

3 Anerkannte Andere

3.1 FICHTES BEGRIFF DER INTERSUBJEKTIVITÄT

Kants Rechtslehre wurde zumeist (obwohl dies in der Forschung immer noch umstritten ist) so verstanden, dass eine Rechtsbegründung ohne die Rücksicht auf den kategorischen Imperativ nicht möglich ist. Recht und Moral lassen sich also nicht unabhängig voneinander entwickeln, sondern das Recht steht stets unter dem Primat der Moral. Fichte hat sich, obwohl er sich zunächst als Kantianer versteht (oder gerade deswegen), dieser Hierarchie nicht anschließen wollen und daher eine wegweisende Neuerung in die Begründung des Rechts einführt. Geradezu polemisch gegen Kant heißt es in Fichtes *Grundlage des Naturrechts*: »Auf dem Gebiete des Naturrechts hat der gute Wille nichts zu thun. [...] Beide Wissenschaften [der Moralphilosophie und der Rechtslehre, Th. B.] sind schon ursprünglich und ohne unser Zuthun durch die Vernunft geschieden, und sind völlig entgegengesetzt.«¹ Entsprechend stellt sich Fichte die Aufgabe, den Nachweis zu erbringen, dass sich eine moralunabhängige Rechtsbegründung geben lässt,² die für uns deswegen von Interesse ist, weil sie aus einem Begriff der Intersubjektivität abgeleitet (deduziert) wird.

Fichtes Deduktion des Sozialverhältnisses und des Rechts liegt in der kreativen Lösung eines von der Kantischen Philosophie hinterlassenen Problems. Deren Basis war die transzendente Methode, d.h. die Vorgabe, dass Moral und Recht aus den Bedingungen eines vernünftigen Wesens überhaupt folgen sollen. Wir hatten gesehen, dass empirische Gegebenheiten, etwa Erfah-

1 | Johann Gottlieb Fichte: *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*, Fichtes Werke, hg. v. Immanuel Hermann Fichte, Bd. III, Berlin 1971, § 4, III Corr. (S. 54). Zitiert als: GN.

2 | Wie umstritten die Form der rechtsphilosophischen Anknüpfung an das philosophische System Kants seinerzeit war, lässt sich aus Fichtes Einleitung zur *Grundlage des Naturrechts* ersehen. Vgl. dazu Wolfgang Kersting: »Die Unabhängigkeit des Rechts von der Moral (Einleitung)«, in: Jean-Christoph Merle (Hg.), Johann Gottlieb Fichte. *Grundlage des Naturrechts*, Berlin 2001 (= Klassiker auslegen), 21-37.

rungsdaten oder sozialphilosophisch gesprochen: Eingriffe des Anderen in die so konstituierte Welt keine Berücksichtigung finden dürfen. Denn diese würden das moralische Gesetz, bildlich gesprochen, verunreinigen, indem sie die Absolutheit des Gesetzes an die Kontingenz der Empirie binden würden. Ein Ergebnis der Darstellung Kants war, dass ein empirisch verstandener Anspruch des Anderen unmöglich in die Betrachtung der praktischen Philosophie Eingang finden kann (oder doch nur an den Rändern seines Denkens). In der Verlängerung Kants verlangt die idealistische Philosophie Fichtes, dass der Andere und seine freien Handlungen selbst noch als eine »Setzung« des Ichs verstanden werden. Damit wäre die Wahrnehmung einer »wirklichen« sozialen Wechselwirkung zwischen Ich und Anderem auf eine Aktivität des Ich zurückgeführt. Was Sozialität und Andersheit bedeuten könnten, wären allein Leistungen des Ich.

Fichtes Neuerung besteht nun darin, in einer »Aufforderung« (GN § 3, V/36) durch den Anderen die Voraussetzung zu sehen, die das Ich erst zu einem seiner Freiheit bewussten Subjekt macht. Ob Fichte damit der transzendentalen (ich erinnere: Empirie-feindlichen) Philosophie einen empirischen Einsatz einpflanzt³ und inmitten der idealistischen Ich-Philosophie einen Primat der Intersubjektivität oder gar des Anderen ansetzt, ist im folgenden anhand eines Durchgangs durch zwei Paragraphen von Fichtes früher Rechtsphilosophie herauszuarbeiten. Diese wird in Fichtes *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre* dargelegt und steht daher hier im Vordergrund, während die späteren Variationen von Fichtes Rechtsphilosophie, die nicht mehr unmittelbar auf dem Intersubjektivitätsgedanken fußen, nur am Rande zur Sprache kommen.

Die Freiheit des Subjekts und die Aufforderung durch den Anderen

Das Dilemma, auf das Fichte reagiert, besteht in Folgendem: Fichte bestimmt das Selbstbewusstsein als eine Selbstsetzung und zugleich als Setzung dessen, worauf dieses wirken kann.

»Das Selbstbewusstseyn ist möglich, wenn das vernünftige Wesen in einem und demselben ungetheilten Momente sich eine Wirksamkeit zuschreiben, und dieser Wirksamkeit etwas entgegensetzen kann.« (GN § 3, I/30)

Dieser Satz muss und kann, weil er innerhalb des Fichteschen Unterfangens einige Voraussetzungen impliziert, nicht sofort einleuchten. Er beruht

3 | Vgl. Ludwig Siep: »Einheit und Methode von Fichtes ›Grundlage des Naturrechts‹«, in: ders., *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, Frankfurt a.M. 1992, 41-64, hier: 51.

auf dem zentralen Satz der vorangegangenen *Wissenschaftslehre*, dem theoretischen Fundament, auf dem die hier zu erläuternde Rechtsbegründung fußt: »das Ich setzt sich, als bestimmt durch das Nicht-Ich.«⁴ Vereinfachend übersetzt heißt das, dass ein Subjekt nur dann zu Selbstbewusstsein gelangen kann, wenn es sich als auf ein Objekt einwirkend versteht, und zugleich als durch das Objekt bestimmt. Dann scheint es aber so, als ob es bereits etwas Objektives geben müsse, dem gegenüber sich das Selbstbewusstsein setzen könne. Damit wäre aber dessen freie Spontaneität nur abhängig von einem Anderen (und also nicht mehr wirklich frei). Oder man müsste auf jenen Moment zurückgehen, in dem das Objekt zum Objekt geworden ist, so dass es eine zweite Reflexion hätte geben müssen, was in einen infiniten Regress führt. Die Sicherheit eines für den wissenschaftlichen Aufbau der Philosophie notwendigen Ausgangspunkts vom Selbstbewusstsein gerät also in seiner eigenen Begründungsstruktur in Gefahr.⁵ Fichte entscheidet sich, die Aporie ernst zu nehmen und sie als Chance zu betrachten, eine Neubegründung des Selbstbewusstseins durch die Analyse der wechselseitigen Bedingtheit von Ich und Anderem zu lösen.⁶ Das Problem, das sich Fichte stellt, besteht darin, dass er vom Selbstbewusstsein eines Vernunftwesens auf eine Begründung der Sozialität und des Rechts schließen will. Der erste Lehrsatz der *Grundlage des Naturrechts* lautet »Ein endliches vernünftiges Wesen kann sich selbst nicht setzen, ohne sich eine freie Wirksamkeit zuzuschreiben.« (GN § 1/17)

Gemäß dem Anspruch der zugrundeliegenden *Wissenschaftslehre* einer Neubegründung der Philosophie, die als Letztbegründung systematisch alle Erkenntnis- und Handlungsregeln des Menschen ordnen soll, setzt Fichte die Subjektivität des Ich als Ausgangspunkt an. Nur indem man das Ich als Selbsttätigkeit auffasst, die von nichts anderem abhängt, gewinnt man einen Begriff eines wahrhaft freien Subjekts. Die Seinsweise des Ichs (ganz abgesehen von den Inhalten des Bewusstseins) ist nach Fichte eine Aktivität, die er als Selbst-

4 | Johann Gottlieb Fichte: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* als Handschrift für seine Zuhörer, Fichtes Werke, hg. v. Immanuel Hermann Fichte, Bd. I, Berlin 1971, 83-328, hier: 127.

