

Über die Naturverfallenheit des Geistes: Rezension zu "Autonomie und Befreiung: Studien zu Hegel" von Christoph Menke

Arndt, Andreas

Veröffentlichungsversion / Published Version

Rezension / review

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Arndt, A. (2019). Über die Naturverfallenheit des Geistes: Rezension zu "Autonomie und Befreiung: Studien zu Hegel" von Christoph Menke. *Soziopolis: Gesellschaft beobachten*. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-82440-2>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY Lizenz (Namensnennung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY Licence (Attribution). For more information see: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

Andreas Arndt | Rezension | 24.04.2019

Über die Naturverfallenheit des Geistes

Rezension zu „Autonomie und Befreiung. Studien zu Hegel“ von
Christoph Menke



Christoph Menke
Autonomie und Befreiung . Studien zu
Hegel
Deutschland
Berlin 2018: Suhrkamp
215 S., EUR 18,00
ISBN 978-3-518-29866-4

Das Buch versammelt eine Reihe von Studien, die – bis auf eine – bereits gedruckt wurden und, welche, wie es im Vorwort heißt, ausloten möchten, „wie weit man mit Hegel kommen kann, um eine grundlegende philosophische Frage zu beantworten“, nämlich, „wie das Werden der Freiheit zu verstehen ist“ (S. 15). Die sechs Abhandlungen sind in zwei Teile gruppiert: „Dialektik der Befreiung“ und „Kritik und Affirmation“. Im ersten Teil geht es um die Selbstbefreiung des Geistes, sein Zu-sich-Kommen im absoluten Geist, das aber im objektiven Geist – näher: in der bürgerlichen Gesellschaft – den Weg über eine unfreie „zweite Natur“ nimmt, die zugleich Medium der Befreiung ist. Der zweite Teil geht den Konsequenzen dieses Weges für den Begriff der Befreiung nach, um, auch in Auseinandersetzung mit den Kritiken Badiou und Adornos an Hegel, zu zeigen, dass der „Selbstverlust des Geistes in der zweiten Natur“ als das „Andere in der Freiheit“ nicht „gegenüber“, sondern „in der Freiheit“ affirmiert werden muss, damit Befreiung gelingen kann (S. 16). Sowohl in der „Einheit von Freiheit und Herrschaft“ in der Gesellschaft als auch in der Bejahung der „Auswendigkeit“ beziehungsweise Äußerlichkeit des Geistes im Gelingen der Freiheit möchte Menke zugleich – mit und gegen Hegel – ein „materialistisches Motiv“ freilegen.

Systematisch verklammert wird der Gang der Abhandlungen durch den Begriff der Autonomie. Zu Beginn wird, unter anderem im Anschluss an Pinkard, ein „Paradox der Autonomie“ (S. 20) beschrieben, das darin bestehe, dass der ursprüngliche Akt der Selbstgesetzgebung entweder äußeren Gesetzen folge oder aus bloßer Willkür von statten gehe und in beiden Fällen eben heteronom, nicht autonom sei (ebd.). Hegels Philosophie der Selbstbefreiung des Geistes wird als der Versuch verstanden, diese Paradoxie aufzulösen. Die letzte Abhandlung endet dann mit der „Befreiung von der Autonomie“ (S. 211), denn Bestimmungen könnten nicht auf das Subjekt reduziert und in Selbstbestimmung aufgelöst werden. Um nicht in eine illusionäre Freiheit zu verfallen, müsse das Subjekt daher die Äußerlichkeit bejahen. Gelenkstelle und zugleich der „schwerste Punkt“ (S. 119) des Argumentationsganges ist das Problem der „zweiten Natur“, also der Gesellschaft, in der der Geist sich zugleich verliert und zu sich kommt – als absoluter Geist. Hier ist für Menke auch der Sitz jener widerständigen, die reine Selbstbestimmung konterkarierenden Äußerlichkeit, die zur Negation der Autonomie zwingt, um Befreiung realisieren zu können.

