

# *Die Natur und die Sache selbst. Versuch einer Kritik des praktischen Registers der Rede von Natur.*

Daniel Kuran

*Nature and the Crux of the Matter. A Critique of the Practical Register of the Discourse on Nature.*

This contribution demonstrates that a philosophical approach towards nature implies a variety of different ways of speaking about nature – among them a theoretical, a practical, and an aesthetic discourse. Since I argue that the practical discourse is currently prevailing, I refer to Hegel's *Phenomenology of Spirit* to develop a fundamental analysis and critique of the subject's practical relationship with nature in the modern era. Hegel's chapter "The Spiritual Kingdom of Animals and Deception; or the Crux of the Matter" is linked to current discussions on the anthropocene and the deception of "greenwashing". The main thesis is that in current discourses on nature the form of knowledge that Hegel called the "crux of the matter" (*die Sache selbst*) is being reproduced and results in turning nature into a superficial brand. An aesthetic approach towards nature is used as a contrast against the practical discourse.

*Keywords:* Nature; Hegel; Phenomenology of Spirit; The Crux of the Matter.

\*\*\*

## *1. Einleitung*

Im Folgenden Beitrag beschäftige ich mich mit verschiedenen Registern, in denen die Rede von Natur angetroffen werden kann. Ich verstehe dabei unter einem Register eine nicht aus anderen jeweiligen Registern ableitbare Grundannahme und die sich daraus ergebende Rede von Natur. In diesem Sinne kann ein theoretisches Register der Rede von Natur dadurch gekennzeichnet werden, dass in diesem die Grundannahme von der Natur als ein Objekt des Betrachtens vorherrscht. Dagegen kann z. B. in einem praktischen Register eine völlig andere Grundannahme über die Natur – etwa als Objekt unseres Handelns – maßgeblich sein. Insofern sind Register jeweils eigenständige und nicht aufeinander reduzierbare Grundannahmen über den Begriff Natur.

Eine Prämisse der folgenden Überlegungen ist daher, dass die Rede über Natur immer einen Reichtum an verschiedenen Varianten des Verständnisses der Natur mit sich bringt. Wir treffen in verschiedenen Registern immer verschiedene Variationen des Naturbegriffs an, der nie nur eine Bedeutung hat. Eine zweite Prämisse dieses Beitrages ist der Gedanke, dass das Sprechen über Natur die Schwierigkeit mit sich bringt, dass jede Bezugnahme auf die Natur bereits eine Aufhebung von Natur darstellt. Wenn wir über Natur sprechen, heben wir Natur bereits in Sprache auf. Jeder geistige Bezug auf Natur verwandelt die Natur bereits in einen kulturell, sprachlich, methodisch-wissenschaftlich oder durch unsere Praxis vermittelten Gegenstand. Dies bringt die Schwierigkeit mit sich, dass wir uns nie völlig unmittelbar auf die Natur beziehen können. Was uns somit in einem geistig-sprachlichen Horizont begegnet, ist nie reine Natur, sondern immer bereit die Bewegung eines Übergangs der Natur in ein anderes. Deshalb taucht auch in jedem Register der Rede über Natur eine je bestimmte Weise der Aufhebung von Natur auf.

Ein philosophischer Zugang zum Thema Natur kann in die allgemeine Diskussion über dieses Thema ein Wissen über die Vielfalt verschiedener Register, über Natur zu sprechen und nachzudenken, einbringen. Die philosophische Tradition kennt ein Nachdenken über Natur in ganz unterschiedlichen Hinsichten. Sichtbar wird das beispielsweise in der Philosophie Kants, in der Natur nicht nur im Kontext der Theorie, sondern auch der praktischen Philosophie und der Ästhetik in je unterschiedlicher Bedeutung vorkommt. So ist die Natur in Kants theoretischer Philosophie Gegenstand der Erkenntnis. In der praktischen Philosophie Kants kommt Natur aber noch in gänzlich anderer Bedeutung vor: nicht als äußeres Objekt, sondern vielmehr als innere Natur der Vernunft, die der Mensch erst als Zweck durch die Praxis zu verwirklichen hat<sup>1</sup>. Hier taucht die Natur also nicht als beobachtbares, äußeres Objekt auf, sondern als Zweck, der

---

<sup>1</sup> In dieser Bedeutung taucht die Natur beispielsweise in Kants Text „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“ auf, der zugleich als eine Vorarbeit zu seiner praktischen Philosophie in der *Kritik der praktischen Vernunft* betrachtet werden kann. In dem Text zur „Idee einer allgemeinen Geschichte“ schreibt Kant zum Beispiel: «Die Natur hat gewollt: daß der Mensch alles, was über die mechanische Anordnung seines tierischen Daseins geht, gänzlich aus sich selbst herausbringe [...]», in I. Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, S. 24, in I. Kant, *Schriften zur Geschichtsphilosophie*. Mit einer Einleitung herausgegeben von Manfred Riedel, Reclam, Stuttgart 1985, S. 21-39.

Gegenstand der Praxis ist. In Kants *Kritik der Urteilskraft*<sup>2</sup> taucht die Natur demgegenüber wiederum anders auf, nämlich als Verbindung von äußerem Objekt und innerem Zweck: Sie ist in der teleologischen Urteilskraft Gegenstand einer bestimmten Art von Erkenntnis, welche die Natur betrachten kann als ob sie in sich zweckmäßig wäre und in der ästhetischen Urteilskraft kann sie im Subjekt eine bestimmte Wahrnehmung anregen, die über die Natur als bloßes Objekt der Erkenntnis aber auch als bloßen Zweck der Praxis hinausgeht. Die verschiedenen Register hängen also zusammen und ergänzen sich, obwohl sie jeweils nicht voneinander ableitbar und somit auch nicht durch die jeweils anderen gänzlich ersetzbar sind.

Im Folgenden werde ich mich hauptsächlich mit einigen Problemen des praktischen Registers der Rede von der Natur befassen. Dabei geht es mir nicht um eine Diskussion der Natur bei Kant, sondern vielmehr darum, zu zeigen, weshalb viele gegenwärtige Diskurse über Natur im Kontext des Anthropozäns und der von Menschen gemachten Gefährdung der Natur zu einer ganz bestimmten Ausformung des praktischen Zugangs zur Natur führen. Ich werde mich dazu nicht auf Kant, sondern auf Hegels *Phänomenologie des Geistes*<sup>3</sup> beziehen. Hegel hat nicht nur Kants Auffassung von praktischer Vernunft durch die Einbettung in soziale und geschichtliche Zusammenhänge weiterentwickelt, sondern auch in besonderer Weise die immanenten Aporien ebenso wie die unersetzbare Bedeutung jener Auffassung der Vernunft aufgezeigt. Ich werde mich deshalb im Hauptteil dieses Artikels auf einen Abschnitt aus Hegels *Phänomenologie des Geistes* beziehen, der in besonders interessanter Weise einen Übergang von einem theoretischen zu einem praktischen Verhältnis zur Natur darstellt und der es ermöglicht, zu zeigen, inwiefern die Natur im praktischen Register den Status der „Sache selbst“ erhält und welche Probleme sich daraus ergeben. Die „Sache selbst“ ist, ebenso wie alle anderen Gestalten, die in der *Phänomenologie des Geistes* dargestellt werden, eine bestimmte Wissensauffassung. Wie uns die Welt – und damit auch die Natur – aber auch die

<sup>2</sup> I. Kant, *Kritik der Urteilskraft* (Immanuel Kant, Werke in sechs Bänden, Band 4), Könnemann, Köln 1995.

<sup>3</sup> G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*. Hrsg. v. Wolfgang Bonsiepen und Reinhard Heede, in Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Gesammelte Werke*, Bd. 9, in Verbindung mit der deutschen Forschungsgemeinschaft hrsg. v. d. rheinisch-westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Künste und dem Hegel-Archiv der Ruhr-Universität Bochum, Hamburg 1980. Für einen aktuellen Kommentar zu Hegels *Phänomenologie des Geistes* siehe: P. Stekeler, *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein dialogischer Kommentar*, Bände 1-2, Hamburg 2014.

geistige Welt, die Kultur, die Gesellschaft und der andere Mensch erscheinen, ist jeweils Ausdruck einer ganz bestimmten Wissensauffassung. In unserer Erfahrung der Welt spiegeln sich die Denkkategorien aber auch das Verhalten, mit dem wir uns auf diese Welt beziehen. Diese Wissensgestalten haben für Hegel nicht nur theoretische, praktische und ästhetische Dimensionen, sondern auch soziale und geschichtliche. Dabei ist allerdings zu beachten, dass die Weise, in der Hegel die Wissensgestalten der *Phänomenologie des Geistes* beschreibt, zwar oft einen geschichtlichen Index aufweisen – sie lassen also Assoziationen mit bestimmten geschichtlichen Epochen zu – jedoch beinahe nie definitiv bzw. ausschließlich mit bestimmten Epochen oder geschichtlichen Personen identifiziert werden. Die Gestalten der *Phänomenologie des Geistes* haben dadurch einen grundsätzlicheren Charakter: sie sind Grundformationen des Wissens und des Weltverhältnisses, die in unterschiedlichen Epochen unterschiedliche Ausgestaltungen erlangen können. Die Analyse der Grundstrukturen unseres Wissens und Weltverhältnisses durch Hegel ermöglicht somit auch einen analytischen Blick auf gegenwärtige Diskurskonstellationen, insofern sich in diesen jene Wissensgestalten realisieren, die Hegel in grundsätzlicher Weise bestimmt hat. Es ist daher im folgenden Beitrag meine These, dass eine bestimmte Wissensgestalt, die Hegel in der *Phänomenologie des Geistes* darstellt, auch in aktuellen Diskursen über die Natur, welche Hegel in seiner historischen Situiertheit selbstverständlich nicht vorhersehen konnte, als kritisches und analytisches Mittel dienen kann, um bestimmte Dynamiken aufzuzeigen. Meine Methode in den folgenden Absätzen wird daher einerseits eine Auslegung zentraler Stellen des Hegelschen Textes und andererseits eine Aktualisierung und Übersetzung des Gedankengangs in gegenwärtige Problemlagen sein.

