

# Anerkennung und Interkulturalität

## Überlegungen mit Blick auf ›Haiti‹ bei Hegel und Alexander Kluge

---

HERBERT UERLINGS

### Abstract

›Recognition‹ is one of the key concepts of Interculturality. It is, however, a highly controversial concept. Whereas scholars like Honneth, Taylor and Habermas emphasize ›social integration via recognition‹, others, especially post-colonialists and post-structuralists, think of ›submission via recognition‹. The current discussion focuses on Hegel who was the first to think of ›recognition‹ as a basic principle of personal identity, social order and global history. The article deals with a significant current debate about the meaning of the Haitian Revolution in Hegel's philosophy. What, in Hegel's work, is the meaning of the Revolution or the ›fight for recognition‹ led by African slaves in Saint-Domingue? What is the relationship between Hegel's philosophy and globalization? It will be shown that, for systematic reasons, Hegel could neither ignore nor accept the Haitian Revolution. This ought to have implications for current debates on ›recognition‹ and interculturality. In this context Alexander Kluge's fragment of prose *Jeden Morgen liest Hegel Zeitung* (Every morning Hegel reads the papers) (2012) will be analyzed as a critical literary response to Hegel.

**Title:** Recognition and Interculturality: Reflections on the meaning of the Haitian Revolution for Hegel and Alexander Kluge

**Keywords:** Alexander Kluge (\* 1932); Haitian Revolution; Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831); recognition; Susan Buck-Morss (\* unknown)

›Anerkennung‹ gehört seit langem zu den Grundbegriffen der interkulturellen Germanistik.<sup>1</sup> Inzwischen ist sie auch zum »Schlüsselbegriff« (Voswinkel/Lindemann 2013: 7) kulturwissenschaftlicher Debatten geworden: »Gesellschaftliche Konflikte werden von den Beteiligten als Kämpfe um Anerkennung beschrieben« (ebd.), deshalb lassen sich umgekehrt zentrale gesellschaftliche Institutionen und Entwicklungen als Ausdruck kollektiver Regelung von Anerkennungsprozeduren begreifen.

---

**1** | Zum Verhältnis von Interkulturalität und Anerkennung vgl. bereits García Düttmann 1997. Zur Anerkennung als Rahmenbegriff interkultureller Germanistik vgl. Wierlacher 2003.

In dieser Sicht ist Anerkennung eine Grundfigur des Sozialen und zugleich ein Kriterium der Rechtfertigung oder der Kritik der historisch-kulturell verwirklichten Normen und Institutionen, in denen Anerkennung eine Rolle spielt.<sup>2</sup>

Für die Literaturwissenschaft tut sich hier ein weites Feld auf, das jedoch bislang kaum bearbeitet wurde.<sup>3</sup> Das gilt auch für die interkulturelle Germanistik, selbst wenn man in Betracht zieht, dass Anerkennungsfragen hier in den postkolonialen Studien unter anderem Namen verhandelt werden: *othering*, ›schwarze Haut, weiße Maske‹ (Fanon), kontrapunktisches Erzählen (Said), Mimikry (Bhabha), ›Subalterne‹ (Spivak), ›strategischer Essentialismus‹ (Spivak) u.a.m.<sup>4</sup>

Fragen der Anerkennung sind aus interkultureller Perspektive heute überall dort besonders aktuell und brisant, wo es um Solidaritäten und Allianzen im Prozess der Globalisierung geht. Ohne eine durch die lokalen Besonderheiten je spezifischer Traditionen hindurchführende Anerkennung eines normativen Rahmens, der glokales Handeln anleitet, wird es dabei nicht gehen. Schwierigkeiten ergeben sich einerseits daraus, dass solche Anerkennungsprozesse Gefahr laufen, dass sich in ihnen machtasymmetrische Ungleichheiten durchsetzen, die tief in der Episteme des Westens verankert sind. Andererseits weisen Anerkennungspolitiken, die wie der Multikulturalismus das Recht auf Differenz stark machen, eine unheimliche Verwandtschaft mit Huntingtons ›Kampf der Kulturen‹ auf und kommt kultureller Rassismus heute im Gewand des Relativismus daher. Von daher dürfte es kein Zufall sein, dass die Debatte um die ›Anerkennung‹ immer wieder zu ihrem Ausgangspunkt zurückkehrt – und das bedeutet zu Hegel.

## 1. HEGELS STAUNEN ÜBER HAITI

Die amerikanische Benjamin-Forscherin Susan Buck-Morss hat dazu vor einigen Jahren eine stark beachtete Fallstudie unter dem Titel *Hegel und Haiti. Für eine neue Universalgeschichte* vorgelegt (vgl. Buck-Morss 2011).<sup>5</sup> Den Dreh- und Angelpunkt bildet eine interkulturelle Lektüre des berühmten Kapitels über ›Herrschaft und Knechtschaft‹ in der *Phänomenologie des Geistes*. Hegel legt hier

**2** | Den normativen Gehalt der Grundfigur der Anerkennung betont vor allem Axel Honneth, der seit *Kampf um Anerkennung* (vgl. 1992) eine Fülle stark beachteter Studien zum Thema vorgelegt hat.

**3** | Vgl. den 2012 veröffentlichten 37. Band des *Internationalen Archivs für Sozialgeschichte der deutschen Literatur (IASL)* mit dem Schwerpunkt ›Literatur und Anerkennung‹; hier bes. Albrecht 2012.

**4** | Einen anregenden Vorschlag, ›Anerkennung‹ für die interkulturelle Germanistik fruchtbar zu machen, hat Ulrike Stamm vorgelegt (vgl. Stamm 2013: 33-51).

**5** | Buck-Morss hat ihre Überlegungen, die zuerst 2000 in Aufsatzform erschienen sind, mehrfach überarbeitet und für die Buchausgabe deutlich erweitert.

dar, dass Selbstbewusstsein »nur als ein Anerkanntes« (W 3: 145; GW 9: 109)<sup>6</sup> denkbar ist. Selbstbewusstsein impliziert eine Beziehung zu einem anderen Selbstbewusstsein: »Sie *anerkennen* sich, als *gegenseitig sich anerkennend*.« (W 3: 147; GW 9: 110; Hervorh. i.O.) Dieser Vorgang, in dem man eine frühe Reflexion über die konstitutive Bedeutung des ›Anderen‹ für das Selbst und über die Vermeidung des *othering* sehen kann, wird dann als Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft beschrieben.

Buck-Morss liest Hegels Ausführungen zum Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft als Schlüsseltext darüber, wie sich Freiheit im Verlaufe der Weltgeschichte als Kampf um wechselseitige Anerkennung entfaltet.

Zentrale Aspekte der komplexen Argumentation der Interpretin sind, dass Hegel von Anfang an als Beobachter eines sich zunehmend deterritorialisierenden kapitalistischen Warenverkehrs erscheint, dass der Gegensatz von ›Sklaverei‹ und ›Freiheit‹ auch für ihn das Diskursmuster bildet, wobei ›Sklaverei‹ sowohl Metapher für unfreie Zustände im gegenwärtigen Europa wie – in zweiter Linie – nichtmetaphorische Bezeichnung für Verhältnisse zwischen Menschen ist, und dass der Gegensatz von Herr und Knecht nicht nur politisch, sondern auch ökonomisch definiert werde. Wesentlich für den Knecht ist bei Hegel die mangelnde Anerkennung: Er gilt als ›Ding‹, Dingheit macht das Wesen seines Bewusstseins aus, was dem Status des Sklaven entspricht, wie er etwa im *Code Noir* festgehalten war. Sklaven erlangen in einem Kampf auf Leben und Tod Selbstbewusstsein, indem sie demonstrieren, dass sie keine Dinge bzw. Objekte sind, sondern Subjekte, die die materielle Natur verwandeln können. Das sklavische Bewusstsein zerstört, wovor es gezittert hat, den Herrn, genauer: das Bewusstsein des Herrn, setzt sich als solches und wird für sich selbst ein Fürsichseiendes. (Vgl. Buck-Morss 2011: 78-84)

Die Frage, wie Hegel auf dieses Modell des Kampfes um Anerkennung gekommen ist, beantwortet Buck-Morss mit der These: Weil er ein realhistorisches Ereignis vor Augen hatte, das genau dieser Logik gefolgt sei – die Haitianische Revolution.<sup>7</sup>

**6** | Zitate aus Hegels Werken werden aufgrund der Editionsfrage unter Angabe des Titels doppelt nachgewiesen: Unter der Sigle »W« (Band: Seite) nach der weit verbreiteten und auch von Buck-Morss benutzten Ausgabe: Hegel 1969-1971, und unter der Sigle »GW« (Band: Seite) nach der (noch nicht abgeschlossenen) Ausgabe: Hegel 1968ff. Zitate aus den in dieser Ausgabe noch nicht veröffentlichten Teilen bzw. Nachschriften und Zusätzen der *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* werden nur unter der Sigle »W« nachgewiesen. Wird ein Zitat nur unter der Sigle »GW« nachgewiesen, stammt es aus einem nur hier edierten Text.

