

Anerkennung als moralische Freiheit

Grundmotive in der *Phänomenologie des Geistes*

Paul COBBEN (Tilburg/NL)

Abstract

Hegel's concept of recognition in the *Phenomenology of Spirit* can be interpreted as the attempt to a positive sublation of his criticism of Kant's categorical imperative into a new basic position. In this concept moral and social freedom are conceptualized in an inner unity. The relation between lordship and bondage is the fundamental model by means of which the reality of recognition is elaborated. In the course of the development of the *Phenomenology of Spirit* this fundamental model is explicated as the relation between absolute and objective Spirit. The actual relevance of Hegel's concept of recognition lies in its possible contribution to the nowadays debate on the relation between human rights and democracy.

Einleitung

Hegel bestimmt den reinen Begriff des Anerkennens als „die Verdopplung des Selbstbewußtseyns in seiner Einheit“ (110).¹ Zuvor hat er über „Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist“ gesprochen, womit „der Begriff des Geistes“ gegeben ist (108/9). Was meint Hegel hier mit Ich oder Selbstbewusstsein? Und in welchem Sinne ist die Einheit des verdoppelten Selbstbewusstseins ein Wir? Handelt es sich um wirkliche Individuen, die in einem sozialen Verhältnis aufeinander bezogen sind? Lässt sich etwa das Herr/Knecht-Verhältnis, d. h. die erste Konkretisierung der Anerkennung, die Hegel erörtert, als ein gesellschaftliches Verhältnis denken, zum Beispiel als ein Klassenverhältnis?² Es ist nicht schwierig, eine solche Deutung zu widerlegen. Denn auf der Ebene des wahren Geistes, d. h. der griechischen Welt der Polis, bemerkt Hegel: „Der [wahre] Geist ist hiemit das sich selbsttragende absolute reale Wesen. Alle bisherigen Gestalten des Bewusstseyns sind Abstractionen desselben“. (239)

Deutlich ist deshalb, dass die reine Anerkennung eine Abstraktion ist. In der Bewegung des Anerkennens verhalten sich die Selbstbewusstseine vollkommen sym-

¹ Hegel (1980). Einfache Seitenangaben in Klammern beziehen sich auf Hegels *Phänomenologie des Geistes*.

² Als Marx z.B. schon 1844 schreibt: „Wenn er [der Mensch] sich zu seiner eigenen Tätigkeit als einer unfreien verhält, so verhält er sich zu ihr als der Tätigkeit im Dienst, unter der Herrschaft, dem Zwang und dem Joch eines anderen Menschen“ (Marx (1968), 59), dann beraubt er sich schon der Möglichkeit, das Herr/Knecht-Verhältnis anders als ein soziologisches Verhältnis zu lesen.

metrisch zueinander: „Sie anerkennen sich, als gegenseitig sich anerkennend.“ (110) Die als Abstraktion verstandene Anerkennung scheint sich leicht mit konkreten Individuen verbinden zu lassen. Können wirkliche Individuen einander nicht als Rechtspersonen anerkennen und ist diese Anerkennung in der Tat nicht vollkommen symmetrisch, weil die Rechtspersonen frei und gleich sind?³ In der gegenseitigen Anerkennung als Rechtspersonen sind die Individuen jedoch mittelbar aufeinander bezogen, d. h. mittels des Austausches von Eigentum. In diesem Verhältnis sind die Individuen kein ‚Wir‘; höchstens könnte man sagen, dass das Wir getrennt erscheint, nämlich in den Institutionen der Rechtspflege. Die Anerkennung der Rechtspersonen ist deshalb eine abgeleitete Form der Anerkennung.⁴

Auch auf andere Weise lässt sich erläutern, dass die Anerkennung der Rechtspersonen eine abgeleitete Form ist. Hegel wendet sich gegen die Vertragstheorien, denen zufolge die Gesellschaft als das Resultat eines Vertrags zwischen selbstbewussten Individuen aufgefasst wird.⁵ Als ob sich, wie Thomas Hobbes meint, der Rechtszustand der Gesellschaft als ein aufgehobener Naturzustand verstehen ließe. Hegel zufolge beruhen diese Theorien auf einer schlechten Zirkularität. Sobald man über selbstbewusste Individuen redet, gibt es immer schon ein ‚Wir‘; es gibt keinen Naturzustand mit selbstbewussten Individuen.

In diesem Aufsatz werde ich die These vertreten, dass die Anerkennung im Hegelschen Sinne sich zuallererst als ein Verhältnis der moralischen Freiheit verstehen lässt, d. h. als das Gebot, das absolute Gute zu verwirklichen, und nicht als ein Verhältnis der sozialen Freiheit. Dem muss jedoch unmittelbar hinzugefügt werden, dass die Wirklichkeit der moralischen Freiheit ohne soziale Freiheit überhaupt nicht denkbar ist. Hegels Begriff der Anerkennung zeigt den inneren Zusammenhang zwischen moralischer und sozialer Freiheit.⁶

Diese These schließt sich an die allgemeine These an, die schon Andreas Wildt verteidigt hat: „Wenn bei Hegel irgendwo ein Ansatz zu einer Begründung der Moralität gefunden werden kann, dann in seiner Theorie der Anerkennung.“⁷ Und einige Sätze weiter: „Diese These legt den Gedanken nahe, Hegels Anerkennungstheorie als Versuch zu verstehen, Kants Lehre von der Achtung fürs moralische Gesetz einerseits auf ihre phänomenalen Evidenzen zurückzuführen und andererseits aus den Bedingungen des menschlichen Selbstverhältnisses neu zu begründen.“⁸ Anders als Wildt beziehe ich mich nur auf die *Phänomenologie des Geistes* und werde in einer Detailanalyse der Anerkennung im Selbstbewusstseinskapi-
tel

³ In den *GRL* wird die Anerkennung zwischen den Personen als frei und gleich schon im Gebot des abstrakten Rechts ausgedrückt: „Sei eine Person und respektiere die anderen als Personen.“ (*GRL*, § 36)

⁴ „Der Standpunkt des freien Willens [...] ist über den unwahren Standpunkt [...] hinaus. Diese frühere unwahre Erscheinung betrifft [...] das Verhältnis der *Herrschaft* und der *Knechtschaft*“. (*GRL*, § 66, Anm.)

⁵ „Ebensowenig liegt die Natur des *Staats* in Vertragsverhältnissen, ob der Staat als ein Vertrag aller mit allen, oder als ein Vertrag dieser aller mit dem Fürsten und der Regierung genommen werde.“ (*GRL*, § 75, Anm.)

⁶ Nach Axel Honneth kann man diesen Zusammenhang bei Hegel in der Jenaer Zeit finden, aber nicht mehr in der *Phänomenologie des Geistes*. (Honneth (1992), 11 f.)

⁷ Wildt (1982), 19.

⁸ Ebd.

zeigen, dass Hegel seine moralische Position auf dieser Ebene schon *in nuce* ausgearbeitet hat und nicht erst im Moralitätskapitel.⁹

Die genannte Detailanalyse macht es zugleich möglich, kritische Stellungnahme gegen Robert Pippin zu beziehen. Seine These ist, dass Hegels „entire philosophy, should be understood as a direct variation on a crucial Kantian theme, the ‚transcendental unity of apperception.‘“¹⁰ Diese Interpretation bezieht sich namentlich auch auf seine Deutung der Anerkennung: „I am thus committed to arguing that a correct reading of this section [gemeint ist das Selbstbewusstseinskapitel] does not view it as a wholesale shift to the concerns of social ethical theory, that it is much more a continuous development of the idealism/objectivity issues posed in ‚Consciousness‘, and that it thus ought to be kept separate from Hegel’s explicit extension of his idealism into ethical or social-ontological or ego-identity areas.“¹¹ Die Detailanalyse des Herr/Knecht-Verhältnisses zeigt zudem, dass die These, die Jürgen Habermas und Axel Honneth vertreten, nämlich dass die Anerkennung in der *Phänomenologie des Geistes* monologisch konzipiert ist, sich nicht am Text bestätigen lässt.¹²

