewusste Symbolik: Welches Wissen des Geistes von sich kann das Symbol ausdrücken?	145
4.3.3. Von Pyramiden und dem Rätsel der Sphinx: Welches Wissen des Geistes von sich kann das Symbol nicht ausdrücken?	152
4.4. Die klassische Kunst	156
4.4.1. ‚Die schönste Freiheit: Zur Identität von Individualität und Sittlichkeit	158
4.4.2. Alte und neue Götter: Von der Macht der Natur zur Macht des Schönen	163
4.4.3. Das Dasein des Ideals: Heroenzeit, Individualität und Skulptur. Welches Wissen des Geistes von sich kann das Ideal ausdrücken?	164
4.4.4. Das Überschreiten des Zentis: Das Schicksal und der Anthropomorphismus. Welches Wissen des Geistes von sich kann das Ideal nicht ausdrücken?	168
4.4.5. Die doppelte Vergangenheit der Kunst und ihre Autonomie	173
4.5. Religion in begrifflicher Hinsicht	177
4.5.1. Das Medium der Selbstverständigung: Gott und die Vorstellung	180
4.5.2. Der metaphysische Begriff Gottes: Gott als Objekt des Wissens	185

4.5.3. Gewissheit, Glauben, Vorstellung, Denken: Die Formen des Wissens von Gott	192
4.5.4. Der Kultus: Das Wissen als Grundlage des Praktischen – Religion als soziales Verhältnis	200
4.6. Die vollendete Religion	203
4.6.1. Autorität und das Zeugnis des Geistes	205
4.6.2. Element I: Metaphysischer Begriff und ontologischer Gottesbeweis	210
4.6.3. Element II: Vorstellung, empirisches Dasein und die Göttlichkeit des Menschen. Welches Wissen des Geistes von sich kann die christliche Religion ausdrücken?	216
4.6.4. Element III: Die Gemeinde und ihr Vergehen. Welches Wissen des Geistes von sich kann die christliche Religion nicht ausdrücken?	222
4.7. Philosophie in begrifflicher Hinsicht	231
4.7.1. Das Medium der Selbstverständigung: Das Denken	233
4.7.2. Eine Wahrheit und viele Philosophien: Was bedeutet es, dass Wahrheit eine Geschichte hat?	238
4.7.3. Das Wissen der Freiheit: Geist als Definition des Absoluten	247
4.8. Die neue Philosophie	254
4.8.1. Das Metanarrativ: Die Transformation substanzialer Bestimmtheit in Selbstbestimmung	255
4.8.2. Das Subjekt als Prinzip: Hegels Weg von Descartes bis Schelling. Welches Wissen des Geistes kann die Philosophie ausdrücken?	257
4.8.3. Absolute Selbstbestimmung: Gibt es ein Wissen des Geistes, das die Philosophie nicht ausdrücken kann?	269
4.9. Analytische Zusammenfassung des Arguments	273
5. Transparenz und zweite Natur: Das Problem der Selbstbestimmung	277
5.1. Absolute Transparenz und notwendige Bewusstlosigkeit. Zur Debatte zwischen Pippin und Menke	280
5.2. Naturalisierungskritik ohne Option auf Selbsttransparenz	287
5.3. Retroaktivität und selbstgewählte Passivität	293

5.4. Bewusstsein oder Verschwinden der Voraussetzung: Die Rolle der ersten Natur	297
5.5. Was tun mit der Fortschrittsgeschichte?	300
5.6. Welche Freiheit: Triumph der Selbstbestimmung oder die Fähigkeit, endlich sein zu können?	310
Danksagung	317
Siglenverzeichnis	319
Literaturverzeichnis	323

1. Einleitung

1.1. Exposition der These

Gegenstand dieser Studie ist Hegels Begriff der Freiheit zwischen dem objektiven und dem absoluten Geist. Die Überlegungen sind innerhalb der Debatte um den möglichen Freiheitsgehalt des Begriffes der zweiten Natur angesiedelt. Mein anleitender Grundgedanke lautet in einer sehr kondensierten und explikationsbedürftigen Fassung, dass Geist ein dynamisches Verhältnis von *Selbstkonstitution* und *Selbstwissen* beschreibt. Ist Geist die umfassende Fähigkeit der menschlichen Lebensform, ihre soziale Welt frei zu instituieren, operiert jede konkrete Gesellschaft mit einem bestimmten Verständnis davon, was Freiheit ist und was ihre Institutionen wünschenswerterweise darstellen sollten.¹ Freiheit gibt es nicht an sich, sondern als ein Wissen der Freiheit oder als ein Selbstwissen des Geistes. Hieraus ergeben sich drei Thesen, die es im Verlauf der Studie auszuweisen gilt.