Im Anschluss an diese Einleitung folgt ein kurzer Abschnitt über das, was ein theoretisches Register der Rede von Natur genannt werden kann. In diesem Abschnitt geht es allerdings nicht um eine philosophische Bestimmung des theoretischen Zugangs zur Natur, sondern vielmehr darum, das Verhältnis zum praktischen Register im Kontext des Anthropozäns und der Gefährdung der Umwelt zu bestimmen. Im Zuge dessen wird bereits angedeutet, inwiefern gegenwärtig eine Vorherrschaft des praktischen Registers gegenüber dem theoretischen in vielen öffentlichen Diskursen besteht. Darauf folgt als Hauptteil dieses Beitrages ein Abschnitt über das praktische Register, in welchem eine Auslegung einzelner Gedankengänge der *Phänomenologie des Geistes* versucht wird. Die Absicht dessen ist, mithilfe von Hegel einige Wissensformen, die den

praktischen Diskurs über Natur prägen zu analysieren und auch kritisch zu betrachten. Die zentrale These dabei wird es sein, dass die Wissensgestalt, die Hegel als die „Sache selbst“ bezeichnet, auch ein kritisches Licht auf manche Weisen der gegenwärtigen Rede von Natur zulässt und zugleich die Wichtigkeit und die Problematik derselben Redeweisen aufzeigt. Für das richtige Verständnis dieser These ist es wichtig, darauf hinzuweisen, dass sich mit Hegel zugleich ein sehr kritischer und sogar entlarvender Blick auf bestimmte Wissensgestalten einnehmen lässt, während dies dennoch nicht über die unersetzliche Bedeutung jener Wissensgestalten hinwegtäuschen darf. In einem abschließenden dritten Unterkapitel wird ein ästhetisches Register der Rede von Natur bewusst in einen Gegensatz zum praktischen Register gestellt. Auch hier kann es nicht um eine weitreichende philosophische Bestimmung des ästhetischen Zugangs zur Natur gehen, sondern lediglich um einen gewissen bereichernden Kontrast zum praktischen Register. Um diesen Kontrast zu verdeutlichen, wird neben Hegel auch in einem bewussten Bruch auf spätere Denker, wie Walter Benjamin sowie auf konkrete Veranschaulichungen von Natur Bezug genommen werden.

## 2. Das theoretische Register

Um eine Vorstellung vom theoretischen Register, weniger im Sinne einer rein philosophischen Bestimmung, sondern im Sinne einer Haltung innerhalb gesellschaftlicher Verhältnisse zu erlangen, kann auf ein Statement des österreichischen Physikers Anton Zeilinger nach dem Erhalt des Nobelpreises für Physik 2022 hingewiesen werden. In der Stellungnahme sagte der Nobelpreisträger zur Frage nach dem Zweck und dem Nutzen seiner Forschungen: «Das ist für nichts gut. Das mache ich nur aus Neugierde»<sup>4</sup>. Die reine Neugierde zielt auf eine Erweiterung der Erkenntnis, ist jedoch nicht mit unmittelbaren praktischen Absichten verbunden und daher auch nicht von praktischen Zwecken abhängig. Letztere würden den Bereich der Erkenntnis vielmehr von vornherein einschränken und solche Formen der theoretischen Betrachtung ausschließen, die sich nicht durch die Verbindung mit einem Zweck legitimieren lassen. Eine sehr allgemeine Bestimmung des theoretischen Zugangs zur Natur wäre somit die eines

---

<sup>4</sup> Martin Behr, „Porträt des Physik-Nobelpreisträgers Anton Zeilinger: Triumph für ‚Mr. Beam‘“, in: Salzburger Nachrichten 04.10.2022, online zugänglich unter URL: <https://www.sn.at/panorama/wissen/portraet-des-physik-nobelpreistraegers-anton-zeilinger-triumph-fuer-mr-beam-127924876> [Zugriff: 24.10.2023].

reinen Betrachtens oder Zuschauens im Sinne der *theoria*, die von allem praktischen Nutzen abstrahieren kann. Eine Gewichtsverschiebung vom theoretischen zum praktischen Register zeigt sich allerdings auch darin, dass die zitierte Stellungnahme von Zeilinger die Form einer Verteidigung hat. Sie verteidigt sich gegenüber der Anfrage eines Journalisten, der nach dem Zweck derartig grundlegender Forschungen wie die im Bereich der Quantenphysik fragt. Wenn Vertreter\*innen der Freiheit der Wissenschaft diese Anfrage sofort in die Schranken weisen werden, so verweist sie dennoch auf die grundlegende Frage der Verantwortung der Naturwissenschaft gegenüber der Gesellschaft und zunehmend auch gegenüber der Natur selbst. Diese Frage stellt sich mit zunehmender Dringlichkeit. Denn es geht dabei nicht nur um den praktischen Nutzen von Naturwissenschaft im Sinne des Profits und der wirtschaftlichen Vermarktung. Vielmehr geht es in der Zeit der durch Menschen vorangetriebenen Gefährdung der Umwelt und der drohenden Klimakatastrophe immer mehr auch um die Sicherung der natürlichen Ressourcen, auf denen eine Gesellschaftsordnung basiert, in der hochentwickelte naturwissenschaftliche Forschung möglich ist. Es geht somit auch um die Bedingungen von Naturwissenschaft. Hinzu kommt, dass der naturwissenschaftliche Zugang zur Natur selbst auch eine Form der Praxis darstellt, die sich, wie jede Praxis, die ethische Frage stellen muss, wie Verantwortung für eine Umwelt übernommen werden kann, die möglichst das Leben aller Menschen und Lebewesen fördert.

Damit wird ersichtlich, dass auch der theoretische Zugang zur Natur, der von allen unmittelbaren praktischen Anwendungen abstrahiert, dennoch in sich selbst ebenfalls eine Form der Praxis darstellt. Es wird erkennbar, dass die Erforschung der Natur, auch dort, wo sie „rein theoretisch“ im Sinne der Grundlagenforschung ist, enorme technische Voraussetzungen hat. Die Situationen, durch die der Natur neue Erkenntnisse abgerungen werden können, müssen zuerst technisch hergestellt werden. Die untersuchten Phänomene müssen in bestimmten Settings hervorgebracht werden. Die Natur, die betrachtet wird, ist in diesem Status daher nicht mehr ein Vorgefundenes, sondern bereits ein Produziertes. Eine rein vorgefundene Natur gibt es daher eigentlich nicht, sondern immer nur eine in irgendeiner Weise bereits hervorgebrachte. Es gibt also keine völlige Trennung von Theoretischem und Praktischen in dem Sinn, dass die Wissenschaft zunächst der rein theoretische Bereich wäre und die Technik die nachträgliche Anwendung der Wissenschaft. Insofern ist die These Heideggers weiterhin interessant, die besagt, dass es sich bei der neuzeitlichen Technik nur scheinbar um eine Anwendung der

Naturwissenschaft handelt, während dieses Verhältnis vielmehr auch umgekehrt zu sehen ist, sodass die neuzeitliche Naturwissenschaft eine Anwendung der Technik ist<sup>5</sup>. Heideggers Auffassung, dass der Zugriff auf die Natur in den neuzeitlichen Naturwissenschaften bereits in sich selbst (und nicht erst nachträglich durch die Anwendung) technisch geprägt ist, verweist auf eine Vorherrschaft des technisch-praktischen Zugangs zur Natur in der Neuzeit.

Diese Vorherrschaft lässt sich allerdings auch unabhängig von Heidegger und über den Bereich der Wissenschaft und ihres Verhältnisses zur Technik hinaus, in der Diskussion um den Begriff des Anthropozäns wiederentdecken. Obwohl die zeitliche Einordnung des Anthropozäns und seine Bedeutung in den Diskussionen darüber höchst unterschiedlich gesehen werden kann<sup>6</sup>, drückt er ein Wissen darüber aus, dass die Natur für den Menschen bereits mannigfach durch dessen Praktiken bestimmt und verändert ist. Eine unveränderte oder reine Natur gibt es daher für den Menschen nicht, sondern was als Natur gegenübertritt, ist immer bereits die Beziehung von Natur und Mensch und das Resultat derselben. Egal ob das Anthropozän in der Veränderung von Ökosystemen, dem Verschwinden von Pflanzen-, Tierarten und Gesellschaften in Folge von Wirtschaftskontakten (bei einem weiteren Verständnis des Begriffs) oder in der Veränderung der Erde und des Klimas in Folge der Industrie-Technik (bei einem engeren Verständnis) gesehen wird; die Diskussion macht jedenfalls deutlich, dass die Rede von Natur im gegenwärtigen Kontext immer schon im Horizont eines praktischen Registers steht. Denn einen Zugang zur Natur, der nicht bereits durch die menschliche Praxis in einem breiten Verständnis geprägt ist, gibt es demnach nicht. Ausgehend vom theoretischen Register sind wir damit bei der Vorherrschaft des praktischen Registers angekommen, in der das Sein der Natur nicht mehr zu trennen ist von der Tätigkeit des Menschen.

<sup>5</sup> Vgl. Martin Heidegger, „Die Frage nach der Technik“, in: Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Klett-Cotta, Stuttgart 1999 [1954], S. 9-40, hier: S. 27.

<sup>6</sup> Der Begriff des Anthropozäns, der zunächst von Paul Crutzen und Eugene Stoermer eingeführt wurde, hat seitdem an Bedeutung aber auch an unterschiedlicher Deutung gewonnen. Insbesondere der Beginn des Zeitalters der Erde, in dem sich global grundlegende Auswirkungen des Menschen nachweisen lassen, wird dabei unterschiedlich gesehen. So schlägt die Anthropocene Working Group (AWG) etwa das Jahr 1950 als Beginn vor, während Simon Lewis und Mark Maslin in einer Studie in der Zeitschrift *Nature* von 2015 bereits das Jahr 1610 als Beginn des Anthropozäns als am plausibelsten angeben. Siehe: S. Lewis / M. Maslin, „Defining the Anthropocene“, in *Nature* 519, S. 171–180 (2015).