**7** | »Theoretisch gesehen, stellt der revolutionäre Kampf der Sklaven, die das sie unterdrückende System stürzen und einen Verfassungsstaat errichten, das Scharnier dar, durch das Hegels Analyse die Ebene der sich ins Unendliche ausdehnenden Kolonialwirtschaft verläßt und jene der Weltgeschichte betritt. Letztere definiert Hegel als die Vervollkommnung der Freiheit – eine theoretische Lösung, die genau in jenem Moment in Haiti in die Tat umgesetzt wurde.« (Buck-Morss 2011: 26)

Diese fand in der Tat in der Zeit der Niederschrift des einschlägigen Kapitels der *Phänomenologie* 1805/06 mit der Staatsgründung ihren Abschluss. Hegel sei darüber nicht nur wie alle aufmerksamen Zeitgenossen in Europa genau informiert gewesen, sondern habe als Leser der *Minerva* von jenem grundsätzlichen Schwenk in der Beurteilung der Revolution profitiert, den die Zeitschrift im Jahre 1805 vollzogen hat. Dieser Wechsel von der abwertenden zur positiven Sicht verbindet sich mit dem, vom Herausgeber entsprechend eingeleiteten, Abdruck der Erinnerungen von Marcus Rainsford.

Buck-Morss macht diese Lektüre der *Minerva* durch Hegel sehr wahrscheinlich. Sie bildet die Grundlage für ihre These, Hegel verdanke die Idee der Dialektik der Anerkennung und damit der universellen Freiheit seiner Wahrnehmung der Revolution auf Haiti einschließlich ihrer Genese aus einem Aufruhr, der Schwarze und Mulatten zusammengeführt habe:

Gerade die Tatsache, daß dieser Geist [des Aufruhrs; H.U.] nicht nur über Rassengrenzen hinweg ansteckend sein, sondern auch die Kluft zwischen Herr und Knecht überwinden konnte, erlaubte es, zu behaupten, das Streben nach Freiheit sei wahrhaft universell, ein *welthistorisches* Ereignis, ja ein Beispiel, das dem alten Paradigma [des Rassismus; H.U.] die Grundlage entzog, ohne auf eine abstrakte Ontologie der ›Natur‹ zurückgreifen zu müssen. (Ebd.: 77; Hervorh. i.O.)

Damit hat Buck-Morss einen anregenden Versuch vorgelegt, Hegels Dialektik von Herr und Knecht nicht (oder nicht primär) als Modell des europäischen Klassenkampfes, sondern als Modell eines interkulturellen Konflikts zu lesen, nämlich des transatlantischen Kampfes zwischen Sklaven und Herren. Er hatte mit dem Sieg der Sklaven geendet, mehr noch: Erstmals hatten ehemalige Sklaven auf vormals kolonisiertem Boden einen Staat errichtet und sich eine Verfassung gegeben, die ihre Bürger explizit ohne Ansehen der Hautfarbe für frei erklärte und damit den Eurozentrismus der Französischen Revolution aufhob.<sup>8</sup>

Buck-Morss ist davon überzeugt, dass der junge Hegel seine Einsicht in die Dialektik von Herr und Knecht der Beobachtung der Haitianischen Revolution verdankt und dass diese für ihn das Erfahrungsmaterial war, an dem er seinen Begriff der Freiheit und des Geschichtsprozesses entwickelte – und dass Haiti auf diesem Wege entscheidend zu einem kritischen europäischen Diskurs über Subjektivität, Freiheit, Identität und Selbstbewusstsein beigetragen habe.

Damit ist die Darstellung von Buck-Morss repräsentativ für ein breiteres neu erwachtes Interesse an Hegel, das die Aktualität seiner Philosophie begründet sieht im Konzept der Anerkennung als dialektischer Grundfigur, in der universellen Dimension seines Denkens, das darauf beharre, dass keiner frei sei, solange nicht alle frei sind, und in der Geschichtlichkeit seiner Philosophie, vor allem seines Begriffes der Vernunft und seines Blicks für Kollektivsubjekte und

**8** | Das gilt für die von Toussaint Louverture formulierte Verfassung von 1801; die nach der Unabhängigkeitserklärung von 1804 unter Dessalines verabschiedete neue Verfassung verfuhr restriktiver.

für Institutionen wie Recht und Staat als Sphären der gegenseitigen Verwirklichung von Anerkennung und damit Freiheit.

Bei Buck-Morss wird Hegel auf diesem Wege zum Kronzeugen für ihr Konzept der ›Porosität‹, mit dem sie eine Alternative zu den ihrer Meinung nach sterilen und aporetischen Konzepten der ›Hybridität‹ und ›Mimikry‹ anbieten möchte. Als ›Porosität‹ bezeichnet sie den Sachverhalt, dass der Raum zwischen den feindlichen Linien immer ›porös‹ sei und sich gerade an den Bruchpunkten der Geschichte, an denen Handlungs- und Deutungsmuster und damit verbundene Grenzziehungen irritiert werden, das Moment des Universellen der Menschheit zeigen kann, sei es in Formen spontaner Solidarität über Grenzen hinweg (wie bei jenem polnischen Freiwilligenregiment, das sich weigerte, an haitianischen Kriegsgefangenen ein Massaker zu begehen) oder sei es (wie bei Hegel) in Form einer blitzartigen Erkenntnis, die die eigene Episteme grundlegend verändert (vgl. Buck-Morss 2011: 183f.). *Hegel und Haiti* ist damit der Versuch, Benjamins XVII. geschichtsphilosophische These zur ›Sprengung des Geschichtskontinuums‹ an Hegels Haiti-Rezeption zu bewähren und als ›Porosität‹ auf den Begriff zu bringen.

Die Grenze, die Hegel dabei überschritt, glaubt Buck-Morss sehr genau benennen zu können: Indem Hegel die Haitianische Revolution als globalgeschichtliches Ereignis wahrnahm, konnte er sie als Radikalisierung der Französischen Revolution erkennen, die deren Widerspruch zwischen universellem Anspruch und beschränkter Gültigkeit, mithin deren Vergessen der Schwarzen, auflöste. Hegel habe damit das durchbrochen, was Michel-Rolph Trouillot das ›Schweigen über Haiti‹ genannt hat (vgl. Trouillot 1995; 2002).<sup>9</sup> Trouillot bezeichnete damit das Phänomen, dass die Haitianische Revolution für die Intellektuellen des aufgeklärten Europa selbst noch in dem Moment undenkbar schien, in dem sie sich vollzog.

Europa hat sich, vor allem in Gestalt seiner im ›Bewusstsein der Freiheit‹ am weitesten fortgeschrittenen Länder, zwischen 1500 und 1800 als transatlantische Sklavengesellschaft etabliert, was bedeutete, dass Schwarze wie selbstverständlich ausgeblendet blieben beim Nachdenken über die grundsätzliche Freiheit und Gleichheit der Menschen. Jürgen Osterhammel hat das treffend auf den Punkt gebracht: »Sklaverei erschien nicht rechtfertigungsbedürftig zu sein« (Osterhammel 2009: 46; Hervorh. i.O.). Das ›Schweigen über Haiti‹ ist die äußerste Zuspitzung dieser Verhältnisse: Schwarze, Sklaven als geschichtliche Akteure, als Subjekte der Geschichte waren buchstäblich ›undenkbar‹.