(i) Auf der *hegelimmanenten Ebene* erweist sich ein Ausschluss des Systemteils des absoluten Geistes aus der Diskussion um den Freiheitsbegriff als eine unzulässige Verkürzung. Ich möchte dafür argumentieren, objektiven und absoluten Geist als eine bloß artifizielle Trennung innerhalb der menschlichen Sozialität zu betrachten, die sich im Rahmen jeder Gesellschaft in einem amalgamierten Verhältnis befinden. Konkret heißt das: Es existiert keine Freiheit unabhängig davon, was Geist als seine Freiheit weiß – dieses Wissen ist historisch divergent und unterliegt selbst einer Freiheitsgeschichte. Der absolute Geist ist die Reflexionsinstanz eines grundlegenden Selbstwissens des Geistes, auf Basis dessen seine soziale Welt instituiert wird. Innerhalb der Institutionen der sozialen Welt, dem objektiven Geist, tritt dieses Selbstwissen des Geistes

¹ Um Missverständnisse zu vermeiden, verwende ich Lebensform als allgemeineren Begriff gegenüber konkreten historischen Gesellschaftsformationen. Eine Lebensform ist etwas, worüber sich – grob gesagt – naturhistorische Urteile im Sinne Thompsons bilden lassen; Gesellschaft bezeichnet dagegen eine spezifische historische Konstellation. Lebensform nutze ich also nicht – wie häufig im Anschluss an Wittgenstein – als Sammelbegriff für soziale Praktiken, sondern setze für konkrete Praxisformen den Begriff Gesellschaft ein. Dieses Vorgehen hat freilich seine Nachteile, da der Gesellschaftsbegriff oft als hochgradig abstrakter Terminus für eine fragile Einheit des Sozialen dient (vgl. Khurana 2007a). Im Kontext einer Auseinandersetzung mit Hegel ist es jedoch hilfreich, zwischen Geist schlechthin (der menschlichen Lebensform) und bestimmten historischen Konstellationen des Geistes (Gesellschaften) zu unterscheiden.

jedoch nicht als Resultat seiner Freiheit, sondern in *naturhafter* Form auf.² Aus Hegels Perspektive ist diese Verkehrung notwendig, weil objektiver Geist sich nur dadurch stabilisieren kann – d. h., Elemente als sittlich verbindlich ausweisen kann – indem er gewisse Elemente des menschlichen Zusammenlebens der kollektiven Gestaltbarkeit entzieht. Geist ist somit in jeder konkreten Form der Selbstbestimmung durch ein Wissen von sich bestimmt, das als solches innerhalb dieser konkreten Form der Selbstbestimmung nicht thematisch werden kann. Der absolute Geist ist die Reflexionsinstanz dieses grundlegenden Selbstwissens, seine Geschichte ist die Geschichte des Wissens von der Freiheit des Geistes und als solche integraler Bestandteil der Freiheitstheorie Hegels.

(ii) Tritt man einen Schritt hinter die Sprache Hegels zurück, lässt sich sagen, Geist beschreibt die Doppelbewegung seiner eigenen *Naturalisierung und ihrer Kritik*. Hieraus folgt eine These zum Begriff der *zweiten Natur*. Innerhalb der aktuellen Debatte zum Begriff der zweiten Natur wird in erster Linie die Frage danach diskutiert, ob sich ein Naturalismus ausfindig machen lässt, der Geist nicht als Gegensatz zur Natur begreift – die prominentesten Positionen sind sicherlich McDowells *Naturalismus der zweiten Natur* (1996) sowie Thompsons (2008) und Boyles (2017) Fassungen von Vernunft als Form einer spezifischen Natürlichkeit des Menschen. Weil es sich hierbei um primär anthropologische Fragen handelt, sind die sozialtheoretischen Aspekte des Begriffes der zweiten Natur nicht von ausschlaggebendem Interesse. Befasst sich diese Debatte in erster Linie mit einem aristotelischen Begriff der zweiten Natur, möchte ich dafür argumentieren, dass für ein umfassenderes Bild der menschlichen Sozialität ebenso die kritische Tradition dieses Begriffes einbezogen werden muss. Ist die Leitfrage der aristotelischen Debatte, wie es möglich ist, Geist nicht als etwas zu betrachten, das aus der Natur herausfällt, ist die sozialtheoretisch spannende Frage die, was es heißt, dass Geist sich selbst zur Natur wird. Unter Einbezug der ersten These heißt das, Geist bedarf sowohl naturalisierter Formen seiner selbst zur Stabilität seiner objektiven Daseinsformen als Bedingung sozialer Reproduktion als auch die (kritische) Thematisierung dieser Naturhaftigkeit, die stets die Drohung mit sich führt, bestimmte Gestalten des Geistes als alternativlos, unausweichlich und unveränderbar aufzufassen.