### 3. Das praktische Register

Im Folgenden werde ich mich dem praktischen Register der Rede von Natur durch Rückgriff auf Hegels *Phänomenologie des Geistes* annähern. Der Anspruch ist dabei nicht, sämtliche praktischen Diskurse über Natur abzudecken oder auch nur zu berühren, sondern bestimmte Erkenntnisse Hegels fruchtbar zu machen, um einige Aspekte gegenwärtiger Diskurse über die Natur und über unser praktisches Verhalten gegenüber der Natur sichtbar zu machen, die ohne Hegels Einsichten leicht übersehen werden könnten. Ich werde mich zu diesem Zweck auf das Kapitel «Das geistige Tierreich und der Betrug oder die Sache selbst»<sup>7</sup> aus dem Abschnitt «C Vernunft» aus Hegels *Phänomenologie* beziehen. Eine grobe Einordnung dieses Textabschnittes ist nötig, muss sich aber auf die wichtigsten und allgemeinsten Koordinaten beschränken, die für die weitere Argumentation wichtig sind.

#### 3.2 Die Wissensgestalten in Hegels *Phänomenologie des Geistes*

Hegels *Phänomenologie* kann als eine Odyssee des neuzeitlichen Subjekts betrachtet werden, das versucht, sich selbst in der Welt zu finden<sup>8</sup>. Jedes Kapitel in der *Phänomenologie* stellt eine Gestalt des Wissens dar, in der das Subjekt sich selbst spiegelt. Durch die Aufhebung der Welt in Wissen gibt sich das Subjekt eine Identität als das Wissende. Es reflektiert sich selbst damit in dem jeweiligen Wissen, das es von der Welt hat und versucht, sich darin seiner selbst gewiss zu sein. Der kritische Charakter von Hegels *Phänomenologie* besteht aber unter anderem darin, dass jede dieser Wissensgestalten zerbrechen muss, weil sich dem Bewusstsein die Welt bzw. der Gegenstand entzieht und die jeweilige Wissensgestalt sich als unzulänglich erweist, den Gegenstand zu fassen. Die

<sup>7</sup> Hegel, PhdG, GW 9, S. 216-228.

<sup>8</sup> Vgl. zu diesem Zugang zu Hegels *Phänomenologie*: Kurt Appel, *Das Dieses ist ein Baum ist ein Baum. Der absolute Geist als freies Dasein der Wirklichkeit in Hegels Phänomenologie des Geistes*, S. 58, in Thomas Oehl, Arthur Kok (Hg.), *Objektiver und absoluter Geist nach Hegel*, Brill, Leiden 2018, S. 57-80. Für einen umfassenderen Kommentar zu Hegels *Phänomenologie des Geistes*: Kurt Appel, Thomas Auinger (Hg.), *Eine Lektüre von Hegels Phänomenologie des Geistes 1. Von der sinnlichen Gewissheit zur gesetzprüfenden Vernunft* (Religion, Kultur, Recht, Band 11), Lang, Frankfurt am Main u.a. 2009, sowie: Kurt Appel, Thomas Auinger (Hg.), *Eine Lektüre von Hegels Phänomenologie des Geistes 2. Von der Sittlichkeit zur offenbaren Religion*, (Religion, Kultur, Recht, Band 15), Lang, Frankfurt am Main u.a. 2012.



Wissensgestalten der *Phänomenologie*, die nicht nur erkenntnistheoretische Gestalten, sondern auch praktische Wissensgestalten sind, werden dadurch immer komplexer.

Das Bewusstsein kann sich in seinen ersten drei Wissensgestalten nicht finden: weder in der sinnlichen Gewissheit, die den Gegenstand als unmittelbares sinnliches Einzelnes festhalten möchte, noch in der Wahrnehmung, die den Gegenstand als Ding mit seinen Eigenschaften festhalten möchte, noch im Verstand, der den Gegenstand durch die Formulierung von Kräften und deren Gesetzen fixieren will. Durch diese ersten Erfahrungen (die jeweils in sich ein komplexes Universum darstellen) erkennt das Bewusstsein, dass es sich nie in unmittelbaren Gegenständen finden kann, sondern im Gegensatz dazu erkennt es sich nun in der Aufhebung von jeglicher Gegenständlichkeit. Als Selbstbewusstsein gerät das Subjekt damit erstmals in ein negatives Verhältnis zu seiner Welt. Es ist sich seiner selbst nur bewusst, insofern es alle ihm gegenüberstehende selbständige Positivität negiert. Um sich als diese Negation überhaupt vollziehen zu können, bedarf es aber zugleich auch seines Gegenübers und damit wiederum des Gegenstandes. In zunehmender Komplexität ergeben sich dadurch Konstellationen, in denen das Selbstbewusstsein einerseits eines selbständigen Gegenübers bedarf, sich seiner selbst aber nur gewiss sein kann, wenn es sich negativ gegen dieses Gegenüber verhält. Zu diesen Stufen gehört nicht nur der berühmte Kampf auf Leben und Tod und das Herr-Knecht-Verhältnis, sondern auch die bereits höheren Stufen des Stoizismus und des Skeptizismus, die die bestehende Welt durch die Unabhängigkeit des Denkens hinwegarbeiten können. Das Denken kann sich nicht nur über alle Abhängigkeit und Unfreiheit erheben (Stoizismus), sondern auch aktiv alles scheinbar Beständige verflüssigen und sich in der Tätigkeit des Denkens gegen jede Beständigkeit wenden (Skeptizismus). Darin entsteht dem Selbstbewusstsein die Erfahrung des Unwandelbaren im Denken, das sich über alles Wandelbare erhebt. Allerdings entsteht ihm darin zugleich – weil es selbst im Skeptizismus das Denken nur in der wechselhaften Bewegung, in der es alles zu verflüssigen vermag, indem es ständig andere Standpunkte einnimmt, vollziehen kann – auch das Bewusstsein seiner Trennung von diesem Unwandelbaren. Die daraus resultierende Gestalt des «unglücklichen Bewusstseins»<sup>9</sup> markiert einen zentralen Wendepunkt: Denn es möchte sich selbst mit dem Unwandelbaren vereinigen und kann dazu nur

---

<sup>9</sup> Hegel, PhdG, GW 9, S. 122-131.

gelingen, indem es sich negativ gegen sich selbst wendet und sich aufopfert. Damit geht das negative Verhalten des Selbstbewusstseins gegenüber seinem Gegenstand zu einem negativen Verhalten des Selbstbewusstseins gegen sich selbst über. Darin lernt das Selbstbewusstsein, auf eine radikale Weise auf sich selbst zu *verzichten*<sup>10</sup>. Allerdings stellt dieser Verzicht zugleich die Spitze des negativen Verhaltens des Selbstbewusstseins dar, welches sich in eben dem Verzicht auf sich selbst am meisten seiner selbst gewiss ist und sich ganz bei sich fühlt.

Aus diesem Kulminationspunkt des unglücklichen Bewusstseins ergibt sich eine weitere Wendung hin zur Gestalt der Vernunft, die für die Thematik der Natur von hoher Bedeutung ist. Denn durch die Verzichtleistung des unglücklichen Bewusstseins kehrt sich nun das negative Verhältnis zur Gegenständlichkeit, welches alle Selbstbewusstseinsgestalten gekennzeichnet hat, in ein positives Verhältnis um<sup>11</sup>. Das bedeutet, dass sich für die Vernunft nun in positiver Weise die Welt in ihrem Anderssein eröffnet. Für das Bewusstsein der Vernunft kann sich die Natur in ihrem ganzen Reichtum plötzlich neu eröffnen, weil es weiß, dass alles, was ihm begegnet, nicht mehr nur unmittelbar ist, sondern bereits durch die Tat seiner Verzichtleistung vermittelt. Es hat daher in aller Andersheit, die ihm gegenübertritt, doch stets die größte Gewissheit seiner selbst, denn solange es in der Beobachtung der Natur auf jegliche eigene Zutat verzichtet und sich zurücknehmend nur das betrachtet, was an sich da ist, kann ihm nichts in den Blick kommen, was seine eigene Selbstgewissheit infrage stellen könnte. In den Abschnitten, die Hegel über die «Beobachtung der Natur»<sup>12</sup> schreibt, wird der Genuss verständlich, den Menschen beispielsweise über die Beschreibung von 10.000 verschiedenen Arten von Grabwespen erfahren. Je stärker die immanente Andersheit der Natur in all ihren Variationen und Differenzierungen erfahren wird, desto stärker genießt es darin die Gewissheit, selbst der vermittelnde Verzicht auf sich zu sein, der jene Andersheit erst hervorgehen lässt. Wenn man darin den Prototyp eines theoretischen Zugangs zur Natur im Sinne des Zuschauens oder reinen Beobachtens erahnen kann, dann ist dies bei Hegel zugleich mit der Einsicht verbunden, dass dieses reine Beobachten nie so rein sein kann, wie es sich ausgibt. Denn es ist an sich selbst schon durch einen ebenso praktischen Akt des Verzichts des Selbstbewusstseins ermöglicht und im

---

<sup>10</sup> Vgl. Hegel, PhdG, GW 9, S. 130.

<sup>11</sup> Vgl. Hegel, PhdG, GW 9, S. 132.

<sup>12</sup> Hegel, PhdG, GW 9, S. 139-167.

Beobachten genießt es eigentlich sich selbst als diesen Akt. Das reine Beobachten ist auch an sich selbst bereits eine praktische Haltung gegenüber der Natur.

Zwar mag das Selbstbewusstsein in der Beobachtung der Natur von einer unverbrüchlichen Selbstgewissheit ausgehen, aber diese Gewissheit muss ihm auch zum Gegenstand werden, um sich nicht nur als Gewissheit, sondern als Wahrheit zu erweisen. Auch der beobachtenden Vernunft, die schließlich versucht, das Lebendige und dann das Selbst durch verschiedene Arten von Gesetzen als Objekt zu fassen, gelingt es aber nicht, sein Selbstbewusstsein in einem Gegenstand zu finden.