Buck-Morss hat eine äußerst anregende, aspektreiche und weit ausgreifende Deutung vorgelegt, an der man viele Aspekte aufgreifen und diskutieren könn-

**9** | Buck-Morss setzt sich außerdem mit zwei weiteren wichtigen Arbeiten zum Thema ›Transatlantische Moderne‹ auseinander: vgl. Fischer 2004 und Linebaugh/Rediker 2000. Während die Studie von Linebaugh/Rediker für Buck-Morss' eigenen Versuch der Erklärung der Genese der Haitianischen Revolution wichtig ist, nimmt sie auf Fischer kritisch Bezug, um deren skeptische Einschätzung von Hegels Sicht auf die Revolution zu widerlegen.

te. Im Folgenden soll es jedoch nur um den Kern gehen, die Frage, ob Hegel die Haitianische Revolution in der beschriebenen Weise wahrgenommen hat. Aus der Beantwortung dieser speziellen Frage lassen sich grundlegende Einsichten in den Zusammenhang von Interkulturalität und Anerkennung gewinnen.

Dass Hegel bereits früh Kenntnis von den Vorgängen auf Haiti gehabt hat, davon darf man nach dem ›Indizienbeweis‹ von Buck-Morss ausgehen.<sup>10</sup> Im Blick auf die daran anschließende These von Hegels ›Anerkennung‹ der Haitianischen Revolution, eine ›Anerkennung‹, durch die der junge Philosoph – gewissermaßen gut universell-dialektisch – erst zu ›Hegel‹ wurde, stellen sich aber einige kritische Fragen.

1. Warum spricht Hegel, mit einer einzigen späten Ausnahme, über die noch zu sprechen sein wird, nie explizit von Haiti, wenn die Haitianische Revolution für ihn das Schlüsselereignis war? Buck-Morss' Antwort, Hegel habe »wenig Lust [gehabt], sich verhaften zu lassen« (Buck-Morss 2011: 38), überzeugt nicht, weil sie, wenn überhaupt, nur für einen kurzen Zeitraum greift.
2. Für Hegels Philosophie spielte die Französische Revolution bei aller Kritik eine Schlüsselrolle, weil sie in seiner Sicht die Verwirklichung der Freiheit als zunächst abstraktes Recht im Staat bedeutete. Deshalb begrüßte er in Napoleon »beides in einem: den Überwinder der Revolution und den Hüter einer revolutionierten Ordnung« (Habermas 1978: 130) und sah in ihm – 1806 in Jena – die ›Weltseele zu Pferde‹. Das passt nicht zu Buck-Morss' These, dass der Weltgeist sich aus Hegels Sicht zur selben Zeit in Haiti verkörpere, wo Napoleon vergeblich versucht hatte, die Sklaverei wieder einzuführen.<sup>11</sup>

**10** | Dass Hegel den Verlauf der Ereignisse auf Haiti aufmerksam verfolgte und sie ihr Echo in seiner Philosophie gefunden haben, haben vor Buck-Morss auch schon andere dargelegt, vor allem David Brion Davis (vgl. 1975) und Pierre-Franklin Tavarès (vgl. 1991). Buck-Morss zeigt nicht nur genau auf, woher Hegel seine Kenntnisse gehabt haben könnte, sondern geht mit ihrer These über die bisherige Behauptung von Entsprechungen weit hinaus.

**11** | Diesen Einwand erhebt auch Thesale Tibebe (vgl. 2011: 47) gegen Buck-Morss. Hegels Formulierung stammt aus seinem Brief an Friedrich Niethammer vom 13.10.1806: »Den Kaiser – diese Weltseele – sah ich durch die Stadt zum Rekognisieren hinausreiten; – es ist in der Tat eine wunderbare Empfindung, ein solches Individuum zu sehen, das hier auf einen Punkt konzentriert, auf einem Pferde sitzend, über die Welt übergreift und sie beherrscht.« (Hegel 1969: 120) Das spricht gegen den von Buck-Morss unternommenen Versuch, den frühen gegen den späten Hegel auszuspielen. Sie warnt davor, diese Äußerung allzu ernst zu nehmen, sie werde durch die von Hegel erfahrenen Schrecken des Krieges relativiert. Das mag sein, ändert aber nichts an Hegels grundsätzlicher Wertschätzung Napoleons als welthistorischer Figur. Auch Hegels kritische Sicht auf die Außenpolitik des revolutionären Frankreich in den 1799 bis 1803 notierten Fragmenten einer *Kritik der Verfassung Deutschlands* (vgl. W 1: 449-620; GW 5) lässt keinen Bezug auf Napoleons außereuropäische Machtpolitik erkennen.

Die Französische Revolution war aber für Hegel vor allem auch die Bedingung der Möglichkeit seiner Philosophie.<sup>12</sup> »Erst nachdem der Geist die Wirklichkeit praktisch revolutioniert, die Vernunft wirklich gemacht hat, kann Philosophie zum Bewußtsein der revolutionierten, der vernünftig gewordenen Welt kommen.« (Ebd.: 144) Diesen Zusammenhang soll Hegels *Philosophie der Geschichte* vor Augen führen, genauer: Die erzählerische Darstellung soll die Legitimität dieser Voraussetzung und damit die Weltgeschichte als Theodizee Gottes erweisen. Deshalb endet sie mit den Worten:

Daß die Weltgeschichte dieser Entwicklungsgang [die Verwirklichung der ›Idee der Freiheit, welche nur ist als Bewußtsein der Freiheit; H.U.] und das wirkliche Werden des Geistes ist, unter dem wechselnden Schauspiele ihrer Geschichten – dies ist die wahrhafte *Theodizee*, die Rechtfertigung Gottes in der Geschichte. Nur *die* Einsicht kann den Geist mit der Weltgeschichte und der Wirklichkeit versöhnen, daß das, was geschehen ist und alle Tage geschieht, nicht nur nicht ohne Gott, sondern wesentlich das Werk seiner selbst ist. (W 12: 540; vgl. GW 27,1: 461 [Nachschrift Hotho]; Hervorh. i.O.)

Dass Hegel hier aber, wo er darlegt, wie der einzige Ort entstanden ist, von dem aus Weltgeschichte begriffen bzw. erzählt werden kann, nur über Europa spricht und Haiti nicht erwähnt, macht die Annahme ganz unwahrscheinlich, dass Saint Domingue der Schauplatz der vollendeten Theodizee Gottes gewesen sein soll. Es widerspricht Hegels Logik des Erzählens, nach der nur von diesem Ort aus erzählt werden kann.

3. Wenn die Haitianische Revolution das Schlüsselereignis für ›Herr und Knecht‹ war, warum bricht Hegel dann seine Erörterung ab, bevor der Knecht revoltiert? Buck-Morss' Antwort, das sei als Einladung an die Leser gedacht, den Schluss selbst zu vollziehen, ist wenig überzeugend (vgl. Buck-Morss 2011: 36). Denn zum einen nennt Hegel nicht die Revolution, sondern die Arbeit als Medium für die Entstehung des Selbstbewusstseins, und zum anderen führt die Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft in der *Phänomenologie* nicht in die Freiheit, sondern auf die Stufe des ›unglücklichen Bewusstseins‹.