An dieser Stelle ist ein erläuternder Vorgriff nötig. Hegel entwickelt seine Theorie des absoluten Geistes in erster Linie als eine Zivilisationsgeschichte

² Instruktiv heißt es hierzu in Luhmanns Zettelkasten: »Identitäten werden ›natürlich‹ erlebt, wenn und soweit sie nicht auf andere Möglichkeiten bezogen (funktionalisiert) werden, also soweit sie stereotyp in Geltung stehen. Hierbei ist wichtig zu beachten, dass Natürlichkeit ein unvermeidbares Einstellungsmerkmal des menschlichen Erlebens ist, das nur in bestimmten intendierten Richtungen durchbrochen, nicht aber als solches aufgehoben werden kann.« (ZK I, 57,4e7b1e96a)

verschiedener Formen geistigen Selbstwissens. Allgemein gesprochen beschreibt der absolute Geist Praxisformen menschlicher Selbstthematisierung (Kunst, Religion, Philosophie). Wenn ich in der zweiten Kernthese dem absoluten Geist eine kritische Funktion zuspreche, bedeutet dies zunächst, dass die Formen gesellschaftlicher Selbstthematisierung transformative Effekte haben. Es wäre natürlich nicht sinnvoll, die griechische Kunstreligion oder das Christentum als bewusste Kritik zu beschreiben. Sie sind vielmehr Formen geistiger Selbstthematisierung, die die absolute Gültigkeit naturhafter Momente noch nicht zum Problem erhoben haben. Erst mit dem Epochenumbruch zur Frühmoderne, der für Hegel insbesondere durch die Reformation und den Beginn der neuzeitlichen Philosophie markiert wird, findet die geistige Selbstthematisierung vor dem Hintergrund der Idee menschlicher Selbstbestimmung statt und der absolute Geist gewinnt eine explizit kritische Dimension. Im Rahmen dieser Studie wird dies als Übergang von nicht-intentionaler zu intentionaler Selbstthematisierung oder Kritik beschrieben.

(iii) Ausgehend von der Doppelbewegung von Naturalisierungen und ihrer Kritik lassen sich die *sozialtheoretischen Implikationen* meines Vorschlages als eine Problematisierung des Begriffes der *Selbstbestimmung* verstehen. Ist die menschliche Lebensform auf ein bestimmtes Wissen von sich angewiesen, heißt das, alle *Selbstbestimmung* ist *bestimmte* *Selbstbestimmung*. Hegel, so hoffe ich wenigstens im Rahmen dieser Studie zu zeigen, führt die Begriffe eines transparenten Selbstwissens des Geistes mit seiner Fähigkeit zur absoluten *Selbstbestimmung* eng – solange eine Gesellschaft sich an ein *gegebenes* Gesetz bindet, sei es von den Göttern, Natur, Geschichte oder Ökonomie diktiert, ist sie nicht in einem umfassenden Sinne frei. Freiheit ist somit nur durch die Kritik naturhafter Voraussetzungen innerhalb des Selbstwissens des Geistes möglich.

Wir haben zu einer bestimmten Zeit bestimmte Vorstellungen, z. B. von Gott, vom Staat usf. Bei aller dieser eigenen Einsichten kann es der Fall sein, daß eine grundlose Annahme, eine bewußtlose Voraussetzung die Basis von allem Folgenden ausmacht. Die Menschen sagen zwar, sie hätten selbst gedacht, und das Selbstdenken kann auch stattgefunden haben; aber dieses Selbstdenken hat eine bestimmte Grenze, doch ohne, daß man sie selbst bemerkte. (V 6: 302f.)

