

# ZUR KRISE DER MENSCHLICHEN SELBSTERKENNTNIS – HEGEL UND MENKE ÜBER BILDUNG UND BEFREIUNG

SOBRE A CRISE DO AUTOCONHECIMENTO HUMANO — HEGEL E MENKE SOBRE *BILDUNG* E LIBERTAÇÃO

Joshua Meyer\*

**RESUMO:** Este texto tenta investigar a relação entre *Bildung* e libertação. De acordo com certo hegelianismo, a *Bildung* é caracterizada principalmente como a aquisição de uma segunda natureza ou hábito. Isso significa que o sujeito da *Bildung* precisa passar por uma transformação metafísica com o objetivo de se tornar um ser racional. Como segunda *natureza*, supõe-se que nossas capacidades racionais sejam livres e não livres ao mesmo tempo. Quero argumentar que não é isso que Hegel tem em mente quando pensa na relação entre *Bildung* e liberdade. Em vez disso, essa leitura é o resultado de uma confusão sobre o papel do hábito no espírito subjetivo e no espírito objetivo. Em contraste, quero argumentar que, se esse hegelianismo estiver correto, não poderíamos compreender a própria possibilidade de nossa liberdade. Em vez disso, Hegel quer nos mostrar que a própria ideia de uma transformação metafísica assenta no pressuposto de que o sujeito que aprende faz algo diferente do sujeito que ensina. No entanto, se quisermos dar sentido à ideia de *Bildung*, temos de a conceber como um processo em que o sujeito que aprende e o sujeito que ensina realizam a mesma atividade em diferentes níveis de perfeição. Só assim poderemos compreender a unidade do ato que é a *Bildung*.

**PALAVRAS-CHAVE:** Segunda Natureza; Bildung; Espírito Subjetivo; Espírito Objetivo; Liberdade; Libertação

**ABSTRACT:** This text tries to investigate the relationship between *Bildung* and liberation. According to a certain Hegelianism *Bildung* is mainly characterized as the acquiring of a second nature or habit. This means that the subject of *Bildung* has to undergo a metaphysical transformation with the end of becoming a rational being. As second *nature* our rational capacities are supposed to be free and unfree at the same time. I want to argue that this is not what Hegel has in mind when he thinks about the relation between *Bildung* and freedom. Rather this reading is the result of a confusion about the role of habit in subjective spirit and objective spirit. In contrast I want to argue that if this Hegelianism is right, we couldn't comprehend the very possibility of our freedom. Instead, Hegel wants to show us that the very idea of a metaphysical transformation rests upon the assumption that the learning subject does something different than the teaching subject. However, if we want to make sense of the idea of *Bildung* we must conceive it as a process in which the learning and the teaching subject perform the *same* activity on different levels of perfection. Only then can we understand the unity of the act that is *Bildung*.

**KEYWORDS:** Second Nature; Bildung; Subjective Spirit; Objective Spirit; Freedom; Liberation

## 1. Einleitung

Das Thema dieses Textes ist das Verhältnis von Bildung und Befreiung. Weder ist unmittelbar klar, was beide Begriffe – Bildung und Befreiung – meinen, noch ist eindeutig, worin

---

\* Doktorand an der Universität Leipzig. E-mail: joshua91@systemli.org. Ich danke der Heinrich-Böll-Stiftung, durch deren Promotionsstipendium die Arbeit an diesem Paper ermöglicht wurde.



genau ihr Verhältnis bestehen soll. Befreiung, so scheint es zunächst, ist doch etwas Praktisches, etwas, das den Akt einer Revolution, das Freimachen von Unterdrückung oder die Flucht aus einem repressiven Elternhaus betrifft. Bildung hingegen sei etwas Theoretisches; vielleicht der Erwerb von Wissen. Es geht hierbei, so scheint es, um Lernen und Lehren, nicht aber, oder nicht direkt, um Befreiung. Für Theodor W. Adorno gibt es in der Tradition jedoch eine enge Verknüpfung beider Begriffe. So heißt es in der *Theorie der Halbbildung*:

Die philosophische Bildungsidee auf ihrer Höhe wollte natürliches Dasein bewahrend formen. Sie hatte beides gemeint, Bändigung der animalischen Menschen durch ihre Anpassung aneinander und Rettung des Natürlichen im Widerstand gegen den Druck der hinfälligen, von Menschen gemachten Ordnung.<sup>1</sup>

Was Adorno in diesem Zitat zum Ausdruck bringt, ist im Kern das Ideal eines wesentlich *humanistischen* Bildungsbegriffs, in dessen Tradition auch Hegel stand.<sup>2</sup> Ein solcher Begriff von Bildung ist wesentlich umfassender und radikaler, als wir gemeinhin geneigt sind anzunehmen. Das wird besonders deutlich, wenn es bei Hegel heißt: „[Der] Mensch ist selbst frei, überhaupt im Besitze seiner selbst, nur durch Bildung.“<sup>3</sup> Damit sagt uns Hegel explizit: Bildung *ist* Befreiung. Über das eine nachzudenken heißt über das andere nachzudenken. Wenn Adornos Charakterisierung des traditionellen Bildungsbegriffs richtig ist, dann hat die Identität von Bildung und Befreiung zwei Seiten. Bildung hieße dann, sich von unmittelbaren natürlichen Zwängen und von gesellschaftlichen Verhältnissen, die sich als natürlich ausgeben, zu befreien. Das lässt sich auch auf eine Weise ausdrücken, die sich auf gegenwärtige Debatten um das Verhältnis von Geist und Natur bezieht. Subjekt von Bildung zu sein, hieße, niemals vollständig durch Naturbestimmungen determiniert sein zu können, seien es Bestimmungen der ersten oder der zweiten Natur.

Einer gewissen hegelianischen Tradition zufolge wird die Befreiung durch Bildung wesentlich als Gewohnheit gefasst. Der Erwerb einer sogenannten „zweiten Natur“ ist es, was uns erst wirklich zu Vernunftwesen macht. „Zweite Natur“ ist dabei synonym mit Gewohnheit. Wir werden zum Denken und Handeln gerade dadurch fähig, dass wir durch Lernen und Üben an die *Form* des Denkens und Handelns gewöhnt werden. John McDowell steht paradigmatisch für ein solches Bild und gibt der Überzeugung Ausdruck, dass durch den Begriff der „zweiten

---

<sup>1</sup> ADORNO, Th. W. *Theorie der Halbbildung*. In: Ders. **Gesammelte Schriften**, Bd. 8. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979, p. 95.

<sup>2</sup> Vgl. hierzu: PINKARD, T. **Hegel. A Biography**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, pp. 49f.; 270ff.

<sup>3</sup> HEGEL, G. W. F. **Grundlinien der Philosophie des Rechts**. In: Ders. *Werke*, Bd. 7. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2017, §57 N.

Natur“ Geist und Natur miteinander versöhnt sind. Der Erwerb einer „zweiten Natur“ erklärt demnach den Übergang von dem *bloßen Potential* dazu frei zu sein – einem Potential in dem unsere Freiheit qua Vernünftigkeit noch *keinerlei Wirklichkeit* hat – zur Wirklichkeit unserer Freiheit in Form der Gewohnheit des Denkens und Handelns.

Dem entgegen steht ein Hegelianismus, der in einer bestimmten Hinsicht in der Tradition der Kritischen Theorie steht, wie sie nicht zuletzt auch von Adorno vertreten wurde. Dieser Hegelianismus steht der Versöhnung von Geist und Natur durch die Gewohnheit kritisch gegenüber. Was wir dieser Tradition zufolge von Hegel lernen können, ist, dass die Gewohnheit wesentlich durch die Dialektik von Freiheit und Unfreiheit ausgezeichnet ist. Gewohnheit, verstanden als „zweite Natur“, ist einerseits befreiend und zum anderen lässt sie unser Denken und Handeln wieder *wie Natur* sein, d. h. mechanisch und ohne freien Willen. Darum, so der Gedanke, bleiben die Gewohnheiten unseres Denkens und Handelns Gegenstand einer andauernden Befreiung. Bildung ist daher aporetisch und durch eine andauernde innere Spannung bestimmt. Der radikalsten Version dieses Hegelianismus zufolge, wie er vor allem von Christoph Menke vertreten wird, können wir von Hegel lernen, dass eine wirkliche Befreiung niemals unsere eigene Tat sein kann, gerade *weil* alle vernünftigen Fähigkeiten wesentlich gewohnheitsförmig sind.