5 | Vgl. zu den vielfältigen Anläufen Fichtes, das Problem des Selbstbewusstseins zu lösen Dieter Henrich: »Fichtes ›Ich‹«, in: ders., *Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie*, Stuttgart 2001, 57-82.

6 | Die anderen Möglichkeiten, die Fichte offengestanden hätten, nennt Axel Honneth in seinem Kommentar zu diesem Paragraphen. Vgl. Axel Honneth: »Die transzendente Notwendigkeit von Intersubjektivität. Zum zweiten Lehrsatz in Fichtes *Naturrechtsabhandlung*«, in: ders., *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, Frankfurt a.M. 2003, 28-48, hier: 37f.

setzung bezeichnet. »Sich selbst setzen, und Sein, sind, vom Ich gebraucht, völlig gleich.«⁷

Dieser Zug bewirkt, dass das Ich von einer äußerlichen Struktur des Seins unabhängig ist und sich als frei verstehen kann. Freiheit und Selbstbewusstsein sind demnach nicht nur eng miteinander verschränkte Begriffe, sondern ohne einander gar nicht zu denken. Wenn Subjektivität Freiheit ist, weil sie nur Bewussterwerden ihrer selbst ohne Zutun des »Nicht-Ich« ist (das Gesamt der Welt der Gegenstände, der Natur und der personalen Anderen), so kann ein endliches Vernunftwesen sich nicht als solches ansehen, ohne sich zugleich als frei zu denken.

Diese Ausgangsbasis führt Fichte jedoch auf die Schwierigkeit, dass die Setzung des Ichs und die damit folgende Setzung des Nicht-Ichs in eine Spannung zueinander geraten. Einerseits wird das Selbstbewusstsein fundamental als frei gedacht, die Gegenstandswelt und die personalen Anderen beschränken das Ich in seiner absoluten Freiheit, da wir schließlich keine reinen Vernunftwesen sind. Wenn die Gegenstandswelt als Außen des Ichs existiert, so hat die Freiheit notwendigerweise eine äußere Grenze. Die Freiheit des Ichs wäre also nur eine relative, was dem Gedanken eines Selbstbewusstseins des Vernunftwesens widerspricht. Kant hatte diese Schwierigkeit im Wesentlichen mit der Auskunft umgangen, dass die »wirkliche« Welt für Fragen der praktischen Vernunft außer Acht gelassen werden könne. Diese Auskunft hat in nach-kantischer Zeit kaum jemanden mehr befriedigt (auch Fichte nicht). Es muss sich also eine Lösung finden, in der sich die einschränkenden Wirkungen der Gegenstände auf das Ich mit den Freiheitsansprüchen der Reflexion vereinbaren lassen. Diese Lösung – die in der *Grundlage des Naturrechts* entworfen wird – versucht Fichte dadurch zu gewinnen, dass die Freiheit als eine wechselseitige Einschränkung im intersubjektiven Verhältnis gedacht wird.

Intersubjektivität als Voraussetzung des Selbstbewusstseins?

Den Übergang von der Selbstsetzung zum intersubjektiven Verhältnis vollzieht Fichte in zwei Schritten, denen er den zweiten und dritten Lehrsatz seiner *Grundlage* widmet. Der zweite Lehrsatz lautet wie folgt: »Das endliche Vernunftwesen kann eine freie Wirksamkeit in der Sinnenwelt sich selbst nicht zuschreiben, ohne sie auch anderen zuzuschreiben, mithin, auch andere endliche Vernunftwesen außer sich anzunehmen.« (GN § 3/30) Es wird behauptet, dass die Freiheit des Selbstbewusstseins *notwendigerweise* (und nicht bloß empirisch zufällig) mit der Existenz anderer solcher freier Selbstbewusstseine verbunden sein muss. Ein freies Ich gibt es nur, wenn es auch andere freie Subjekte gibt. Wenn es Fichte gelänge, diese Behauptung zu begründen,

dann wäre in der Tat ein großer Schritt gegenüber Kant gemacht. Denn dessen »transzendente Intersubjektivität«, die sich als universalistische Ausweitung der vernünftigen Subjektivität auf alle Anderen erwiesen hatte, könnte so als der tatsächliche Grund für die Subjektivität überhaupt erwiesen werden.

Sehen wir uns also die an den Lehrsatz anschließende Beweisführung der Behauptung genauer an. Fichte begründet die Notwendigkeit der Existenz weiterer Subjekte damit, dass ohne diese nicht zu verstehen ist, worauf sich überhaupt die Freiheit eines Subjekts richten soll. Denn Fichte hatte das Vernunftwesen so definiert, dass es sich von einer Gegenstandswelt abgrenzt und diese (in Fichtes Terminologie) damit »setzt«, wodurch ein freier Wille, aus dem diese Wirksamkeit entspringt, impliziert wird. Mit anderen Worten, es bedarf eines Objektes, damit der Wille überhaupt einen Gegenstand hat, auf den er wirken kann.

Damit sieht es nun so aus, als ob der Begründungszusammenhang geradezu umgekehrt würde. Denn nun scheint es, dass es zunächst einen Gegenstand geben muss, damit das freie Selbstbewusstsein sich auf ihn richten kann. Das aber wiederum führt zu einem unendlichen Regress, da, wie oben gesagt, die Gegenstandswelt oder das Nicht-Ich vom reflektierenden Selbstbewusstsein gesetzt wird, so dass es gewissermaßen ein zweites Bewusstsein geben müsste, dass jenes Objekt setzt, welches dem ersten Selbstbewusstsein als Widerpart dienen könnte. Denn es muss ja bereits einen Objektbereich geben, auf den das seiner selbst bewusste Ich seine freie Wirksamkeit richten kann. Fichte zeigt detailliert, dass diese Begründung deshalb ungenügend ist, weil dieses Wechselspiel von Voraussetzungen und Ausgangspunkt sich unabgeschlossen fortführen lässt.

Die Freiheit des Subjekts erfährt in der *Grundlegung des Naturrechts* eine Einschränkung, insofern hier nicht ein transzendentes Wesen im Vordergrund steht, sondern das endliche Vernunftwesen. Somit sind ihm durch die Widerstände der sinnlichen Welt Widerstände entgegengesetzt, an denen es sich reibt, oder – in Fichtes Worten – auf die es wirkt. Um nun beides zu vereinbaren – die Freiheit und den realen Widerstand – muss es etwas geben, das einerseits das Außen des Ich bildet, aber zugleich die Freiheit nicht unterbindet, sondern ermöglicht. Aus dem genannten Problem des infiniten Regresses der Selbstbegründung der Reflexion folgt, dass dieses Etwas nicht vom Subjekt selbst hervorgebracht werden kann. Fichtes Lösung besteht darin, es in einem »äußeren Anstoss« zu sehen, der das Subjekt zur Wahrnehmung seiner selbst als freiem Wesen motiviert, der also zwar äußerlich ist, aber dem Subjekt »doch seine völlige Freiheit zur Selbstbestimmung lassen muss« (GN § 3, III/33).