Wenn Jürgen Habermas Recht hat, und unsere heutige Welt durch zwei Grundprinzipien beherrscht wird, nämlich Menschenrechte und Demokratie¹³, dann kann Hegels Begriff der Anerkennung als ein wichtiger Schlüssel betrachtet werden, um unsere Zeit philosophisch zu deuten. Ich werde erörtern, wie schon in der ersten Verwirklichungsform der Anerkennung, dem Herr/Knecht-Verhältnis, die innere Einheit der moralischen und sozialen Freiheit entwickelt wird. Es würde ein ganzes Buch erfordern, um auszuarbeiten, wie Hegel in der Folge der *Phänomenologie des Geistes* und in den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* das adäquate Verhältnis zwischen Moralität und Recht deduziert. Aber diese Deduktion wird deutlich machen, wie die als innere Einheit von Recht und Moralität gedachte Anerkennung sich in unserer Zeit als das Verhältnis zwischen Menschenrechten und Demokratie manifestiert.¹⁴

Im ersten Abschnitt wird erörtert, wie Hegels Kritik an Kant im Bewusstseinskapitel der *Phänomenologie des Geistes* deutlich macht, dass theoretische und praktische Vernunft in einer inneren Einheit gedacht werden müssen. In zweiten Abschnitt wird in einer detaillierten Analyse der im Selbstbewusstseinskapitel entwickelten Formen der Anerkennung dargestellt, wie sich das Herr/Knecht-Verhältnis als Hegels Antwort auf Kants kategorischen Imperativ deuten lässt. Im dritten Abschnitt wird skizzenhaft angedeutet, welche Schritte erforderlich sind, um

⁹ Ebd., 368: „Für die These, dass es sich bei der Schlusspartie des Moralitätskapitels um Hegels Versuch handelt, eine nachkantische Form von Moralität zu entwerfen, spricht auch [...].“

¹⁰ Pippin (1989), 6.

¹¹ Ebd., 155.

¹² Siep (2006), 127: „Wichtig für die *Phänomenologie*-Interpretation ist aber, daß Honneth, wie zuvor Jürgen Habermas (Habermas 1968, 36) in diesem Werk schon einen ‚Abfall‘ von der früheren Anerkennungslehre erblickt. Während in dieser die drei Anerkennungsformen noch als ‚Medien‘ der Bildung von Gesellschaft konzipiert seien, würden sie seit 1805, definitiv aber dann in der *Phänomenologie des Geistes*, zu bloßen Reflexionsstufen eines ‚monologisch‘ verstandenen Geistes.“

¹³ Vgl. Habermas (1996).

¹⁴ Vgl. Cobben (2009).

das unmittelbare Verhältnis von Recht und Moralität im Herr/Knecht-Verhältnis zu seiner adäquaten Form zu entwickeln.

Das Bewusstseinskapitel in der Phänomenologie als Kritik an Kant

Der reine Begriff der Anerkennung, die Hegel im zweiten Kapitel der *Phänomenologie* entwickelt, lässt sich als eine Kritik an Kant interpretieren. Um dieser Kritik ihren richtigen Stellenwert zu geben, muss man verfolgen, wie sie aus der Kant-Kritik hervorgeht, die Hegel schon im ersten Kapitel, dem Bewusstseinskapitel, darlegt.

Wie schon Gadamer vorbrachte, lässt sich das Bewusstseinskapitel als ein kritischer Kommentar zu Kants *Kritik der reinen Vernunft* verstehen.¹⁵ Während Kant das Erfahrungsobjekt als das Syntheseprodukt von zwei Erkenntnisvermögen versteht, nämlich von Anschauung und Verstand, überwindet Hegel den Dualismus dieser zwei Erkenntnisvermögen. Hegel fängt mit der sinnlichen Gewissheit an, seiner Alternative für die Anschauung, und zeigt eine dialektische Entwicklung, die mittels der Wahrnehmung zu seiner Version des Verstandes führt.

Wenn Hegel das Verhältnis des Verstandes als das Ich=Ich kennzeichnet¹⁶, scheint der Verstand auch diesmal, wie der Verstand im Kantischen Sinne, die Kopernikanische Wendung vollzogen zu haben. Der Verstand erkennt nur, was er selbst gesetzt hat. Nähere Betrachtung lehrt jedoch, dass mit Hegels Begriff des Verstandes nicht nur der Dualismus zwischen den Erkenntnisvermögen, sondern auch der Dualismus zwischen theoretischer und der praktischer Vernunft aufgehoben ist. Es wird sich zeigen, dass Hegels wesentliche Kritik an Kant beinhaltet, dass dieser das wahre Erkennen nicht in seiner Vermittlung durch freies Handeln entwickelt, und nicht, wie Pippin meint, dass Kant das Erkennen des Verstandes von reiner Anschauung abhängig macht.¹⁷

Im Bewusstseinskapitel untersucht Hegel auf der Ebene der sinnlichen Gewissheit, ob ein Gegenstand, der unmittelbar sinnlich vorgegeben ist, für ein Bewusstsein erkennbar ist. Die Antwort ist negativ, weil der Gegenstand sich in einem unmittelbaren Verhältnis nicht von anderen unterscheiden lässt.¹⁸ Aber auch die Wahrnehmung, das zweite Stadium des Bewusstseins, ist nicht im Stande, Gegenstände zu identifizieren. Obwohl die Wahrnehmung mit den Eigenschaften, die sie wahrnimmt, Unterschiede erkennt, hat sie nicht das Vermögen, die vielen Eigenschaften zur Einheit eines Dinges zu führen: Einheit lässt sich nicht sinnlich wahrnehmen. Auf der Ebene des Verstandes zieht Hegel deshalb die Schlussfolgerung, dass die sinnlich vermittelte Erkenntnis der Naturdinge erst möglich ist, wenn diese

¹⁵ Gadamer (1976), 106.

¹⁶ „Ich, das Gleichnamige stoße mich von mir selbst ab; aber diß unterschiedne, ungleichgesetzte, ist unmittelbar, indem es unterschieden ist, kein Unterscheid für mich.“ (101)

¹⁷ Pippin (1989), 133: „As we have also seen, now in great detail, Hegel rejects the possibility of such reliance on pure intuitions, the possibility of considering the characteristics of a purely intuited manifold.“

¹⁸ „Sage ich ein *einzelnes Ding*, so sage ich es vielmehr ebenso als ganz *Allgemeines*, denn Alle sind ein einzelnes Ding.“ (70)

immer schon als ein Selbst gefasst werden, d. h. als Dinge, die die Einheit der Eigenschaften, in denen sie erscheinen, selbst setzen. Nur dann scheint die Einheit der Dinge objektiv zu sein, und nicht vom Bewusstsein in sie hineinprojiziert. Deswegen wird die Natur des Verstandes als eine Natur gefasst, in der Naturkräfte sich zur Erscheinung bringen. Als Naturkräfte haben die Naturdinge eine eigene Einheit, sind sie als ein Selbst gefasst, das sich manifestiert.

Das Weltbild des Verstandes ist das Weltbild der Physiker, die versuchen, die Naturkräfte mittels ihrer experimentellen Wahrnehmungen zu identifizieren. Dies gelingt, wenn die Experimente die Gesetzhypothesen bestätigen. Die Reflexion über diese experimentelle Tätigkeit führt jedoch zu der Frage, wie objektiv die naturwissenschaftliche Erkenntnis eigentlich ist. Zwar müssen die Experimente die Objektivität der Gesetzhypothesen stützen, aber der Ausgangspunkt, dass die Natur gesetzmäßig strukturiert ist, lässt sich nicht selbst experimentell bestätigen. Dieser Ausgangspunkt ist eine Annahme, auf die die Physiker sich immer schon, sozusagen dogmatisch, festgelegt haben. Deshalb hat der Verstand auch für Hegel, im Einklang mit Kants Auffassung, eine Kopernikanische Wendung vollzogen: die Natur erscheint erst als eine naturgesetzmäßig strukturierte Natur, insofern der Verstand diese Struktur vorausgesetzt hat.¹⁹ Die Bedeutung, die Kant und Hegel der Kopernikanischen Wendung zuerkennen, ist jedoch grundverschieden.