Selbst und gerade wenn man die Voraussetzung mitmacht, dass es bereits in der *Phänomenologie* um Zeithistorie geht: Solche Inkongruenzen und die fehlende Erwähnung der Haitianischen Revolution an den Schlüsselstellen der Hegel'schen Philosophie passen nicht zu Buck-Morss' pointierter The-

---

**12** | Das gilt bereits in der *Phänomenologie*, auch wenn dort der Übergang von der zur ›absoluten Freiheit‹ entarteten Revolution zum Land des selbstbewussten Geistes nicht ganz schlüssig hergeleitet wird (vgl. Jaeschke 2010: 193). In der Philosophie der Geschichte führt dieser Übergang nach Deutschland und wird damit begründet, dass dies das Land der Reformation gewesen sei. Zur Bedeutung der Französischen Revolution für Hegel vgl. Ritter 1989 und Habermas 1978; zur Frage der Legitimität von Gewalt nach der Französischen Revolution vgl. Petersen 1996.

se. Sie passen hingegen nur *zu gut* zu Hegels Urteil über die Sklaverei: »Die Sklaverei ist an und für sich Unrecht, denn das Wesen des Menschen ist die Freiheit, doch zu dieser muß er erst reif werden. Es ist also die allmähliche Abschaffung der Sklaverei etwas Angemesseneres und Richtigeres als ihre plötzliche Aufhebung.« (W 12: 129; vgl. GW 27,1: 85 [Nachschrift Hotho]) Dieses Argument der fehlenden Reife ist ja – erst recht mit und seit der Haitianischen Revolution – die neue Form des europäischen Schweigens über Haiti, mithin der Amnesie der Anerkennung. Buck-Morss erklärt das als Ausdruck einer reaktionären Wende bzw. damit, dass Hegel eben »im Endeffekt dümmert« (Buck-Morss 2011: 103) geworden sei. Wenn das mehr als eine Sottise sein soll, müsste man zumindest nachweisen, dass Hegel zunächst positiv und später ablehnend über die Haitianische Revolution gedacht hat.

4. Hegel hat nicht immer über Haiti geschwiegen. Die wohl einzige explizite Erwähnung findet sich im dritten Teil der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, der *Philosophie des Geistes* von 1830.<sup>13</sup> Hegel gesteht hier den Schwarzen zu, dass sie mit Haiti einen »Staat nach christlichen Prinzipien gebildet« (W 10: 60; GW 25,2: 958) hätten. Buck-Morss wertet das – ohne nähere Erläuterung – als »Bestätigung der hier entwickelten These« (Buck-Morss 2011: 92).<sup>14</sup> In der Tat ist nicht daran zu zweifeln, dass mit dem ›Staat nach christlichen Prinzipien‹ in Hegels Terminologie gerade nicht ein ›christlicher Staat‹, sondern die höchste Stufe der Verwirklichung des Selbstbewusstseins gemeint ist: die Realisierung des wahrhaften Staates, den das Subjekt als sein Anderssein begreift, in dem es sein Selbstbewusstsein, seine Wirklichkeit hat. Dieser Versöhnung von Staat, Religion und Philosophie liegt bei Hegel eine spekulativ-idealistische kulturprotestantische Deutung der christlichen Religion zugrunde:

Ein ›christliches‹ Prinzip, das weder von Gottes Persönlichkeit noch von der Erlösung durch Christus weiß, und ein ›protestantisches‹ Prinzip, das weder vom Rückgang auf die Schrift noch von der Rechtfertigung allein aus dem Glauben geprägt ist, scheint seinen Namen allein einer unredlichen Erschleichung zu verdanken. Systematisch beruht die Versöhnung der drei Momente der Sittlichkeit auf dem

---

**13** | Einschränkend ist anzumerken, dass diese Erwähnung Haitis in Boumanns Kompilation der *Philosophie des Geistes* (1845) erfolgt, es sich mithin um eine sekundäre Überlieferung handelt. Dieser Vorbehalt findet sich bei Buck-Morss nicht. Mit der Korrektheit des Zusatzes steht und fällt nicht die im vorliegenden Beitrag entwickelte Argumentation, dass Hegel Haiti gerade aufgrund von Staatsgründung und Verfassung als Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit wahrgenommen, es aber nicht erwähnt hat, weil er es aus Gründen des Systems seiner Philosophie nicht anerkennen konnte (vgl. Anm. 17).

**14** | Warum sich die einzige explizite Bestätigung ihrer These ausgerechnet beim späten, angeblich reaktionären Hegel findet, erläutert Buck-Morss nicht.

Theorem ihrer Inhaltsidentität, d.h. eben auf dem Prinzip der Subjektivität, das Hegel christlich nennen zu können glaubte. (Jaeschke 1979: 367f.)

Hegels ›christliches Prinzip‹ ist das Selbstbewusstsein der Freiheit (vgl. ebd.: 358f.); im Staat aus christlichem Prinzip kommt es zur Verwirklichung. Hätte Hegel sich damit begnügt zu schreiben, dass auf Haiti ein Staat nach christlichen Prinzipien errichtet wurde, dann wäre dies eine mögliche Bestätigung der These von Buck-Morss, dass er das ›Schweigen über Haiti‹ bricht, indem er die Staatsgründung als Ausdruck des Selbstbewusstseins anerkennt, das der Knecht im Kampf gegen den weißen Herrn, d.h. auch gegen den Eurozentrismus der Französischen Revolution, gewonnen hat. Das ist aber aus systemimmanenten Gründen gar nicht denkbar. Offensichtlich fühlt Hegel sich zwar in den 1820er Jahren einerseits genötigt, Haiti anzuerkennen, und zwar ohne Einschränkung.<sup>15</sup> Andererseits entsteht dadurch jedoch die Gefahr der Überbietung Europas. An dessen Spitzenstellung bei der Verwirklichung der Vernunft in der Weltgeschichte muss aber festgehalten werden, denn nur dadurch legitimiert sich Europa als der Ort, von dem aus im souveränen Begreifen bzw. Erzählen dessen, was war und anderswo ist, als der eigenen Vorgeschichte, Geschichtsphilosophie möglich ist.

Deshalb folgt auf die Anerkennung Haitis ein weiterer Satz, den Buck-Morss nicht zitiert: »Aber einen inneren Trieb zur Kultur besitzen sie nicht.« (W 10: 60; GW 25,2: 958) Das ist die Delegitimierung der Haitianischen Revolution. Keinen ›inneren Trieb zur Kultur‹ zu haben, bedeutet in Hegels Terminologie, keinen Sinn für die »Allgemeinheit« (W 12: 124; vgl. GW 25,2 [Zusätze Boumann])<sup>16</sup>, kein Bewusstsein vom Wert der Person, von Selbstbewusstsein und Freiheit zu haben.<sup>17</sup> Mit diesem Verdikt spricht Hegel den Schwarzen die Voraussetzung dafür, aus sich heraus die Dialektik von Herr und Knecht zu entfalten, grundsätzlich ab.

Der Widerspruch zwischen Anerkennung und Delegitimierung ist augenfällig. Solches Versagen der Hegel'schen Kunst, Widersprüche durch das Erzählen von Bildungsgeschichten auszuräumen, ist selten und deutet auf ein tiefer liegendes Problem hin.

**15** | 1825 hat im Übrigen auch Frankreich den Staat Haiti anerkannt.

**16** | Erst auf der Stufe der »Mongolen«, die auf die der »Neger« folgt, gibt es »die Vorstellung eines Allgemeinen«. (GW 25,2: 958)

**17** | In der Nachschrift Hothos (1822) lautet die Passage: »Merkwürdig ist die Bildung eines Negerstaats in West-Indien. Die Möglichkeit menschlicher Freiheit ist also in den Negern auch vorhanden, aber es liegt nicht in ihnen, sich aus ihrer Natürlichkeit herauszumachen.« (GW 25,1: 36) Auch hier sind das irritierte Staunen Hegels und der Versuch, es durch Einfügung in das System, d.h. seine Anthropologie, zu bannen, unübersehbar.