Ich werde mich im Folgenden auf eine Kritik eines solchen *aporetischen Hegelianismus* konzentrieren. Dabei werde ich zeigen, warum dieser weder als Lesart Hegels noch als systematischer Gedanke überzeugend ist. Wenn der aporetische Hegelianismus recht hätte, dann müssten wir zu dem Schluss kommen, dass das menschliche Leben *unmöglich* ist. Wir wären dann unfähig dazu, die Möglichkeit der Wirklichkeit unserer Freiheit zu erkennen und damit zugleich nicht in der Lage, etwas über die Gegenwart unseres Denkens und Handelns zu begreifen. Der Grund dafür ist, dass diese Position annimmt, dass Bildung wesentlich der Prozess einer *metaphysischen Transformation* ist. Bildung besteht demnach darin, ein natürliches Sein des Menschen durch ein vernünftiges zu ersetzen. Hegel, so werde ich zeigen, lehnt aber genau diesen Gedanken einer metaphysischen Transformation durch Bildung ab. Im Gegenteil behauptet er, dass ein solches Bild gänzlich unverständlich ist. Daraus folgt, oder anders: Dies setzt voraus, dass es nicht zur *Form* der Gewohnheit gehört, immer zugleich frei und unfrei zu sein. Die Gewohnheit kann sich als das eine oder andere verwirklichen, sie kann aber nie beides zugleich sein. Weil der aporetische Hegelianismus sowohl die Rolle der Gewohnheit für die Freiheit missversteht und zum anderen nicht unterscheidet, welchen Status die Gewohnheit in Hegels *Philosophie des subjektiven Geistes* und im Kontrast dazu in seiner *Philosophie des*

*objektiven Geistes* hat, identifiziert er vernünftige Fähigkeiten mit der Gewohnheit und wechselt zum anderen Form und Inhalt der Gewohnheit miteinander. Potential und Wirklichkeit der Freiheit, werden von Hegel darum anders verstanden, als der aporetische Hegelianismus annimmt. Wenn wir Hegel in dieser Kritik folgen, so werde ich schließen, dann haben wir einen Weg geebnet, um zu verstehen, warum Freiheit und Bildung eine Einheit darstellen: Bildung befreit uns zur Erkenntnis unseres freien Willens und dazu, diesen zum Gegenstand unseres Wollens machen zu können. Diesen letzten Schritt werde ich hier aber nur andeuten können. Die primäre Aufgabe besteht in der Zurückweisung des aporetischen Hegelianismus und in der Eröffnung einer Alternative hierzu.

## 2. *Das Rätsel der Bildung*

Es entgeht uns als Menschen nicht, dass wir in unserem Leben eine Entwicklung durchlaufen, an deren Anfang wir noch keine derjenigen Fähigkeiten aufweisen, durch deren Ausübung wir unserer Freiheit Ausdruck verleihen können. Beispielsweise gehören Sprechen, Urteilen und der geschickte Einsatz unseres Körpers noch nicht zum Repertoire der Dinge, die wir schon zu Beginn unseres Lebens beherrschen. John McDowell drückt das so aus:

Now it is not even clearly intelligible to suppose a creature might be born at home in the space of reasons. Human beings are not: they are born mere animals, and they are transformed into thinkers and intentional agents in the course of coming to maturity.<sup>4</sup>

Wie wir noch sehen werden, ist der erste Satz dieses Gedankens richtig. Der zweite hingegen führt uns in unauflösbare Schwierigkeiten. Dieser zweite Satz ist alles andere als banal. Zu verstehen, was er bedeuten soll, wird uns helfen, die Schwierigkeit zu artikulieren, die der Gedanke der Bildung uns bereiten kann. Um unseren Überlegungen den richtigen Fokus zu geben, müssen wir zunächst ein naheliegendes Missverständnis ausräumen. Wenn McDowell davon spricht, dass wir als „mere animals“ geboren werden, dann ist damit in einem entscheidenden Sinne nicht die Animalität anderer Tiere, wie Hasen oder Löwen, gemeint. Als Mensch ein bloßes Tier zu sein, hat einen speziellen Sinn. Unsere Tierheit ist charakteristischerweise durch ein Potential ausgezeichnet, das uns von anderen Tieren unterscheidet. Dieses Potential ist, in McDowells Bild, das Potential dazu, Vernunft auszubilden. Unsere Tierheit ist wesentlich

---

<sup>4</sup> McDOWELL, J. **Mind and World. With a New Introduction**, London/Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1996, p. 125.

durch genau dieses Potential *definiert*. Das heißt, dass sie keine Selbstständigkeit, unabhängig von ihrer Aktualisierung, besitzt. Damit bezieht sich McDowell auf Aristoteles, der in *De Anima* zwei Arten von Potentialität unterscheidet:

Man muß auch beim Vermögen/der Möglichkeit und der Vollendung einen Unterschied machen; denn jetzt sprechen wir in einfacher Weise über sie. Es gibt nämlich <z. B.> ein solches wissenschaftliches Verstehen, wie wir einen Menschen <deshalb> wissenschaftlich nennen, weil der Mensch zu den wissenschaftsfähigen Wesen gehört und zu denen, die Wissenschaft haben. Wir können aber Wissenschaftler (auch) denjenigen nennen, der (z. B.) schon die Grammatik(-Wissenschaft) besitzt. Jeder von beiden ist nicht auf dieselbe Weise <der Wissenschaft> fähig, sondern der eine ist es, weil die Gattung (Lebewesen) und Materie von solcher Art ist, der andere aber, weil er, wenn er will, zur (wissenschaftlichen) Betrachtung übergehen kann, sofern von den äußeren Umständen nichts hindert. Wieder ein anderer ist derjenige, der schon betrachtet, der sich in der Vollendung befindet und in eigentlichem Sinne etwas, <z. B.> dieses A, wissenschaftlich versteht. Die beiden ersten sind also zwar dem Vermögen nach Wissenschaftler, aber der eine ist es dadurch, daß er durch Lernen sich verändert hat und vielmals in eine entgegengesetzte Haltung übergewechselt ist, der andere hingegen dadurch, daß er die Wahrnehmung oder <z. B.> die Grammatik besitzt, aber in einer anderen Weise nicht-tätig ist, hin zur Betätigung <der erlernten Grammatik>.<sup>5</sup>

Die erste Weise, in der Aristoteles hier von Potentialität spricht, ist so, dass wir von jemandem sagen können, sie sei der Möglichkeit nach fähig dazu, theoretisches Wissen zu erwerben (beispielsweise das Wissen von Grammatik). In diesem Sinne geht es also nicht darum, ob sie aktuell dieses Wissen ausübt. Es ist vielmehr eine Aussage über die Form ihres Lebens, dass sie nämlich als Mensch zu einer Gattung von Lebewesen gehört, die der Möglichkeit nach theoretisches Wissen erwerben können. Die andere Art von Potentialität ist so, dass man sagen kann, eine Person habe schon ein bestimmtes theoretisches Wissen (z. B. das Wissen von Grammatik). Sie ist demnach in der Lage, dieses Wissen aktuell anzuwenden. Sie muss dies aber nicht immer hier und jetzt tun, um als eine Person zu gelten, die dieses Wissen hat. Sie ist also potentiell in der Lage hier und jetzt ihr Wissen anzuwenden oder zu vertiefen. Die erste Form von Potentialität beschreibt also eine Möglichkeit, die erst zur Wirklichkeit gebracht werden muss, indem das entsprechende Wissen durch Lernen erworben wird. Die zweite Form von Potentialität beschreibt eine Möglichkeit, die durch die Anwendung des bereits erworbenen Wissens aktualisiert oder verwirklicht wird. Durch Übung oder Lernen können wir also von einem bloß

---

<sup>5</sup> ARISTOTELES. *Über die Seele*. Hamburg: Meiner, 1995, 417a21-417b2.

der Möglichkeit nach Wissenden dazu übergehen aktual wissend zu sein.<sup>6</sup> Dazu sind wir aufgrund der uns Menschen eigenen Vernünftigkeit fähig.

Wir haben nun also jeweils zwei Weisen, um über Potentialität und Aktualität oder Wirklichkeit zu sprechen. Die erste Potentialität (A) ist so, dass wir von Menschen sagen können, dass sie potentiell wissende Wesen sind oder, für unseren Fall, dem Potential nach frei. Die zweite Potentialität (B) ist so, dass das fragliche Individuum schon ein bestimmtes Wissen hat, zum Beispiel das Wissen von Grammatik, es aber nicht zwangsläufig auch immer anwendet. Für unsere Zwecke können wir das auch von dem freien Willen sagen. Einen freien Willen zu haben bedeutet noch nicht, ihn auch aktual anzuwenden. Diese zweite Potentialität (B) ist zugleich aber auch die erste Wirklichkeit (a), denn hier ist es nicht mehr bloß möglich, wissend zu sein oder einen freien Willen zu haben, sondern dies ist schon eine Wirklichkeit, die bloß nicht hier und jetzt verwirklicht werden muss, um eine Wirklichkeit zu sein. Zum Beispiel kann das Subjekt, das in diesem Sinne vermögend ist, gerade schlafen. Die zweite Wirklichkeit (b) hingegen ist die tatsächliche Aktualisierung eines Vermögens, das heißt beispielsweise das Sprechen einer Sprache oder eben das Übersetzen meines Willens in eine Tat.