Ohne an dieser Stelle diese ebenfalls komplexe Entwicklung im Detail darstellen zu können, lässt sich sagen, dass die Beobachtung damit an ihre Grenze gelangt, weil nun erkannt ist, dass das Selbst nicht dem bestehenden Sein angehört, sondern sich selbst erst als solches hervorbringen muss. In dieser Hervorbringung hat es den Anspruch, sich selbst in einer konkreten Weise zu verwirklichen. Dieser Schritt markiert den Übergang von der theoretischen zur praktischen Vernunft, womit ich mich dem zentralen Thema der Verortung des praktischen Zugangs zur Natur weiter annähere.

In verschiedenen Gestalten versucht das Selbst sich nun in der Welt selbst zu verwirklichen. Dabei kommen unterschiedliche Konstellationen vor, wie sich diese Selbstverwirklichung zur bestehenden Welt verhält. Im Abschnitt über die Tugend nimmt das Selbst schließlich die Welt als einen verkehrten Zustand wahr, dem es sich entgegensetzen muss. Diesem verkehrten Zustand, der nun als „Weltlauf“ bezeichnet wird, tritt in der Stufe «Die Tugend und der Weltlauf»<sup>13</sup> daher die Tugend als eine neue Haltung gegenüber. Diese Haltung ist insofern neu, als sie nun nicht mehr darauf zielt, das eigene Gesetz zu verwirklichen, sondern den Anspruch hat, dass die Tugend darin besteht, auf das Eigene vielmehr zu verzichten und das allgemeine Gute, das sich dem Weltlauf, in dem alle nur das Eigene wollen, entgegensetzt. Diese Haltung hat allerdings das Grundproblem, dass es das allgemeine Gute nicht durch sein eigenes Handeln verwirklichen kann, ohne dabei die Allgemeinheit preiszugeben. Wo es das allgemeine Gute verwirklichen möchte, verwirklicht es vielmehr durch sein *eigenes* Tun seine eigene Individualität und wird so selbst Teil des Weltlaufs. Das Gute müsste sich durch sich selbst verwirklichen, damit es wirklich das Gute wäre. In diesem Prozess kann sich die Tugend zwar nicht ihrem Anspruch gemäß verwirklichen,

---

<sup>13</sup> Hegel, PhdG, GW 9, S. 208-214.

aber es kommt zu einem wichtigen Perspektivenwechsel: Denn es kommt zu der Erfahrung, dass «der Weltlauff so übel nicht ist, als er aussah»<sup>14</sup>, weil es darin zumindest zur Verwirklichung und Entfaltung der individuellen Anlagen und Potentiale kommt. Dadurch kommt es nun zu der Idee, dass das wahrhaft Allgemeine nicht das ist, was dem Individuellen entgegengesetzt ist, sondern vielmehr gilt ihm nun das Sich-Entfalten aller Individualitäten im Weltlauf als der allgemeine Zweck. Dadurch kann das Allgemeine nun verwirklicht werden, nicht indem auf das Eigene verzichtet wird, sondern indem alle ihre Individualität entfalten, verwirklichen und darin dem Allgemeinen zur Verwirklichung verhelfen. Damit ist die nächste Stufe erreicht, in der die Individualität nun ganz im Zentrum steht und diese sich so verwirklicht, dass nicht ein ihm Entgegengesetztes, sondern vielmehr es selbst in seiner Entfaltung sein Zweck ist. So sind wir bei der Wissensgestalt angelangt, die Hegel als «Das geistige Tierreich und der Betrug oder die Sache selbst»<sup>15</sup> bezeichnet.

### 3.2 Hegels Kapitel über „Das geistige Tierreich und der Betrug oder die Sache selbst“

Im Folgenden werde ich einige Gedanken aus Hegels Kapitel über das „geistige Tierreich“ hervorheben und in ihrer Bedeutung für den Diskurs über Natur im praktischen Register auslegen. Die Polemik Hegels, die bereits im Titel des Kapitels zu erkennen ist, lässt sich aufgrund der bei Hegel immer wieder begegnenden Ausdrucksweise, die reich an Anspielungen ist, aber dennoch Identifizierungen vermeidet, gegen individualistische Konzeptionen unterschiedlicher Art wenden. Wenn im Folgenden diese Polemik ebenfalls auf eine bestimmte Weise aufgegriffen wird, darf allerdings auch nie die Freiheitsstufe, die sich in dieser Wissensgestalt ausdrückt und damit ihr hoher Wert, vergessen werden. Obwohl Hegel also polemisch über die Bewusstseinsgestalt, die er im Folgenden als „Individualität“ bezeichnet, schreibt, ist sie es schließlich, der er die Verwirklichung einer unersetzbaren Stufe von Freiheit zutraut.

<sup>14</sup> Hegel, PhdG, GW 9, S. 213.

<sup>15</sup> Für einen interessanten Kommentar zu diesem Kapitel Hegels vergleiche: B. Liebrucks, *Sprache und Bewußtsein, Band 5. Die zweite Revolution der Denkungsart. Hegel: Phänomenologie des Geistes*, Akademische Verlagsgesellschaft, Frankfurt am Main 1970, S. 169-176.

### 3.2.1 Die ursprünglich bestimmte Natur

Zunächst ist zu beachten, dass aufgrund des vorhergehenden Verlaufs die Individualität und die Allgemeinheit sich auf dieser Stufe vollkommen durchdringen<sup>16</sup>. Das Bewusstsein dieser Individualität ist sich seiner selbst nicht etwa nur als eine vereinzelt Handlung oder einzelner Charakteristika bewusst, sondern es ist in dem Bewusstsein, selbst das Allgemeine zu sein und damit alle Realität auszumachen<sup>17</sup>. Das bedeutet, es erfasst sein Wesen zunächst unmittelbar als ein Sein. Da es aber sein individuelles Sein ist, muss es auch eine Bestimmtheit haben, und zwar eine solche, die nicht erst als akzidentell hinzukommt, sondern eine ursprüngliche Bestimmtheit ist. Daraus resultiert, dass die Individualität zunächst als eine «ursprünglich bestimmte Natur»<sup>18</sup> auftritt. Es weiß daher seine Natur als etwas, in das seine eigene Bestimmtheit schon eingeprägt ist und seine Individualität bereits darin enthalten ist. Es erfährt damit seine Natur nicht als eine Beschränkung oder überhaupt als ein anderes, sondern sie ist vielmehr seinem Wesen ganz angeglichen. Hegel schreibt dazu:

«Die ursprüngliche Bestimmtheit der Natur ist daher nur einfaches Princip, - ein durchsichtiges allgemeines Element, worin die Individualität ebenso frey und sich selbst gleich bleibt, als sie darin ungehindert ihre Unterschiede entfaltet, und reine Wechselwirkung mit sich in ihrer Verwirklichung ist. Wie das unbestimmte Thierleben etwa dem Elemente des Wassers, der Luft oder der Erde, und innerhalb dieser wieder bestimmtern Principien, seinen Odem einbläst, alle seine Momente in sie eintaucht, aber sie jener Beschränkung des Elements ungeachtet in seiner Macht und sich in seinem Eins erhält, und als diese besondere Organisation dasselbe allgemeine Thierleben bleibt»<sup>19</sup>.

Die ursprünglich bestimmte Natur ist das Korrelat einer Individualität, die darin ihr Element findet. Es kann überraschen, dass die Individualität in ihrer unmittelbaren Gestalt keine Figur ist, die sich von allen Bezügen und seiner Umgebung unterscheidet, sondern vielmehr eine Figur perfekter Anpassung. Die Individualität findet in der ursprünglich bestimmten Natur das Element, in dem es sich frei entfalten kann, sie tritt zu diesem Element nicht erst wie ein Fremdes bestimmend hinzu, sondern findet seine Verwirklichung in der Bestimmtheit

<sup>16</sup> Vgl. Hegel, PhdG, GW 9, S. 214.

<sup>17</sup> Vgl. Hegel, PhdG, GW 9, S. 216.

<sup>18</sup> Hegel, PhdG, GW 9, S. 216.

<sup>19</sup> Hegel, PhdG, GW 9, S. 216.

dieses Elements bereits vorgezeichnet. Die Individualität verwirklicht sich damit nicht in etwas Fremdem, sondern kann sich in etwas hinein entfalten, was ihm bereits an sich zugehört, wodurch ihre Verwirklichung nur in Wechselwirkung mit ihr selbst stattfindet. Das „unbestimmte Thierleben“, wie Hegel sich ausdrückt, ist insofern unbestimmt, als sich die Individualität darin verwirklicht, ohne seinen eigenen Bereich verlassen zu müssen, und sich unbeschränkt entfalten kann. Hegel verwendet das Bild des Tierlebens in seinem Element, um die völlige Angepasstheit zu verdeutlichen. Allerdings ist an dem letzten Satz des Zitats interessant, dass darin weniger eine Angepasstheit des Tierlebens an ihr Element auftaucht als vielmehr eine Angepasstheit der Elemente an das Tierleben, das die Macht über jene behält und ihnen ihren „Odem einbläst“. Dieses Tierleben bewegt sich somit in einer Natur, der es schon vollkommen seinen eigenen Geist eingeblasen und sein Prinzip aufgedrückt hat.

Der Diskurs über Natur im praktischen Register hat eine Tendenz, zunehmend von der Rede über Natur im Allgemeinen zu der über eine bestimmte Natur überzugehen. Der Bezug auf eine bestimmte Natur ist auch dasjenige, was diesen praktischen Diskurs über die Natur von einem rein moralischen Diskurs unterscheidet. Denn letzterer setzt, zumindest in der klassischen Form, in der er bei Kant aber auch bei Hegel vorkommt, eine Unabhängigkeit der reinen moralischen Pflicht von der Natur voraus: Denn sie liegt bei Kant im Bereich der Kausalität aus Freiheit, die von der Naturkausalität unterschieden werden muss<sup>20</sup>, und Hegel hält über die „moralische Weltanschauung“ schließlich sogar fest, dass der Gedanke der reinen moralischen Pflicht eine „Gleichgültigkeit“ gegenüber der Natur, welche für die Pflicht ganz unwesentlich ist, beinhaltet<sup>21</sup>.