Für Kant ist die Voraussetzung der Physiker mit der Struktur des menschlichen Erkenntnisvermögens mitgegeben. Das sinnlich vermittelte Erkennen ist an die apriorischen Schemata gebunden, die Anschauung und Verstand notwendig aufzulegen. Das Erfahrungsobjekt, das der Verstand erkennt, ist durch die apriorischen Strukturen der Erkenntnisvermögen, wie Zeit, Raum, Einheit und Kausalität, konstituiert. Hegels Verstand dagegen kennt diese apriorischen Strukturen nicht.²⁰ Deswegen wird die Kopernikanische Wendung von ihm als die „tautologische Erklärung des Verstandes“ (95) verstanden. Der Verstand fragt zum Beispiel: Warum fällt der Stein? Und die Antwort lautet: Der Stein fällt, weil er durch die Schwerkraft angezogen wird. Die Analyse dieser Antwort deckt eine Tautologie auf. Denn in der Sprache des Wissenschaftlers erscheint das Fallen des Steines als eine Positionsänderung in Zeit und Raum. Die Frage lautet also: Warum erfährt der Stein eine Positionsänderung in Zeit und Raum? Und die Antwort ist: wegen der Schwerkraft. Aber warum ist dies eine richtige Antwort? Weil die Schwerkraft als eine Funktion

¹⁹ „Die *übersinnliche* Welt ist hiemit ein *ruhiges Reich von Gesetzen*, zwar jenseits der wahrgenommenen Welt, denn diese stellt das Gesetz nur durch beständige Veränderung dar, aber in ihr eben so *gegenwärtig*, und ihr unmittelbares stilles Abbild.“ (91)

²⁰ Pippin (1989), 139 f., zieht eine ganz andere Schlussfolgerung. Er meint, Hegel „can provide an a priori account of various possible different unifying functions, the relations among them, and why and in what sense such functions are required for there to be possible experience [...]“. Diese „a priori Erklärung“ wird s. E. möglich, weil sich Hegel beschränkt zu „thought itself“, unabhängig von Anschauung: „Calling such basic differences (or, in Kantian language, categorial distinctions) ‚inner‘ stresses again that the ground of any such differentiation (i. e., why these rather than those distinctions) is independent of any ‚outer‘ differences, any sensibly or intellectually apprehended differences, and so begins to introduce the Hegelian idea of subjective conditions.“ (139) Wir werden jedoch sehen, dass der zentrale Punkt in Hegels Argumentation darin besteht, dass die Differenzierungen des Verstandes die Realität des Lebens immer schon voraussetzen.

von Zeit und Raum definiert ist. Die Erklärung des Fallens beruht deshalb auf einer Tautologie: eine spezifische Änderung der Position in Zeit und Raum wird erklärt durch eine Schwerkraft, die definiert ist als eine spezifische Funktion zwischen Zeit und Raum (vgl. 94).

Mit der Tautologie des Erklärens hat das Bewusstsein, in Kantischer Terminologie ausgedrückt, die Domäne der theoretischen Vernunft verlassen. Ohne sinnliche Anschauung gibt es nach Kant keine Erkenntnis. Mit der Tautologie des Erklärens ist der Verstand in die Domäne der praktischen Vernunft übergegangen. Der Verstand ist das reine Selbst, das reine Ich, das nur ist, insofern es sich als reines Ich verwirklicht. Das reine Ich ist die reine Form des Gesetzes. Der Verstand ist das reine Selbst, das sich notwendig in der reinen Gesetzesform verwirklicht.²¹ Genau so drückt Kant das Sittengesetz eines rein geistigen Wesens aus.²²

Trotz dieser scheinbaren Ähnlichkeit zwischen dem reinen Ich im Kantischen und Hegelschen Sinne handelt es sich jedoch um zwei grundverschiedene Konzeptionen. Das reine Ich ist für Kant ein noumenales Wesen, dessen Beziehung zur phänomenalen Welt für uns Menschen nicht erkennbar ist. Das reine Ich des Hegelschen Verstandes dagegen ist das Resultat einer dialektischen Entwicklung, in der das Bewusstsein sich von der phänomenalen Welt, d. h. von seiner Beziehung zur sinnlich erscheinenden Natur, emanzipiert hat. Hegels reines Ich setzt die Wirklichkeit der Natur immer schon voraus.

Im Selbstbewusstseinskapitel stellt sich Hegel die Frage, wie die vorausgesetzte Natur gekennzeichnet werden muss. Sie lässt sich weder als die Natur der sinnlichen Gewissheit, noch als die Natur der Wahrnehmung, noch als die Natur der Naturwissenschaftler verstehen, denn die so verstandene Natur ist nur relativ in Beziehung zum Bewusstsein und hat also keine Selbstständigkeit neben dem reinen Ich.²³ Auf der Ebene des erklärenden Verstandes hat sich herausgestellt, dass alle Selbstständigkeit die Form des Selbst haben muss. Auch die Natur, die als eine selbstständige gedacht wird, muss deshalb in der Form des Selbst gefasst werden. Außerdem muss diese Form des Selbst objektiv zur Natur gehören, und nicht von außen zuerkannt werden, wie die Gesetzesform der Naturwissenschaftler. Diejenige Natur, die diese Forderungen erfüllt, ist nach Hegel das Leben.²⁴ Wie Aristoteles bestimmt er das

²¹ „Ich stelle wohl das Gegentheil, und *dorthin* das andere, wovon es das Gegentheil ist; also das *Gegentheil* auf eine Seite, an und für sich ohne das andere. Ebendarum aber, indem ich hier *das Gegentheil an und für sich* habe, ist es das Gegentheil seiner selbst, oder es hat in der That das andere unmittelbar an ihm selbst.“ Nur so existiert „der Unterschied als *innerer*, oder Unterschied *an sich selbst*, oder ist als *Unendlichkeit*. Durch die Unendlichkeit sehen wir das Gesetz zur Nothwendigkeit an ihm selbst vollendet, und alle Momente der Erscheinung in das Innre aufgenommen.“ (98 f.)

²² Kant (1965), 72: „[A]lso ist ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerlei.“

²³ Deshalb hat Pippin (1989) Recht, wenn er behauptet: „This means that Hegel thinks himself entitled to claim, as a result of his analysis, that there cannot be indeterminate Being or mere presence (as an object of experience), and later that there cannot be just ‚things with properties‘ there to be apprehended, there cannot be only ‚forces‘ as conceived by a reflective understanding, and so on.“ (124) Das Problem ist jedoch das „and so on“. Wir werden sehen, dass „das Leben“ nicht in dieser Aufzählung gehört.

²⁴ „Der Gegenstand, welcher für das Selbstbewußtseyn das negative ist, ist aber seinerseits *für uns* oder *an sich* ebenso in sich zurückgegangen als das Bewußtseyn andererseits. Er ist durch diese Reflexion in sich *Leben* geworden.“ (104)

Leben als das Streben nach Selbstbehauptung, sowohl auf der Ebene des Individuums als auch auf der Ebene der Gattung. Das Wesen des Lebens ist „die Unendlichkeit als das Aufgehobenseyn aller Unterschiede, die reine achsendrehende Bewegung, die Ruhe ihrer selbst als absolut unruhigen Unendlichkeit; die Selbstständigkeit selbst, in welcher die Unterschiede der Bewegung aufgelöst sind; das einfache Wesen der Zeit, das in dieser Sichselbstgleichheit die gediegene Gestalt des Raumes hat.“ (105) Das Leben als Leben, die Gattung, existiert in den vielen Exemplaren, die zur Gattung gehören. Das Leben reproduziert sich in der Fortpflanzung, die sich von Generation zu Generation vollzieht. Es ist unendlich, weil es in dieser Reproduktion von sich abhängt. Die Reproduktion hat die Gattung als Voraussetzung und als Resultat. In diesem Rahmen ist es jedoch vor allem wichtig, dass die Natur als Gattung das Nach- und Nebeneinander der Zeit und des Raums selbst zur Einheit bringt. Die Gattung ist ein selbstständiges Selbst.

Das reine Ich, oder das reine Selbstbewusstsein, wie Hegel es im Selbstbewusstseinskapitel nennt, verhält sich also immer schon zur als Leben gedachten Natur. Ein Selbstbewusstsein, das nur rein ist, ist jedoch nicht im Stande, sich zur Natur zu verhalten. Deshalb muss man annehmen, dass das reine Selbstbewusstsein auch selbst lebendig ist.²⁵ Übrigens spielte diese Annahme implizit schon auf der Ebene des Bewusstseins eine Rolle: ein Bewusstsein ohne Leib hat ja nicht die Möglichkeit zu sinnlichen Wahrnehmungen.