McDowell zufolge soll nun der Begriff der Gewohnheit oder der „zweiten Natur“ den Übergang von der ersten zur zweiten Potentialität erklären. Erziehung, Belehrung und Gewöhnung sollen das Vermögen (A) aktualisieren, wodurch wir das höherstufige Vermögen (B) erwerben. Dieses Vermögen (B) ist dabei wesentlich die *Form* des Denkens und Handelns. Das heißt, dass in der Erziehung zwar oft bestimmte Normen gelernt werden (z. B.: „Du sollst nicht lügen!“; „Fass nicht die heiße Herdplatte an!“; „Du musst bremsen, bevor du gegen die Wand fährst!“ usw.). Entscheidend ist dabei jedoch nicht der genaue Inhalt, sondern, dass diese Inhalte jeweils durch Gründe geleitet sind (z. B.: „Wenn du lügst, dann glaubt man dir irgendwann nicht mehr.“; „Du verbrennst dir die Finger an der heißen Herdplatte.“; „Wenn du nicht bremsen kannst, dann kannst du dich nicht sicher im Straßenverkehr bewegen.“ usw.). Etwas als Grund für etwas erkennen zu können, ist demnach der formale Charakter der Fähigkeiten, durch die wir lernen, uns auf selbstbewusste und damit freie Weise in der Welt bewegen zu können. Frei sein bedeutet für McDowell also, sein Handeln aus dem Bewusstsein der Normativität bestimmter Gründe zu vollziehen. Genau das lernen wir, so McDowell, durch das wiederholte Üben, wodurch uns genau dieser formale Charakter unserer Fähigkeiten zur Gewohnheit wird.

---

<sup>6</sup> Vgl., KERN, A. Vernunft als Lebensform. Über Natur und Erziehung. In: HÄHNEL, M.; NOLLER, J. (Orgs.). **Die Natur der Lebensform. Perspektiven in Biologie, Ontologie und praktischer Philosophie.** Paderborn: Mentis, 2020, pp. 99-121, hier: p. 100ff.

Dadurch bringen wir zugleich die erste Wirklichkeit (a) in uns hervor, hinter die wir nicht mehr zurückfallen und durch welche wir die so erlernten Fähigkeiten auf mannigfache Weise verwirklichen können (b). Bildung, so können wir zunächst zusammenfassen, soll als Begriff also zwei Tätigkeiten zusammenhalten. Auf der einen Seite steht die Tätigkeit des Subjekts der Bildung. Die Aktualisierung seines Vermögens können wir als „Lernen“ bezeichnen. Lernen als Gewöhnung oder Wiederholung ist der Akt, durch den das Subjekt den Übergang von (A) zu (B) vollziehen soll. Während auf der anderen Seite dieses Subjekt auch Objekt der Bildung durch ein anderes Subjekt ist. Dieses zweite Subjekt aktualisiert sein Vermögen durch Akte des „Lehrens“. Für es ist (B) schon wirklich, weshalb es Vermögend im Sinne von (a) ist und deshalb die zu lernenden Akte für das erste Subjekt paradigmatisch ausführen kann. Bildung soll die Einheit von Lernen und Lehren durch den Erwerb einer zweiten Natur erklären.

Die Position, die ich als *aporetischen Hegelianismus* bezeichnen möchte, sieht aber genau in diesem Übergang des Potentials (A) zum Vermögend-Sein im Sinne von (B) ein entscheidendes Problem. Die Schwierigkeit liegt darin begründet, wie wir verstehen können, dass das Potential (A) jemals zu einem Vermögen im Sinne von (B) werden kann: Wenn wir voraussetzen, dass das zu bildende Subjekt noch nicht frei ist und folglich im Bildungsprozess auch keine freien Akte ausüben kann, dann ist es schwer zu verstehen, wie es am Ende dieses Prozesses frei sein kann. Wie also soll ein bloßes Tier, das nur dem Potential nach einen freien Willen hat, dazu gebildet werden können, freie Akte auszuüben, wenn es in diesem Prozess selbst keine freien Akte ausübt? Wie kann Freiheit aus unfreier Tätigkeit hervorgehen?<sup>7</sup> Wie also können Lernen und Lehren eine gemeinsame Tätigkeit sein, wenn das lernende Subjekt noch gar nicht die Fähigkeiten besitzt, die erklären sollen, was es tut, sofern es lernt. Dem aporetischen Hegelianismus zufolge, ist es genau dieses Paradox, dass Hegel erkannt und zum zentralen Element seiner Überlegungen des Verhältnisses von Bildung und Befreiung gemacht hat.

### 3. *Aporetischer Hegelianismus*

Christoph Menke nennt das soeben skizzierte Problem „Das Paradox der Befreiung“<sup>8</sup> oder „Die Aporie der Selbstbefreiung“<sup>9</sup>. Kurz gesagt besteht dieses Paradox darin, dass der

---

<sup>7</sup> Vgl., MENKE, C. **Autonomie und Befreiung. Studien zu Hegel**, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2018, p. 68.

<sup>8</sup> MENKE. **Autonomie und Befreiung**, pp. 62; 120.

<sup>9</sup> MENKE, C. **Autonomie und Befreiung**, p. 64.

Mensch „sich nur befreien kann, wenn er schon frei ist.“<sup>10</sup> In der *Phänomenologie des Geistes* finden wir ein solches Problem folgendermaßen geschildert:

Das Individuum kann daher nicht wissen, was es ist, ehe es sich durch das Tun zur Wirklichkeit gebracht hat. - Es scheint aber hiermit den Zweck seines Tuns nicht bestimmen zu können, ehe es getan hat; aber zugleich muß es, indem es Bewußtsein ist, die Handlung vorher als die ganz seinige, d. h. als Zweck vor sich haben. Das ans Handeln gehende Individuum scheint sich also in einem Kreise zu befinden, worin jedes Moment das andere schon voraussetzt, und hiermit keinen Anfang finden zu können, weil es sein ursprüngliches Wesen, das sein Zweck sein muß, erst aus der Tat kennenlernt, aber, um zu tun, vorher den Zweck haben muß.<sup>11</sup>

Für den aporetischen Hegelianismus betrifft die Herausforderung, vor die wir gestellt sind, sowohl den Übergang vom Potential (A) zum Vermögend-Sein im Sinne von (B), als auch den Übergang von einem wirklichen Vermögen (a) zu seiner Aktualisierung in einer Tat (b). Die beiden Übergänge sind ihrer Form nach jedoch nicht identisch, weshalb sie sowohl einer anderen Art der Beschreibung unterliegen, als auch der Art des Problems nach verschieden sind. Der erste Übergang von A nach B ( $\alpha$ ), betrifft die Genese des freien Willens in Form eines selbstbewussten Subjekts *überhaupt*. Während der zweite Übergang von a nach b ( $\beta$ ) die selbstbewusste Form des Subjekts und seinen freien Willen schon voraussetzt und die Weise der Aktualisierung des freien Willens zum Problem hat. In ( $\alpha$ ), so der aporetische Hegelianismus, geht es Hegel um die Befreiung des Geistes aus der Natur *als solcher*, durch den Erwerb einer *zweiten* Natur, während es Hegel in ( $\beta$ ) um die Befreiung von ebendieser zweiten Natur geht. Beide Übergänge hängen jedoch wesentlich mit dem Begriff der Gewohnheit zusammen. Der überraschende Gedanke, der Hegel hier zugeschrieben wird ist, dass er für beide Übergänge das „Paradox der Selbstbefreiung“ als wesentliches Moment in der Dialektik der Bildung affirmiert.<sup>12</sup> Bildung als Befreiung ist wesentlich aporetisch und die Konsequenz, die hieraus gezogen wird, ist, dass die Befreiung niemals unsere eigene Tat sein kann. Treten wir also einen Schritt zurück und schauen wir, wie Menke, als paradigmatischer Vertreter dieser Position, zu dieser Hegel-Lektüre und ihren systematischen Konsequenzen kommt.

( $\alpha$ ) Dem aporetischen Hegelianismus zufolge ist die Gewohnheit der erste Schritt zur Befreiung. Hegel selbst ist deutlich darin, wie essenziell die Gewohnheit für das Verständnis

---

<sup>10</sup> MENKE, C. **Autonomie und Befreiung**, p. 120.

<sup>11</sup> HEGEL, G. W. F. **Phänomenologie des Geistes**. In: Ders. Werke, Bd. 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989, p. 297.