Diese Konstellation wird problematisch, da Hegels Begriff des objektiven Geistes die soziale Welt konstitutiverweise durch eine solche *bewusstlose Voraussetzung* beschränkt. So wird die Möglichkeit, Freiheit als *Selbstbestimmung* zu realisieren, zu einem prekären Unterfangen – und der Begriff der *Selbstbestimmung* verschiebt sich von der Frage nach einem positiven Inhalt derselben (einer *richtigen* Art, sich selbst zu bestimmen) zu einem Begriff, dessen Aufgabe es in erster Linie ist, auf den vorläufigen Charakter jeder konkreten Daseins-

form des Geistes und somit ihre Transformierbarkeit hinzuweisen. Mit anderen Worten: Möglichkeiten bereitzustellen, die ein Erstarren der menschlichen Lebensform in zweiter Natur verhindern, deren Formen uns unglücklich machen mögen, gar das planetare Leben als Ganzes gefährden, aber *scheinbar* unausweichlich und naturhaft sind.³ Die Thematisierung und Transformation eben dieser bewusstlosen Voraussetzungen ist die systematische Funktion des absoluten Geistes.

1.2. Lokalisierung in der Forschungsdiskussion

1.2.1. *Objektiver Geist*

Innerhalb der letzten Jahre hat Hegels Philosophie des Geistes in Bezug auf Fragen der Sozialtheorie und der Frage nach der menschlichen Freiheit durch die anerkennungstheoretischen Vorschläge Axel Honneths und Frederick Neuhousers eine Form der Breitenwirksamkeit entwickelt, die fünfzig Jahre zuvor noch nicht denkbar schien. Zweifelsfrei musste für dieses Projekt eine Rekonstruktion Hegels geleistet werden, die ein freieres Vokabular über innersystematische Strenge favorisierte; Umfang und Produktivität der Rezeption wiesen diesen Zugriff auf Hegel als gelungen und gewinnbringend aus. Seine Relevanz ist schwer zu überschätzen. Für die innersystematische Betrachtung Hegels folgte allerdings, dass die Auseinandersetzung mit der Theorie des objektiven Geistes auch unabhängig von den restlichen Systemteilen erfolgen können sollte, weil sie entweder als nicht notwendig erachtet werden, um die Theorie des objektiven Geistes zu begreifen (Neuhouser 2000, 4), oder gar die rationalen Einsichten aufgrund ihrer Verbindung zu nicht »rehabilitierbar[en]« Begriffen untergraben sollen (Honneth 2001, 14 u. vgl. 2013, 17). Die Isolation des objektiven Geistes geht in zwei Richtungen innerhalb des Systems: Sie exkludiert die *Wissenschaft der Logik* und den *absoluten Geist*.⁴ Die prominentesten Vorschläge dazu, wie sich der Bereich der Logik

³ Zur Alternativlosigkeit als Kategorie der politischen Theorie vgl. Séville 2017, ähnliche Überlegungen finden sich bereits bei Ulrich Beck (1986, 280 ff.).

⁴ Die Philosophie des subjektiven Geistes hingegen findet durch den Begriff der Gewohnheit starken Anklang in der Diskussion um Hegels Sozialphilosophie. Susanne Hermann-Sinai (2020) argumentiert, dass für Hegel Argumentationsstrukturen des subjektiven Geistes konstitutiv innerhalb des objektiven Geistes sind, insofern die Begrifflichkeiten *bloßer Gewohnheit* und *ethischer Gewohnheit* nicht dasselbe beschreiben und aufeinander angewiesen sind. Mark Alznauer hingegen kritisiert die Einebnung der Unterscheidung zwischen subjektivem und objektivem Geist in den quasi-transzendentalen Lesarten, gemeint ist hier Gillian Rose (1995) (vgl. Alznauer 2016, 215), deren Argument darin besteht, individuelle Akteure nur vor dem Hintergrund einer sie konstituierenden Gemeinschaft zu verstehen

konstruktiv in Bezug auf sozialtheoretische Fragen verstehen lässt, stammen von Robert Brandom (1994; 2001) und Pirmin Stekeler-Weithofer (1992; 2005; 2019; 2020). Mein Thema wird hingegen sein, welche Perspektiven Hegels Theorie des absoluten Geistes auf die sozialtheoretische Diskussion um die Freiheit des Geistes eröffnet.