Die Feststellung, dass das reine Selbstbewusstsein auch ein körperliches Selbstbewusstsein ist, konfrontiert Hegel mit einer Problematik, die analog ist zu einer Problematik, die Kant im Rahmen der praktischen Vernunft erörtert. Wie lässt sich verstehen, dass ein reines Ich, das auch ein natürliches Ich ist, dem Sittengesetz entsprechend handelt? Das reine Ich handelt notwendig in der reinen Gesetzesform; das natürliche Ich dagegen handelt gemäß subjektiven Maximen. Das Handeln des natürlichen Ich muss deshalb auf irgendeine Weise mit dem Handeln des reinen Ich in Einklang gebracht werden. Kant löst dieses Problem mit Hilfe des kategorischen Imperativs: Der kategorische Imperativ stellt das natürliche Ich unter das Gebot, gemäß der reinen Gesetzesform zu handeln.²⁶

Weil wir Menschen keine Einsicht in die Beziehung zwischen phänomenaler und noumenaler Welt haben, ist Kant nicht im Stande, den kategorischen Imperativ verständlich zu machen. Schließlich appelliert er an ein Faktum der Vernunft. Hegel dagegen beansprucht, das reine Selbstbewusstsein aus dem lebenden Bewusstsein entwickelt zu haben.²⁷ Eine eventuelle Berufung auf den kategorischen Imperativ

²⁵ „Die *Phänomenologie* muß zur Erfahrung bringen und so mit dem natürlichen Bewußtsein einüben, daß die Strukturmomente des Lebens und des Erkennens das, was ist, bestimmen und damit eine ‚Wahrheit der Gewißheit seiner selbst‘ gewonnen werden kann. Erst im späteren Inhaltsverzeichnis hat Hegel diesen Erfahrungsprozeß unter den Titel ‚Selbstbewußtsein‘ gestellt. Es handelt sich um das sich erkennende oder selbstbewußte Leben oder das lebendige Selbstbewußtsein.“ (Pöggeler (2006), 135)

²⁶ Vgl. van Erp (2007).

²⁷ Wildt (1982), 19: „Vielleicht hat Hegel auch daran gedacht, daß die Schwierigkeiten im Begreifen des Anerkennungscharakters moralischer Einsicht, die bei Kant in die Sackgasse der Lehre vom ‚Faktum der Vernunft‘ geführt hatten, aus der Struktur intersubjektiver Anerkennung aufgeklärt werden können.“ Ich meine, dass dieses Programm schon im Herr/Knecht-Verhältnis anfängt.

muss deshalb von ihm verständlich gemacht werden und darf sich nicht auf eine Berufung auf ein Faktum beschränken. Ich werde darstellen, wie das Selbstbewusstseinskapitel einen solchen Beweis des kategorischen Imperativs in der Tat zu liefern versucht.

Hegels Version des kategorischen Imperativs

Die Beweisführung muss erläutern, wie die Innenperspektive des reinen Selbstbewusstseins, nach der es in seiner Verwirklichung bei sich zu sein meint, mit der Außenperspektive, nach der das Selbstbewusstsein auch körperlich ist, in Übereinstimmung gebracht werden kann.

Auf der Ebene der Begierde erfährt das reine Selbstbewusstsein, dass es nicht nur bei sich, sondern auch bei Anderem ist. Denn das Selbstbewusstsein ist auch ein körperliches Selbstbewusstsein, das als bedürftiges Wesen auf die äußere Natur, d. h. auf fremdes Leben, bezogen ist.²⁸ Für das reine Selbstbewusstsein ist das fremde Leben ein unwesentliches Sein. Die Außenperspektive lässt sich nur mit diesem inneren Gesichtspunkt in Einklang bringen, wenn das fremde Leben eliminiert wird. Diese Annihilierung lässt sich als die Tötung des fremden Lebens denken, so dass das getötete Leben als Beute dienen kann. Von der Innenperspektive des Selbstbewusstseins her erscheint diese Befriedigung des Bedürfnisses als ein Unterschied, der unmittelbar kein Unterschied ist: in seiner Beziehung zum Anderen ist es unmittelbar in sich zurückgekehrt, und diese Bewegung scheint nur den Sinn zu haben, das reine Selbstbewusstsein explizit als solches zu setzen. Aber weil das reine Selbst auch körperlich ist, kehrt das Bedürfnis und die Beziehung auf das fremde Leben wieder zurück und die Bewegung kann sich wiederholen.²⁹ In der endlosen Wiederholung zeigt das Andere jedoch seine Selbstständigkeit: es zeigt sich als ein wirkliches Selbst, als die Gattung, die sich immer aufs Neue in einem bestimmten Lebewesen zur Erscheinung bringt.³⁰

Die Erfahrung der Begierde lehrt, dass das reine Selbstbewusstsein sich nicht ohne Widerspruch im Verhältnis zum wirklichen Selbst des Lebens denken lässt. Um sich zu verwirklichen, muss das reine Selbst das Leben negieren. Damit zerstört es jedoch die Voraussetzung seiner eigenen Wirklichkeit: das Leben muss zugleich wohl und nicht bewahrt bleiben. Nach Hegel lässt sich dieser Widerspruch nur im Anerkennungsverhältnis lösen.

Das reine Selbst kann das fremde Leben nicht zugleich aufbewahren und negieren, aber das fremde Leben selbst hat diese Möglichkeit wohl. Der Beweis dafür ist uns schon gegeben. Das reine Selbst ist ja selbst das Resultat einer dialektischen

²⁸ „Der Gegenstand, welcher für das Selbstbewußtseyn das negative ist, ist aber seinerseits *für und oder an sich* ebenso in sich zurückgegangen als das Bewußtseyn andererseits. Er ist durch diese Reflexion in sich *Leben* geworden.“ (104)

²⁹ „Das Selbstbewußtseyn vermag also durch seine negative Beziehung, ihn nicht aufzuheben; es erzeugt ihn darum vielmehr wieder, so wie die Begierde.“ (107)

³⁰ „Sie ist die *einfache Gattung*, welche in der Bewegung des Lebens selbst nicht für sich ALS diß einfache existiert [...]“ (107)

Bewegung, in der das natürliche Selbst in einem reinen Selbst aufgehoben wurde. Hegels These ist also, dass das reine Selbst sich verwirklichen kann im Verhältnis zum fremden Leben, das sich selbst im reinen Selbst aufgehoben hat.³¹ Hegel behauptet, dass sich dieses Verhältnis von reinem Selbst zu reinem Selbst als das symmetrische Verhältnis der Anerkennung verstehen lässt.

Aber was kann Hegel an dieser Stelle genau mit Anerkennung meinen? Ist reine Anerkennung überhaupt möglich? Wie ist ein reines Ich, das ist, weil es einen Unterschied setzt, der kein Unterschied ist, überhaupt im Stande, sich zu einem anderen reinen Ich zu verhalten? Wie kann ein reines Ich handeln, so dass das „Thun des einen [Selbstbewusstseins] selbst die gedoppelte Bedeutung [hat], ebensowohl sein Thun als das Thun des Andern zu seyn“? (110) Wie unterscheidet sich die symmetrische Anerkennung vom Ich=Ich-Verhältnis auf der Ebene des Verstandes? Was meint Hegel, wenn er die Anerkennung als die Wiederholung des Prozesses präsentiert, „der sich als Spiel der Kräfte darstellte“ (110)?

Das Ich, das sich auf der Ebene des Verstandes verwirklicht, weil es einen Unterschied setzt, der kein Unterschied ist, bleibt in einem inneren, an sich seienden Verhältnis stecken. Der Unterschied, den es setzt, ist kein selbstständiger Unterschied. Dies ändert sich auf der Ebene der Anerkennung, weil das Ich=Ich-Verhältnis hier zum Für-sich-Sein kommt, in sich reflektiert wird. Im Anerkennungsverhältnis setzt das reine Ich einen Unterschied, der genau so selbstständig ist wie es selbst, nämlich ein anderes reines Ich. Und gerade weil der gesetzte Unterschied ein rein symmetrisches Verhältnis zum Resultat hat, kann das reine Ich sich im Anderen wiedererkennen und ist dadurch unmittelbar in sich zurückgekehrt. Die objektive Verwirklichung des reinen Ich lässt sich nur als ein Wir denken, als ein symmetrisches Verhältnis von reinem Ich zu reinem Ich.