Das erste Kapitel will vor allem zeigen, dass Hegels Lösung darin besteht, eine Befreiung *zur* Autonomie und mithin eine Geschichte der Freiheit als Geschichte der Befreiung aufzuzeigen. Freiheit ist kein Zustand, sondern nur im Werden. Das Subjekt ist dabei als soziales zu verstehen: Erst in der „Teilhabe an sozialen Praktiken“ kann es als „Moment des ‚Geistes‘“ (S. 36) Autonomie gewinnen. Autonomie setzt daher die Geschichte voraus. Dabei komme es entgegen der „linkshegelianischen Version“ der Geschichte – gemeint sind offenbar Bruno Bauers Philosophie des reinen Selbstbewusstseins beziehungsweise Moses Hess' Philosophie der reinen Geistestat – darauf an, „daß die Bildung der autonomen Gestalt des Geistes nicht die autonome Tat des Geistes ist“ (S. 38). Zurecht weist Menke in diesem Zusammenhang nachdrücklich darauf hin, dass der Geist bei Hegel immer „naturverfallen“ und die Bezogenheit auf die Natur unhintergebar sei (S. 43f.). Dies gelte auch für die zweite Natur, obwohl Hegel nicht erkläre, „weshalb das so sein *muss*“: „Sittliche Praktiken behalten ein unauflösbares Element zweiter Natur, weil sie in der aneignenden Teilnahme der Subjekte keine vollständig autonome Gestalt gewinnen können.“ (S. 44)

Das zweite Kapitel behandelt vor diesem Hintergrund die „Dialektik der Bildung“ unter der leitenden, auch von Adorno vertretenen These: „Freiheit *heißt* Befreiung“ (S. 51). Dabei wird, worauf noch zurückzukommen ist, nicht Hegels Konzept der Freiheitsgeschichte (Weltgeschichte als Fortschritt *im Bewusstsein* der Freiheit) verhandelt, sondern im Mittelpunkt steht das bereits erwähnte „Paradox der Befreiung“ und der Hegel'sche

Versuch seiner Lösung durch das Bildungskonzept. Das Gesetz – *Nómos* – setzt schon eine Befreiung voraus, einen „vorgeschichtlichen Akt“ der Befreiung von der Unmittelbarkeit des Naturverhältnisses (S. 68). Bildung als Arbeit (S. 73f.) bedeute, dass sie „rückwirkend“ die Idee hervorbringt, „die sie antreibt“ (S. 78): „Die Befreiung steht immer noch aus und kommt daher immer zu spät“ (S. 81). Für diese Figur wäre es wichtig gewesen, näher auf Hegels Konzeption der Geschichte als Fortschritt im Freiheitsbewusstsein einzugehen. Denn in der Tat entwickelt sich das Freiheitsbewusstsein für Hegel *post festum* als Reflexion auf das geschichtlich bereits Hervorgebrachte (so versteht er seine eigene Philosophie wie die ganze klassische deutsche Philosophie seit Kant als Reflexion auf die Französische Revolution); das gewonnene Freiheitsbewusstsein – Hegel zeigt dies vor allem am christlichen Freiheitsprinzip – ist aber auch Ausgangspunkt einer weiteren Realisierung der Freiheit.¹

Das dritte Kapitel behandelt unter der Überschrift „Geist und Leben“ das Verhältnis von Phänomenologie und Genealogie bei Hegel. Während die Phänomenologie das Werden des Geistes zu sich beschreibt, beginnt das genealogische Werden mit einer Gestalt, die „noch nicht Geist ist“ (S. 84) – gemeint ist die Seele als „Naturgeist“ am Beginn der Philosophie des subjektiven Geistes. Vor diesem Hintergrund wird gezeigt, wie nach Hegel „der Geist im Verhältnis zur Natur seine Freiheit gewinnt“ (S. 96). Die im Zusammenhang mit der Selbstbefreiung des Geistes zentrale Frage, was es eigentlich heißt, dass der Geist sich in der Phänomenologie schließlich vom Gegensatz des Bewusstseins befreit, wird dagegen nicht verhandelt. Das ist wohl dem Umstand zuzuschreiben, dass der dem Kapitel zugrundeliegende Aufsatz von 2005 nicht erweitert wurde.