»Beide [Subjekt wie Objekt, Th. B.] sind vollkommen vereinigt, wenn wir uns denken ein *Bestimmtseyn des Subjects zur Selbstbestimmung*, eine Aufforderung an dasselbe, sich zu einer Wirksamkeit zu entschliessen.« (GN § 3, III/32)

Der Primat des setzenden Subjekts

An dieser Stelle scheint nun Fichtes intersubjektivistische Wende der Transzendentalphilosophie vollzogen zu werden. Es klingt zunächst so, als sei es das Objekt, das Andere, das die Wirksamkeit des Subjekts, und damit die wesentliche Freiheit des Vernunftwesens, in Gang setzt. Eine »Aufforderung« verwandelt das Subjekt aus einem Träger der Autonomie in einen »Adressat[en], an den von einem zum Kosubjekt gewordenen Objekt eine Bestimmung, eine Zwecksetzung ergeht«.⁸ Man könnte geneigt sein, Fichtes Konzeption geradezu als eine Umstürzung der transzendentalphilosophischen Ausgangslage aufzufassen.⁹ Man könnte gar an spätere Entwürfe wie die Dialogphilosophie Bubers, den Blick des Subjekt-Anderen bei Sartre oder an Levinas' Appell des absolut Anderen denken, der das Ich erst zu seiner ethischen Subjektivität beruft.¹⁰

Doch diese Deutung wäre zu weit gegriffen. Denn Fichtes Installierung eines »Kosubjekts« zielt nicht auf eine Verlagerung der Aktivität vom Subjekt auf den Anderen. Die Aufforderung steht ihrerseits unter Voraussetzungen, indem sie nicht bloß eine Reaktion nach einem (bloß animalischen, sinnlichen) Reiz-Reaktions-Schema hervorruft, sondern an eine »vorhergehende Erkenntnis desselben« (GN § 3, V/36) appelliert. Eine Aufforderung lässt sich dadurch von einem bloßen Zwang oder einem Reiz unterscheiden, dass sie verstanden werden kann, wozu es mehr bedarf als nur einer durch Kausalität bedingten, »nezessitierte[n]« (ebd.) Reaktion, die eine naturgesetzlich notwendige (lat. *neccitas*: »Notwendigkeit«) Reaktion nach sich zieht. Der Handlungsspielraum, den ein freies Wesen hat, impliziert, dass auf eine Aufforderung auf unterschiedliche Weise reagiert werden kann.

Es wird also ein Wesen angesprochen, das bereits zu »verstehen und begreifen« vermag. Es wird also unterstellt, dass das Subjekt bereits als ein vernünftiges gegeben ist, das über Erkenntnis- und Sprachfähigkeiten verfügt. Würde das Kosubjekt dies nicht unterstellen dürfen, so hätte »seine Aufforderung gar keinen Zweck« (ebd.). Für Fichtes Versuch einer intersubjektiven Grundlegung des Selbstbewusstseins ist es entscheidend, dass die Perspekti-

8 | Honneth: »Die transzendente Notwendigkeit von Intersubjektivität«, 40.

9 | Und Honneth tendiert zu dieser Auffassung. Vgl. ebd., 43 sowie zur Diskussion Verf.: »Appell oder Aufforderung? Intersubjektivität, Alterität und Anerkennung«, in: Thomas Sören Hoffmann (Hg.), *Die Aktualität der Fichteschen Rechtsphilosophie*, i.E.

10 | Vgl. Kap. 7.

ve des Auffordernden (des zum Kosubjekt aufgestiegenen Nicht-Ich, des Anderen) die Vernünftigkeit des adressierten Subjekts unterstellt. Das bedeutet, dass das Subjekt seinerseits sich nur dann als Selbstbewusstsein verstehen kann, wenn es die Perspektive des Anderen einnimmt, wenn es seine Position als Angesprochener annimmt.¹¹ Das Subjekt ist also genau dann autonom, wenn es versteht, dass seine Autonomie sich einer Interaktion mit Anderen verdankt.

Umgekehrt ist es dann nicht mehr erstaunlich, dass auch das Kosubjekt selbst »nothwendig den Begriff von Vernunft und Freiheit haben« muss, da andernfalls die Erwartung der Verständigkeit des Adressaten keine Basis hätte. Also muss – so lautet Fichtes Schluss – auch die Ursache der Aufforderung, der Andere, »ein freies, also überhaupt ein vernünftiges Wesen seyn, und also als solches gesetzt werden« (GN § 3, V/36). Die Wendung der Begründung des Selbstbewusstseins auf die Intersubjektivität macht also eine Reihe starker Voraussetzungen, die sich nicht von selbst verstehen.

Um den Anspruch einer Grundlegung des Rechtsbegriffs zu erfüllen, muss Fichte jedoch im folgenden Paragraphen 4 noch einen Schritt weitergehen. Denn bislang war nur gezeigt worden, dass das Ich auf eine empirische Aufforderung angewiesen ist, um das Gewahren seines Selbstbewusstseins anzustoßen. Nun wird es darum gehen, aus der Wechselseitigkeit der Anerkennung als Rechtssubjekte die beiden Subjekte als Mitglieder einer Rechtsgemeinschaft zu konstruieren, die auf der Einschränkung ihrer jeweiligen Freiheit beruht. Hier setzt sich der Bruch mit der Transzendentalphilosophie fort, weil dem Subjekt nicht kraft seiner Vernunftperson Rechte zugeschrieben werden, wenn sie sich nur – wie bei Kant – recht versteht, sondern die Abhängigkeit von einer wechselseitigen Rechtssetzung wird umgekehrt zur Bedingung der Subjektivität selbst. Was der dritte Lehrsatz (§ 4) zeigen muss, ergibt sich aus dem Ansatz bei der Reflexion des »endlichen Vernunftwesens«. Einerseits, so hatten wir gesehen, ist es *endlich*, d.h. es muss als Gegenüber ein Anderes, eine Welt der Gegenstände, bzw. das Nicht-Ich annehmen, da es begrenzt ist und seine Freiheit nicht uneingeschränkt wahrnehmen kann. Soll es andererseits jedoch *Vernunftwesen* bleiben, so muss diese seine Freiheit substantiell anerkannt sein. Ein bloß von Zwängen gebeugtes und von natürlichen Trieben gesteuertes Subjekt wäre keines, zumindest nicht in diesem emphatischen vernunfttheoretischen Sinn. Die Lösung des Dilemmas wird darin bestehen, dass die Freiheit nicht durch äußere Gegenständlichkeit eingeschränkt wird, sondern *sich selbst* eine Grenze zieht (darin wird wieder das Kantische Erbe sichtbar), also noch die Selbstbegrenzung als eine aktive Ausübung der

11 | Honneth vermutet wohl zu Recht, dass »Aufforderung« nicht als Imperativ, sondern schwächer als Anrede zu verstehen ist. Vgl. Honneth: »Die transzendente Notwendigkeit von Intersubjektivität«, 43.

Freiheit gedacht wird. Diese freie Selbstbeschränkung der Freiheit ist dann genau der Gedanke des Rechts. »Dies ist aber kein Altruismus, sondern eine bloß ›theoretische‹ Konsequenz aus dem Sachverhalt, daß Selbstbewußtsein, auch das eigene, von der wechselseitigen Einräumung freier ›Sphären‹ des Handelns abhängt.«¹²

Der Lehrsatz, mit dessen Beweisführung dies gezeigt werden soll, lautet wie folgt:

»Das endliche Vernunftwesen kann nicht noch andere endliche Vernunftwesen ausser sich annehmen, ohne sich zu setzen als stehend mit denselben in einem bestimmten Verhältnisse, welches man das Rechtsverhältnis nennt.« (GN § 4/41)

Die Freiheit, so begründet Fichte seinen Lehrsatz, kann nur gedacht werden, wenn das Nicht-Ich seinerseits nicht uneingeschränkte Wirkungen auf mich ausüben kann. Denn zunächst hatte ja der Andere das Ich – so wie es aus dem vorangegangenen Lehrsatz zu entnehmen war, und wie es jetzt wiederholt wird – »durch seine Handlungen zum freien Handeln aufgefordert« (GN § 4 II/43). Die Freiheit des Ich sieht sich insofern in ihrer Absolutheit negiert, als sie sich der Adressierung durch den Anderen verdankt. Wäre dies alles, so gäbe es keine Freiheit oder doch nur eine heteronome (was für Fichte so undenkbar ist wie für Kant), woraus folgt, dass diesem Heraustreten des Anderen aus seiner Handlungssphäre eine Grenze gesetzt werden muss.