Im Gegensatz dazu ist der aktuelle praktische Diskurs über Natur an eine bestimmte Natur gebunden, von der er nicht abstrahieren darf. Dies drückt sich auch darin aus, dass die Rede von Natur im Allgemeinen, wie sie etwa in dem Begriff „Naturschutz“ vorkommt, stärker anderen bestimmteren Begriffen weicht, wie etwa der Rede vom Planeten Erde. Das Sprechen vom Planeten bzw. der Erde meint keinesfalls mehr die Natur in einem unbestimmten Sinn von allem Existierenden oder dem Universum, sondern drückt vielmehr eine Singularität aus. Wir haben nur einen Planeten, es gibt keine zweite Erde, und darin liegt

<sup>20</sup> Vgl. I. Kant, KpV, 81f. Zitiert aus: I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, herausgegeben von Joachim Kopper, Reclam, Stuttgart 2010, S. 74.

<sup>21</sup> Vgl. Hegel, PhdG, GW 9, S. 325.

zugleich die Wahrnehmung der Fragilität und Gefährdung dieser Singularität<sup>22</sup>. Ebenso wie der Begriff Erde, bedeutet auch der Begriff der Umwelt im Grunde kein bloßes Objekt mehr, sondern ein belebtes Ökosystem. Natur wird darin nicht als ein bloß vorhandener Gegenstand gedacht, sondern als der Raum eines Lebewesens, das nicht nur über eine eigene Weltwahrnehmung der Umwelt verfügt und in derselben die Bedingungen seiner Existenz hat, sondern diese auch selbst durch seine Existenz bestimmt. Die Umwelt ist nicht nur Bedingung, sondern auch Resultat eines Lebewesens, das sich seine eigene Umwelt bestimmt und hervorbringt. Darin ist ein Verhältnis zur Natur angelegt, das für den Menschen mit dem Begriff des Anthropozäns eine ganz neue Stufe erreicht.

Der Begriff des Anthropozäns – auch wenn er sehr unterschiedlich ausgelegt und bewertet werden kann – enthält in sich den Gedanken, dass die Erde in ein Zeitalter eingetreten ist, in dem sie umfassend und langfristig bereits durch die Praxis des Menschen bestimmt ist. Egal ob dabei an die veränderten Temperaturen in Folge der Klimaerwärmung, die von Menschen gemachte Veränderung von Flora und Fauna, die durch Menschen ermöglichte Ausbreitung von Krankheiten, oder die von Menschen ermöglichte Auslöschung ebenso wie Rettung von Arten durch Eingriffe in Ökosysteme gedacht wird, überall wird die Natur als eine erfahren, die nicht an sich ohne Bestimmung durch den Menschen existiert, sondern bereits das Gepräge des Menschen trägt. Das Handeln des Menschen verhält sich damit zu einer bereits durch es selbst geprägten Größe. In einer globalisierten Welt führt dies zu einer ungeheuren Ausweitung der Bedeutung des Handelns des Individuums. Die Wirkungen seiner Tätigkeit sind nicht mehr auf das eigene Haus, die eigene Familie oder den eigenen Ort beschränkt, sondern haben in ihren Folgen auf einmal allgemeine Bedeutung für die Natur. Die Art und Weise zu essen, zu trinken, zu wohnen, sich zu waschen, Wärme zu erzeugen, sich fortzubewegen sind plötzlich von allgemeinsten Bedeutung. Individuelles und Allgemeines durchdringen sich vollkommen. Es gibt kein Handeln, das keine Auswirkung auf die Natur hätte, und insofern ist alles Handeln des Individuums von allgemeinem Interesse. In dieser Dynamik der

---

<sup>22</sup> Diese Entwicklung scheint nicht zuletzt mit der Erfahrung der Raumfahrt in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zu tun zu haben und dem daraus ermöglichten „Overview-Effekt“, der es erlaubt hat, Bilder von der Erde aus dem Weltraum zu produzieren, die wiederum die Empfindung der Verbundenheit mit der Erde bis hin zu religiösen Gefühlen, etwa in der Beschreibung von Astronauten, hervorriefen. Vgl. dazu: Leonardo Boff, *Befreit die Erde! Eine Theologie für die Schöpfung*. Ins Deutsche übersetzt von Gabriele Stein, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2015, S. 12.

Betrachtung der Welt durch die Linse der Praxis des Individuums wird die Natur zur Projektionsfläche des eigenen Handelns. Der Gedanke der Anpassung des eigenen Handelns an die Natur stellt sich in dieser Wissensgestalt immer schon als Anpassung an eine an das eigene Handeln bereits angepasste Natur dar. Die Anpassung findet in der Natur bereits ein durch sie geprägtes Element vor, sodass die Anpassung, wie Hegel im Bild des Tierreichs es ausgedrückt hat, zu einer Wechselwirkung mit sich selbst wird. Das Handeln des Individuums tritt dabei in eine Wechselwirkung mit sich selbst, es verhält sich nicht zu einem ihm fremden Element, sondern immer schon zum Resultat seines eigenen Handelns. Deshalb hat es sein Prinzip, wie gleich noch zu zeigen sein wird, nicht in einer gegebenen Konstante, sondern vielmehr darin, sein Verhalten zu ändern.

### 3.2.2 Das Zurücktreten vom Werk oder die Selbstdistanzierung

In Hegels weiterer Darstellung des Kapitels über das „geistige Tierreich“ kommt es zu einer wichtigen Wendung, die für die These dieses Artikels zentral ist. Denn am Beginn ist die Individualität sich der unmittelbaren Einheit mit dem Allgemeinen so gewiss, dass es sein Handeln nur als die unproblematische Übersetzung dessen, was an sich schon gegeben ist, in die Wirklichkeit erfasst. In seinem Handeln führt das Individuum nur das aus, was an sich potentiell schon da ist. Es ist eine reine Übersetzung der Potentiale in Wirklichkeit, die im Grunde nicht verfehlt werden kann. Das ändert sich allerdings, sobald das Individuum das Resultat seines Handelns in einem bestimmten Werk erfährt. Denn in dem Prozess der Verwirklichung des Werkes – in seinem Tun – erfährt das Bewusstsein der Individualität sich selbst auf eine neue Weise, die es zuvor noch nicht kannte und die über das bestimmte Werk hinausgeht. Hegel schreibt:

«Das von seinem Werke zurücktretende Bewußtseyn ist in der Tat das allgemeine, - weil es die *absolute Negativität* oder das Thun in diesem Gegensatze wird, - gegen sein Werk, welches das *bestimmte* ist; es geht also über sich als Werk hinaus, und ist selbst der bestimmtheitslose Raum, der sich von seinem Werke nicht erfüllt findet»<sup>23</sup>.

Damit ist gesagt, dass das Bewusstsein nicht in der Praxis der Verwirklichung von diesem oder jenem Werk, sondern erst in dem Zurücktreten von diesem Werk die Spitze seiner Tätigkeit erfährt. Denn darin erst, dass es von dem von ihm

---

<sup>23</sup> Hegel, PhdG, GW 9, S. 220.



Verwirklichten auch wieder zurücktreten kann, erfährt es sich als absolute Negativität, die sich noch einmal gegen jede positiv vorliegende Bestimmtheit wenden kann. Zum einen scheitert die Selbstverwirklichung der Individualität auf diese Weise, weil sie sich nicht in seinem Werk wiederfinden kann. Es ist, wie Hegel schreibt, der unerfüllte bestimmtheitslose Raum. Doch zum anderen erfährt die Allgemeinheit, mit der sich die Individualität eins zu sein weiß, in diesem unbestimmten Raum gerade seine Erfüllung und höchste Spitze. Wenn das Bewusstsein der Individualität sich wirklich im Sinne der Allgemeinheit verwirklichen soll, dann kann es sich nicht in diesem oder jenem bestimmten Werk verwirklichen, sondern ist nur darin wahrhaft allgemein, sich von jedem beschränkten Werk auch wieder distanzieren zu können. Soll sein Handeln wirklich allgemein sein, dann muss es also auch allgemein bleiben, und dies beweist es im Zurücktreten von jedem bestimmten Werk. Die Wahrheit seiner Tätigkeit besteht daher in der Selbst-Distanzierung von jedem Bestimmten.

Im Diskurs über Natur im praktischen Register zeigt sich diese Dialektik in der Notwendigkeit, die eigenen Werke radikal verändern und sogar verwerfen zu müssen, um im Dienst der Natur als dem allgemeinen und nicht bloß eigensinnigen Zweck zu stehen. Es ist daher nötig, sich nicht nur von bestimmten Produkten, sondern auch von Arten der Hervorbringung von Werken, Handlungsweisen und Lebensstilen zu verabschieden. Auch das, was vielleicht für unverrückbar oder gar in der eigenen bestimmten Natur liegend gehalten wurde, muss verworfen werden können, wenn es nötig ist. Es gibt dabei nichts, was nicht zumindest der Möglichkeit nach verlassen und verworfen werden können muss. Um der Allgemeinheit, welche die Natur als Bedingung für alles weitere hat, gerecht werden zu können, reicht es nicht, sich auf diese oder jene neue Handlungsweise festzulegen. Vielmehr muss sich das Individuum, wenn es ihm wirklich um die Sache des Allgemeinen zu tun ist, von jeder neuen Handlungsweise wiederum distanzieren können, sollte sich diese in ihren Folgen als dem Allgemeinen schädlich erweisen. Der Imperativ, unter dem dieser Diskurs steht, ist daher nicht der, der fordert, zu handeln, sondern der, der fordert, *anders zu handeln*. Die Wahrheit des Handelns der Individualität besteht darin, sich gegenüber sich selbst noch einmal distanzieren zu können. Die Individualität macht darin die ungeheure *Freiheitserfahrung* – die auch bei aller Polemik unersetzbar und wertvoll bleibt, – dass sie die Macht hat, die eigenen Vollzüge bis ins Grundsätzlichste des Essens, Trinkens, Sich-Bewegens und aller alltäglichen Werke, die es vollbringt, tatsächlich ändern und sich davon distanzieren zu können.