Der zweite Teil beginnt mit einem Kapitel über die zweite Natur. Sie wird definiert als „eine falsche Gestalt des Geistes, die durch den Geist selbst hervorgebracht worden ist“ (S. 126). Damit beginne „in Hegels Theorie der zweiten Natur eine materialistische Revision – nicht: Reduktion – der Theorie des Geistes.“ (S. 139) Während der endliche – hier: der objektive – Geist seiner Selbstverkehrung in die zweite Natur „unterliegt“, vollzieht der absolute Geist „seine Selbstverkehrung in die zweite Natur in Freiheit oder als freier“ (S. 140). Das wird so interpretiert, dass der absolute Geist hier ein Sein setzt und dieses dann auch voraussetzt (S. 143), was sich auf Hegels Diktum bezieht, der Geist sei „Setzen der Natur als *seiner* Welt; ein Setzen, das als Reflexion zugleich *Voraussetzen* der Welt als selbständiger Natur ist.“² Diese Formulierung zielt freilich auf das Verhältnis des Geistes zur Natur überhaupt und nicht speziell auf die zweite Natur, wie überhaupt zu fragen wäre, ob die bleibende Naturverfallenheit des Geistes, die Menke zurecht betont, nicht auch in die Gesellschaft als zweite Natur mit eingeht. Im Halbdunkel bleibt letztlich auch, ob es um ein Setzen von Sein

im Sinne eines Schöpfungsaktes geht, oder ob der Ausspruch nicht – auch die anderen vom Verfasser angeführten Zitate lassen sich in diese Richtung interpretieren – auf das Setzen des Seins der Natur als einer geistigen Welt im Sinne der *Aneignung* der Natur durch und für den Geist zielt. Und zwar einer Natur, die der Geist schon immer vorfindet, deren Äußerlichkeit und damit Unmittelbarkeit er aber überwindet, indem er – theoretisch wie praktisch – den *Begriff* als ihr Inneres setzt. Dies ist die Arbeit des Geistes, und zwar nicht nur im metaphorischen Sinn, sondern auch in realen Arbeitsprozessen, die als Formveränderungen an der Natur sie dem Begriff unterwerfen. Und schließlich ließe sich auch darüber streiten, ob „die Absolutheit des Geistes“ sich wirklich in der „Macht“ erweise, „selbständiges Sein zu setzen“ (S. 144). Das ist zumindest am Ende der „Wissenschaft der Logik“ nicht der Fall, wo die Idee ausdrücklich nicht in die Natur über oder aus hier hervorgeht, was meines Erachtens jede schöpfungstheologische Deutung verbietet. Viel eher ist dies als Rücknahme einer Abstraktion zu verstehen, die in dem Entschluss, rein denken zu wollen liegt, der am Beginn der „Logik“ steht. Und auch wenn im Verlauf dieses Denkens der Begriff sich Objektivität gibt (was Marx Hegel als idealistisch ankreidete), ist das wohl eher in einem schwachen Sinne zu interpretieren: In der Selbstreflexion des Begriffs wird sich der Begriff kraft seiner eigenen Reflexivität objektiv.