Das zentralste und stärkste Argument der anerkennungstheoretischen Lektürevorschläge besteht in der erweiterten Fassung des Freiheitsbegriffes als *sozialer Freiheit* gegenüber der liberalen Auffassung *negativer Freiheit* oder Konzeptionen *reflexiver Freiheit* (Honneth 2013, 44–118). Während negative Freiheit im Wesentlichen Abwehrrechte des Individuums gegenüber einer gesellschaftlichen Allgemeinheit verteidigen kann, die als Hindernis der Verwirklichung je individueller Freiheitsbestreben verstanden wird, leidet reflexive Freiheit an der »Logik der Nachträglichkeit« (Honneth 2013, 79f.), weil sie die soziale Ordnung selbst nicht als Möglichkeitsbedingung des freien Handelns auffassen kann. Reflexive Freiheit beschreibt Freiheitsmodelle, die um den kantischen Autonomiebegriff aufgebaut sind. Autonomie bleibt hier subjektiv, da sie Heteronomie nur auf Ebene der Ausbildung subjektiver Zwecksetzungen und Wünsche zurückweisen kann. Reflexive Freiheit hat dementsprechend keinen Zugriff auf die tatsächlichen materialen Realisierungsbestreben und Bedingungen der individuellen Zwecke. Der überzeugende argumentative Einwand gegen dieses Modell besteht darin, dass Freiheit sich nicht von ihrem institutionellen Vollzug losgelöst begreifen lässt. Soziale Freiheit ist demnach das Verständnis von Freiheit, das die geteilte soziale Welt mitsamt ihren gesellschaftlichen Praktiken als Möglichkeitsbedingung von individueller Freiheit begreift.

Nicht nur die individuellen Absichten sollen dem Maßstab genügen, ihrerseits ohne jede Fremdeinwirkung zustande gekommen zu sein, sondern auch die äußere, soziale Realität soll so vorgestellt werden können, daß sie frei von aller Heteronomie und jedem Zwang ist. Die Idee der sozialen Freiheit wäre dementsprechend als Ergebnis einer theoretischen Anstrengung zu verstehen, das dem Gedanken der reflexiven Freiheit zugrunde gelegte Kriterium auch noch auf jene Sphäre auszudehnen, die herkömmlicherweise dem Subjekt als äußere Wirklichkeit gegenübergestellt wird. (Honneth 2013, 84)

und somit die »developmental structure« (ebd., 216) zu ignorieren. Alznauer argumentiert daher für eine teleologische Lesart des objektiven Geistes, die ihn nicht als transzendentale Voraussetzung fasst, sondern den innersystematisch angelegten Entwicklungscharakter berücksichtigt. Ironischerweise wird diese Forderung ohne Hinweis darauf ausgesprochen, welche Rolle denn der absolute Geist spielen könnte, dessen Relevanz bei Alznauers Argument auf der Hand zu liegen scheint.

Die anerkennungstheoretische Position operiert dementsprechend mit einer Radikalisierung des modernen Begriffes individueller Freiheit, indem sie fragt, welche sozialen Bedingungen gegeben sein müssen, damit ein Subjekt überhaupt Subjekt werden kann (vgl. Honneth 1994). Liberalen Einwänden gegen Konzeptionen positiver Freiheit, wie etwa demjenigen Isaiah Berlins (vgl. Berlin 2002), kann sie entgegnen, dass ihr normatives Kriterium ebenso in der Integrität individueller Freiheiten besteht, die auch die liberale Theorietradition vorgibt zu schützen. Soziale Freiheit denkt jedoch, so kann die Anerkennungstheorie gegen die liberale Tradition einwenden, beides zusammen: das modern-liberale Verständnis individueller Freiheit mitsamt dem institutionellen Apparat, der sie ermöglicht und schützt. Ein Ausgriff auf mehr als Hegels Theorie des objektiven Geistes und seine anerkennungstheoretischen Schriften stellt sich innerhalb dieser Theorielinie als nicht notwendig dar.