Es erfährt sich darin als die von Hegel angesprochene absolute Negativität, die über all diese bestimmten Werke hinaus ist. Die Individualität erfährt darin den Genuss seiner Macht, jedes bestimmte Werk verwerfen zu können, und jedes neue Werk, das darin entsteht, hat seine Bedeutung darin, ein anderes, welches verworfen wird, zu distanzieren, und selbst wieder distanziert werden zu können.

### 3.2.3 Die Sache selbst oder die Natur als Marke

Hegels Darstellung dieser Dialektik endet allerdings nicht an diesem Punkt. Das Bewusstsein der Individualität kann sich zwar von jedem bestimmten Werk distanzieren, es kann aber den Bezug zur konkreten Wirklichkeit der Werke nicht aufgeben. Dieses Bewusstsein ist nicht wie die Pflicht der moralischen Weltanschauung, deren Allgemeinheit sich in der Form eines reinen Sollens-Anspruches über jede bestehende Wirklichkeit erheben kann. Vielmehr setzt dieses Bewusstsein auch immer ein bleibendes Sein voraus, auf das es sich beziehen muss. Da ihm aber zugleich seine eigene Tätigkeit, deren absolute Negativität<sup>24</sup> in der Distanzierung von allem Bestimmten erfahren wurde,

---

<sup>24</sup> Um das Konzept der Negativität, welches hier vorkommt, in seiner Bedeutung und seiner Entwicklung bei Hegel weiter verfolgen zu können, ist es wichtig, darauf hinzuweisen, dass Hegel dieses Verständnis von Negativität bereits in früheren Schriften vor der *Phänomenologie* entwickelt hat. In diesem Zusammenhang kann einerseits auf Hegels *Differenzschrift* von 1801 hingewiesen werden. Darin nähert sich Hegel im Nachdenken über das Absolute einem Verständnis von Negativität an, das nicht sekundär gegenüber dem Sein ist, sondern das jeder Positivität des Seins vorhergeht. Zugleich kann diese Negativität für Hegel nie als bloße Voraussetzung fixiert, sondern muss vielmehr mit dem Sein zusammengedacht werden. Daraus ergeben sich zentrale Begriffe seines Denkens, die nicht ohne dieses Konzept von Negativität zu verstehen sind. Vgl. dazu die Stelle: «das Absolute ist die Nacht, und das Licht jünger als sie, und der Unterschied beyder, so wie das Heraustreten des Lichts aus der Nacht, eine absolute Differenz; - das Nichts das Erste, woraus alles Seyn, alle Mannigfaltigkeit des Endlichen hervorgegangen ist. – Die Aufgabe der Philosophie besteht aber darinn, diese Voraussetzungen zu vereinen, das Seyn in das Nichtseyn – als Werden, die Entzweyung in das Absolute – als seine Erscheinung, – das Endliche in das Unendliche – als Leben zu setzen.“ Siehe: G. W. F. Hegel, „Differenz des Fichte’schen und Schelling’schen Systems der Philosophie«, in *Jenaer kritische Schriften*. Hrsg. v. Hartmut Buchner und Otto Pöggeler, Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Gesammelte Werke. Bd. 4. In Verbindung mit der Hegel-Kommission der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Künste und dem Hegel-Archiv der Ruhr-Universität Bochum. Hamburg 1968, S. 16. In den Vorlesungsmanuskripten zur Philosophie des Geistes aus den Jahren 1805/1806 hat Hegel diese Konzeption von Negativität bereits so weiterentwickelt, dass darin deutlich wird, dass Hegel das *Selbst* – was auch in Bezug auf die „Sache selbst“ mitzudenken ist – als eine Negativität versteht, die dadurch gekennzeichnet ist, dass sie das Allgemeine ist, sich deshalb aber von jedem bestimmten positiven Inhalt abzulösen vermag. In ähnlichen Begriffen wie

wesentlich ist, besteht der nächste Schritt darin, dass es sein eigenes Tun zu der beständigen Sache erklärt, um die es geht. Hegel spricht in diesem Kontext von der „Sache selbst“ und schreibt:

«Auf diese Weise reflectiert sich also das Bewußtseyn in sich aus seinem vergänglichlichen Werke, und behauptet seinen Begriff und Gewißheit als das *Seyende* und *Bleibende*, gegen die Erfahrung von der *Zufälligkeit* des Thuns; es erfährt in der That seinen Begriff, in welchem die Wirklichkeit nur ein Moment, etwas *für* es, nicht das An und für sich ist; es erfährt sie als verschwindendes Moment, und sie gilt ihm daher nur als Seyn überhaupt, dessen Allgemeinheit mit dem Thun dasselbe ist. Diese Einheit ist das wahre Werk; es ist die *Sache selbst*, welche sich schlechthin behauptet und als das bleibende erfahren wird, unabhängig von der Sache, welche die *Zufälligkeit* des individuellen Thuns als eines solchen, der Umstände, Mittel und der Wirklichkeit ist. [...] Die *Sache selbst* drückt hiermit die *geistige* Wesenheit aus, worin alle diese Momente aufgehoben sind als fürsichgeltende, also nur als allgemeine gelten, und worin dem Bewußtseyn seine Gewißheit von sich selbst gegenständliches Wesen, *eine Sache* ist; [...]»<sup>25</sup>.

Was hier gesagt wird, ist, dass das Bewusstsein in seinem Handeln, in dem es sich selbst verwirklicht, nicht nur die Erfahrung der absoluten Negativität seines Tuns, sondern eben darin auch eine neue Erfahrung mit der Wirklichkeit macht. Nicht nur ist das Tun in seiner Negativität über alle Zufälligkeit, die mit ihm einhergeht und über die bestimmten Werke, die es hervorbringt, hinaus, sondern diese bestimmten Werke gelten gemessen an dem Tun nun nur mehr als verschwindende Momente. Sie verhalten sich zur negativen Bewegung des Tuns wie Akzidentien oder Zufälligkeiten, die ihr wahres Sein nur in dem Tun des Bewusstseins selbst haben. Die vergänglichlichen und zufälligen Werke haben ihr wahres und bleibendes Sein nicht in sich, sondern nur in dem Tun des Bewusstseins, das nun als *Sache selbst* mit der Bedeutung des Seins jener Momente zusammenfällt. Die Sache selbst erlaubt es nun, die Allgemeinheit des Tuns mit den bestimmten, aber beschränkten Werken zu verbinden, denn letztere sind nur der Ausdruck jenes Tuns. Die einzelnen bestimmten Werke gelten nicht isoliert für sich, sondern nur insofern sie Ausdruck der allgemeinen Sache sind,

---

in der *Differenzschrift* von 1801 umschreibt Hegel dies folgendermaßen: «Der Mensch ist diese Nacht, dies leere Nichts, das alles in ihrer Einfachheit enthält – ein Reichthum unendlich vieler Vorstellungen, Bilder, deren keines ihm gerade einfällt –, oder die nicht als gegenwärtige sind. Dies die Nacht, das Innere der Natur, das hier existiert – *reines Selbst* [...]», in G. W. F. Hegel, *Jenaer Systementwürfe III. Die Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*. Neu herausgegeben von Rolf-Peter Horstmann, Hamburg 1987, S. 172.

<sup>25</sup> Hegel, PhdG, GW 9, S. 223.

um die es eigentlich zu tun ist. Das bedeutet aber nun, dass der Anspruch der Allgemeinheit, der mit der Sache selbst verknüpft ist, sich mit jedem bestimmten Werk verbinden lässt, insofern dieses als ein nur akzidentelles Moment wieder distanziert werden kann. Da in der Sache selbst die absolute Negativität des Tuns, die sich von allem Bestimmten distanzieren kann, jetzt selbst als das wahre Sein gefasst ist, stellt sie notwendig ein vollkommen unbestimmtes und abstraktes Sein dar, das sich jeder Bestimmung entzieht. Die Sache selbst ist insofern eine leere Chiffre. Indem sie aber als Sein positiv gefasst wird, lässt sie sich in einem völligen Opportunismus mit jedem beliebigen Werk verbinden, weil sie sich als das eigentliche Ziel jedes zufälligen Tuns darstellen lässt. Das einzelne Werk kann so oder anders bestimmt sein, indem es ohnehin nur Moment des allgemeinen Tuns ist, kann es für sich beanspruchen, die Sache selbst zu verwirklichen.

Mit dieser Wissensgestalt der Sache selbst treten wir somit in den Bereich einer „Markenlogik“ ein<sup>26</sup>. Indem sich jedes Werk, egal wie es bestimmt ist, mit der Sache selbst verbinden lässt, wird diese Sache zu einer inhaltsleeren Marke. In dieser kann sich die Individualität trotz seiner Bestimmtheit eine allgemeine Identität geben. Die Marke ist ein bestimmtes Sein, das trotz oder gerade in seiner Bestimmtheit als Allgemeines gelten will. Die Marke verwandelt durch ihre völlig beliebige Verwendung, in der sie sich über ihre Grenzen ausbreitet, ihre Bestimmtheit in das Signum allgemeiner Geltung. Die Sache selbst ist die Markenidentität, in der sich etwas eine allgemeine Bedeutung gibt, indem es sich von sich selbst als unmittelbare Bestimmtheit distanziert. Als Marke kann die Sache selbst jedem Werk als Prädikat beigelegt werden<sup>27</sup>. Das Bewusstsein kann seinem eigenen Werk das Etikett der Sache selbst in jedem Fall geben, weil es ihm dabei gar nicht um die bestimmten Resultate seines Tuns, sondern um sein Tun im Namen der Sache selbst als solches geht.