Das Konzept des Setzens von Sein durch den Geist steht dann im Zentrum des folgenden fünften Kapitels, löst aber meines Erachtens die Unklarheit nicht wirklich auf. Behandelt wird das Verhältnis des Zeichens in der Philosophie des subjektiven Geistes im Verhältnis zum Kunstwerk in der Philosophie des absoluten Geistes. Beide – Zeichen und Kunstwerk – sind noch mit Sinnlichkeit behaftet und werden daher nicht der Bestimmung des Geistes gerecht, sich zum Begriff zu befreien. Das gilt freilich auch für die religiösen Vorstellungen, wobei die Religion jedoch – anders als die schöne Kunst, welche die „Selbständigkeit des unmittelbar Seienden zu vergessen und zu verdrängen“ suche – „die Verselbständigung des sinnlich Unmittelbaren gegenüber den Geist in den Prozeß seiner Selbstverwirklichung“ einschreibe, indem er sich entäußere und darin bei sich selbst bleibe (S. 175). Religion ist, nach einer von Hegel immer wieder variierten Formel, Geist für den Geist in seiner Gemeinde, wobei in der Gemeinde der Bezug zum Weltlichen, das heißt zum endlichen Geist, und auch zum Sinnlichen liegt. Neben der Beantwortung der Frage, wie das Setzen von Sein denn letztlich zu verstehen ist, wäre aber weitergehend zu klären, was es bedeutet, dass der Geist in der Philosophie sich als reiner Geist, das heißt als Begriff zu sich selbst verhält und wie das Verhältnis des Begriffs zur Realität der Natur und des Geistes zu fassen sei. Der „Materialismus der Schönheit“ (S. 175) gibt darauf keine Antwort.

Das sechste Kapitel schließlich behandelt unter der Überschrift „Ja und Nein“ die

„Negativität der Dialektik“ (S. 179). Wie bereits erwähnt, geht Menke hier den Weg über eine Interpretation Badiou und Adornos, um das Verhältnis von Affirmation und Negation grundlegend zu bestimmen. Doch auch hier bleibt die Analyse in Teilen unscharf: So sehr es einleuchtet, dass die (endlichen) gesellschaftlichen Subjekte sich von der Autonomie zu befreien und die Äußerlichkeit und damit auch ihr Bestimmtsein durch Anderes anzuerkennen und in ein angemessenes Selbstbild als Grundlage einer nicht illusionären Selbstbestimmung einzutragen haben, so bleibt auch hier die Frage offen, welche Rolle in diesem Zusammenhang der Begriff spielt, also der Geist, wie er sich selbst philosophisch in der absoluten Idee erfasst. Aus der Perspektive von Hegels Konzept der Weltgeschichte als Freiheitsgeschichte im Sinne des Fortschritts im Bewusstsein der Freiheit ließe sich die Idee auch als der vollendete *Begriff* der Freiheit verstehen, als eine in sich unterschiedene, konkrete Totalität, die in sich eine nicht hierarchisch strukturierte Allgemeinheit darstellt. Dabei weiß Hegel, dass der Begriff die endliche Realität niemals im Sinne einer reinen Selbstbeziehung durchdringt, weil die endlichen Dinge, wie es im Abschnitt der „Wissenschaft der Logik“ über die Idee ausdrücklich heißt, „den Begriff als eine äusserliche Bestimmung an ihnen haben.“³

Dass viele Fragen bleiben, schmälert den Ertrag der Aufsatzsammlung nicht. Sie klärt ebenso Vieles und Grundlegendes und könnte weitere Untersuchungen anregen, die Hegels System als Ganzes aus Perspektive des Freiheitsverständnisses zu verstehen versuchen.

Endnoten

1. Vgl. dazu Andreas Arndt, *Geschichte und Freiheitsbewusstsein. Zur Dialektik der Freiheit bei Hegel und Marx*, Berlin 2015.
2. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, 1830, § 384.
3. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Gesammelte Werke*, Bd. 12, Hamburg 1981, S. 175.

Andreas Arndt

Andreas Arndt ist emeritierter Professor für Philosophie an der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin und Leiter der Schleiermacherforschungsstelle an der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften.

Dieser Beitrag wurde redaktionell betreut von Hannah Schmidt-Ott.

Artikel auf soziopolis.de:

<https://www.sozopolis.de/ueber-die-naturverfallenheit-des-geistes.html>