Hegel hat offenkundig mit dem Problem zu kämpfen, dass die subsaharischen Schwarzen, die in seiner geschichtsphilosophischen Erzählung von der Stufenleiter der Verkörperung des Weltgeistes in den verschiedenen Völkern die Rolle des Volkes ohne Geschichte spielen, also die Rolle derjenigen, bei denen der Weltgeist nie gewesen ist und die deshalb kein Bewusstsein von Freiheit haben, zur Avantgarde der universellen Vernunft zu werden drohen.<sup>18</sup> Dagegen entwirft er die Vorstellung einer ›Freiheit ohne inneren Trieb zur Kultur‹ – etwas, das Hegels eigenen Voraussetzungen völlig widerstreitet. Was bleibt, ist ein ganz undialektischer, systembedingter Widerspruch bei dem Versuch, das ›Schweigen über Haiti‹ fortzusetzen.<sup>19</sup>

**18** | Vgl. Hegel in den *Vorlesungen zur Philosophie der Geschichte*: »Wir verlassen hiermit Afrika, um späterhin seiner keine Erwähnung mehr zu tun. Denn es ist kein geschichtlicher Weltteil, er hat keine Bewegung und Entwicklung aufzuweisen [...]. Was wir eigentlich unter Afrika verstehen, das ist das Geschichtslose und Unaufgeschlossene, das noch ganz im natürlichen Geiste befangen ist« (W 12: 129; vgl. GW 27,1: 84 [Nachschrift Hotho]).

**19** | Das Problem zeigt sich auch im § 57 der *Grundlinien der Philosophie des Rechts* von 1821. Hegel äußert sich hier zur Sklaverei und legt dar, dass der Mensch an sich frei und die Sklaverei deshalb nicht zu rechtfertigen sei. Diese Annahme liegt auch der *Philosophie der Geschichte* zugrunde. Sie ist mit der Vorstellung von den subsaharischen Schwarzen, wie sie in der *Philosophie der Geschichte* und der *Enzyklopädie* entwickelt wird, nicht zu vereinbaren. Genauer gesagt: Es bleibt (trotz eines Verweises auf die *Phänomenologie des Geistes* in § 57 der Rechtsphilosophie) ganz unklar, wie denn die »Dialektik des Begriffs« (W 7: 124; GW 14,1: 65) in Gang kommen und aus dem bloßen ›An sich‹ Wirklichkeit werden und die »unmittelbare natürliche Existenz« (W 7: 123; GW 14,1: 65) aufgehoben werden soll. Das eröffnet den Spielraum für die Behandlung der Frage nach der ›Reifung‹ der Sklaven in der *Philosophie der Geschichte* und die Auffassung, dass sich hier eine »Rassenverschiedenheit« (W 10: 57; GW 20: 392 [§ 393]) mit einer unterschiedlichen »Befähigung des intelligenten und sittlichen Charakters der Völker« (W 10: 63; GW 20: 392 [§ 394]) zeige. Insofern entsteht auch hier ein Widerspruch zwischen System und Geschichte.

Nick Nesbitt hat – zeitlich nach Buck-Morss – die Auffassung vertreten, nicht in der *Phänomenologie*, sondern in den Ausführungen zur Sklaverei im § 57 der *Rechtsphilosophie* sei Hegels Auseinandersetzung mit Haiti am deutlichsten zu greifen (vgl. Nesbitt 2004). Von einer Revolution ist auch hier jedoch nicht die Rede, und wenn Hegel am Ende des § 57 festhält, die Idee der Freiheit realisiere sich nur als Staat, dann ist damit nicht Haiti gemeint: Die *Rechtsphilosophie* endet mit dem Kapitel »Die Weltgeschichte«, das (unter Ausblendung Afrikas) eine Stufenfolge der ›welthistorischen Reiche‹ entwirft, nach der der Geist im ›germanischen Reich‹ als Staat zur gesetzlichen Wirklichkeit wird. Hier verhindert die Fixierung auf den (eigenen) Nationalstaat nicht nur die Einbeziehung Haitis, sondern auch ein Weiterdenken im Blick auf eine globale freie Verfassung (in Hegels Terminologie: ›Sittlichkeit‹). Nesbitt geht außerdem nicht auf den (von Hegel stammenden) Zusatz zum § 57 der *Rechtsphilosophie* ein: »Oft in Westindien haben sich die Neger empört, auf den Inseln noch jetzt liest man alle Jahre und öfters im Jahr von Verschwörungen – aber sie werden Opfer des allgemeinen Zu-

Es liegt daher nahe, den Zusammenhang von ›Hegel und Haiti‹ ganz anders als Buck-Morss zu formulieren: Eben dies, dass Hegel Haiti weder ignorieren noch integrieren kann, ist der Erfolg der Haitianischen Revolution in der europäischen Episteme, für die seine Philosophie repräsentativ ist.<sup>20</sup>

## 2. ANERKENNUNG ›NACH‹ HEGEL – GESCHLOSSENE UND OFFENE ANERKENNUNG

### 2.1 Aporien Hegels

Das führt auf grundlegende Fragen zu Hegels Modell der Anerkennung. Statt bei dessen Rekonstruktion einen frühen gegen einen späten Hegel auszuspielen, sollte man die zirkuläre Struktur seines Philosophierens und der Werkgeschichte in den Blick nehmen, die ihren Ausgang nimmt von der in der *Phänomenologie* entworfenen Theorie des absoluten Wissens. Auch wenn diese vieles noch nicht enthält, sind die strukturellen Parallelen offensichtlich. In der Stufenleiter der Erdteile und Rassen der *Philosophie der Geschichte* und der späten *Enzyklopädie* – von Afrika und dem ›Neger‹ bis zum Kaukasier, namentlich dem ›Europäer‹ (W 10: 57-63; vgl. GW 20: 392; GW 25,1: 33-39; GW 25,2: 956-961) – lassen sich mühelos die phänomenologischen Unterscheidungen von der sinnlichen Gewissheit bis zum absoluten Wissen und vom Körper bis zum Geist wiederfinden.

Bei Hegel ist wie gezeigt ›Anerkennung‹ eingebunden in ein System, in dem es Andersheit nur als Übergangsstadium gibt, als Teil eines evolutionären Modells, das für sich in Anspruch nahm, den gesamten Weltprozess zu umfassen, und seinen Fluchtpunkt in Europa hatte.

Die damit verbundene Umstellung von Metaphysik auf Selbstreflexivität führt aber in das systematische Problem der Ursprungsaporie: Mit den Mitteln des den Prinzipien der Selbstreflexivität verpflichteten Systems lassen sich dessen Voraussetzungen nicht begründen. In Hegels Fall geht es dabei insbesondere um die Entscheidungen darüber, welche historischen Phänomene als blo-

---

stands. – Doch können sie als frei sterben; der Zustand des Einzelnen bedingt durch das Allgemeine. – Verschwörungen selbst ein Beweis von bloßer partieller Gesinnung.« (W 7: 125; GW 14,1: 435) Die abschließende Frage, »Wovon die Änderung des allgemeinen Zustands abhängt« (ebd.), bleibt unbeantwortet. Das ist mit einer positiven Sicht auf die Haitianische Revolution schwerlich zu vereinbaren. Hier kehrt vielmehr der o.a. Widerspruch wieder: Da nach Hegels Auffassung Schwarze aus sich heraus nicht zur »Allgemeinheit« (W 12: 124) des Begriffs kommen können, müssen auch die Revolution und der Staat Haiti als »ein Beweis von bloßer partieller Gesinnung« entwertet werden.

**20** | Möglicherweise gibt es dazu eine innergesellschaftliche Parallele; vgl. die durch Frank Ruda (2011) ausgelöste Diskussion über den armen (und den reichen) ›Pöbel‹, den Hegel ebenfalls weder integrieren noch übergehen konnte.

ße Vorgeschichte bzw. Peripherie aus dem autopoietischen Narrativ abzuspalten sind und wie dessen selbstreflexive Geschlossenheit gegenüber der Genese des Geistes aus dem Körper behauptet werden kann.