»Nun aber ist meine Freiheit nur dadurch möglich, dass der andere innerhalb seiner Sphäre bleibe; ich fordere sonach [...] seine Beschränkung durch sich selbst, auf alle Zukunft: und dies Alles unmittelbar, so wie ich mich als Individuum setze.« (GN § 4, IIC 2/52)

Sich als Individuum zu setzen, impliziert also eine Einschränkung der Freiheit des Anderen, damit freie Handlungen und Wirksamkeit überhaupt denkbar sind. Umgekehrt wird jedoch der Andere diese Einschränkung nur vornehmen, insofern er mich wiederum als ein vernünftiges Wesen auffasst, oder wie es heißt »anerkennt«. Denn er hätte keinen Grund, seine Freiheit auf »seine Sphäre« zu begrenzen, wenn er nicht annehmen müsste, dass er es mit einem freien Vernunftwesen zu tun hat. Die wechselseitige Anerkennung wird also zur Voraussetzung meiner Subjektivität und ergibt zugleich die gewünschte Grundlegung des Rechts.

12 | Ludwig Siep: »Philosophische Begründung des Rechts bei Fichte und Hegel«, in: ders., *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, a.a.O., 65-80, hier: 73.

»Das deducirte Verhältniss zwischen vernünftigen Wesen, dass jedes seine Freiheit durch den Begriff der Möglichkeit der Freiheit des anderen beschränke, unter der Bedingung, dass das erstere die seinige gleichfalls durch die des anderen beschränke, heisst das *Rechtsverhältniss*.« (GN § 4, III/52)

Resümee & Ausblick

Es könnte scheinen, als wäre das transzendentalphilosophische Grundgerüst durch den Rückgriff auf die Intersubjektivität »gesprengt«¹³ worden, weil die Aufforderung als »äußerer Anstoß« dem Selbstbezug des Subjekts entzogen ist. Damit die Begründung der Subjektivität durch Intersubjektivität funktioniert, darf letztere nicht selbst wieder eine Leistung des Vernunftwesens sein. Der Einbruch des Empirischen, der Adressierung durch den Anderen als eines bloßen »Factums« (GN § 3, V/35)¹⁴ wird von den Kommentatoren denn auch bisweilen als Bruch mit dem transzendentalphilosophischen Autonomiegedanken gewertet. Auf Fichte geht der Anstoß für eine Theorie wechselseitiger Anerkennung als Grundlage für die Rechtslehre und darüber hinaus für die Sozialphilosophie zurück, wie sie anschließend von Hegel aufgegriffen wird und heute von Charles Taylor, Axel Honneth und anderen als Basis für intersubjektive und interkulturelle Beziehungen mit Anderen ausgearbeitet wird. Deren gemeinsamen Grundgedanken hat Fichte bereits formuliert:

»Keines kann das andere anerkennen, wenn nicht beide gegenseitig sich anerkennen: und keines kann das andere behandeln als ein freies Wesen, wenn nicht beide sich gegenseitig sich so behandeln.« (GN § 4, II/44)

Mit Fichtes *Grundlage des Naturrechts* deutet sich die Möglichkeit einer Wende in der Praktischen Philosophie an. Wo Aristoteles noch auf die Verlässlichkeit der sozialen Bezüge des *zoon politikón* setzen konnte, war diese Gewissheit seit Hobbes zerrissen, der dieses Axiom für falsch hielt und die Gesellschaft der Menschen nur als zufällig erachtete.¹⁵ Kant antwortet auf dieses Problem mit der Integration des Anderen in die Allgemeinheit des vernünftigen Jedermann. Aus den internen Schwierigkeiten, die Kants Transzendentalphilosophie für die Fragen der Praktischen Philosophie hinterlassen hat, und aus den

13 | Honneth: »Die transzendente Notwendigkeit von Intersubjektivität«, 43.

14 | Vgl. Siep: »Einheit und Methode von Fichtes »Grundlage des Naturrechts«, 45f. Vgl. auch die Diskussion bei Honneth: »Die transzendente Notwendigkeit von Intersubjektivität«, 43ff.

15 | Vgl. Thomas Hobbes: »Vom Bürger«, in: ders., *Vom Menschen. Vom Bürger. Elemente der Philosophie II/III*, übers. v. Max Frischeisen-Köhler, hg. v. Günter Gawlick, Hamburg³1994, 76 (1. Kap., 2).

Problemen, die der Zirkel der Reflexionsphilosophie mit sich bringt, macht Fichte einen entscheidenden Schritt, indem er die Intersubjektivität nicht nur als empirische und damit vernachlässigenswerte Zutat erfasst, sondern sie in den Rang einer Vorgängigkeit erhebt. Aufgrund des Primats einer Adressierung durch den Anderen sollen sich nicht nur Sozialität und Recht begründen lassen, sondern auch das Kernstück des idealistischen Denkens, das Selbstbewusstsein selbst. Daraus folgt auch, dass anders als bei Kant Moral und Recht getrennt zu behandeln und zu begründen sind. Während die Moral auf das Gewissen angewiesen ist und daher sich ganz auf die Innerlichkeit des Subjekts verlassen kann, wird das Rechtsverhältnis auf die Wechselwirkung zwischen zwei Vernunftwesen gestützt, deren Innerlichkeit nichts zur Sache tut (vgl. GN § 4, III Corr./54).

Die angesprochene intersubjektive Wende hat Fichte zwar als Möglichkeit eröffnet, ohne sie jedoch selbst zu vollziehen. Fichte ist demnach eine Art Übergangsfigur, die Denkmöglichkeiten bereitstellt, ohne selbst die Konsequenzen zu ziehen. Denn diese Modernisierung strauchelt auf halber Strecke, weil Fichte dem idealistischen Grundgedanken treu bleibt. Seine Philosophie ist unverbrüchlich an die Setzung des Subjekts gebunden, das seinerseits eine Figur der Vernunft ist, zu der Ich und Anderer unausweichlich gezählt werden. Die angesetzte und das transzendentalphilosophische Gebäude erschütternde Intersubjektivität entpuppt sich zuletzt als eine Konstruktion des Ichs, das vor den Erfahrungen des Anderen zurückschreckt.¹⁶

Denn die Terminologie der Theorie des Selbstbewusstseins zieht sich trotz aller Rede von der »Aufforderung« durch den Anderen wie ein roter Faden durch Fichtes Text. Was den Handlungsbereich des Anderen angeht, so verdankt sich auch dieser einer Setzung: des Subjekts. »Es *setzt* sonach beide Sphären *zugleich*, und *nur dadurch* ist die geforderte Gegensatzung möglich.« (GN § 4, II/43, Hervorh. Th. B.) Das wirft ein vollends anderes Licht auf die Adressierung durch den Anderen. Denn welchen Status kann diese noch haben, wenn sie keine Erfahrung einer Konfrontation mit Anderen bedeutet, die die Subjektwerdung erst anstoßen soll? Der Raum des Anderen ist somit gar kein Raum des Anderen, sondern ein Raum des Nicht-Ich, den das Ich ge-

16 | Damit ist Fichte den Schwierigkeiten der phänomenologischen Erforschung des Bewusstseins nahe, auch wenn diese von ganz anderen Voraussetzungen ausgeht. Insbesondere bei Sartre wird man auf ähnliche Scheinlösungen stoßen, weil das Ich den absoluten Neuanfang im Sein bedeutet, hinter den, ganz wie hinter Fichtes Selbstsetzung, nur um dem Preis einer Verkenntung des Ich zurückgegangen werden kann. Was das für Folgen für Sartres Intersubjektivitätstheorie hat, wird in Kap. 7 besprochen. Zum Verhältnis Fichte-Sartre vgl. Dorothea Wildenburg: *Ist der Existentialismus ein Idealismus? Transzendentalphilosophische Analyse der Selbstbewußtseinstheorie des frühen Sartre aus der Perspektive der Wissenschaftslehre Fichtes*, Amsterdam, Atlanta 2003.