Dass Hegel die reine Anerkennung als ein Tun kennzeichnet, lässt sich vielleicht aus dem Verweis auf das Spiel der Kräfte verstehen. In diesem Spiel kommt zum Ausdruck, dass eine Naturkraft, d. h. ein in die Natur projiziertes Selbst, nur im Verhältnis zu einer anderen Kraft existiert. Das symmetrische Verhältnis von Kräften wird sozusagen in der Anerkennung auf selbstbewusste Weise wiederholt und die Wirkung der Kräfte kehrt als das Tun der reinen Selbst zurück. Auf begrifflicher Ebene ist das Spiel der Kräfte jedoch nicht so sehr eine physische Wirkung, sondern ein Austausch von logischen Bestimmtheiten. Die eine Kraft äußert sich, insofern die andere in sich zurückgedrängt wird, und die andere Kraft äußert sich, insofern die erste in sich zurückgedrängt wird. Auf ähnliche Weise muss das Tun der reinen Anerkennung metaphorisch verstanden werden: als ein Austausch von logischen Bestimmtheiten.

Die Frage bleibt noch übrig, ob reine Anerkennung überhaupt möglich ist.³² Ist

³¹ „Das Selbstbewußtseyn erreicht seine Befriedigung nur in einem andern Selbstbewußtseyn.“ (108)

³² Diese Frage und die Frage, wie die Anerkennung sich vom Ich=Ich auf der Ebene des Verstandes unterscheidet, wird von Pippin überhaupt nicht gestellt: „Knowledge of objects is conditioned by forms of self-consciousness, and forms of such self-consciousness are to be understood as the product of opposed self-consciousnesses attempting to resolve such opposition, ultimately in ‚thought‘. ‚Recognition‘ is Hegel’s name for the achievement of such collective subjectivity.“ (Pippin (1989), 160) Im vorhergehenden Satz nannte er diese „collective subjectivity“, „mutual like-mindedness“. Offenbar entgeht es Pippin, dass

nicht das natürliche Selbst die notwendige Voraussetzung des reinen Selbst? Zweifellos ist dies für Hegel der Fall. Die reine Anerkennung ist deshalb erst der erste Schritt, um die Anerkennung in ihrer konkreten Totalität darzulegen. Als Reflexion in sich vom Ich=Ich-Verhältnis ist die reine Anerkennung die Explikation des Sittengesetzes, dem rein geistige Wesen notwendig gehorchen. Das reine Ich verwirklicht sich in der reinen Gesetzesform. Im Verhältnis der reinen Anerkennung weiß das reine Ich, dass es in dieser Verwirklichung ein Wir ist, ein reines Ich, das sich symmetrisch zum anderen reinen Ich verhält. Die Selbstverwirklichung des einen reinen Ich fällt unmittelbar mit der Selbstverwirklichung des anderen zusammen und hat deshalb eine universelle Form. Das reine Ich ist jedoch auch ein körperliches Ich. Die Frage ist deshalb, ob sich die reine Anerkennung mit einem solchen Ich verbinden lässt, zum Beispiel in der Form eines kategorischen Imperativs.

Hegels erster Versuch, die genannte Verbindung zu denken, hat die Form eines Kampfes auf Leben und Tod zwischen zwei körperlichen Selbstbewusstseinen. (111) Es ist leicht einzusehen, dass dieser Versuch misslingen muss. Denn von der Innenperspektive des reinen Ich her ist es ganz egal, ob das fremde Leben auch ein reines Ich ist oder nicht. Das Streben des reinen Ich, sich als reines Ich zu verwirklichen, hat sowieso die Konsequenz, dass es versucht, das fremde Leben zu töten. Der einzige Unterschied zur Begierde ist die Symmetrie im Verhältnis zum fremden Leben: das fremde Leben ist auch reines Ich und versucht seinerseits das erste körperliche Selbstbewusstsein zu töten. Das Resultat ist in der Tat ein Kampf auf Leben und Tod zwischen zwei körperlichen Selbstbewusstseinen. Dass dieser Kampf von der Außenperspektive her ein Kampf um gegenseitige Anerkennung der reinen Selbstes ist, in dem das eigene Leben aufs Spiel gesetzt wird, ist von der Innenperspektive her nicht relevant: das reine Ich weiß nichts von einem eigenen Leib und weiß nicht, was die Anerkennung eines anderen Ichs bedeuten könnte.

Das Resultat des Versuchs, die Verbindung zwischen reinem und körperlichem Ich im Kampf auf Leben und Tod zu denken, scheint nur negativ zu sein. Der mögliche und am Ende sogar gewisse Tod des Selbstbewusstseins scheint lediglich deutlich zu machen, dass das körperliche Selbstbewusstsein im unmittelbaren Verhältnis zu einem anderen körperlichen Selbstbewusstsein überhaupt nicht existieren kann, weil dieses Verhältnis zu einem Widerspruch führt. Um sich als reines Ich zu verwirklichen, muss das Selbstbewusstsein sein Leben sowohl aufs Spiel setzen als auch aufbewahren.³³ Trotzdem hilft dieser Versuch, eine Lösung zu finden.³⁴ Der mögliche Tod des Selbstbewusstseins generiert nach Hegel eine Erfahrung, in der reines Ich und Körper miteinander verbunden werden, nämlich die Erfahrung der

die Frage beantwortet werden muss, wie die Selbstständigkeit des Selbstbewusstseins sich überhaupt denken lässt.

³³ „In dieser Erfahrung wird es dem Selbstbewußtseyn, daß ihm das Leben so wesentlich als das reine Selbstbewußtseyn ist.“ (112)

³⁴ In der *Phänomenologie des Geistes* lässt sich der Kampf auf Leben und Tod nicht als Moment der Bildung des konkreten Selbstbewusstseins denken. Der Punkt ist vielmehr, dass ein körperliches Selbstbewusstsein nicht widerspruchsfrei in einem unmittelbaren Verhältnis zum anderen Selbstbewusstsein gefasst werden kann. Das Selbstbewusstsein ‚ist‘ nur innerhalb einer Gesellschaftsordnung: dies wird im Herr/Knecht-Verhältnis erläutert.

Todesangst. Erst in der Todesangst kann das reine Ich sich als das aufgehobene körperliche Ich verstehen.

Das reine Ich kann sich autonom wähnen, solange es sozusagen unmittelbar Herr seines eigenen Leibes ist. Der Leib ist dann sein unsichtbares Instrument, ein Knecht, der unmittelbar ausführt, was das Ich will. Insofern der Leib sich für das Ich meldet, geschieht dies in einem mittelbaren Verhältnis: das Ich wird sich einer fremden Selbstständigkeit bewusst, auf die der Leib als bedürftiger bezogen ist. Als Begierde tilgt das reine Ich diese fremde Selbstständigkeit und befriedigt das Bedürfnis. Zum Schluss hat der Leib jedoch einen fremden Herrn, nämlich den Tod. Die Todesangst ist die Erfahrung dieses fremden Herrn.³⁵

Das erste Moment der Todesangst ist eine körperliche Erfahrung. Gerade weil sein Leib in der Macht eines fremden Herrn, des Todes, ist, wird das reine Ich von der unmittelbaren Einheit mit seinem Leib getrennt und kann es zum ersten Mal die eigene Selbstständigkeit des Leibes erfahren; der Leib wird ein fremdes Leben. Es fragt sich jedoch, wie das reine Ich dieses fremde Leben erfahren kann, wenn es von seinem Leib getrennt ist. Damit haben wir die Schlüsselfrage erreicht: Wie lässt sich das reine Ich mit dem natürlichen verbinden?

Als Lebewesen hat der Leib die Struktur einer selbstständigen Naturkraft.³⁶ Es ist die Einheit eines Organismus, die sich in der Vielheit der Lebensfunktionen manifestiert und sich dadurch als Einheit reproduziert. Insofern der Organismus von seinem Herrn, dem reinen Ich, gelenkt wird, ist das Telos der Reproduktion nicht der Organismus, sondern das reine Ich, das seine Autonomie beweisen will. Mit dem Tod, dem fremden Herrn, wird der Organismus mit einer absoluten Macht konfrontiert, mit einer Außenwelt, die es nicht überwinden kann. Der Organismus kann sich nicht länger in seinen normalen Lebensfunktionen manifestieren. Gegenüber dem Tode ist der Organismus die in sich zurückgedrängte Kraft. Er hat seine bestimmten Lebensfunktionen in der inneren Einheit des Lebens zurückgenommen und ist nichts anderes als das innere Erleben der Einheit des Lebens. In der Todesangst erlebt der Organismus die innere Einheit des Lebens als solches.