Der Diskurs über Natur im praktischen Register kennt solche Dynamiken in dem Maße, als die Reflexion auf das eigene Handeln zu einer völligen Abstraktion von der konkreten Natur, die beobachtet werden könnte, führen kann. Durch die Linse des eigenen Tuns betrachtet gerät die Natur somit in den Status der Sache

<sup>26</sup> Vgl. dazu die Auslegung des „geistigen Tierreichs“ mit Bezug auf diese Markenlogik: Kurt Appel, *Gott – Mensch – Zeit: Geschichtsphilosophisch-theologische Erwägungen zu Christentum und Neuem Humanismus im Ausgang von Bibel, Hegel und Musil*, S. 35f, in Kurt Appel (Hg.), *Preis der Sterblichkeit. Christentum und Neuer Humanismus (Questiones Disputatae 271)*, Herder, Freiburg im Breisgau u.a. 2015, S. 19-60. Vergleiche weiters: Kurt Appel, *Zeit und Gott. Mythos und Logos der Zeit in Anschluss an Hegel und Schelling*, Schöningh, Paderborn u.a. 2008, S. 272f.

<sup>27</sup> Vgl. Hegel, PhdG, GW 9, S. 224.

selbst, die als rein abstrakte Größe dem eigenen Werk zugeschrieben wird. Damit sind wir im Zentrum aller Diskurse, in der die Natur zu einer Marke gemacht wird. Hierin kann die Sache der Natur etwa als eine bestimmte Farbe, Marke oder Zeichen, jedem Werk aufgedrückt werden, das somit die Marke des allgemein Bedeutsamen für sich in Anspruch nimmt. Wir befinden uns damit bereits mitten in der Dynamik des Betruges, den Hegel in dem Kapitel über „Das geistige Tierreich und der Betrug oder die Sache selbst“ im Titel ankündigt. Im praktischen Diskurs über Natur hat dieser Betrug seinen Ort in allen Formen des „greenwashings“, worin selbst die umweltschädlichsten Werke sich die Bedeutung geben können, der Sache der Natur zu dienen. Diese Wissensgestalt hat den „Vorteil“, dass selbst Unternehmungen, wie der Flugverkehr, bei dem der Einsatz für die Natur offensichtlich nicht der oberste Zweck ist, doch beanspruchen können, im Namen der Sache selbst zu handeln, insofern sie sich zumindest von der eigenen bisherigen Praxis distanzieren und die Dinge „anders zu machen“ behaupten können. Denn die Sache besteht gerade darin, dass es nichts gibt, das nicht geändert werden muss, und genau in dieser Distanzierung von sich selbst stellt das Handeln am vorzüglichsten die Sache selbst dar.

#### 2.2.4 Der Betrug

In dieser Dynamik des Betrugs hält Hegels Kapitel über das „geistige Tierreich“ allerdings noch eine letzte Wendung bereit. Der Betrug besteht zunächst darin, dass sich hinter der Sache selbst in Wahrheit das Tun der Individualität verbirgt. Die Sache selbst liegt für die Individualität nicht in einer von ihm unabhängigen Sache, sondern in seinem *Tun*, das diese Sache verwirklicht und sich so für andere darstellt. In der Sache selbst kann das Bewusstsein sein Tun in Reinform genießen und dieses zugleich als das wahre Werk für die anderen ausstellen. Die anderen Individualitäten bemerken dabei, dass es dem handelnden Individuum nicht um die Sache, sondern nur um sein eigenes Tun ging. Eine weitere Wendung wird aber durch die Weise eingeleitet, in der Hegel die Reaktion auf diesen Betrug bestimmt. Er schreibt:

«es ist *sein* [des Bewusstseins der Individualität, D.K.] Thun und Treiben, was es bey der Sache interessirt, und indem sie inne werden, daß diß die *Sache selbst* war, finden sie sich also getäuscht. – Aber in der That war ihr Herbeyeiln, um zu helfen, selbst nichts anders, als daß sie ihr Thun, nicht die Sache selbst, sehen und zeigen wollten; d.h. sie

wollten das andere auf eben die Weise betrügen, als sie sich betrogen worden zu seyn beschweren»<sup>28</sup>.

Das bedeutet, dass in dieser Wissensgestalt der Betrug, der sich hinter der Sache selbst verbirgt, gar nicht aufgedeckt werden kann, ohne dieses Tun des Aufdeckens seinerseits als die Sache selbst auszustellen. Es geht also beiden Seiten, der Individualität, die die Sache selbst zu verwirklichen beansprucht und der Individualität, die, wie Hegel sagt, herbeieilt, um entweder die Verwirklichung der Sache selbst zu übernehmen, oder aber den Betrug zu verurteilen, jeweils um ihr eigenes Tun. Die Ausstellung dieses Tuns ist der eigentliche Zweck der Sache selbst, weshalb jede Position in dieser Sphäre, die im Namen der Sache selbst einschreitet, insofern betrügt, als es darin primär um das eigene Tun geht. Egal ob das Bewusstsein die Werke der anderen entweder lobt oder verurteilt, entscheidend ist, dass es darin selbst zu seinem Tun kommt: «Indem es ein Interesse am Werke zeigt, genießt *es sich selbst* darin; ebenso ist ihm das Werk, das von ihm getadelt wird, willkommen für eben diesen Genuß *seines eignen* Thuns, der ihm dadurch verschafft wird»<sup>29</sup>. Es gibt somit keine Verurteilung des Reinwaschens, die sich nicht ihrerseits durch diese Verurteilung reinwaschen würde.

Die Wissensgestalt der Sache selbst mündet damit in einen Vorgang, in dem jede Individualität die Sache selbst zu verwirklichen beansprucht, während jede in allen Momenten – dem Handeln, dem Loben und in dem Verurteilen – nur ihr eigenes distanzierendes Tun verwirklicht. Ein abschließender Gedanke führt am Ende von Hegels Kapitel über das „geistige Tierreich“ allerdings nochmals eine neue Perspektive ein. Denn indem am Ende das Scheitern der Individualität, die Sache selbst unmittelbar zu verwirklichen, erkannt wird, entsteht auch eine neue Gestalt. Indem nämlich alle Individuen daran scheitern, die reine Sache selbst nur durch sich zu verwirklichen, kommt in einem neuerlichen Umschlag zum Vorschein, worin die „*Natur der Sache selbst*“ auf einer höheren Ebene besteht:

«nemlich weder nur Sache, welche dem Thun überhaupt und dem einzelnen Thun, noch Thun, welches dem Bestehen entgegengesetzt und die von diesen Momenten als ihren *Arten* freye *Gattung* wäre, sondern ein Wesen, dessen *Seyn* das *Thun* des *einzelnen* Individuums und aller Individuen, und dessen Thun unmittelbar *für andre*, oder eine

---

<sup>28</sup> Hegel, PhdG, GW 9, S. 226.

<sup>29</sup> Hegel, PhdG, GW 9, S. 227.

*Sache* ist, und nur *Sache* ist als *Thun Aller* und *Jeder*; das Wesen, welches das Wesen aller Wesen, das *geistige Wesen* ist»<sup>30</sup>.

Nachdem sich in dieser Wissensgestalt gezeigt hat, dass die *Sache* selbst und das einzelne *Tun* – entgegen der Ansprüche der Individualität – auseinanderfallen, so hebt sich dieser Gegensatz an dieser Stelle nun in einer bedeutsamen Weise auf. Denn erst indem erkannt wird, dass jedes einzelne Individuum daran scheitert, die *Sache* selbst durch sein eigenes *Tun* zu verwirklichen, ergibt sich nun die Natur der *Sache* selbst auf eine wahrere Weise: weder als eine *Sache*, die ein einzelnes *Tun* verwirklichen könnte, noch als eine *Sache*, die von diesem einzelnen *Tun* ganz unabhängig wäre, sondern als *Sache*, die mit dem *Tun* aller einzelnen zusammenfällt und unmittelbar dieses *Tun* aller und jeder ist. Die wahrhaft allgemeine *Sache* ergibt sich also vielmehr daraus, dass keines der Individuen die Allgemeinheit durch sich selbst verwirklichen kann, und vielmehr alle nur dasselbe – nämlich ihr einzelnes *Tun* – verwirklichen. Genau darin wirken alle an derselben *Sache* mit, jedoch anders als sie es wollten. Daraus erhebt sich der Gedanke eines Seins, das nun wirklich das *Tun* aller umfasst, oder besser sogar mit diesem identisch ist. Damit ist eine neue Dimension der Allgemeinheit erreicht: nämlich eine Allgemeinheit an der nun nicht mehr nur das eigene, sondern das *Tun* aller und jeder einzelnen zu messen ist.

Übertragen auf den praktischen Diskurs über Natur kann dies so interpretiert werden, dass der Prozess, in dem die Formen des „greenwashing“ und dessen Verurteilung sich abwechseln, zu einer neuen Form von Allgemeinheit führen kann und muss. Wir sind klarerweise geneigt, den Betrug, wie er etwa im „greenwashing“ zu sehen ist, zu verurteilen, worauf auch nicht verzichtet werden sollte. Mit Hegel lässt sich allerdings auf den leicht zu übersehenden Aspekt hinweisen, dass jener Betrug, sich mit dem Allgemeinen zu identifizieren – allerdings nur mit seiner kritischen Verurteilung zusammen – bereits Ausdruck einer Freiheitsgestalt ist, die es vermag, das Allgemeine mit der Negativität des einzelnen Handelns zu verbinden. Allerdings taucht erst im Scheitern dieses Betrugs die Allgemeinheit auf, die jener zu verwirklichen beanspruchte. Dies muss eine Allgemeinheit sein, die über den Status, in dem die Natur zur *Sache* selbst geworden ist und die als Projektionsfläche für das *Tun* des Individuums dient, hinausgeht. Anstatt einer individualistischen Markenlogik, müsste der Diskurs

---

<sup>30</sup> Hegel, PhdG, GW 9, S. 227.

über die Natur einen allgemeinen sittlichen Maßstab finden. Denn ein solcher ist es, in den nach Hegel die Dialektik der Sache selbst letztlich mündet.