Hegels Umgang mit diesem Problem, der eben nicht dessen Lösung ist, besteht, wie Albrecht Koschorke in *Hegel und wir*, einer erzähltheoretischen Untersuchung der Hegel'schen Philosophie, gezeigt hat, in der »Bifokalität« (Koschorke 2015: 125) seines Erzählens. Es gibt zwei Erzählerpositionen: einen intradiegetischen Erzähler, der vormoderne Metaphysik und Theologie im Namen radikaler Verzeitlichung verabschiedet hat und Geschichte als immanenten Prozess darstellt, und einen gewissermaßen extradiegetischen Erzähler, der sub specie aeternitatis als »Chronist eines sakralen Geschehens« (ebd.: 128) spricht und die Übereinstimmung von Vernunft, Geschichte und Theodizee bezeugt:

Geht man der Spur der anthropologischen Früherfahrungen nach, die in Hegels Philosophie der Seele anklagen, so muss man ein Apriori der Nichtidentität und Fremdur-sprünglichkeit denken, aus dem sich nicht bruchlos eine Teleologie des absoluten, den Stoff der leiblichen Natur tilgenden, sich durch Reflexion in den Besitz seines Anfangs bringenden Subjekts ableiten lässt. Geht man dagegen von einem trennscharfen Evidenzprinzip aus, nach dem das Bewusstsein dem immer schon isolierten und als solchem aufhebbaren Hier und Jetzt der Dingwelt begegnet, dann steht der Negativität des geistigen Prozesses kein Hindernis entgegen – allerdings um den Preis, dass jene frühere Verwachsenheit des Eigenen mit dem Fremden ins Abseits des sich schließenden systemischen Zirkels gedrängt werden muss. Dort die Unvordenklichkeit eines kreatürlichen Weltbezugs, hier eine Bewegung der immer weiter ausgreifenden subjektiven Aneignung der Natur. Dort die *Heteronomie der Genese* – Entwicklung aus etwas Anderem –, hier die Wunschfigur einer Autonomie der Vernunft, die ihre Wurzeln in sich selbst hat und sich seit jeher innerhalb ihrer eigenen Prädispositionen entfaltet. (Ebd.: 114; Hervorh. i.O.)

Diese Ursprungsaporie, so lässt sich im Anschluss an Koschorke sagen, manifestiert sich in der Widersprüchlichkeit und Unentschiedenheit gegenüber der Haitianischen Revolution: Ihrer wird in der *Enzyklopädie* einerseits gedacht im Kapitel über die Vorgeschichte, die Naturgeschichte ist, Körpergeschichte, die imaginiert wird, um sie als Objekt abzuspalten, andererseits aber erscheint sie als Teil der Geschichte des Geistes, und zwar möglicherweise sogar als ihr am weitesten fortgeschrittener.

Hegels unter diesen Prämissen gewonnenes Modell einer Anerkennung »als gegenseitig sich anerkennend« (W 3: 147; GW 9: 110) ist eine Figur, die der Schließung des Systems dient. Das System als solches bleibt dieser Anerkennung entzogen, es operiert als sich selbst anerkennend in Form des Dialogs zweier Erzählerpositionen, die einander den Ball zuspielen. Auf dieser Ebene gibt es bei Hegel keinen »Anderen«. Es kann für ihn keine legitime Erzählerposition außerhalb dieser selbstreferentiellen Komplizenschaft geben. Gäbe es sie, wäre dies das Ende von Hegels Philosophie und der Anfang eines wirklichen Universalismus.

Der Eurozentrismus von Hegels Konzept der Anerkennung ist damit nichts, was sich unter Beibehaltung des Systems als zeitbedingter politisch-moralischer Lapsus leicht korrigieren ließe, sondern er hängt mit der Struktur dieser Philosophie und ihrer Vorstellung von Dialektik als eines von Identität ausgehenden und auf Versöhnung zulaufenden Prozesses zusammen. Hegels Begriffe von Vernunft und Teleologie, sein Kollektivsingular ›Geschichte‹ und erst recht sein Geistmonismus, der alles Wirkliche als Produkt einer zu sich selbst kommenden vernünftigen Struktur deutet, enthalten so starke metaphysische Reste, dass sie die Schließung des Systems garantieren können. Genau dadurch setzen sie aber auch die Asymmetrie der Anerkennung unendlich fort.

Dieser Widerspruch zwischen Geschichte und System, mit Koschorke gesprochen: zwischen den beiden Erzählerpositionen, war ein wesentlicher Grund für die breite und kontroverse Hegelinterpretation.<sup>21</sup> Für sie ist bekanntlich gerade ›Herr und Knecht‹ zum Dreh- und Angelpunkt geworden.

## 2.2 Offene Anerkennung

Das gilt auch für die nach-hegel'sche Auseinandersetzung darüber, wie Anerkennung angemessen gedacht werden kann. Dekonstruktive, poststrukturalistische und postmoderne Anerkennungstheorien sind gut darin, asymmetrische Anerkennungsverhältnisse zu beschreiben, d.h. ihre Hervorbringung und Stabilität sowie ihre Irritabilität durch verfremdende Wiederholung.<sup>22</sup> Sie sind nicht gut bei der Beantwortung der Frage der normativen Rechtfertigung von Anerkennungsansprüchen und der Beschreibung und Erklärung der Entstehung transkultureller politischer Akteure. Hier liegen vielleicht Stärken eines Denkens in der Nachfolge der linken Hegelkritik, Walter Benjamins und der Kritischen Theorie.<sup>23</sup> Dessen Schwäche ist aber, den gegebenen Anerkennungsverhältnissen und -sphären<sup>24</sup> gelegentlich zu viel an impliziter Rationalität zuzumessen und zu übersehen, dass Anerkennung immer auch Anerkennung als ›etwas‹ bedeutet und damit immer auch Verkennung ist (vgl. Bedorf 2010).<sup>25</sup>

**21** | Hier liegt zugleich der Hauptgrund für die Polyvalenz der Schlüsselbegriffe Hegels wie ›Herr‹ und ›Knecht‹.

**22** | Vgl. dazu die Übersicht bei Kuch 2013: 223-268.

**23** | Vgl. den zweiten, »Universalgeschichte« überschriebenen Teil des Buches von Buck-Morss (2011: 119-207), in dem sie die Entstehung des neuen globalen Akteurs auf Haiti beschreibt.

**24** | Anerkennungssphären mit besonderer Bedeutung sind bei Habermas Kommunikation und bei Honneth ursprünglich Familie, Recht und Markt.

**25** | Die als Einladung zur Diskussion gedachte obige Gegenüberstellung von ›Stärken‹ und ›Schwächen‹ müsste gegenwärtig wohl noch erweitert werden. (1) In der ›Hegel-Linie‹ scheint, Zufall oder nicht, Interkulturalität im Sinne einer Erinnerung an Paradoxien und Aporien des Konzepts ›Anerkennung‹ bis heute nicht systematisch reflektiert zu werden. Stattdessen dominieren Ausblendung (Honneth), Vernachlässigung (Habermas) oder Problemverschiebung in einen ›Multikulturalismus‹ (Taylor). (2) Ohne eine

Konzepte der Anerkennung müssen deshalb ihre Vorläufigkeit, Offenheit und Unabschließbarkeit betonen, und zwar aufgrund eines Nichtwissens, das aus der Kontingenz der Geschichte(n), der Unabschließbarkeit jeder Normbegründung und der Intransparenz uns selbst gegenüber resultiert. Die selbstreflexive Einbeziehung dieser nie zu schließenden Lücken der Anerkennung dürfte die einzig mögliche Form der Bearbeitung der Ursprungsaporie auch dieses Systems sein.

Das bedeutet für interkulturelle Anerkennung und interkulturelles Erzählen: Die bei Hegel verdeckte Spannung zwischen zwei disparaten Erzählerpositionen muss in interkulturellem Erzählen offengelegt werden, d.h. interkulturelles Erzählen muss dieses Uneins-Sein jeder Kultur, jeder Sprecherposition, ihre Nichtidentität mit reflektieren.

### **3. DER ORT DES UNIVERSELLEN: ALEXANDER KLUGE: *JEDEN MORGEN LIEST HEGEL ZEITUNG***

Ein kleines, aber interessantes Beispiel dafür, wie man Negativität, Brüche, Lücken in literarischem Erzählen mit und gegen Hegel geltend machen kann, hat Alexander Kluge mit seiner Prosaminiatur *Jeden Morgen liest Hegel Zeitung* (2012) vorgelegt. Der Titel bezieht sich darauf, dass auch dieser fiktionale Hegel sich während der Arbeit am Kapitel über Herrschaft und Knechtschaft durch Zeitungslektüre über die Haitianische Revolution informiert.