In der körperlichen Erfahrung der Todesangst kann das reine Ich sein eigenes Wesen wiedererkennen. Als reines Selbstbewusstsein ist das reine Ich reine Selbstbeziehung, reines Bei-sich-Sein und ist deshalb das zum Begriff gebrachte körperliche Bei-sich-Sein, das der Organismus in seiner Todesangst erlebt. In der Todesangst wird das reine Ich nicht nur von seinem Leib getrennt, sondern auch unmittelbar wieder vereinigt. In der Todesangst ist das reine Ich in dem Anderen (nämlich seinem Leib) als Anderem bei sich. Die Todesangst ist die Erfahrung des Lebens als solchen.

Die Erfahrung, im Anderen als Anderem bei sich zu sein, hat hier jedoch erst eine unmittelbare Form. Als reines Bei-sich-Sein ist das reine Ich noch nicht im Stande, bestimmte Begriffe zu bilden und die genannte Identität begrifflich zu artikulieren. Das zweite Moment der Todesangst, das Moment, in dem die Todesangst zum Für-

³⁵ „[D]enn es hat die Furcht des Todes, des absoluten Herrn, empfunden.“ (114)

³⁶ Wenn Hegel das mit dem Tode konfrontierte Bewusstsein als das „in sich zurückgedrängte Bewußtseyn“ (114) bezeichnet, verwendet er eine Formulierung, die auf die „in sich zurückgedrängte Kraft“ verweist.

sich-Sein kommt, bleibt noch ein äußeres Verhältnis. Das reine Ich, das sich in der Todesangst als das Wesen oder der Herr seines Leibes gefühlt hat, stellt dieses Wesen als ein anderes Selbstbewusstsein vor, nämlich als das Selbstbewusstsein, durch das sich der absolute Herr, der Tod, zur Erscheinung gebracht hat. In dieser Vorstellung erkennt es also das andere Selbstbewusstsein als Herr und macht dadurch sich selbst zum Knecht, d. h. es identifiziert sich mit dem Leib, dessen Wesen dieser Herr ist. Deshalb kommen dem Knecht diejenigen Bestimmungen zu, die wir zuvor dem Leib zuerkannt haben, der mit dem Tode konfrontiert wurde. Hegel bestimmt den Knecht als das „in sich zurückgedrängte Bewußtseyn“ (114). Das Bewusstsein des Knechts „hat die Furcht des Todes, des absoluten Herrn, empfunden. Es ist darin innerlich aufgelöst worden, hat durchaus in sich selbst erzittert, und alles Fixe hat in ihm gebebt. Diese reine allgemeine Bewegung, das absolute Flüssigwerden alles Bestehens ist aber das einfache Wesen des Selbstbewußtseyns, die absolute Negativität, das reine Fürsichseyn, das hiemit an diesem Bewußtseyn ist. Diß Moment des reinen Fürsichseins ist auch für es, denn im Herrn ist es ihm sein Gegenstand.“ (114)³⁷

Im dritten (an und für sich seienden) Moment der Todesangst ist der anerkannte Herr das wirkliche Wesen der Welt, weil ihm von allen als Knecht gedient wird. Auf dieser Ebene ist der Herr nicht länger das reine, autonome Ich, das seinen Leib als Knecht benutzt, sondern er ist ein reines Selbstbewusstsein, das allgemein anerkannt wird, ein institutionalisiertes Selbstbewusstsein, das wirklich ist, weil ihm von allen als Knecht gedient wird.³⁸ Das reine, innerliche Ich, das von einem sterblichen Leib abhängig war, ist in ein reines Ich transformiert worden, das zur allgemeinen Geltung gekommen ist und sich in einem unsterblichen Leib manifestiert, nämlich einem gesellschaftlichen Organismus, der in seinen Institutionen ewig fortbesteht.

Im gesellschaftlichen Herr/Knecht-Verhältnis ist der Widerspruch der Begierde aufgehoben. Das Verhältnis des reinen Ich zur Natur ist nicht länger unmittelbar, sondern vermittelt durch sein Verhältnis zum Herrn. Diese Vermittlung gestattet einen Raum, in dem Aufschub der Triebe (oder „gehemmte Begierde, aufgehaltenes Verschwinden“ (115) wie Hegel sagt) möglich ist, so dass die Natur bearbeitet werden kann und als ein Kulturprodukt erscheint.³⁹ Eine solche Natur ist selbstständig, insofern sie durch die Arbeit der Knechte bearbeitet wird, und sie ist unselbststän-

³⁷ Dieser Passus wird von Pippin (1989), 161 f., völlig missverstanden, wenn er bemerkt: „He [Hegel] signals what he is trying to get at by such appositives as ‚absolute negativity‘ and ‚pure-being-for-self‘, as well as by noting that in the Slave’s experience ‚everything solid and stable has been shaken to its foundations‘. The Slave’s labour, in other words, is without firm, external foundations. There is no external purpose or point to his labour that justifies or redeems it; the significance of human labour, the active transformation of the objective world (a transformation that, with its success, promises some sort of mediated subject-object identity), is initially merely the avoidance of death (*the* modern, secular Lord).“ Das Ziel der Arbeit ist keineswegs „merely the avoidance of death“, denn das würde bedeuten, dass es keine Anerkennung gibt. Der Knecht hat im Herrn sein Wesen, d. h. seine Freiheit wiedererkannt (das Moment des reinen Für-sich-Seins ist für es, es ist im Herrn sein Gegenstand) und deswegen arbeitet er. Der Knecht verwirklicht in der Arbeit sein Wesen, seine Freiheit.

³⁸ „[D]enn, was der Knecht thut, ist eigentlich Thun des Herrn [...]“. (113)

³⁹ Arbeit hat hier die ganz generelle Bedeutung der Kulturbildung, so wie das lateinische *colere* mit *Kultur* verwandt ist.

dig, insofern sie ihr Wesen im Begriff des Ich hat. Dass der Knecht die Natur in gewissem Maße verstanden hat, stellt sich praktisch heraus. Denn ohne Begriff könnte keinem Herrn gedient werden und wäre keine gesellschaftliche Ordnung möglich.

Das Herr/Knecht-Verhältnis lässt sich von einer Außenperspektive her als Hegels Version des kategorischen Imperativs verstehen. Der Knecht ist auf dem Herrn als auf sein absolutes Wesen, das reine Selbstbewusstsein, bezogen. Es ist deshalb seine moralische Pflicht, dieses Wesen zu verwirklichen. Der Knecht ist jedoch auch ein körperliches Wesen und kann sein absolutes Wesen nur auf endliche Weise, d. h. in der Form des Dienens, verwirklichen. In diesem Dienen erfüllt der Knecht eine institutionelle Rolle innerhalb eines gesellschaftlichen Organismus. Im Dienen handelt der Knecht demzufolge in einer gesetzmäßigen Form, d. h. er erfüllt eine allgemeine gesellschaftliche Rolle. In Kantischen Begriffen ausgedrückt verwirklicht das Dienen eine subjektive Maxime: innerhalb des arbeitsteiligen Ganzen ist es subjektives Handeln, das den allgemeinen Regeln einer bestimmten gesellschaftlichen Rolle entspricht. Weil jedoch der Herr das absolute Wesen des Knechts ist, steht dieser unter dem Gebot, den Herrn zu verwirklichen, d. h. in der reinen Gesetzesform zu handeln.

Von der Innenperspektive her lässt sich der kategorische Imperativ nicht wiederfinden. Der Knecht ist noch nicht zu einem konkreten Individuum entwickelt worden und hat zum Beispiel noch kein Gewissen, das dem Gebot des Sollens unterworfen ist. Die Knecht-Position kann mit einem Bewusstsein verglichen werden, das Bürgern in einer vollkommen traditionellen Gemeinschaft zukommt. Diese versuchen, die Normen und Werte ihrer Gemeinschaft einzuhalten und bearbeiten die Natur, um dies immer besser möglich zu machen. Am Ende beherrschen sie die Natur so sehr, dass diese ihre Fremdheit verloren zu haben scheint, und dass die Normen und Werte der Tradition als das Wesen der Wirklichkeit überhaupt erscheinen. So lässt sich der Stoizismus illustrieren, die Selbstbewusstseinsform, auf die das Herr/Knecht-Verhältnis hinausläuft. Der Stoizismus ist das Ich „welches das Andersseyn, aber als gedachten Unterschied an ihm hat, so daß es in seinem Andersseyn unmittelbar in sich zurückgekehrt ist“ (118). Es nimmt seine Gedanken (i. e. seine Normen und Werte) unmittelbar als die Bestimmungen der Wirklichkeit selbst.