Ohne darauf weiter eingehen zu können, muss allerdings erwähnt werden, dass dies bei Hegel die weitere Problematik mit sich bringt, dass die Allgemeinheit jenes Maßstabes für alles und jedes Tun so abstrakt ist, dass es keinen positiven Inhalt finden kann. Anstatt einen Inhalt dieser allgemeinen Sache angeben zu können, bleibt daher in der Dialektik von „gesetzgebender“ und „gesetzprüfender Vernunft“ nur der Versuch, dasjenige zu verurteilen, was nicht der Allgemeinheit entspricht, während eine positive inhaltliche Bestimmung nicht gelingen kann<sup>31</sup>. Ohne dies weiter verfolgen zu können, könnte man darin eine Tendenz in der Diskussion um Umweltfragen wiedererkennen, die auf den Zug vor Gerichte und die Strategie von „Klimaklagen“ drängt. Letztlich bleibt für Hegel auch in den weiteren Stufen der Selbstverwirklichung des Geistes das Problem bestehen, dass der Anspruch auf das Allgemeine immer abstrakter wird. Dies stellt einen Prozess dar, in dem das Bewusstsein die Unmittelbarkeit und konkrete Sinnlichkeit immer mehr in die Reflexion aufhebt. Einen Bruch mit dieser Reflexion gibt es in Hegels *Phänomenologie* erst mit dem Kapitel über „Die Religion“, in der Religions- aber auch Kunstformen einen neuen Zugang zur Natur – beispielsweise im Kapitel über die «Natürliche Religion»<sup>32</sup> – in ihrer Konkretion allererst ermöglichen.

Abschließend soll daher hier nur festgehalten werden, dass das praktische Register der Rede über Natur als zentrales Problem mit sich bringt, dass mit ihm eine ungeheure Abstraktion von der konkreten Natur verbunden ist. Die Natur wird dabei in eine gedankliche Allgemeinheit verwandelt, die einerseits eine enorme Erweiterung der eigenen Handlungsweisen und dadurch eine neue Freiheitsstufe im Verhältnis zur Natur bedeuten. Andererseits wird die Natur dabei zu einer Abstraktion verwandelt. Im praktischen Register geschieht ein unweigerlicher Übergang von der Natur in ihrer konkreten Bestimmtheit zur Allgemeinheit. Ein Grundzug des praktischen Registers ist damit, nicht von Natur handeln zu können, ohne die Natur aufzuheben in eine allgemeine Sache. Das ästhetische Register der Rede von Natur hat demgegenüber den wichtigen Vorteil, Natur in ihrer konkret erfahrbaren Weise zur Sprache zu bringen, was als Korrektiv zum praktischen Diskurs am Ende dieses Beitrages noch kurz angedeutet werden soll.

<sup>31</sup> Vgl. Hegel, PhdG, GW 9, S. 228-237.

<sup>32</sup> Vgl. Hegel, PhdG, GW 9, S. 369-375.



#### 4. Das ästhetische Register

Ich möchte der Analyse des praktischen Registers, um die es in diesem Beitrag hauptsächlich geht, zum Abschluss lediglich durch ein anschauliches Beispiel eines anderen – ästhetischen – Zugangs zur Natur einen bewusst verfremdenden Kontrast entgegensetzen. Das theoretische Register ist durch eine Aufhebung der Natur in eine Welt der beobachtbaren Objekte gekennzeichnet und führt zu einer Erweiterung der Erkenntnis. Das praktische Register ist durch eine Aufhebung der Natur in allgemeine Ansprüche gekennzeichnet und führt zu einer Erweiterung des Handelns. Das ästhetische Register ist durch eine Aufhebung der Natur in Kunst gekennzeichnet und führt zu einer Erweiterung der Wahrnehmung. Dies möchte ich zum Abschluss dieses Beitrages andeuten und mich als Kontrast zum Bisherigen dafür bewusst auf andere Bezugspunkte stützen.

Im Jahr 1928 hat Walter Benjamin eine Rezension von Karl Bloßfeldts Werk *Urformen der Kunst. Photographische Pflanzenbilder*<sup>33</sup> veröffentlicht. Unter dem Titel «Neues von Blumen»<sup>34</sup> hält Benjamins Rezension einige aufschlussreiche Gedanken zu Bloßfeldts Werk fest. Letzterer hatte in seinem Buch Fotografien von Pflanzen in deutlicher Vergrößerung zu Darstellung gemacht. Die Fotografien der Pflanzen haben nicht selbst den Anspruch, Kunstwerke darzustellen, jedoch stellen sie die Pflanzen in einer Weise dar, die die Form der Gewächse deutlich hervorhebt, sodass die Abbildungen etwa als Vorlage zum Zeichnen von Pflanzen gut geeignet sind. Die Bilder zeigen die Formen der Pflanzen nicht nur in einer durch die Vergrößerung verfremdeten Weise, sondern erlauben durch die Betonung der Form auch einen Blick, der diese Form im Betrachten nachzeichnet. Folgt man mit dem Blick den Konturen der Gewächse, so zeigen diese nicht nur Formen, die aus der Kunst vertraut sind, sondern auch ganz unerwartete und geradezu schwindelerregende Wendungen, die das Gesehene den angewöhnten Wahrnehmungs-Erwartungen entreißen und eine fremde Welt entdecken lassen. Es ist als ob die Pflanzenbilder es erlauben würden, durch die Natur hindurch in

<sup>33</sup> K. Bloßfeldt, *Urformen der Kunst. Photographische Pflanzenbilder*, herausgegeben mit einer Einleitung von Karl Nierendorf, Ernst Wasmuth, Berlin 1928. Eine frei zugängliche Sammlung dieser Pflanzenfotografien ist online abrufbar unter: URL: <https://publicdomainreview.org/collection/karl-blossfeldt-s-urformen-der-kunst-1928/> [Zugriff: 30.10.2023].

<sup>34</sup> Walter Benjamin, *Kritiken und Rezensionen*. Gesammelte Schriften III, herausgegeben von Hella Tiedemann-Bartels, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1991, S. 151-153.

eine höchst fremde Welt zu blicken, die weder ganz Natur noch ganz Kunst ist. In seiner Rezension drückt Benjamin dies wie folgt aus: «Ob wir das Wachsen einer Pflanze mit dem Zeitraffer beschleunigen oder ihre Gestalt in vierzigfacher Vergrößerung zeigen – in beiden Fällen zischt an Stellen des Daseins, von denen wir es am wenigsten dachten, ein Geysir neuer Bilderwelten auf»<sup>35</sup>. Die neuen Bilderwelten, die hier nach Benjamin auftauchen, liegen weder in der Natur selbst noch in einer künstlerischen Darstellung der Natur. Vielmehr eröffnen sie sich nur durch eine durch die Aufnahmetechnik ermöglichte und an die Kunst des Zeichnens angelehnte Erweiterung der Wahrnehmung. Für diese tun sich in der Natur plötzlich neue Wahrnehmungswelten auf, die allerdings über die Natur als bloßes Objekt, sowie über die Natur, in der man sich selbst spiegeln und finden könnte, hinausweisen auf eine fremde Welt, die in ihrer Eigenheit belassen werden kann. Auch in diesem Beispiel aus dem ästhetischen Register kommt es zu einer Aufhebung der Natur in ein ihr anderes, jedoch nicht in der Weise der Aufhebung der Natur in eine Allgemeinheit wie im praktischen Register, sondern im Sinne einer Verfremdung, die allerdings bei der Wahrnehmung des Konkreten verweilt.

Gegen Ende seiner Rezension fügt Benjamin einen Gedanken über das Schöpferische, das in den Variationen der Pflanzenfotos von Bloßfeldt angelegt ist, hinzu. Dieser Gedanke bietet sich zum Abschluss des Beitrages an, weil er einen erhellenden Kontrast zur Markenlogik, welche im praktischen Register begegnete, erlaubt. Benjamin schreibt:

«Das rührt an eine der tiefsten, unergründlichsten Formen des Schöpferischen, an die Variante, die immer vor andern die Form des Genius, der schöpferischen Kollektiva und der Natur war. Sie ist der fruchtbare, der dialektische Gegensatz zur Erfindung: das *Natura non facit saltus* der Alten»<sup>36</sup>.

Benjamin schreibt hier, dass die Variante die Form des Genius der Natur ist: Sie ist die Weise, in der die Natur schöpferisch ist. Sie steht in einem Gegensatz zur Erfindung, deren schöpferische Tätigkeit immer mit einer Distanzierung vom Bisherigen verbunden ist. Während die Erfindung stets einen Sprung, eine Unterbrechung voraussetzt, benötigt die Natur gewissermaßen keinen Sprung, um stets neu zu sein, da sie in sich eine ständige Bewegung der Variation ihrer selbst darstellt. Die Variante steht nicht nur im Gegensatz zur Erfindung, an ihr lässt sich

---

<sup>35</sup> Benjamin, GS III, S. 152.

<sup>36</sup> Benjamin, GS III; S. 153.

auch der größte Gegensatz zur Marke und zur Markenlogik aufzeigen. Die Marke ist eine Bestimmtheit, die sich als Allgemeines setzt und sich von den anderen Marken distanziert. Jede Marke will gleichsam als die einzige gelten. Die Variante dagegen gründet nie in sich selbst und stellt in sich immer bereits die Öffnung auf andere Varianten dar. Es gibt nie nur eine Variante. Ihr ist vielmehr die Bewegung in ihr Anderssein-Können schon eingeschrieben. Das ästhetische Register der Rede über Natur kann deshalb vielleicht etwas Entscheidendes über Natur zur Sprache bringen, das im theoretischen und praktischen Diskurs verborgen zu bleiben droht: Die Natur begegnet immer nur als eine bestimmte Natur, jedoch kann diese Bestimmtheit weder durch die Beobachtung, noch durch die praktische Selbstverwirklichung restlos erfasst werden. Im ästhetischen Register kann dies allerdings als Variante wahrgenommen werden. Die Natur wäre somit immer nur als Variante der Natur erfahrbar: als eine Variante, die sich ständig in andere Varianten aufhebt und so eine Bewegung der Öffnung auf das andere darstellt.