<sup>12</sup> Vgl. hierzu auch: FREY, M. **Materialität und Sozialität des selbstbewussten Subjekts. Die Subjektivität des denkenden Lebewesens und sein Widerspruch**, Hamburg: Meiner, 2023, pp. 286ff.



geistiger Lebewesen ist. So heißt es: „Die Gewohnheit umfaßt alle Arten und Stufen des Geistes“<sup>13</sup>. Sie reicht vom aufrechten Stehen und dem Sehen bis hin dazu, dass es heißt, das „ganz freie, in dem reinen Elemente seiner selbst tätige *Denken* bedarf [...] der Gewohnheit“<sup>14</sup>. Hegel geht sogar so weit, anzumerken: „Erst durch diese Gewohnheit *existiere* Ich als denkendes für mich.“<sup>15</sup> Es ist also unmissverständlich klar, dass eine Behandlung der Gewohnheit wesentlich dafür ist, um zu verstehen, wie sich die Genese geistiger und vernünftiger Lebewesen vollzieht. Der Erwerb der Gewohnheit wiederum vollzieht sich als Übung und Wiederholung.<sup>16</sup> Menke interpretiert diese Stellen bei Hegel wie folgt:

Die Gewohnheit ist vielmehr die primäre Gestalt, die zuerst auftretende Form und zugleich fortwirkend grundlegende Dimension des menschlichen Welt- und Selbstverhältnisses, sofern es ‚künstlich‘, also durch Bildung erworben ist. [...] Alle menschlichen Vollzüge waren zuerst und sind bis zuletzt Gewohnheiten. Der Geist beginnt im Menschen als Gewohnheit, und er bleibt wesentlich Gewohnheit.<sup>17</sup>

Ein menschliches Subjekt zu sein heißt daher nichts anderes, als das Subjekt von Gewohnheiten zu sein: „Die Subjektivität ist nichts anderes als eine – oder *die* – Gewohnheit.“<sup>18</sup> Wenn aber alle menschlichen Vollzüge, wie Menke sagt, Gewohnheiten sind, dann gilt das auch für die Ausübung des freien Willens. Auch dieser muss in einer bestimmten Hinsicht an die Gewohnheit gebunden sein. Genau hierin besteht für Menke die Doppeldeutigkeit der Gewohnheit. Sie ist zum einen befreiend, weil sie überhaupt die Möglichkeit geistiger Vollzüge hervorbringt – etwa die Fähigkeit, sich an Gründen zu orientieren –, aber sie ist unfrei darin, dass diese Vollzüge wesentlich gewohnheitsförmig bleiben. Diese doppelte Gestalt der Gewohnheit findet Menke ebenfalls in Hegels *Anthropologie* beschrieben:

Obwohl daher der Mensch durch die Gewohnheit einerseits frei wird, so macht ihn dieselbe doch andererseits zu ihrem *Sklaven* und ist eine zwar nicht *unmittelbare, erste*, von der Einzelheit der Empfindungen beherrschte, vielmehr von der Seele *gesetzte, zweite Natur*, - aber doch immer eine *Natur*, ein die Gestalt eines *Unmittelbaren* annehmendes *Gesetztes*, eine selber noch mit der Form des *Seins* behaftete *Idealität* des Seienden, folglich etwas dem freien Geiste Nichtentsprechendes, etwas bloß *Anthropologisches*.<sup>19</sup>

---

<sup>13</sup> HEGEL, G. W. F. **Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse III**. In: Ders. Werke, Bd. 10. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2016, §410 A.

<sup>14</sup> HEGEL. **Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse III**, §410 A.

<sup>15</sup> HEGEL. **Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse III**, §410 A.

<sup>16</sup> HEGEL. **Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse III**, §410.

<sup>17</sup> MENKE. **Autonomie und Befreiung**, p 129.

<sup>18</sup> MENKE. **Theorie der Befreiung**, Berlin: Suhrkamp, 2022, p. 63.

<sup>19</sup> HEGEL. **Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse III**, §410 Z.

Wir sind jedoch noch dabei zu verstehen, wie durch den *Erwerb* der Gewohnheit überhaupt geistige Vollzüge hervorgebracht werden. Die Unfreiheit, die sich aus dem Erwerb der Gewohnheit ergeben soll, ist Thema des folgenden Abschnitts. Auch der Erwerb der Gewohnheit ist, so Menke, durch die doppelte Weise, frei und unfrei zugleich zu sein, gekennzeichnet. Das hat damit zu tun, wie bisher über die zwei Arten von Potentialität (A und B) gesprochen wurde. Bei McDowell hieß es: „[Human beings, J. M.] are born mere animals, and they are transformed into thinkers and intentional agents in the course of coming to maturity.<sup>20</sup> Es gibt also zwei unterschiedliche Arten, die eigene Gattung Mensch zu exemplifizieren. Die eine ist so, dass wir sie als „bloße Tiere“ exemplifizieren, wobei schon etabliert wurde, dass dies durch die Potentialität gekennzeichnet ist, vernünftig werden zu können. Die andere Weise ist so, dass Vernunft als Form unserer Vollzüge schon eine Wirklichkeit hat. Der Übergang von der einen Weise, ein Mensch zu sein, zu der anderen, soll durch die Gewohnheit vollzogen werden und wird hier als eine *metaphysische Transformation* verstanden. Das ergibt sich daraus, dass wir in der Darstellung zwei unterschiedliche Formen des Seins finden, von denen eine durch ihre *bloße Potentialität* gekennzeichnet ist und die andere durch die *Wirklichkeit* der Vernunft im Subjekt. Durch die Gewohnheit des Denkens und Handelns ändert sich wesentlich die *Form* unseres Selbst- und Weltverhältnisses. Insbesondere unsere Sinnlichkeit ist wesentlich dadurch verändert, dass ihre Form nun selbstbewusst ist. Das heißt, dass wir nicht mehr bloß in einem identischen Verhältnis zu unseren Sinnen stehen, sondern sie wesentlich als Quelle für Gründe fungieren, von denen wir auch zurücktreten und uns fragen können, wie wir auf sie reagieren wollen. Wir sind also nicht mehr unmittelbar an solche Impulse wie Hunger gebunden, sondern verstehen dies wesentlich als einen Grund, auf den wir antworten können oder nicht. Wenn Hegel davon spricht, dass das aufrechte Stehen des Menschen eine Gewohnheit ist und sogar das Sehen durch Gewohnheit geformt wird, dann kann es so scheinen, als sei das Bild einer metaphysischen Transformation in Einklang mit Hegel. Bevor wir näher betrachten, ob dies wirklich der Fall ist, bleiben wir jedoch noch bei dem Problem, dass der aporetische Hegelianismus im dem Übergang, der durch eine metaphysische Transformation vollzogen werden soll, ausmacht. Denn zunächst wollen wir bloß sehen, warum es schwierig ist, den Gedanken einer metaphysischen Transformation zu verstehen.

Weiter oben wurde dies schon angedeutet. Wenn der Übergang von (A) zu (B) der Übergang zwischen zwei metaphysisch verschiedenen Formen des Seins ist, dann ergibt sich ein

---

<sup>20</sup> McDOWELL. *Mind and World*, p. 125.

Paradox. Subjekt im Sinne von A zu sein, das heißt, bloß dem Potential nach frei zu sein, bedeutet, noch keine der Bestimmungen aufzuweisen, die als wesentlich dafür zu erachten sind, Subjekt im Sinne von B, das heißt, ein Subjekt mit freiem Willen zu sein. Wie kann sich aber der Übergang von A nach B vollziehen, wenn ein Subjekt im Sinne von A so bestimmt ist, dass es keine Vollzüge im Sinne von B ausüben kann? Der Schluss des aporetischen Hegelianismus ist: der Übergang kann nicht von dem Subjekt selbst vollzogen werden. Das Subjekt *wird* befreit. Es *wird* zu einem frei Denkenden und Handelnden gebildet und gewöhnt. Es kann diesen Übergang aber nicht aus eigener Kraft vollziehen. Daher ist der Erwerb der Gewohnheit zwar befreiend, weil er uns vermögend im Sinne von B macht, der Prozess der Bildung selbst ist für das Subjekt, solange er andauert, jedoch unfrei und ihm äußerlich auferlegt. Die Form des Denkens und Handelns erwirbt das Subjekt durch bestimmte Gewohnheiten. Die normativen Gründe dieser Gewohnheiten kann es als solche jedoch nicht einsehen, solange es noch lernt. Gründe für etwas als solche einsehen zu können, ist gerade etwas, wozu das Subjekt erst nach dem Erwerb der Gewohnheit des Denkens fähig geworden ist. Die Bildung vollzieht sich daher zunächst als „Disziplinierung“<sup>21</sup>. Sie ist ihrem Charakter nach zwar sozial, jedoch für das Subjekt selbst erscheint sie zunächst als eine Notwendigkeit, nämlich als „Ersetzung natürlicher durch soziale Notwendigkeit“<sup>22</sup>. Zu Beginn vollzieht sich Bildung also als Gewöhnung und Anpassung an eine bestehende soziale Ordnung. So versteht der aporetische Hegelianismus die eine Seite des Anspruchs an die Bildung, wie er eingangs mit Adorno formuliert wurde: die „Bändigung der animalischen Menschen durch ihre Anpassung aneinander“ oder auch als Befreiung von einer ersten Natur, also den Notwendigkeiten unmittelbarer Triebe, Begierden und Neigungen.

(β) Wie steht es nun um die zweite Seite, die „Rettung des Natürlichen im Widerstand gegen den Druck der hinfälligen, von Menschen gemachten Ordnung“? Dem aporetischen Hegelianismus zufolge, vollzieht sich der Übergang von (A) nach (B) also als soziale Disziplinierung, d. h. für das Subjekt der Bildung als unfrei. Befreiend ist dieser Prozess jedoch, weil das Subjekt der Bildung danach vermögend im Sinne von (a) ist. Es ist nun dazu in der Lage, das Gelernte auch tatsächlich bewusst anzuwenden. Sich nach den Normen und Formen des Den-

---

<sup>21</sup> MENKE. **Autonomie und Befreiung**, p. 74.