setzt hat. Der Boden der Bewusstseinsphilosophie wird nicht verlassen, die das Außer-Mir konstruieren muss, um eine schlüssige Begründung des Selbstbewusstseins geben und die Aporien der Reflexion vermeiden zu können. So schreibt Fichte denn auch befriedigt zum Ende der Deduktion des Dritten Lehrsatzes (§ 4 über das Rechtsverhältnis):

»Ferner ist vorher [vor der Begründung des Rechtssatzes aus dem des Individuums, Th. B.] der Begriff des Individuums erwiesen worden, als Bedingung des Selbstbewusstseyns; mithin ist der Begriff des Rechtes selbst Bedingung des Selbstbewusstseyns. Folglich ist dieser Begriff gehörig *a priori*, d.h. aus der reinen Form der Vernunft, aus dem Ich, deduciret.« (GN § 4, III/53)¹⁷

3.2 HEGELS KNECHTE

Mit Fichtes Deduktion des Rechts findet der Begriff der Anerkennung Eingang in die Begründungsfiguren normativ strukturierter Sozialverhältnisse. Dies ist eine folgenreiche Erfindung, weil nicht nur bei Hegel die Wechselseitigkeit der Anerkennung einen zentralen Stellenwert erhalten, sondern sich in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts eine ganz neue Aktualität der Anerkennung ergeben wird. In Auseinandersetzung mit den Desideraten, die eine liberale Theorie der individuellen Rechte offen lässt, bekommt das Motiv der Anerkennung der Individualität des Anderen bzw. der anderen Kultur eine neue Bedeutung und theoretische Ausformulierung.¹⁸

Die Ambivalenz des Fichte'schen Ansatzes besteht darin, dass mit der Aufforderung des Anderen eine Kategorie der Erfahrung und nicht mehr allein eine transzendente Analyse der Bedingungen eines allgemeinen Vernunfthorizonts den Übergang vom Selbstbewusstsein zum sozialen Leben leisten soll. Die Intersubjektivität wird damit in den Rang eines Begründungsprinzips erhoben, den es in Kants Philosophie nie bekommen konnte. Diese Erfahrung,

17 | Vgl. Jürgen Habermas: »Individuierung durch Vergesellschaftung. Zu George Herbert Meads Theorie der Subjektivität«, in: ders., *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt a.M. 1988, 187-241, hier: 199.

18 | Der Begriff der Anerkennung wird inzwischen in weiten Teilen der Sozialphilosophie, der Sozialwissenschaften und der Pädagogik diskutiert. Von den philosophischen seien nur drei Protagonisten dieser breit gefächerten Debatte genannt: Axel Honneth: *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt a.M. 2010; Judith Butler: *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*, übers. v. Reiner Ansén, Frankfurt a.M. 2005; Charles Taylor: *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, übers. v. Reinhard Kaiser, Frankfurt a.M. 2009. Vgl. dazu Verf.: *Verkennende Anerkennung*, Kap. 1-3.

mit einem vernünftigen Individuum zu tun zu haben, kann sich sogar dem bloßen Anblick des leiblichen Anderen verdanken (vgl. GN § 6, VII d./76f.).¹⁹ Diese Orientierung am Blick wird Sartre umkehren und radikalisisieren, indem er die intersubjektiven Wechselverhältnisse aus dem Angeblickt-Werden durch den Anderen phänomenologisch ableitet.²⁰

Für die weitere Geschichte der Intersubjektivität ist festzuhalten, dass Fichte ein erfahrungsgeleitetes Stufenmodell für die Reflexivität des Selbstbewusstseins zu formulieren versucht. Hegel hingegen setzt die Wechselwirkung der Anerkennung bereits für das Zu-Sich-Kommen des Selbstbewusstseins selbst an, was bedeutet, dass die Struktur der Anerkennung grundlegender gedacht wird.²¹

Es gibt in der Philosophiegeschichte zentrale Texte, die Fragen und Begriffe wegweisend behandeln, und es gibt berühmte Textstellen, auf die immer wieder zurückzukommen ist, obwohl aus diesen oft kurzen Passagen nicht ohne weiteres ihr gesamter Sinngehalt erschlossen werden kann. Zu diesem letzteren Texttypus gehört der Abschnitt über die Dialektik von Herr und Knecht in Hegels *Phänomenologie des Geistes*. Er wurde unzählige Male interpretiert und zieht seinen Reiz nicht nur aus seiner Bedeutung für Hegels Theorie des Selbstbewusstseins, sondern vor allem aus der Tatsache, dass er sich für vielfältige, einander bisweilen widersprechende Interpretationen angeboten hat. In der Dialektik von Herr und Knecht wird die Bewegung wechselseitiger Anerkennung vorgeführt, deren Fichte'sche Version wir bereits kennengelernt haben. Analog zu Fichte geht es auch Hegel um die Entfaltung des Selbstbewusstseins. Allerdings ist der Kontext in der *Phänomenologie des Geistes* ein anderer, da das Erkenntnisziel nicht eine Begründung des Rechts ist (wie bei Fichte), sondern die Darlegung der verschiedenen Etappen der Selbstreflexion des Geistes.

Da diese Entwicklung hier jedoch nicht Gegenstand der Erörterung sein kann, beschränken wir uns auf die intersubjektive Deutung des Herr-Knecht-Verhältnisses.²² Das ist insofern gerechtfertigt, als es zwar um eine Einheit in der Verdoppelung des Selbstbewusstseins selbst geht, das Kapitel jedoch die Perspektive des wissenden Philosophen verlässt und die des erfahrenden Selbstbewusstseins einnimmt. Hans-Georg Gadamer formuliert diesen Ansatz

19 | Fichte setzt hier aber voraus, dass das erblickende Individuum zuvor bereits aufgefordert worden sein muss.

20 | Vgl. Kap. 7.

21 | Vgl. Siep: »Einheit und Methode von Fichtes ›Grundlage des Naturrechts‹«, 53.

22 | Es gibt in der Rezeption – so zählt Karen Gloy – eine historische, eine soziologische, eine psychologische und eine bewusstseinstheoretische Interpretation – und all diese in mehreren Varianten. Vgl. »Bemerkungen zum Kapitel ›Herrschaft und Knechtschaft‹ in Hegels *Phänomenologie des Geistes*«, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 39 (1985), 187-213.

wie folgt: »Der innere Unterschied von Ich zu Ich, der im Selbstbewusstsein liegt [und der in der *Phänomenologie* bereits aufgewiesen wurde], kommt jetzt [im Herr-Knecht-Kapitel] zur Erscheinung, wird der wirkliche Unterschied des Wir, die Ich und Du, reales Ich und reales anderes Ich sind«²³. Aus dieser methodischen Wendung ist es gerechtfertigt, Hegels Beitrag zum Begriff der Intersubjektivität von diesem Textstück ausgehen zu lassen.