Der im Herr/Knecht-Verhältnis ausgedrückte Geist lässt sich nur im Schein als monologisch bezeichnen. Zwar scheint eine traditionale Gemeinschaft, in der alle dieselben Normen und Werte teilen, dem Dialog wenig Raum zu bieten, aber wichtiger ist, dass das Mitglied dieser Gemeinschaft (der Knecht) wesentlich frei ist: die Unterwerfung des Knechts unter die Normen und Werte der Tradition (d. h. unter den Herrn), ist Selbstunterwerfung. Gerade weil der Knecht die Todesangst erfahren hat, ist er innerlich frei und kann sein Wesen im Herrn wiedererkennen. Es ist auf dem Grunde dieser Freiheit, dass sich die dialogische Freiheit und Gleichheit der Staatsbürger aus dem knechtischen Bewusstsein entwickeln lässt. Ich werde im nächsten Abschnitt skizzieren, wie das knechtische Bewusstsein seine implizite Freiheit expliziert und sich im Laufe der *Phänomenologie des Geistes* zu einer Position entwickelt, in der es Hegels Version des kategorischen Imperativs zum Selbstbewusstsein gebracht hat.

Die Selbstbewusstwerdung des Hegelschen kategorischen Imperativs

Erst im Geistkapitel ist der Geistbegriff so weit entwickelt, dass der Geist als eine konkrete historische Wirklichkeit erscheint, zum ersten Mal in der griechischen Welt. Das Dienen des Herrn durch den Knecht, das sich zum Stoizismus entwickelt hat, erscheint hier als ein menschliches Gesetz, als das historische Gesetz einer Polis. Das Tun des Dienens formuliert Hegel hier wie folgt: „Das Thun ist das Uebergehen aus den Gedanken in die Wirklichkeit, nur als die Bewegung eines wesenslosen Gegensatzes, dessen Momente keinen besondern von einander verschiedenen Inhalt und Wesenheit haben.“ (253) Die Bürger der Polis verstehen das menschliche Gesetz jedoch noch nicht als die kontingente Ausdrucksweise ihres absoluten Wesens. Dieses absolute Wesen erscheint in einem anderen Gesetz, dem göttlichen Gesetz oder dem Gesetz der Unterwelt. Das göttliche Gesetz gebietet, die verstorbenen Familienmitglieder zu ehren: in der Erinnerung der lebendigen Familienmitglieder lebt der Schatten der Verstorbenen ewig fort.

Mit der Trennung zwischen göttlichem und menschlichem Gesetz scheint Kants Trennung zwischen dem noumenalen und dem phänomenalen Selbst in einer bestimmten Form wiederzukehren. Wir wissen jedoch, dass es eine Verbindung zwischen dem reinen und dem wirklichen Selbst gibt, die durch die Todesangst vermittelt ist. Diese Verbindung wird nach Hegel in der römischen Welt, d. h. in der Wahrheit der griechischen Welt, expliziert: „Die Totalität oder Wirklichkeit, welche sich als die Wahrheit der sittlichen darstellt, ist das Selbst der Person; ihr Dasein ist das Anerkanntseyn.“ (341) Im Römischen Reich erscheint das Herr/Knecht-Verhältnis als das Verhältnis zwischen dem Römischen Kaiser und der Person; die Todesangst ist auf doppelte Weise institutionalisiert. Die erste Form dieser Institutionalisierung tritt in der Beziehung zwischen Person und Kaiser hervor. Der Kaiser ist der „Herr der Welt, das ungeheure Selbstbewußtseyn, das sich als wirklichen Gott weiß“ (263). Der Kaiser ist die Person, die in ihrer verwüstenden Willkür die absolute Macht des Todes repräsentiert. Die zweite Form der Institutionalisierung der Todesangst betrifft das Verhältnis zwischen der Person und ihrem Leib, beziehungsweise der dinglichen Welt im Allgemeinen. Als Eigentümer wissen die Personen sich als das reine Wesen ihres Leibes und ihres Eigentums. Als dieses reine Wesen ist die Person in ihrer Existenz von einer kontingenten Wirklichkeit abhängig. Dies bedeutet, dass auch die römische Rechtsordnung im Ganzen von kontingenten Umständen, d. h. von historischen Machtverhältnissen, abhängig ist und früh oder später zugrunde geht. Der Fall des Römischen Reiches oder das Sterben des gesellschaftlichen Organismus wird durch die einzelnen Personen überlebt. In der Erfahrung des Überlebens wird einerseits der Herr als ein inneres Wesen (als der Glauben, die Flucht aus der wirklichen Welt (266)) internalisiert, und andererseits erscheint die Wirklichkeit explizit als eine kontingente Wirklichkeit.

Im mittelalterlichen Reich der Bildung dient die Person diesem internalisierten Herrn und versucht, die kontingente Wirklichkeit als eine institutionelle Ordnung zu setzen, in der dieser innere Herr erscheint. Das Resultat dieses Dienens ist die absolute Freiheit der Bürger der Französischen Revolution. Die revolutionären Bürger sind die Personen, die sich in ihrem inneren Herrn wiedererkannt haben und ihr

subjektives Handeln unmittelbar als das Gesetz der Gesellschaft setzen wollen. In diesen Bürgern versucht das göttliche Gesetz, sich sozusagen unmittelbar als das menschliche Gesetz zu verwirklichen.⁴⁰

Der Terror der Französischen Revolution zeigt praktisch, dass das reine Selbst nicht unmittelbar mit dem natürlichen zusammenfallen kann. Als bestimmtes Handeln widerspricht das Handeln des einen Bürgers dem Handeln des andern. Natürliches und reines Selbst scheinen sich nur in der Form des kategorischen Imperativs versöhnen zu lassen.⁴¹ Damit stellt sich heraus, dass die Kantische Philosophie schlechthin geeignet ist, über die Freiheit der nach-revolutionären Zeit zu reflektieren.⁴² Die Verhältnisse der modernen Zeit nötigen nicht nur zu der Formulierung der Kantischen Position, sondern auch zu Hegels Reflexion dieser Position. Deshalb kann Hegel im Moralitätskapitel der *Phänomenologie* ausarbeiten, wie das freie Selbstbewusstsein sich in Begriffen des Herr/Knechts-Verhältnisses verstehen lernt. Die Versöhnung, die Hegel im Moralitätskapitel thematisiert, hat, nach der Person des Römischen Reiches und der absoluten Freiheit der Französischen Revolution, das dritte Selbst zum Resultat⁴³ und ist wesentlich eine Versöhnung zwischen Herrn und Knecht, die hier die Form des absoluten Geistes hat: „Das Wort der Versöhnung ist der daseyende Geist, der das reine Wissen seiner selbst als allgemeinen Wesens in seinem Gegentheile, in dem reinen Wissen seiner als der absolut in sich seyenden Einzelheit anschaut, ein gegenseitiges Anerkennen, welches der absolute Geist ist.“ (361)

Diese Anerkennung zwischen Herrn und Knecht ist keine Anerkennung zwischen Menschen, sondern bringt vielmehr zum Ausdruck, dass es keinen prinzipiellen Gegensatz zwischen dem wirklichen und dem reinen Selbst gibt. Das reine Selbst ist der Gott, der in der wirklichen Welt erscheint.⁴⁴ Diese Anerkennung lässt sich deshalb von der (symmetrischen) Anerkennung der Personen unterscheiden, die einander als frei und gleich anerkennen. Sie bedeutet jedoch auch keine Identifikation von Gott und Mensch. Die Anerkennung ist erst unmittelbar und drückt sich in einem formellen Begriff des absoluten Geistes aus.

⁴⁰ Das einzelne Bewusstsein „ist sich bewußt, daß sein Gegenstand von ihm gegebenes Gesetz und von ihm vollbrachtes Werk ist“ (318).

⁴¹ „[D]ie absolute Freyheit [geht] aus ihrer sich selbst zerstörenden Wirklichkeit in ein anderes Land des selbstbewußten Geistes über [...]. Es ist die neue Gestalt des *moralischen Geistes* entstanden.“ (323) Im Moralitätskapitel erörtert Hegel Kants praktische Philosophie und seine Kritik an Kant: Jetzt führt also die deutsche Philosophie das Wort.