<sup>22</sup> MENKE. **Autonomie und Befreiung**, p. 75.

kens und Handelns auszurichten, ist ihm zur *zweiten Natur* geworden. Alle Vollzüge eines solchen Subjekts sind, diesem Bild nach, also bestimmt von der Gewohnheit, und zwar so, dass diese es „wieder wie Natur bestimmen.“<sup>23</sup>. Hegel sagt hierzu:

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, eine Ein- und Durchbildung der Leiblichkeit, die den Gefühlsbestimmungen als solchen und den Vorstellungen-[und] Willensbestimmtheiten als verleiblichten zukommt.<sup>24</sup>

Als zweite *Natur* ist jedoch die gewohnheitsförmige Gestalt geistiger Vollzüge, für den aporetischen Hegelianismus, wieder problematisch. Denn die Gewohnheit ist eine bloß allgemeine Handlungsweise. Dadurch, dass der gewohnte Vollzug bestimmter Tätigkeiten „automatisch, ohne Nachdenken und Entschluß“<sup>25</sup>, also *ähnlich wie Natur*, abläuft, sind wir zunächst frei für andere Beschäftigungen. Was ich aus Gewohnheit tue, darüber muss ich eben nicht mehr nachdenken und darum kann ich mich mit anderem beschäftigen, während der mir gewohnte Vollzug mechanisch abläuft. Aber genau darin ist die Gewohnheit auch wieder unfrei. Sie ist eine allgemeine Handlungsweise und ihr Vollzug, eben dadurch, dass er ohne Nachdenken abläuft, vollzieht sich ohne Berücksichtigung der besonderen Anforderungen der Situation. Die Besonderheit der Situation wird immer unter ein schon vorhandenes Denk- und Handlungsmuster subsumiert und das Resultat ist der mechanische Vollzug meines Denkens und Handelns. So betrachtet der aporetische Hegelianismus den Übergang von (a) nach (b). Dieses Schicksal, so haben wir eben schon gesehen, teilen alle unsere Vollzüge. Jedenfalls ist dies Menkes Bild. Jeder geistige Vollzug wird hier durch seine Wiederholung irgendwann gewohnheitsförmig. Darum besteht die andauernde Notwendigkeit, uns stets auch von unserer zweiten Natur zu befreien. Wie ist dies aber wiederum möglich? Wie können wir, wenn unsere vernünftigen Vollzüge immer Gewohnheit sind, hieraus ausbrechen? Droht nicht für den Übergang von (a) zu (b) wieder dasselbe Problem wie für den Übergang von (A) zu (B)? Wie kann aus dem letztlich unfreien Vollzug unserer vernünftigen Vermögen eine wirklich freie Tat, wirklich freies Denken resultieren?

Menkes Lösung hierfür ist der genealogische Nachvollzug unserer Bildungsgeschichte:

---

<sup>23</sup> KHURANA, T. Die Kunst der zweiten Natur und die andere Natur der Kunst. **Deutsche Zeitschrift für Philosophie**, n. 66/3, pp. 339-361, 2018, hier: p. 343.

<sup>24</sup> HEGEL. **Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse III**, §410 A.

<sup>25</sup> MENKE. **Autonomie und Befreiung**, p. 132.

Daß die Bildung, die als Disziplinierung erscheint, in Wahrheit befreiend ist, wird nur im Rückblick sagbar. [...] Daß sie so erscheint, liegt daran, daß sie so praktiziert wird; die Erscheinung der Bildung als Disziplinierung ist kein Schein, sondern ihre Praxis und eine Notwendigkeit [...].<sup>26</sup>

Für Menke ist also zunächst wahr, dass die Bildung als Disziplinierung beginnt. Sie beginnt so, weil sie dem Subjekt der Bildung als solche *erscheint*. Es kann auch zunächst nicht anders sein, da der Übergang von (A) zu (B), solange er als metaphysische Transformation begriffen wird, davon abhängt, dass das Subjekt der Bildung gebildet *wird*. Es besitzt ja gerade nicht die Fähigkeiten, die es erwerben soll und kann sie, sofern wir (A) als den Zustand der Abwesenheit der zu erwerbenden Vermögen begreifen, eben deshalb auch nicht ausüben. *Rückblickend*, also nachdem sich die Transformation schon vollzogen hat, soll nun aber erkennbar sein, dass die Bildung befreiend war. Durch die Transformation ändert sich auch der Blick auf die Bildung. So wie sie zunächst *erschien*, nämlich als Disziplinierung, kann sie nun nicht mehr ausschließlich erfahren werden. *Im und durch den Nachvollzug* der eigenen Bildungsgeschichte verändert sich auch der Blick auf sie. Sie erscheint nämlich nicht mehr als bloße Notwendigkeit. Wenn wir in der Lage sind, durch die Bildung Vermögen und Bestimmungen zu erwerben, dann muss dem, so die Logik dieses Bildes, auch ein Unbestimmt-Sein oder ein Bestimmbar-Sein vorausgehen. Im Nachvollzug unserer Bildungsgeschichte, können wir also erkennen, dass jeder Bildung die Unbestimmtheit und Bestimmbarkeit zugrunde liegt. Menke führt dies so aus:

Wenn zu einem Subjekt gebildet zu werden darin besteht, Vermögen zu erwerben, dann kann die Möglichkeit der Subjektivierung, die den Menschen ausmacht, die also in der Subjektbildung vorausgesetzt ist, nicht selbst bereits als ein Vermögen -ein mögliches Vermögen oder als das Vermögen der Möglichkeit nach – bestimmt werden. Sie muss vielmehr so bestimmt werden, dass das natürliche Sein des subjektivierbaren Tiers, also des Menschen, die Möglichkeit zur Subjektbildung ist, *ohne* ein Subjekt ‚der Möglichkeit nach‘ – das heißt: das Subjekt, das unentwickelt schon da ist – zu sein.<sup>27</sup>

In einem bestimmten Sinne heißt das, ist der Bildung nicht schon Subjektivität, im Sinne eines vermögenden Subjekts, vorausgesetzt. Zunächst ist Menke darin zuzustimmen, dass der Gedanke eines „Vermögens der Möglichkeit nach“ unverständlich ist. Verstünden wir das Potential (A) so, dass es das Vermögen dazu ist, ein Vermögen (B) zu erwerben, dann geraten wir in eine unauflösbare Unklarheit. Nehmen wir an (A) beschreibe das Vermögen dazu, Vernunft zu erwerben und (B) wiederum vernünftige Vermögen zu haben. Wäre dann das Vermögen (A)

---

<sup>26</sup> MENKE. **Autonomie und Befreiung**, p. 78.

<sup>27</sup> MENKE. **Theorie der Befreiung**, p. 546.

selbst schon vernünftig? Wenn ja, dann kann Vernunft nicht das Ziel der Bildung zu (B) sein. Wäre (A) hingegen selbst nicht schon vernünftig, dann bleibt unser Problem bestehen, wie die Aktualisierung eines unvernünftigen Vermögens Vernunft zur Folge haben kann. Genau hier zeigt sich jedoch auch, dass Menke dieses Problem, dass er selbst aufwirft, nicht lösen kann. Denn um das Problem zu umgehen, so Menke, müssten wir davon ausgehen, dass das natürliche Sein des Menschen *gar kein Vermögen* ist und auch nicht die Möglichkeit dazu vermögend zu sein. Hier lässt sich jedoch einwenden: Wo keine Möglichkeit für etwas da ist, da kann auch nichts hervorgehen, was nicht möglich ist.<sup>28</sup> In einem anderen Sinne muss es aber genau die Möglichkeit, ein vermögendes Subjekt zu werden, auch geben, weshalb Menke auf die Sprache der Potentialität angewiesen bleibt:

Um sie begreifen zu können [die Bildung des Subjekts, J.M.], muss das natürliche Sein des Individuums zugleich auch – zweitens – die Möglichkeit der Bildung zum Subjekt und also die Möglichkeit des Subjekts sein, zu dem es gebildet wird.<sup>29</sup>

Die Bildung des Subjekts soll also beides sein: nicht der Möglichkeit oder Anlage nach schon vorausgesetzt und zugleich soll in einem anderen Sinn genau diese Möglichkeit gegeben sein. So heißt es bei Menke: „Das natürliche Sein des Individuums ist das Andere des Subjekts nur als die Möglichkeit des Subjekts, und die Möglichkeit des Subjekts ist nur als das Andere des Subjekts.“<sup>30</sup> Die natürliche Voraussetzung für die Möglichkeit unserer Bildung soll also in einem anderen Sinne die Möglichkeit der Bildung erklären, und zwar so, dass darin noch *keine bestimmte Norm des Denkens und Handelns* vorausgesetzt ist, sondern bloß *die Möglichkeit der Bildung zu dieser bestimmten Norm*. Menke versucht also, durch einen dialektischen Gedanken das Problem der Befreiung zu lösen. Diese Dialektik besteht darin, dass sich der Erwerb vernünftiger Vermögen in einem ersten Schritt als Disziplinierung und Unterordnung unter soziale Normen vollzieht. Das Subjekt der Bildung wird vermögend gemacht, da es selbst nicht das Vermögen hierzu besitzt. Es ist bloß bestimmbar. In einem zweiten Schritt holt dieses Subjekt jedoch diese Unfreiheit ein, indem es am Grunde seiner Bildung, die sich zunächst äußer-

---

<sup>28</sup> Hierzu auch: ARISTOTELES. **Metaphysik**, Hamburg: Meiner, 2009, IX.8, 1050b5-15: „Jedes Vermögen (jede Möglichkeit) geht zugleich auf den Gegensatz; *denn was nicht vermag zu sein, das kann sich auch nicht bei irgendeinem finden*, aber jedes, das zu sein vermag, das kann auch nicht wirklich tätig sein. Was also zu sein vermag, das kann sowohl sein als auch nicht sein, und hat also als ein und dasselbe das Vermögen (die Möglichkeit) sowohl zu sein als auch nicht zu sein.“ (Hervorhebung J.M.)