Der Text verbindet, wie so viele der ›neuen Lebensläufe‹ Kluges, in pointierter Weise den Gestus einer realistisch gezeichneten biographischen Szene mit quasidokumentarischem Anspruch einerseits und das Genre eines theoretischen Textes, in dem es um ›harte Arbeit am Begriff‹ geht, andererseits. Im Falle der Hegel-Miniatur verweist Letzteres zugleich auf eine Gemeinsamkeit von Hegel und Kluge: ihr Bestreben, den inneren Zusammenhang äußerlich weit voneinander entfernt liegender empirischer Phänomene zu erfassen, ihn auf einen ›Begriff‹ zu bringen. Kluges Hegel hat aber das ›Absolute‹ oder den ›Geist‹ durch die ›Arbeit‹ ersetzt, auch darin freilich, bis hin zum wörtlichen Zitat, an den historischen Hegel anknüpfend. Die Arbeit ist für Kluges Hegel (und den Autor) eine anthropologische Notwendigkeit, aber auch Raum prinzipiell offener Selbsterzeugung. Sie umfasst bei Kluge alle Formen von produktiver Tätigkeit, darunter natürlich auch die Arbeit am Begriff. Die Idee eines Fortschritts im Bewusstsein der Freiheit verfestigt sich hier nicht zur Figur der Schließung einer teleologischen eurozentrischen Entwicklung, sondern dient dem Aufbrechen solcher Schließungen. Aufgebrochen bzw. verabschiedet werden nicht nur

---

Ergänzung durch eine kritische Theorie von Zeit und Gesellschaft laufen dekonstruktivistische, existenzphilosophische und poststrukturalistisch-postmoderne Ansätze Gefahr, sich entweder mit der Immanenz von Textphänomenen zu begnügen oder ihren ethischen Impuls ins Leere laufen zu lassen, indem zumindest implizit ›Unbestimmtheit‹ zum höchsten Ideal verklärt wird.

Hegels Geschichtsphilosophie und Apotheose des Staates, sondern auch der Ökonomismus der marxistischen Theorie und der realsozialistischen Praxis.

Auch Kluges Hegel interessiert sich brennend für die Revolution, d.h. einerseits für den »blitzartigen Impuls des Bewußtseins [...], der in einer revolutionären Situation entsteht, indem ein Mensch sich am anderen entzündet« (Kluge 2012: 157), andererseits aber auch für die Frage: »Warum was gelingt und warum was nicht gelingt, warum es sich in der Zeit nicht hält, warum es aber im Moment möglich ist« (Langston 2015: 74). Das führt dann allerdings, ganz anders als bei Buck-Morss, zu einer sehr skeptischen bzw. kritischen Sicht auf die Haitianische Revolution, wobei der Fokus auf die Arbeit die Grenzen dieser Revolution als Effekt der Macht des Westens erkennbar macht.

Die ›Nichtidentität‹ des Westens besteht in dieser Sicht in einer Spaltung, die gesellschaftliche Integration (›Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit‹) über Staatsbürgerschaft und Arbeit verspricht, ihre ökonomische Reproduktion aber in eine koloniale Peripherie auslagert, deren wesentliche Kennzeichen Unfreiheit und Rechtlosigkeit sind. Es handelt sich somit nicht nur um ein innerstaatliches, nationales Problem, sondern um ein globales, jedenfalls betrifft es den ganzen Bereich der transatlantischen westlichen Globalökonomie und erscheint deshalb auch als Widerspruch im revolutionären Haiti.

Mit dem Sieg der Revolutionäre, das sieht Kluges Hegel sofort, geht die Anbindung an den Weltmarkt für Zucker verloren. Die europäische Sklavenhaltergesellschaft bezieht fortan ihren Zucker aus anderen Kolonien. Die ehemaligen Sklaven haben die Herrschaft über ihr wertvolles Luxusprodukt nicht gewonnen, die Ökonomie wird im Gegenteil auf die Stufe der Subsistenzwirtschaft zurückfallen und die Haitianer werden Mühe haben zu überleben. »Besser, sagte sich Hegel, sie wären wieder Sklaven und hätten Arbeit.« (Kluge 2012: 157) Das ist ein Ausdruck von Resignation: Angesichts des Standes der Globalisierung um 1800 gibt es für die Sklaven der Karibik keine Möglichkeit, mehr zu erreichen als, wie der historische Hegel notierte, »frei [zu] sterben« (W 7: 125; GW 14,2: 435 [Notiz zu § 57]). Mit der Ausarbeitung der *Phänomenologie* kommt Kluges Hegel an diesem Tag bis zu dem Satz: »Ihre Tat ist die abstrakte Negation, nicht die Negation des Bewußtseins, welches so aufhebt, daß es das Aufgehobene aufbewahrt und erhellt« (Kluge 2012: 158)<sup>26</sup>. M.a.W.: Schaut man – anders als üblich – beim Blick auf die Haitianische Revolution nicht nur auf das Recht, sondern auch und vor allem auf die Arbeit als Sphäre der Anerkennung und des Universellen, dann zeigt sich: Die Dialektik von Herr und Knecht kommt auf Haiti gar nicht erst in Gang, die Sklaven wechseln lediglich auf die Stelle des Herrn, haben aber jetzt keinen ›Knecht‹, d.h. keine Arbeit, mehr.

Hier hat noch eine weitere bittere Ironie der Geschichte in den ungemein dichten, voraussetzungs- und anspielungsreichen Text Kluges Eingang gefunden. Sein Hegel »hatte bisher nichts davon gehört, daß diese schwarzen Republikaner ihre eigenen Leute zum Knecht machen wollten, der die Arbeit leistet«

**26** | Hier hat sich möglicherweise ein Druckfehler eingeschlichen: Bei Hegel steht nicht »erhellt«, sondern »erhält« (vgl. W 3: 150; GW 9: 112).

(ebd.: 157). Das bezieht sich auf den von Toussaint Louverture mit militärischen Mitteln durchgesetzten Arbeitszwang auf den Plantagen. Kluges Hegel überlegt, dass Herr und Knecht zwei Teile des Bewusstseins seien, »und die gegenseitige Anerkennung bringt sowohl den Mut, das Leben einzusetzen, wie die (jetzt aber nicht als Furcht vor dem Herrn begründete) Willigkeit zur Arbeit hervor« (ebd.: 158). Davon kann in Haiti aber, wie der Erzähler weiß, keine Rede sein. Angesichts des Arbeitszwangs bestand der Unterschied zwischen Sklaverei und freier Lohnarbeit schon unter Toussaint Louverture in einer relativ abstrakten Freiheit. Als sich dann sehr schnell abzeichnete, dass die freie Lohnarbeit nicht einmal für das Überleben ausreichte, reduzierte die Freiheit sich darauf, als Freie zu sterben, was nicht nur Hegel in seiner *Rechtsphilosophie* mit Blick auf alle ›Empörungen‹ in Westindien hervorgehoben, sondern auch Heiner Müller in *Der Auftrag* (1979) thematisiert hat: Die Revolution, die nur die bürgerliche Freiheit bringt, bedeutet für die Bürger Haitis den Tod.<sup>27</sup>

Die Erinnerung an die Ersetzung von Sklaverei durch ›freie‹ Lohnarbeit auf Haiti durch den Erzähler verweist auf den intrikaten Zusammenhang auch in Europa: Die Herausbildung der Ideologie der ›freien Lohnarbeit‹ ging einher mit der Abgrenzung von der ›Sklaverei‹. Diese musste deshalb rassistisch besetzt werden, um sie in den Kolonien zu legitimieren. Umgekehrt wurde der Begriff der Freiheit mit dem der ›freien Lohnarbeit‹ verbunden und damit mit ganz neuen Formen der Selbstausschöpfung und -unterwerfung. Die Unterscheidung zwischen ›Sklaverei‹ und ›freier Lohnarbeit‹ half somit, die neue industriegesellschaftliche Ordnung abzusichern, indem sie dafür grundlegende soziale und moralische Ordnungsvorstellungen wie freie Marktwirtschaft und Selbstverantwortung propagierte. (Vgl. Wirz 1984: 195)

Im Blick auf den derzeitigen Stand der Globalisierung schließlich, d.h. nach der weltweiten Abschaffung der Sklaverei als Rechtsform (*legal ownership*), ist zum Verhältnis von Sklaverei und ›freier Lohnarbeit‹ zu sagen: Noch nie soll es in der Weltgeschichte so viele Menschen gegeben haben, die in unfreien und sklavereiähnlichen Arbeitsverhältnissen leben, wie heute (vgl. Zeuske 2013: 564-573; Miers 2003; Bales 2001).