Dynamik des Anerkennens auf dem Weg zum Selbstbewusstsein

Die Doppelheit des Selbstbewusstseins besteht vereinfacht gesagt darin, dass es, damit die Gewissheit seiner selbst zur Wahrheit werden kann, sich als selbstständigen Gegenstand haben muss. Ein Selbstbewusstsein ist nur wirklich Selbstbewusstsein, wenn es dies weiß und wenn es dies von etwas weiß, das nicht von ihm selbst hervorgebracht ist. Es braucht also ein unabhängiges Anderes, damit es sich als Selbstbewusstsein gewinnen kann. Dieses Erfordernis erinnert uns an die Bedingung in Fichtes Deduktion des Selbstbewusstseins, die darin besteht, dass das Ich sich nur dann als frei denken kann, wenn es einen Anderen gibt, der nicht bloß Objekt, sondern eigenständiges Subjekt ist. Das Ziel einer wechselseitigen Bestätigung, auf das der Entwicklungsgang hinführen soll, lautet zusammengefasst: »Sie anerkennen sich, als gegenseitig sich anerkennend.«²⁴

Betrachten wir nun, wie es zu dieser vorweggenommenen Schlusspointe kommt. Zunächst kann die Anerkennung durch den Anderen nur dann Gültigkeit haben, wenn sie von einem unabhängigen Wesen ausgeht, das Hegel das Fürsichsein nennt. Für-sich ist nur, so lautet eine erste Bedingung, die die Dialektik in Bewegung setzt, wer »nicht an das Leben geknüpft« (PG 111) ist. Um den Sinn dieses Ausdrucks zu verstehen, müssen wir einen Umweg über den Begriff der Begierde einschlagen.

Hegel hatte die Begierde als die »Wahrheit des Selbstbewusstseins« bestimmt. Denn in dieser Erfahrung scheint das Subjekt ganz bei sich selbst zu sein. Nun stellt sich aber das Problem, dass, wenn die Begierde befriedigt wird (etwa der Hunger gestillt), das Andere verschwindet, welches begehrt wird (es wird konsumiert, d.h. vernichtet [»negiert«]). Und die Relation, auf die sich das Selbstbewusstsein stützen konnte, verschwindet mit ihm. Spezifisch an der Begierde ist nun ihre potentielle Unstillbarkeit und die Unbestimmtheit des

23 | Hans-Georg Gadamer: »Hegels Dialektik des Selbstbewußtseins«, in: Hans Friedrich Fulda u. Dieter Henrich (Hg.), *Materialien zu Hegels ›Phänomenologie des Geistes‹*, Frankfurt a.M. 81992, 217-242, hier: 228.

24 | Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, *Gesammelte Werke*, Bd. 9, hg. v. Wolfgang Bonsiepen u. Reinhard Heede, Hamburg 1980, 110. Zitiert als: PG.

Anderen. Die Begierde will Anderes als es selbst, ohne dass näher bestimmt wäre, worauf die Begierde zielt. »Wer Hunger hat, will »etwas zu essen«, ununterschieden was.«²⁵ Daher ist das Andere dem Selbstbewusstsein gegenüber selbständig; und es muss selbständig bleiben, damit die Begehrensstruktur des Selbstbewusstseins nicht durch die Konsumtion zu einem Ende kommt. Aus der Begierde allein, die das Andere negiert, kann das Selbstbewusstsein seine Bestätigung also nicht erlangen.

Das gelingt erst in der Relation wechselseitigen Anerkennens. Denn nur wenn das Andere auch die Form eines Selbstbewusstseins erhält, kann das Selbstbewusstsein seine Bestätigung gewinnen. »Nur etwas, was trotz seinem Negiertsein da ist, also nur, was sich selbst negiert, kann durch seine Existenz dem Ich bestätigen, was es begierig anstrebt: daß es nichts zu kennen braucht als sich selbst.«²⁶

Das Selbstbewusstsein hat Anderes zunächst nur als Gegenstände, da es Für-sich, d.h. ein Ausschluss alles anderen, ist. Daher kann es zwar Gewissheit über sich selbst erlangen, aber keine Wahrheit, weil diese ja als »Objektivität« das Sein der Objekte mit einschließen müsste. Das Selbstbewusstsein im Stadium der Begierde weiß letztlich, dass es abhängig bleibt von dem, was die Begierde befriedigen kann. Mit dem Selbstgefühl der Begierde kann das Selbstbewusstsein sich also nicht zufrieden geben.

Wähnt sich das Selbstbewusstsein von den Objekten streng geschieden (»an kein bestimmtes Dasein geknüpft«), weil es keine Verbindung mit den Objekten hat, ist deren Nichtexistenz (»Tod«) kein Schaden. Im Gegenteil, es muss sein Fürsichsein durch die These bewahren, dass alles Bewusste außer ihm nichtig ist, indem es zeigt, dass alles außer dem Selbstbewusstsein im Zweifelsfall aufgebbar ist. Es muss sich davon trennen können, an das Leben gebunden und das heißt nicht vollständig unabhängig zu sein. Die Konsequenz aus der Tatsache, dass das Selbstbewusstsein sich vom Leben getrennt sieht (wie im Ausdruck »über den Dingen stehend«) und das Leben nur irrelevante Züge trägt, ist ein Kampf auf Leben und Tod (vgl. PG 111).

In Gang gesetzt wird die Dynamik wechselseitigen Anerkennens nun dadurch, dass sich jedes der beiden Selbstbewusstseine, um sich als selbständiges Fürsichsein zu erweisen, auf den Tod des jeweils anderen zielt.

»Sie müssen in diesen Kampf gehen, denn sie müssen die Gewißheit ihrer selbst, *für sich zu seyn*, zur Wahrheit an dem andern, und an ihnen selbst erheben. [...] Das Individuum, welches das Leben nicht gewagt hat, kann wohl als *Person* anerkannt werden; aber es hat die Wahrheit dieses Anerkanntseins als eines selbstständigen Selbstbewusstseins nicht erreicht.« (PG 111)

25 | Gadamer: »Hegels Dialektik des Selbstbewußtseins«, 225.

26 | Ebd., 227.

Es ergibt sich ein Kampf auf Leben und Tod, der aber nicht vorschnell mit der endgültigen Überwindung des Anderen enden darf. Denn würde der Andere zu leben aufhören, verlöre er die Funktion, dem Selbstbewusstsein seine Wahrheit bestätigen zu können. Es muss also paradoxerweise dem Selbstbewusstsein daran gelegen sein, dass der Andere sein Leben gerade *nicht* verliert. Denn wenn das Leben aufs Spiel gesetzt ist, bestätigt sich zwar das Selbstbewusstsein, aber es gibt seine Wahrheit auf. Indem es zur reinen Vereinseitigung wird, fehlt »die Mitte«, weil die Wechselseitigkeit fehlt. Der Gegenüber erweist sich dann nur als ein gleichgültiges Ding, nicht als Person, die einzig zur Wahrheit des Selbstbewusstseins beitragen kann.

Was etwas martialisch daher kommt, lässt sich entschärft gelesen auch so verstehen, dass das Selbstbewusstsein darum wissen muss, nicht »nur« Leben zu sein oder mehr als bloß sinnliches Dasein. Die Sinnlichkeit ist, ähnlich wie bei Fichte, Teil der Objektivität, des Objektseins des Selbstbewusstseins. Wenn das Selbstbewusstsein also sein soll, was es ist, so darf es nicht zum Objekt eines Anderen, zum Für-Andere-sein herabsinken. Doch auch wenn über das Leben der Sinnlichkeit hinausgegangen werden muss, so darf sich die Bewegung des Anerkennens doch nicht einem Bereich abstrakter Geistigkeit abspielen. Denn Hegels ganze Phänomenologie beruht darauf, dass überwundene Stufen des Bewusstseins nicht wie alte Kleidung abgelegt werden, sondern »aufgehoben« bleiben. Die dreifache Bedeutung der Aufhebung besteht darin, dass sie eine Negation des Bewusstseins ist, »welches so aufhebt, dass es das aufgehobene aufbewahrt und erhält, und hiermit sein Aufgehobenwerden überlebt.« (PG 112)