<sup>29</sup> MENKE. **Theorie der Befreiung**, p. 544.

<sup>30</sup> MENKE. **Theorie der Befreiung**, p. 544.

lich vollzogen hat, seine absolute Unbestimmtheit erkennt. Es erkennt sich als (selbst)bestimmbar. Was es geworden ist, erscheint so nicht mehr als bloße Notwendigkeit, sondern als Möglichkeit. Wie kann dieses Subjekt jedoch seine Unbestimmtheit als *seine* Voraussetzung begreifen? Sie wurde von Menke ja gerade dadurch bestimmt *nicht* die Voraussetzung von etwas Bestimmtem sein zu können. Dann lässt sich aber auch hier wieder einwenden: Wo keine Möglichkeit für etwas da ist, da kann auch nichts hervorgehen, was nicht möglich ist. Es scheint vielmehr so, als hat uns Menke nur tiefer in das Problem hinein geführt, das er selbst so klar als Problem formuliert hat: „Das Paradox der Selbstbefreiung“. Es bleibt weiterhin unklar, wie die beiden Weisen des Seins des Subjekts der Bildung so miteinander zusammen hängen, dass wir verstehen können, wie eines aus dem anderen hervorgeht. Das Problem ist, dass die Voraussetzung zur Bildung, wie Menke sie beschreibt, so ist, dass wir uns nicht vorstellen können, wie aus ihr unsere Freiheit resultieren soll. Wenn die natürliche Voraussetzung, die wir durch die Bildung rückwirkend erkennen können sollen, derart ist, wie wir es gesehen haben, dann müssten wir zu dem Schluss kommen, dass die Weise unseres Lebens *unmöglich* ist. Die Voraussetzung wäre also so, dass daraus unmöglich die Aktualität unserer Freiheit resultieren könnte, und wir also uns selbst und die Möglichkeit der Wirklichkeit unserer Freiheit *unmöglich verstehen könnten*. Da die Erkenntnis in diesem Bild nicht möglich ist, so löst dies auch nicht die Frage, wie wir uns von unseren gewohnten Vollzügen befreien können. Um die Möglichkeit der Befreiung trotzdem denken zu können, muss Menke deshalb darauf ausweichen, dass wir die Befreiung nicht selbst tun können. Sie *geschieht* uns vielmehr durch bestimmte Erfahrungen. Das bedeutet, sie kommt von außen und ist nicht unsere eigene Tat. Es würde uns aber zu weit führen, hierüber zu sprechen. Diese Theorie führt über Hegel hinaus und wir wollen erst sehen, ob wir nicht bei Hegel schon sehen können, ob die Konsequenzen, die Menke aus seiner Lektüre zieht, zwingend sind, bevor wir die Notwendigkeit sehen müssen, auf die Faszination auszuweichen.

#### 4. Hegel: der Sinn der Gewohnheit in der „Anthropologie“

Versuchen wir noch einmal genauer hinzuschauen, was Hegel sowohl über den Erwerb der Gewohnheit ( $\alpha$ ), als auch deren Ausübung ( $\beta$ ), sagt.

( $\alpha$ ) Entscheidend für die Position des aporetischen Hegelianismus ist, dass er eine wesentliche Asymmetrie zwischen den Subjekten feststellt, die ein Potential im Sinne von (A) aufweisen und jenen, die vermögend im Sinne von (B) sind. Dieser Unterschied besteht darin,

dass Menschen, diesem Bild zufolge, zwei Formen des Seins aufweisen können, die metaphysisch verschieden sind: eine bloß tierische und eine vernünftige.<sup>31</sup> Die Gewohnheit soll uns erklären, wie der Übergang von der einen zur anderen Form des Seins vollzogen wird. Dabei ist entscheidend, dass der Erwerb der Gewohnheit zum einen als Disziplinierung geschieht und nicht vom Subjekt selbst vollzogen werden kann. Zum anderen ist das Ziel der Gewohnheit die Befreiung aus einem bloß natürlichen Sein. Das bedeutet, dass Subjekte, die üben, lernen und erzogen werden, etwas anderes tun, als solche, die anleiten, lehren und erziehen. So ergibt sich folgendes Bild: Was wir auf vernünftige und freie Weise tun, nachdem wir geübt haben, *steht gerade im Gegensatz zu dem, was wir tun, solange wir üben*. Genau hierdurch ist aber die Einheit von Lernen und Lehren, die der Begriff der Bildung stiften sollte, bedroht.

Die Einsicht des aporetischen Hegelianismus wird aus einer Lektüre des §410 in Hegels *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* gezogen. Der Ort dieses Paragraphen ist die *Anthropologie* in der *Philosophie des subjektiven Geistes*. Lesen wir dort nach, so muss uns erstaunen, dass das Thema dieses Teils der *Philosophie des Geistes* in einem bestimmten Sinne nicht die Befreiung ist. Zwar heißt es im §410, die „wesentliche Bestimmung [der Gewohnheit, J. M.] ist die *Befreiung*, die der Mensch von den Empfindungen [...] gewinnt.“<sup>32</sup> Jedoch ist damit nicht die Befreiung als Lösung des „Paradoxes der Selbstbefreiung“ gemeint. An dieser Stelle von Hegels Überlegungen haben wir noch gar keinen richtigen Begriff von Freiheit. Es geht jedoch um einen ersten Schritt in der Befreiung des Geistes von der Natur und um den Sinn, den der Begriff „Natur“, bezogen auf den Menschen, hat.

Die Gewohnheit soll dabei zunächst nur klären, wie wir verstehen können, dass „der Körper des Menschen seine Tat ist“<sup>33</sup>. In der *Anthropologie* wird dabei jedoch noch von entscheidenden höheren Bestimmungen abgesehen, insbesondere von der Bestimmung des freien Willens.<sup>34</sup> Durch sie lernen wir bei Hegel ein Selbstverhältnis kennen, durch das die Rede von

---

<sup>31</sup> Es ist wichtig noch einmal zu betonen, dass „bloß tierisch“ hier *nicht* bedeutet „wie andere Tiere“. Sowohl für McDowell als auch für Menke gilt, dass Tier-Sein beim Menschen logisch durch die Potentialität, gebildet werden zu können, gekennzeichnet ist. Vgl. MENKE. **Theorie der Befreiung**, p. 545.

<sup>32</sup> HEGEL. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse III*, §410 A.

<sup>33</sup> HAASE, M. Geist und Gewohnheit. In: KERN, A.; KIETZMANN, C. (Orgs.). **Selbstbewusstes Leben. Texte zu einer transformativen Theorie der menschlichen Subjektivität**. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2017, pp. 389-426, hier: p. 389.

<sup>34</sup> Nach der Einführung des freien Willens erhält die Frage nach dem Verhältnis des Subjekts zu seinem Körper noch einmal eine entscheidende, andere Bedeutung. In dem Rechtsverhältnis des Eigentums geht es dabei um die Besitznahme des eigenen Körpers, wodurch er zum Ort der Unterscheidung von „mein“ und „dein“ wird und dadurch ein Verhältnis mindestens zweier Subjekte zu diesem Körper besteht. (Vgl. HEGEL. **Grundlinien der Philosophie des Rechts**, §57).



natürlichen Bestimmungen<sup>35</sup> überhaupt erst ihren entscheidenden Sinn bekommt. Jede Beschreibung natürlicher Eigenschaften bezogen auf ein menschliches Individuum muss so lange abstrakt bleiben, wie wir nicht die Wirklichkeit eben jener Bestimmungen dadurch begreifen, dass sie nur durch die Tätigkeit des Subjekts dieser Bestimmungen selbst hervorgebracht sind.<sup>36</sup> Wie sich zeigen wird, ist Hegels Darstellung hierdurch auf verschiedene Weise von Menke unterschieden. (i) In der Einübung von Gewohnheit tut das Subjekt *nichts anderes als das, was es lernen soll*. (ii) In der Gewohnheit wird weiter nicht eine natürliche durch eine soziale Notwendigkeit ersetzt. Vielmehr erhalten natürliche Bestimmungen beim Menschen *überhaupt erst ihren entscheidenden Sinn* durch die Gewohnheit. (iii) Zum Ende der hier gemachten Überlegungen wird dann auch deutlich, dass die Gewohnheit nie *befreiend und unterwerfend* zugleich sein kann.