Alexander Kluges Hegel-Miniatur lädt so auf vielfache Weise dazu ein, darin liegt ihre Aktualität, in interkultureller Perspektive kritisch nach dem Zusammenhang von Anerkennung, Freiheit und globalisierter Arbeitsteilung zu fragen. Das Universelle der Philosophie dieses kritisch, dekonstruktiv und subversiv gewendeten Hegel sind die Globalisierungsverlierer, die Ausgeschlossenen, die alten und neuen Sklaven. Anders als beim historischen Hegel sind sie es nicht in affirmativer Weise, sondern als Stachel, lebendiger Widerspruch. So lange es Ausgeschlossene gibt, gibt es nichts Universelles.

**27** | In *Der Auftrag* erklärt der vom Verlauf der Geschichte in Frankreich und Haiti ernüchterte ehemalige Auftraggeber des Konvents, Antoine: »Denen auf Haiti geben wir jetzt ihre Erde zu fressen. Das war die Negerrepublik. Die Freiheit führt das Volk auf die Barrikaden, und wenn die Toten erwachen [sic] trägt sie Uniform.« (Müller 1988: 50) Vgl. auch Müllers Bezugnahme auf Haiti in Kluge 1994; vgl. dazu Müller 1988: 57.

## LITERATUR

- Albrecht, Andrea (2012): Theorien der Anerkennung – Literaturwissenschaftliche Appropriationen. In: Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur (IASL) 37, H. 2, S. 323-343.
- Bales, Kevin (2001): Die neue Sklaverei. München.
- Bedorf, Thomas (2010): Verkennende Anerkennung. Frankfurt a.M.
- Buck-Morss, Susan (2011): Hegel und Haiti. Für eine neue Universalgeschichte. Aus dem Engl. v. Laurent Faasch-Ibrahim. Berlin.
- Davis, David Brion (1975): Epilogue: Toussaint L'Ouverture and the Phenomenology of Mind. In: Ders.: The Problem of Slavery in the Age of Revolution, 1770-1823. Ithaca/London, S. 557-564.
- Fischer, Sibylle (2004): Modernity Disavowed. Haiti and the Cultures of Slavery in the Age of Revolution. London/Durham.
- García Düttmann, Alexander (1997): Zwischen den Kulturen. Spannungen im Kampf um Anerkennung. Frankfurt a.M.
- Habermas, Jürgen (1978): Hegels Kritik der Französischen Revolution. In: Ders.: Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien. Frankfurt a.M., S. 128-147.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1969): Briefe von und an Hegel. Hg. v. Johannes Hoffmeister. Bd. I. Hamburg.
- Ders. (1969-1971): G.W.F. Hegel. Werke in zwanzig Bänden. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe. Red. Eva Moldenhauer u. Karl Markus Michel. Frankfurt a.M. (= W)
- Ders. (1968ff): Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Gesammelte Werke. Hg. v. der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Künste in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Hamburg. (= GW)
- Honneth, Axel (1992): Kampf um Anerkennung – Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Frankfurt a.M.
- Jaeschke, Walter (1979): Staat aus christlichem Prinzip und christlicher Staat. Zur Ambivalenz der Berufung auf das Christentum in der Rechtsphilosophie Hegels und der Restauration. In: Der Staat 18, H. 3, S. 349-374.
- Ders. (?2010): Hegel-Handbuch. Leben – Werk – Schule. Stuttgart/Weimar.
- Kluge, Alexander (1994): Die Welt ist nicht schlecht, sondern voll. Gespräch mit Heiner Müller. In: Ders.: Kulturgeschichte im Dialog; online unter: <https://kluge.library.cornell.edu/de/conversations/mueller/film/105/transcript> [Stand: 1.10.2017]. Wieder in: Ders./Heiner Müller: Ich bin ein Landvermesser. Gespräche. Neue Folge. Hamburg 1996, S. 25-38.
- Ders. (2012): Jeden Morgen liest Hegel Zeitung. In: Ders.: Das fünfte Buch. Neue Lebensläufe. Berlin, S. 157f.
- Koschorke, Albrecht (2015): Hegel und wir. Frankfurt a.M.
- Kuch, Hannes (2013): Herr und Knecht. Anerkennung und symbolische Macht im Anschluss an Hegel. Frankfurt a.M./New York.
- Langston, Richard (2015): »Das ist die umgekehrte Flaschenpost«. Ein montiertes Interview mit Oskar Negt und Alexander Kluge. In: Ders. u.a. (Hg.): Glass Shards. Echoes of a Message in a Bottle (Alexander Kluge Jahrbuch 2). Göttingen, S. 47-75.

- Linebaugh, Peter/Rediker, Marcus (2000): *The Many-Headed Hydra. Sailors, Slaves, Commoners, and the Hidden History of the Revolutionary Atlantic*. Boston.
- Miers, Suzanne (2003): *Slavery in the Twentieth Century. The Evolution of a Global Problem*. Walnut Creek/Lanham.
- Müller, Heiner (1988): *Der Auftrag*. In: Ders.: *Revolutionsstücke*. Hg. v. Uwe Wittstock. Stuttgart, S. 48-76.
- Nesbitt, Nick (2004): *Troping Toussaint, Reading Revolution*. In: *Research in African Literatures* 35, H. 2, S. 18-33.
- Osterhammel, Jürgen (2009): *Sklaverei und die Zivilisation des Westens*. München.
- Petersen, Thomas (1996): *Widerstandsrecht und Recht auf Revolution in Hegels Rechtsphilosophie*. In: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 82, H. 4, S. 472-484.
- Ritter, Joachim (1989): *Hegel und die Französische Revolution*. Frankfurt a.M.
- Ruda, Frank (2011): *Hegels Pöbel. Eine Untersuchung der Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Mit einem Vorwort v. Slavoj Žižek. Konstanz.
- Stamm, Ulrike (2013): *Zur Problematik der ›Anerkennung‹ im Rahmen der postkolonialen Theorie*. In: Anna Babka/Axel Dunker (Hg.): *Postkoloniale Lektüren. Perspektivierungen deutschsprachiger Literatur*. Bielefeld, S. 33-51.
- Tavarès, Pierre-Franklin (1992): *Hegel et Haïti ou le silence de Hegel sur Saint Domingue*. In: *Chemins Critiques, Revue Haïtiano-Caraïbéenne* 2, H. 3, S. 113-131.
- Tibebu, Thesale (2011): *Hegel and the Third World. The Making of Eurocentrism in World History*. Syracuse/New York.
- Trouillot, Michel-Rolph (1995): *Silencing the Past. Power and the Production of History*. Boston.
- Ders. (2002): *Udenkbare Geschichte. Zur Bagatellisierung der haitianischen Revolution*. In: Sebastian Conrad/Shalini Randeria (Hg.): *Jenseits des Eurozentrismus: postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*. Frankfurt a.M./New York, S. 84-115.
- Voswinkel, Stephan/Lindemann, Ophelia (2013): *Einleitung*. In: Dies./Axel Honneth (Hg.): *Strukturwandel der Anerkennung. Paradoxien sozialer Integration in der Gegenwart*. Frankfurt a.M./New York, S. 7-15.
- Wierlacher, Alois (2003): *Anerkennung*. In: Ders./Andrea Bogner (Hg.): *Handbuch interkulturelle Germanistik*. Stuttgart/Weimar, S. 199-203.
- Wirz, Albert (1984): *Sklaverei und kapitalistisches Weltssystem*. Frankfurt a.M.
- Zeuske, Michael (2013): *Handbuch Geschichte der Sklaverei*. Berlin/Boston.