Anerkennung ohne Abschluss zwischen Herr und Knecht

Etwas plastischer werden diese abstrakten Ausführungen, wenn man Hegels Analyse des Begriffs der Ehre in seinen früheren Werken (den sogenannten Jenaer Schriften) heranzieht. Ehre und Leben hängen in der feudalen Welt auf das Engste zusammen. Der Aristokrat, der seine Ehre verteidigen muss, setzt sein Leben aufs Spiel, um seinen Namen oder seinen Ruf zu retten. Der symbolische Gehalt des Namens, den er verteidigen muss, gilt ihm mehr als sein eigenes Leben.²⁷ Das bedeutet, dass die Selbsterhaltung nicht mehr das alleini-

27 | Das gilt – wie gesagt – für die feudalen Bedingungen, unter denen ich mich durch die direkte Konfrontation mit dem Anderen »in *meinem Gedanken* erhalten – Ehre –« kann, während in modernen Gesellschaften das allgemeine Gesetz, mich als allgemeines Selbst erhält (»in meinem Sein«), auch wenn meine Ehre angegriffen werden mag (Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes, Gesammelte Werke, Bd. 8, hg. v. Rolf-Peter Horstmann, Hamburg 1976, 247, vgl. 273).

ge Interesse ist, dem der Mensch alles andere unterordnen würde. Bezieht man diesen historischen Hintergrund auf die *Phänomenologie des Geistes*, so kann man sagen, dass durch den Kampf auf Leben und Tod, wie im aristokratischen Duell, der Kämpfende sich über sein eigenes Leben erhebt.

Vor diesem Hintergrund wird auch leichter verständlich, was Hegel mit den Figuren von Herr und Knecht meint. Gemeint sind zunächst Strukturformen des Selbstbewusstseins, auch wenn sie in der Hegel-Rezeption auch als soziale oder historische Formen interpretiert wurden.²⁸ Der Herr ist derjenige, der sein Leben aufs Spiel setzt, bzw. der grundsätzlich sich nicht allein als sinnliches Dasein versteht. Der Knecht ist hingegen jene Figur, die an die Sinnlichkeit und die Objektheit gebunden ist. Das Bewusstsein, »welches nicht rein für sich, sondern für ein anderes, das heißt, als *seyendes* Bewußtseyn oder Bewußtseyn in der Gestalt der *Dingheit* ist« (PG 112), nennt Hegel den Knecht. Er ist »für ein anderes«, weil er den Herrn in seiner Existenz bestätigt und genaugenommen keine eigene Existenz führt. »Der treue Diener seines Herrn meint in allem, was er tut, nicht sich, sondern den Herrn.«²⁹

Der Knecht arbeitet und der Herr genießt. Die Dinge werden durch den Knecht negiert (»aufgehoben« in dem o.g. Sinne), aber da die Dinge selbständig sind, können sie nicht vollständig vernichtet werden. Was bleibt, ist eine relative Negation, die Bearbeitung der Dinge. Arbeit bedeutet im Sinne Hegels, die Natur nicht zu belassen, wie sie ist, sondern sie zu formen und zu verändern, ohne jedoch ganz das Naturhafte an ihr tilgen zu können. Der Herr genießt, weil er nicht arbeitet. Doch insofern seine Begierde nicht direkt durch die Dinge, sondern durch die vom Knecht bearbeiteten erfüllt wird, genießt er die Unselbständigkeit. Das selbständige Ding wird ja vom Knecht bearbeitet. Zieht man historische Abhängigkeitsverhältnisse heran, so lässt sich das

28 | Was ebenso seit langem umstritten ist, ohne dass dieser Streit hier weiter verfolgt werden könnte. Vgl. nur als Beispiel für zwei Anhaltspunkte in dieser Diskussion Henning Ottmann (»Herr und Knecht bei Hegel. Bemerkungen zu einer mißverstandenen Dialektik«, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 35 (1981), 365-384), der in den Figuren von Herr und Knecht antike Geistformationen miteinander ringen sieht, während für Werner Becker (»Hegels Dialektik von ›Herr‹ und ›Knecht‹«, in: Hegel-Studien 11 [1983], 429-439, hier: 436) Herr und Knecht nur ein »drapiertes Maskenspiel« darstellen, in dem ein »Kampf« um die Vereinbarkeit der Momente des idealistischen Ich-Begriffs zur Aufführung kommt. Zum Überblick über die Deutungsalternativen vgl. Ludwig Siep: »Die Bewegung des Anerkennens in Hegels Phänomenologie des Geistes«, in: Dietmar Köhler u. Otto Pöggeler (Hg.), G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes (= Klassiker auslegen, Bd. 16), Berlin 2006, 109-130 sowie die entsprechenden Beiträge in Klaus Vieweg u. Wolfgang Welsch (Hg.): Hegels Phänomenologie des Geistes – Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne, Frankfurt a.M. 2008.

29 | Gadamer: »Hegels Dialektik des Selbstbewußtseins«, 233.

leicht daran veranschaulichen, dass der Herr nur Herr ist, sofern er von einem Knecht dafür gehalten wird. Knechtlose Herren gibt es nicht, so dass die »Herrschaft« des Herrn sich über das »Knechtsein« des Knechts definiert. Der Knecht bleibt der Dingheit verhaftet, weil er einerseits im Kampf sein Leben aufzugeben hat (etwa zugunsten der Ehre) und andererseits die Dinge bearbeitet, ohne sie je ganz vernichten oder konsumieren zu können.

Der Herr zieht die Anerkennung seines Selbstbewusstseins aus der Relation des Knechts zu ihm. Allerdings ist damit die gewünschte Leistung, nämlich dass das Selbstbewusstsein sowohl subjektiv als auch objektiv erfahren werden kann, noch nicht vollzogen. Denn gefordert war ja, dass die Anerkennung von einem nicht-abhängigen Selbstbewusstsein gegeben werden soll. Da aber die Herr-Knecht-Beziehung eine abhängig herrschend asymmetrische ist, ermöglicht der Knecht dem Herrn die Bestätigung dieser autonomen Position gerade nicht. Das Verhältnis ist unvollständig, weil das Moment fehlt, »daß was der Herr gegen den andern thut, er auch gegen sich selbst, und was der Knecht gegen sich, er auch gegen den andern thue« (PG 113). Da der Gegenüber als Garant der eigenen Gewissheit nicht ebenso selbständig ist wie der Herr, kann er in jenem seine Wahrheit nicht finden. Die Anerkennung durch einen Anderen, der am Leben und an der sinnlichen Existenz hängt, der von seiner Hände Arbeit lebt und die Natur bearbeitet (dem Knecht), kann einem Selbstbewusstsein, das sich über das Leben erhebt, ohne ganz auf dieses verzichten zu können (dem Herrn), nicht Genüge tun.³⁰ Der Herr wird zwar anerkannt, aber diese Bewegung bleibt ein »einseitiges und ungleiches Anerkennen« (PG 113).

Die Anerkennung, die der Herr durch den Knecht sucht, scheitert also. Umgekehrt gelangt der zunächst gescheiterte Knecht über das Bewusstsein des Herrn hinaus, indem er sich dreifach von seinem Verhaftetsein an die Dinge löst. 1. Die erlittene Todesfurcht löst den Knecht von allen bestimmten Bedürfnissen. »Diß Bewußtseyn hat nemlich nicht um dieses oder jenes, noch für diesen oder jenen Augenblick Angst gehabt, sondern um sein ganzes Wesen« (PG 114). Die Verflüssigung aller Gewissheiten, die Hegel strukturell als absolute Negativität kennzeichnet, kennzeichnet das reine »Fürsichsein«, das mit dem Selbstbewusstsein identisch ist. 2. Durch den Dienst am Herrn bezieht er sich auf dessen Freiheit und löst sich von seinen eigenen Zwecken. 3. Während im Genuss des Herrn die Dinge verschwinden, bearbeitet der Knecht die Materie (»aufgehaltenes Verschwinden«, PG 115) und bildet so Bleibendes.