(i) In seiner Darstellung der Gewohnheit orientiert sich Hegel an Aristoteles. Bezogen auf den Erwerb bestimmter Tugenden durch die Gewohnheit heißt es bei diesem: „[W]as wir tun müssen, nachdem wir es gelernt haben, das lernen wir, indem wir es tun.“<sup>37</sup> Was also die Lernenden und Übenden tun, ist *nichts anderes als das, was sie lernen wollen*. Sie tun es bloß in noch nicht vollkommener Weise. Darin besteht ein wesentlicher Unterschied von geistigen Fähigkeiten zu bloß natürlichen Eigenschaften. Dinge, die sich aber nicht anders verhalten können, sind gerade solche, die von Natur aus das sind, was sie sind. So ist es bei den Tieren, die

---

<sup>35</sup> Hegel nennt – bezogen auf Bestimmungen eines Individuums – dafür so etwas wie Idiosynkrasien (HEGEL. **Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse III**, §395), Temperament, Talent, Charakter und Physiognomie oder natürliche Veränderungen im „Verlauf der Lebensalter“ (§396), das Geschlechtsverhältnis (vgl. §397), die Veränderungen des Schlafens und Wachens (vgl. §398), Empfindungen (vgl. §§399-402) und dann in der fühlenden Seele auch die Verrücktheit als spezifischer Krankheit des Geistes innerhalb des Selbstgefühls geistiger Subjekte (vgl. §408).

<sup>36</sup> Die *Anthropologie* behandelt als erster Teil der *Philosophie des subjektiven Geistes* den Geist als Seele oder Naturgeist (HEGEL. **Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse III**, §387). Die Seele beschreibt also die Weise, wie geistiges Leben Naturbestimmungen hat, und zwar so, dass diese nicht wie noch in der *Naturphilosophie* als „*außer sich seiende*“ sondern als „*einfache* Allgemeinheit“ bestimmt sind (§388). Damit möchte Hegel darauf hinaus, dass es in der *Anthropologie* um eine erste Bestimmung der Besonderung geistiger Subjekte geht. Es geht also genauer um die natürlichen Grundlagen und Voraussetzungen dafür, dass geistige Subjekte überhaupt höhere Bestimmungen, wie sie Thema der späteren Teile der *Philosophie des Geistes* sind, aufweisen können. Wenn er also von „*einfacher* Allgemeinheit“ spricht, dann behandelt er dabei eine spezifisch menschliche Form der Einheit, durch die wir überhaupt dazu fähig sind, vernünftige Fähigkeiten auszubilden. Daher ist die Seele „*die Substanz, die absolute Grundlage aller Besonderung und Vereinzelung des Geistes, so daß er in ihr allen Stoff seiner Bestimmung hat*“, weshalb die Rede von der Seele daher die spezifische Potentialität des Geistes meint und daher „*der Schlaf* des Geistes“ ist, „*der passive*  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  des Aristoteles, welcher der *Möglichkeit* nach Alles ist.“ (HEGEL. **Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse III**, §389) Hegels *Anthropologie* wurde daher häufig auch als „*Scharnier*“, sowohl der anthropologischen Differenz als auch von Naturphilosophie und Philosophie des Geistes, bezeichnet. Vgl., HAASE. *Geist und Gewohnheit*, p. 389; KHURANA, T. **Das Leben der Freiheit. Form und Wirklichkeit der Autonomie**, Berlin: Suhrkamp, 2017, p. 409; SANDKAULEN, B. „Die Seele ist der existierende Begriff“. *Herausforderungen philosophischer Anthropologie. Hegel-Studien*, n. 45, pp. 35-50, 2010, hier: p. 35.

<sup>37</sup> ARISTOTELES. **Nikomachische Ethik**, Hamburg: Meiner, 1985, 1103a30-1103b2.

eben das können, was sie können und bei denen ein nicht-können von Eigenschaften, die für ihre jeweilige Spezies wesentlich ist, eine Privation bedeutet, die meistens durch die Krankheit des Tieres bedingt ist. Zwar können auch beim Menschen Privationen dieser Art auftreten (bspw. bei Blindheit), bei Tieren jedoch kann ein nicht-können *nur* als Privation auftreten. Wären wir wie die Tiere, so würden wir als „Meister oder Stümper“<sup>38</sup> auf die Welt kommen, wie Aristoteles sagt. Was uns jedoch auszeichnet ist, dass wir durch wiederholendes Üben überhaupt erst Fähigkeiten erwerben.<sup>39</sup>

Hieraus ergibt sich ein entscheidend anderes Bild des Übergangs von (A) zu (B) und dem von (a) zu (b). Was Hegel von Aristoteles übernimmt ist, dass es einen bestimmten Sinn gibt, in dem unsere vernünftigen Fähigkeiten zwar bloße Anlage sind, die Potentialität im Sinne von (A) hat, aber keine Selbstständigkeit unabhängig von (B) und (a), sowie (b). Für Aristoteles und Hegel konstituiert sich der Übergang von (A) nach (B) nicht unabhängig von dem Übergang von (a) zu (b). Vielmehr ist es so, dass der Übergang von (A) nach (B) *gerade durch das Ausüben von (b) vollzogen wird, wodurch zugleich (a) gelernt wird*. Das Potential, das beispielsweise darin besteht, zu einer Gattung von sprachbegabten Lebewesen zu gehören (A = erste Potentialität), wird von einem Subjekt gerade durch Akte des Sprechens einer Sprache (b = zweite Wirklichkeit) verwirklicht, wodurch dieses Subjekt, sofern alles gut geht, zum kompetenten Sprecher einer Sprache wird (B = zweite Potentialität = a = erste Wirklichkeit).<sup>40</sup>

(ii) Der Sinn der Rede von natürlichen Eigenschaften beim Menschen ist daher abstrakt. Wenn wir beispielsweise von „Talent“, „Charakter“<sup>41</sup> oder dem „natürlichen Verlauf der Lebensalter“<sup>42</sup> beim Menschen sprechen, dann sind dies Beschreibungen, in denen wir davon absehen, dass diese Eigenschaften nur durch tätige Selbsthervorbringung und wiederholende Übung eine Wirklichkeit erhalten. Damit vertieft Hegel die Aristotelische Einsicht, dass natürliche Eigenschaften wie Sehen oder Hören anders sind als geistige Tätigkeiten. In Abstraktion von unserer geistigen Tätigkeit lässt sich Sehen und Hören als die Betätigung unserer Augen und Ohren fassen, sodass wir damit das Spektrum ihrer organischen Möglichkeiten erfassen. Andererseits lernen wir von Hegel auch, dass wir nur Sehen und Hören, wie Menschen Sehen und Hören, wenn wir diese Eigenschaften durch Üben formen. Im Abschnitt zur Gewohnheit sieht Hegel jedoch noch von Erziehung und Belehrung ab. Beides wird erst in den Abschnitten

---

<sup>38</sup> ARISTOTELES. *Nikomachische Ethik*, II.1 1103b10-15.

<sup>39</sup> Vgl. HEGEL. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse III*, §410.

<sup>40</sup> HAASE. *Geist und Gewohnheit*, p. 412.

<sup>41</sup> HEGEL. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse III*, §395.

<sup>42</sup> HEGEL. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse III*, §396.

zur Familie explizit Thema sein.<sup>43</sup> Die Gewohnheit, als eine erste rudimentäre Form der Bildung, macht also schon deutlich, dass in der Bildung keine Ersetzung natürlicher durch soziale Notwendigkeit stattfindet. Vielmehr erhält das Natürliche *überhaupt erst seinen entscheidenden Sinn* für den Menschen, dadurch, dass wir in der Gewohnheit unseren Körper zu etwas befähigen.

(iii) Daher wird schon in der *Anthropologie* deutlich, dass der Erwerb von Gewohnheit keine metaphysische Transformation sein kann. Wenn wir Hegel bis hierhin folgen, dann kommt vielmehr die Frage gar nicht auf, ob die Voraussetzung zum Erwerb geistiger Vermögen selbst geistig ist oder nicht. Potentialität und Wirklichkeit hängen vielmehr auf eine Weise miteinander zusammen, in der sich das eine aus dem anderen erklärt und sich darin die Einheit vernünftiger Subjektivität konstituiert. Mit dem Erwerb der Gewohnheit ist für Hegel aber nur ein allererster Schritt getan, um ein tatsächliches Verständnis dieser Einheit zu erlangen. In seiner *Anthropologie* wird uns nur ein allgemeiner Begriff von Gewohnheit vorgestellt. Zu diesem gehört, dass der Vollzug der Gewohnheit mechanisch ist, sich also durch Wiederholung vollzieht und nicht durch einen Schluss.<sup>44</sup> Die Freiheit oder Unfreiheit eines solchen Vollzugs hängt aber nicht direkt mit der Tatsache, dass die Gewohnheit einen mechanischen Charakter hat, zusammen. Dass Freiheit und Unfreiheit durch die Gewohnheit im allgemeinen Begriff derselben thematisch sind, ist nur deswegen so, weil es möglich ist, dass sie sich auf die eine oder andere Weise verwirklicht. Das bedeutet aber nicht, dass Freiheit und Unfreiheit die Gewohnheit *gleichermaßen* charakterisieren. Gleich nachdem Hegel über die beiden Seiten der Gewohnheit spricht, fügt er einschränkend hinzu:

Die Unfreiheit in der Gewohnheit ist teils nur *formell*, als nur in das Sein der Seele gehörig; teils nur *relativ*, insofern sie eigentlich nur bei *üblichen* Gewohnheiten stattfindet oder insofern einer Gewohnheit überhaupt ein anderer Zweck entgegengesetzt ist; die Gewohnheit des Rechten überhaupt, des Sittlichen, hat den Inhalt der Freiheit.<sup>45</sup>

*Formell*, das heißt hinsichtlich einer Betrachtung der Gewohnheit, die noch von ihrer Verwirklichung in *bestimmten* Gewohnheiten absieht, gehört es zu ihrer Darstellung, dass sie sich auf gute oder schlechte Weise realisieren kann. Ob die Gewohnheit befreiend ist oder nicht, ist jedoch nicht Teil ihrer *Form*, sondern wesentlich eine Frage der Art ihrer Verwirklichung.