Neben der Anerkennungstheorie ist Hegels Prominenz in den zeitgenössischen Debatten vor allem auf verschiedene *non-metaphysical readings* zurückzuführen.⁵ Begrifflich geht dies auf die Arbeiten Klaus Hartmanns zurück, insbesondere der 1972 publizierte Text *Hegel: A Non-Metaphysical View*. Hartmanns Vorschlag bestand darin, Hegels Philosophie nicht als einen metaphysischen Gegenentwurf gegen das kantische Projekt, sondern als eine *Kategorientheorie* aufzufassen (Hartmann 1972, 104), die den Versuch unternimmt, die Gültigkeit der Kategorien *innerkategorial* zu bestätigen. »Die Transzendentialität der kategorialen Begriffe erscheint innerkategorial gewährleistet durch ihr Gedachtsein durch ein abschließendes Subjekt, das Denken als kategoriales oder als absolute Idee. Dies ist die spekulative Fassung des transzentalen Gedankens« (Hartmann 1976, 4f.). Im Anschluss an Hartmanns Versuch, eine kohärente Linie von Kant zu Hegel zu ziehen, erweitern Robert Pippin (1989, 2008) und Terry Pinkard (1994, 2012) dieses Projekt, indem sie mit Hegel die Vorstellung einer *transzentalen Subjektivität* preisgeben und Subjektivität selbst als in historische und sozio-kulturelle Prozesse eingebettet betrachten. Im deutschsprachigen Raum nannte Habermas diese Verschiebung des Fokus von monologischer Struktur der Subjektivität zur Betrachtung ihrer Genese in intersubjektiven Kontexten *Detranszentalisierung* (Habermas 2004). Die sozialtheoretische Konsequenz, die hieraus gezogen wurde, wurde von Pippin insbesondere unter dem Begriff der *Selbstbestimmung* gefasst, die nicht als individuelles Willkürrecht, sondern als kollektiver Prozess begriffen werden sollte. Rationalität der Sozialordnung beschreibt Pippin daher konsequenterweise als Zurückweisung aller äußerlichen Autorität: »Ethical institutions which base their claim to authority on a claim about being legislated to by the nature of man, the will of God, or the accidents of history are thus not objec-

⁵ Zur Terminologie und Abgrenzung zum *traditional reading* vgl. James Kreines 1997.

tively rational» (Pippin 2008, 260). Pippin begreift dieses Projekt der Selbstbestimmung des Geistes als dezidiert antinaturalistisch, was insbesondere in seiner Kritik an McDowell's Versuch einer aristotelischen Wiederverzauberung der Natur klar wird (vgl. Pippin 2005). Pinkard hingegen versuchte das Projekt der Selbstbestimmung des Geistes mit einem neoaristotelisch verstandenen Begriff der *zweiten Natur* in Einklang zu bringen. Das zentrale Argument dieser Interpretation besteht darin, die Sphäre des Sozialen schlechthin als Natur vernünftiger Wesen zu begreifen. Der *space of reasons* als Ort geteilter Begründungspraxis stellt somit den natürlichen Handlungsspielraum *sozialer Vernunft* (Pinkard 1994) dar. Ausgehend von McDowell's Überlegungen zur Erweiterung des Naturalismusbegriffes – er spricht von einem »naturalism of second nature« (McDowell 1996, 86) – besteht die Stärke dieses Ansatzes darin, die Entgegenseitung von Geist und Natur zu unterlaufen.⁶ Das soll durch einen nicht-reduktiven Naturalismus gelingen, der in der Lage ist, den Begriff der zweiten Natur in Kontinuität mit erstnatürlichen Formen zu denken.⁷ Der Begriff der zweiten Natur stellt sich in dieser Theorietradition als eine habitualisierte Form des Gebens von Gründen dar, auf die sich alle Mitglieder einer sozialen Ordnung qua Teilnahme geeignet haben (vgl. Pinkard 2012, 47). Pinkard weist explizit darauf hin, dass es sich hierbei nicht um eine essentialistische Feststellung eines vermeintlichen Mensch-Seins handeln soll, sondern Geistigkeit überhaupt darin besteht, sich im gemeinsamen Handeln auf prinzipiell revidierbare, geteilte Zielsetzungen zu berufen.

Hegel therefore does not have a theory of how human nature matches up with social life in better or worse ways. Rather, he has a theory of how humans collectively hold themselves to certain goals that turn out to be »untrue« because they impose what seem to be impossible commitments on themselves. Such commitments express something false, not because the commitments fail to fit the independently established moral facts but because they fail to present a workable form of life. (Pinkard 2012, 127)

Kritik der sozialen Welt ist dann die Frage danach, ob eine bestimmte Praxis des Gründe-Gebens eine funktionierende Gesellschaft konstituieren kann und präsentiert sich folgerichtig als eine Fassung des Funktionalismus, wobei das Scheitern als *Unbewohnbarkeit der Welt* aufgefasst wird (Pinkard 2012, 147–172). Ab welchem Punkt die Welt als unbewohnbar gelten muss, ist keine Frage

⁶ Zu den Differenzen des hegelianischen Neoaristotelismus und McDowell vgl. Thompson 2017 u. Pinkard 2017b.

⁷ Die Idee einer solchen Kontinuität wurde in den letzten Jahren insbesondere durch die Rede von *transformativen Modellen* des Selbstbewusstseins bestärkt. Vgl. zu diesem Thema insbesondere Kern/Kietzmann 2017.