⁴² Im Kapitel „Die Verstellung“ erörtert Hegel Kants praktische Philosophie als eine Reflexion der (auf die Französische Revolution folgenden) moralischen Weltanschauung: „Die moralische Weltanschauung ist daher in der That nichts anderes, als die Ausbildung dieses zum Grunde liegenden Widerspruchs nach seinen verschiedenen Seiten; sie ist, um einen kantischen Ausdruck hier, wo er am passendsten ist, zu gebrauchen, ein *ganzes Nest* gedankenloser Widersprüche.“ (332)

⁴³ „Diß *Selbst des Gewissens*, der seiner unmittelbar als der absoluten Wahrheit und des Seyns gewisse Geist, ist das *dritte Selbst*, das uns aus der dritten Welt des Geistes geworden ist, und ist mit den vorherigen kurz zu vergleichen. Die Totalität oder Wirklichkeit, welche sich als die Wahrheit der sittlichen Welt darstellt, ist das Selbst der *Person*; ihr Daseyn ist das *Anerkanntseyen*. [...] Das *zweite Selbst* ist die zu ihrer Wahrheit gekommene Welt der Bildung oder der sich wiedergegebene Geist der Entzweyung, die absolute Freyheit.“ (341)

⁴⁴ „Das versöhnende Ja, [...] ist der erscheinende Gott mitten unter ihnen, die sich als das reine Wissen wissen.“ (362)

In den zwei letzten Kapiteln der *Phänomenologie* (VII, *Die Religion* und VIII, *Das absolute Wissen*) wird die implizite Voraussetzung dieses formellen Begriffs des absoluten Geistes entwickelt: die erscheinende Welt, wie sie in den ersten sechs Kapiteln erörtert wurde, wird explizit als der Selbstaussdruck des absoluten Geistes gesetzt. Insbesondere wird die Entwicklung des Geistes (von der griechischen Welt bis zur Französischen Revolution) in ihren Grund, nämlich in Kunstreligion und offenbare Religion, zurückgeführt. In diesem Sinn stellt sich der absolute Geist als der aufgehobene (objektive) Geist heraus. Damit hat sich die Anerkennung zwischen Herr und Knecht, die anfänglich als der formelle Begriff des absoluten Geistes verstanden wird, zum Verhältnis zwischen objektivem und absolutem Geist verwirklicht. Als Verhältnis zwischen Mensch und Gott (bzw. dem im absoluten Wissen zum Begriff gebrachten Gott) ist die Anerkennung, anders als die Anerkennung der Personen, ein asymmetrisches Verhältnis.

Das freie Individuum weiß jetzt selbst, dass es seine Freiheit nur verwirklichen kann, wenn es als Knecht der kontingenten sittlichen Ordnung dient, aus der es hervorgegangen ist. Denn es weiß, dass diese Ordnung ein kontingenter Ausdruck seines absoluten Wesens ist: die als absoluter Geist gedachte reine Freiheit.⁴⁵ Anders als auf der Ebene des elementaren Herr/Knecht-Verhältnisses lässt sich die gesellschaftliche Ordnung, in der der Knecht sich verwirklicht, dieses Mal näher institutionell differenzieren. Der Selbstbegriff des reinen Selbst als Herr/Knecht-Verhältnis setzt diejenigen institutionellen Differenzierungen voraus, die im Laufe des ganzen Geistkapitels entwickelt worden sind. Weil diese Differenzierungen im Geistkapitel jedoch in einer historischen Reihenfolge entwickelt werden, müssen sie in eine systematische Einheit gebracht werden. In den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* hat Hegel diese systematische Einheit für seine Zeit entwickelt.

Schlussfolgerung

Das Anerkennungsverhältnis hat zwei Dimensionen, eine moralische und eine soziale. Die moralische Dimension wird als das asymmetrische Verhältnis zwischen Herr und Knecht thematisiert. Auf der Ebene der Moralität, d. h. im Teil des Geistkapitels, in dem das Resultat der Französischen Revolution zum philosophischen Begriff gebracht wird, wird dieses Verhältnis als das Verhältnis zwischen absolutem und objektivem Geist expliziert und lässt sich formulieren als die Pflicht des wirklichen Selbst, sich in der sittlichen Welt als reines Selbst zu verwirklichen. Die soziale Dimension der Anerkennung wird als das symmetrische Verhältnis zwischen Knecht und Knecht thematisiert und im Geistkapitel als das Verhältnis zwischen Person und Person expliziert. Die Einheit der beiden Dimensionen, das konkrete Anerkennungsverhältnis, lässt sich als Hegels Version des kategorischen Imperativs verstehen. Das ‚Sollen‘ dieses Imperativs kommt jedoch nicht auf der Ebene des

⁴⁵ Vgl. Siep (1979), 116: „Der absolute Geist – nicht der Staat – ist somit das Telos der Anerkennungsbewegung in der Phänomenologie“.

Individuums, sondern vielmehr auf der Ebene der Weltgeschichte zur Geltung. Die reine Freiheit soll sich im Laufe der Weltgeschichte verwirklichen.⁴⁶

In den beiden Dimensionen der Anerkennung wird der innere Zusammenhang zwischen Moralität und Recht gedacht. Die moralische Dimension lässt sich mit den Menschenrechten verbinden. Denn in den Menschenrechten werden die Menschen nicht nur als absolute, moralische Wesen anerkannt, sondern sie verpflichten diese auch, einen Rechtsstaat einzurichten, in dem die Menschenrechte auf eine bestimmte historische Weise verwirklicht sind. Zugleich lässt sich die Dimension des Rechts mit der Demokratie verbinden. Denn die Bürger des Rechtsstaats erkennen einander nicht nur als frei und gleich an, sondern sie wissen, dass sie in seinen sittlichen Institutionen ihr eigenes freies Wesen verwirklichen. Selbstverständlich sind noch viele vermittelnde Schritte erfordert, um dieses Verhältnis von Recht und Moralität für die heutige Welt fruchtbar zu machen.⁴⁷

LITERATURVERZEICHNIS

1. Siglen

GRL = Hegel, G. W. F. (1999), *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Hamburg.

2. Weitere Literatur

- Cobben, P. G. (2002), *Gesetz der multikulturellen Gesellschaft. Eine Aktualisierung von Hegels „Grundlinien der Philosophie des Rechts“*, Würzburg.
- (2009), *The Nature of the Self. Recognition in the Form of Right and Morality*, i. Ersch.
- Erp van, H. H. H. (2007), „Mogelijkheid en geldigheid van de categorische imperatief. Kants bewijsvoering in de *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*“ in: *Tijdschrift voor Filosofie* 69/2, 299–324.
- Gadamer, H.-G. (1976), „Die verkehrte Welt“, in: Fulda, H. F./Henrich, D. (Hgg.), *Materialien zu Hegels „Phänomenologie des Geistes“*, Frankfurt a. M., 106–130.
- Habermas, J. (1968), „Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser ‚Philosophie des Geistes‘“, in: Ders., *Technik und Wissenschaft*, Frankfurt a. M., 9–47.
- (1996), „Über den inneren Zusammenhang von Rechtsstaat und Demokratie“, in: Ders., *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt a. M., 293–305.
- Hegel, G. W. F. (1980), *Phänomenologie des Geistes*. Gesammelte Werke Bd. 9, Hamburg.
- Honneth, A. (1992), *Kampf um Anerkennung*, Frankfurt a. M.
- Kant, I. (1965), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Hamburg.
- Marx, K. (1968), „Pariser Manuskripte 1844“, in: Ders., *Texte zu Methode und Praxis II*, Hamburg, 7–133.
- Pippin, R. P. (1989), *Hegel's Idealism. The Satisfaction of Self-Consciousness*, Cambridge.
- Siep, L. (1979), *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, München.
- (2006), „Die Bewegung des Anerkennens“, in: Köhler, D./Pöggeler, O. (Hgg.), *Klassiker Auslegen, G. W. F. Hegel: Phänomenologie des Geistes*, Berlin, 109–129.
- Pöggeler, O. (2006), „Selbstbewußtsein als Leitfaden der Phänomenologie des Geistes“, in: Köhler, D./Pöggeler, O. (Hgg.), *Klassiker Auslegen, G. W. F. Hegel: Phänomenologie des Geistes*, Berlin, 131–143.
- Wildt, A. (1982), *Autonomie und Anerkennung*, Stuttgart.

pgcobben@home.nl

⁴⁶ Insofern es wirklich um ein ‚Sollen‘ geht, ist das Subjekt dieses Sollens nicht der absolute Geist, sondern der Mensch. In Cobben (2002) habe ich ausgearbeitet, welche Konsequenzen dieses Sollen für die Institutionen des Rechtsstaats hat.

⁴⁷ Vgl. Cobben (2009).