---

<sup>43</sup> HEGEL. **Grundlinien der Philosophie des Rechts**, §§173-177. Auch bei Aristoteles wird erst in Buch VI der *Nikomachischen Ethik* deutlich, dass Übung und Belehrung immer als Einheit auftreten müssen.

<sup>44</sup> Das ergibt sich auch aus dem Begriff des Mechanismus, wie er in der Logik eingeführt wird (vgl. HEGEL. G. W. F. **Wissenschaft der Logik II**. In: Ders. Werke, Bd. 6. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2017, p. 410).

<sup>45</sup> HEGEL. **Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse III**, §410 A.

Die Gewohnheit kann sich als gute oder schlechte Gewohnheit verwirklichen und nur gute Gewohnheiten sind solche, die auch befreiend sind. Die Gewohnheit tritt aber nie als befreiend und unterwerfend zugleich auf. Dies zu denken bedeutet Form und Inhalt der Gewohnheit miteinander zu verwechseln oder falsch miteinander zu identifizieren. Das Rätsel, wie wir uns von schlechten Gewohnheiten befreien können, ist für Hegel insofern kein wirkliches Rätsel. Wenn nämlich einer Gewohnheit, wie er sagt, „ein anderer Zweck“ entgegensteht, wird sie uns als unangemessen gegenständlich und tritt in unser Bewusstsein. Dadurch kann sie auch verändert werden.<sup>46</sup> Die Veränderung selbst ist aber noch nicht Thema der *Anthropologie*. Überhaupt wird die Unterscheidung zwischen guten und schlechten Gewohnheiten erst im *objektiven Geist* thematisch. In der *Anthropologie* taucht noch nicht einmal ein anderes Subjekt auf (also auch kein disziplinierendes), geschweige denn Denken, Vernunft oder der freie Wille. Dass die Gewohnheit eine wesentliche Grundlage für die Behandlung dieser späteren Themen der *Enzyklopädie* darstellt, heißt nicht, dass diese immer wesentlich gewohnheitsförmig sind. Lesen wir genau nach, so heißt es: „Das ganz freie, in dem reinen Elemente seiner selbst tätige Denken bedarf [...] der Gewohnheit“ (ibid.), es *ist* aber nicht die Gewohnheit selbst. Durch diese Ausführungen haben wir nun auch rudimentär etwas über die Weise der Ausübung von Gewohnheit (β.1) verstanden.

Im Unterschied zu Menkes Darstellung, ist also für Hegel die Bildung nichts, was dem Subjekt der Bildung äußerlich widerfährt und erst nachträglich als Befreiung verstanden wird. Für Menke – und bei allen Unterschieden teilt er dieses Problem mit McDowell – ist das, was das lernende Subjekt tut, etwas, das wesentlich verschieden ist von dem, was das lehrende Subjekt tut. Für Hegel hingegen können wir die Einheit von Lernen und Lehren, die durch den Begriff der Bildung erlangt werden soll, nur dann verstehen, wenn wir beides als die Ausübung einer Fähigkeit auf unterschiedlichen Stufen der Kompetenz begreifen. Durch Hegels Begriff der Gewohnheit ist ein erster Schritt dazu getan, um zu verstehen, wie das sein kann und welchen Sinn die Tätigkeit des lernenden Subjekts hat, sodass wir sie überhaupt schon *als geistige Tätigkeit* begreifen können.

Es ist aber auch klar geworden, dass eine Bestimmung des Verhältnisses von Bildung und Freiheit sich nicht in der Identifikation von Bildung mit Gewohnheit erschöpfen kann. Bildung ist für Hegel ein Begriff, der wesentlich mehr fassen muss, wenn er uns wissen lässt, dass

---

<sup>46</sup> Zu einer ähnlichen Auslegung der Gewohnheit bei Hegel und einer darauf aufbauenden Kritik an Menke siehe auch: NOVAKOVIC, A. **Hegel on Second Nature in Ethical Life**, Cambridge: Cambridge University Press, 2017, p. 65-67.

eine philosophische Darstellung des Geistes ihn „nach seinem Begriffe sich bildend und erziehend“<sup>47</sup> betrachtet. Geist ist jedoch wesentlich durch seine Freiheit bestimmt<sup>48</sup>, weshalb die höchste Betrachtung des Geistes die Wirklichkeit dieser Freiheit ist. Wie wir gesehen haben, ist die Gewohnheit nur ein erster Schritt hierzu. Der Mensch ist erst frei, wenn er seine eigene Freiheit will<sup>49</sup>. Durch die hier gemachten Überlegungen ist vielleicht ein Weg geebnet, um zu begreifen, wie wir gerade durch Akte der Freiheit unsere eigene Freiheit wissen und wollen können. Denn in der Bildung ist uns unsere Freiheit gerade nicht äußerlich<sup>50</sup>. Dies zu verstehen, würde aber bedeuten, Hegels Weg durch seine *Philosophie des Geistes* mitzugehen. Hier wurde zunächst nur herausgearbeitet, warum es vielversprechend sein kann, dies zu tun. Wenn Adornos Anspruch an das Verhältnis von Bildung und Freiheit berechtigt ist, dann kann Hegel uns vielleicht mehr dabei helfen, ihm gerecht zu werden, als es Adorno selbst lieb gewesen wäre.

## LITERATURVERZEICHNIS

- ADORNO, Theodor W. Theorie der Halbbildung. In: Ders. **Gesammelte Schriften**, Bd. 8. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979.
- ARISTOTELES. **Metaphysik**, Hamburg: Meiner, 2009.
- ARISTOTELES. **Nikomachische Ethik**, Hamburg: Meiner, 1985.
- ARISTOTELES. **Über die Seele**. Hamburg: Meiner, 1995.
- FREY, Michael. **Materialität und Sozialität des selbstbewussten Subjekts. Die Subjektivität des denkenden Lebewesens und sein Widerspruch**, Hamburg: Meiner, 2023.
- HAASE Matthias. Geist und Gewohnheit. In: Kern, A.; Kietzmann, C. (Orgs.). **Selbstbewusstes Leben. Texte zu einer transformativen Theorie der menschlichen Subjektivität**. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2017.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Phänomenologie des Geistes**. In: Ders. Werke, Bd. 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Wissenschaft der Logik II**. In: Ders. Werke, Bd. 6. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2017.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Grundlinien der Philosophie des Rechts**. In: Ders. Werke, Bd. 7. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2017.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse III**. In: Ders. Werke, Bd. 10. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2016.

---

<sup>47</sup> HEGEL. **Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse III**, §387 A.

<sup>48</sup> HEGEL. **Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse III**, §382.

<sup>49</sup> HEGEL. **Grundlinien der Philosophie des Rechts**, §27.

<sup>50</sup> HEGEL. **Grundlinien der Philosophie des Rechts**, §187.

- KERN, Andrea. Vernunft als Lebensform. Über Natur und Erziehung. In: Hähnel, M.; Noller, J. (Orgs.). **Die Natur der Lebensform. Perspektiven in Biologie, Ontologie und praktischer Philosophie**. Paderborn: Mentis, 2020, pp. 99-121.
- KHURANA, Thomas. **Das Leben der Freiheit. Form und Wirklichkeit der Autonomie**, Berlin: Suhrkamp, 2017.
- KHURANA, Thomas. Die Kunst der zweiten Natur und die andere Natur der Kunst. **Deutsche Zeitschrift für Philosophie**, n. 66/3, pp. 339-361, 2018.
- McDOWELL, John. **Mind and World. With a New Introduction**, London/Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1996.
- MENKE, Christoph. **Autonomie und Befreiung. Studien zu Hegel**, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2018.
- MENKE, Christoph. **Theorie der Befreiung**, Berlin: Suhrkamp, 2022.
- NOVAKOVIC, Andreja. **Hegel on Second Nature in Ethical Life**, Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- PINKARD, Terry. **Hegel. A Biography**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- SANDKAULEN, Birgit. „Die Seele ist der existierende Begriff“. Herausforderungen philosophischer Anthropologie. **Hegel-Studien**, n. 45, pp. 35-50, 2010.

RECEBIDO EM 28/03/2024

ACEITO EM 09/08/2024