30 | Vgl. Georg Römpp: Ethik des Selbstbewußtseins. Der Andere in der idealistischen Grundlegung der Philosophie: Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Berlin 1999, 224. Während Römpp minutiös die idealistischen Gedankengänge rekonstruiert, ist die zum Ende entwickelte These, der Idealismus sei immer schon die bessere Ethik des Anderen gewesen, doch ein wenig hoch gegriffen. Zu sehr wird hier Levinas nach dem Muster der Bewusstseinsphilosophie gelesen.

Resümee & Ausblick

Das Ausgangsproblem, das Hegel zur Darstellung der Dynamik des Anerkennens führt, liegt im bewusstseinstheoretischen Widerspruch, der sich daraus ergibt, dass das Bewusstsein sich im Vollzug seiner Tätigkeit als ein doppeltes erfährt: als transzendente Möglichkeitsbedingungen der Verstandestätigkeit und als Bewusstseinstätigkeit selbst, als Bewusstsein-von-etwas. Das transzendente Bewusstsein ist das Bewusstsein des Aktes, das empirische Bewusstsein der Akt des Bewusstseins. Keine der beiden Bewusstseinsformen kann nun aber Anspruch erheben, das ganze Selbstbewusstsein zu sein – oder: seine Wahrheit. Da das Bewusstsein als transzendente Bedingung die bloße Form bezeichnet und sich aller Tätigkeit enthält und das empirische Gegenstandsbewusstsein stets wechselnde Inhalte hat, indem es sich der Tätigkeit ganz überlässt, kann keine der beiden Formen allein den Anspruch auf das ganze Selbstbewusstsein erheben. Ein wechselseitiges Anerkennen erweist sich als notwendig.

Der hier nur in grob verkürzter Weise wiedergegebene Prozess des Anerkennens in Hegels *Phänomenologie des Geistes* interessiert in unserem Zusammenhang vor allem aus einem Grund. Kant hatte Schwierigkeiten, überhaupt eine relevante Erfahrung des Anderen in seine praktische Philosophie zu integrieren; Fichte scheitert mit dem Versuch, mit der »Aufforderung« durch den Anderen die intersubjektive Dimension allererst einzuführen, am idealistischen Primat des Ichs. Diese Schwierigkeiten beantwortet Hegel damit, eine Geschichte der Entfaltung von Bewusstseinsfiguren zu erzählen. Diese Geschichte vollzieht sich als eine Differenzierung, die sich in einem Prozess wechselseitigen *Anerkennens* entfaltet. Dies ist noch kein Kampf um *Anerkennung*, also eine Auseinandersetzung um ein Drittes, wie er in unseren zeitgenössischen Theorien der Anerkennung ausgearbeitet wird, sondern ein Prozess der Entfaltung der Struktur des Geistes. Auffallend sind die vielfach betonten Momente des Scheiterns dieses Prozesses, zumindest sofern man sich als Resultat eine ein für alle mal gelungene Anerkennung erwartet. So spricht denn auch Hegel kaum einmal von »Anerkennung«, sondern fast durchgängig vom »Anerkennen«.³¹ Die Spannung zwischen Anspruch auf Anerkennung durch den Anderen und deren Scheitern bleibt im Begriff des Anerkennens gewahrt, das – wie Hegel immer wieder betont – eine »Bewegung« (PG 109) darstellt. Ob nun das wechselseitige Anerkennen einen offenen, von der Differenz des Anderen stets in Gang gehaltenen Prozess meint, oder mit dem Resultat eines bestätigten Selbstbewusstseins endet, ist in der Forschung umstritten.

31 | Wie Ludwig Siep jüngst belegt hat, gebraucht Hegel nahezu ausschließlich den Prozessausdruck. Vgl. Ludwig Siep: »Kampf um Anerkennung bei Hegel und Honneth«, in: Rainer Forst u.a. (Hg.), *Sozialphilosophie und Kritik*, Frankfurt a.M. 2009, 179-201.

So lässt sich auch das von Hegel formulierte Resultat vom »Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist« (PG 108) so lesen, dass der Andere oder die Andersheit ein Moment auf dem verwickelten Weg des Geistes zu sich selbst ist oder als eine unauflösliche Spannung in einer Differenz, die nie ganz aufzuheben ist. Je nachdem, welcher Deutung man zuneigt, ergeben sich unterschiedliche sozialphilosophische Anerkennungskonzeptionen. Während die Standard-Interpretationen der Anerkennung (Ch. Taylor, A. Honneth) in ihr eine zweistellige Relation sehen, in der die beiden Subjekte sich wechselseitig ihrer Identität vergewissern, mehrten sich die Stimmen, die die Bewegung des Anerkennens dreistellig auffassen und so die unaufhebbare Differenz in das Spiel der Anerkennung eintragen.³² Eine weitere Deutungsalternative besteht darin, die Bewegung des Anerkennens überhaupt nicht als eine Interaktion zweier Selbstbewusstseine zu denken, die dann auch noch sich wechselseitig anerkennen, sondern als einen sozialen Differenzierungsprozess, *in dem* sich allein Selbstbewusstseine unterscheiden lassen.³³

Die Bedeutung der Dialektik der Anerkennung, wie sie Hegel entworfen hat, für die Entwicklung der Sozialphilosophie und der Thematik der Inter-subjektivität kann in ihrer Wirkung kaum überschätzt werden. Dennoch ist die Diskussion darüber, worin die Bedeutung genau besteht, noch keineswegs beendet.

32 | Vgl. Stephan Moebius u. Dirk Quadflieg: »Negativität und Selbsttranszendenz. Hegel und Mauss als Denker einer dreirelationalen Anerkennung«, in: Journal Phänomenologie, Heft 31 (2009), 44-57; Hannes Kuch: »Der Herr, der Knecht und der Dritte – bei und nach Hegel«, in: Thomas Bedorf, Joachim Fischer u. Gesa Lindemann (Hg.), Theorien des Dritten. Innovationen in Soziologie und Sozialphilosophie, München 2010, 91-116 sowie Verf., Verkennende Anerkennung, Kap. 2.2.

33 | Vgl. Volker Schürmann: »Der Geist ist das Leben der Gemeinde«. Zur Interpretation der Hegelschen Philosophie des Geistes durch Josef König«, in: Domenico Losurdo (Hg.), Geschichtsphilosophie und Ethik, Frankfurt a.M. u.a. 1998, 293-308; Dirk Quadflieg: »Vom Zwang, Person zu sein. Hegel als Theoretiker einer nicht-reziproken Anerkennung«, in: Christoph Menke u. Juliane Rebentisch (Hg.), Axel Honneth. Gerechtigkeit und Gesellschaft. Potsdamer Seminar, Berlin 2008, 68-75; sowie Pirmin Stekeler-Weithofer: »Selbstbildung und Selbstunterdrückung. Zur Bedeutung der Passagen der Herrschaft und Knechtschaft in Hegels Phänomenologie des Geistes«, in: Dialektik. Zeitschrift für Kulturphilosophie (2004), Nr. 1, 49-68 und (in Bezug auf das moderne Recht) Christoph Menke: »Das Nichtanerkennbare. Oder warum das moderne Recht keine ›Sphäre der Anerkennung‹ ist«, in: Rainer Forst u.a. (Hg.), Sozialphilosophie und Kritik, Frankfurt a.M. 2009, 87-108.

Lektürehinweise

Fichte, Johann Gottlieb: Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre, Berlin 1971, §§ 1-4

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Phänomenologie des Geistes, Hamburg 1988, Kap. IV A

Empfohlene Literatur

Gadamer, Hans-Georg: »Hegels Dialektik des Selbstbewußtseins«, in: Hans Friedrich Fulda u. Dieter Henrich (Hg.), Materialien zu Hegels »Phänomenologie des Geistes«, Frankfurt a.M. ⁸1992, 217-242

Siep, Ludwig: »Einheit und Methode von Fichtes »Grundlage des Naturrechts«, in: ders., Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus, Frankfurt a.M. 1992, 41-64