

**„Die Wahrheit des Bewusstseins ist das Selbstbewusstsein.“
Hegels Weg zur konkreten Selbstbestimmung in der
Enzyklopädie**

*Pirmin Stekeler-Weithofer
Universität Leipzig*

Im § 424 seiner *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* führt Hegel das Thema ‚Selbstbewusstsein‘ so ein:

„Die Wahrheit des Bewusstseins ist das *Selbstbewusstsein* und (...) ich weiß von dem Gegenstande als dem meinigen (er ist meine Vorstellung), ich weiß daher darin von mir. – Der Ausdruck vom Selbstbewusstsein ist Ich = Ich; – *abstrakte Freiheit*, reine Idealität. – So ist es ohne Realität, denn es selbst, das *Gegenstand* seiner ist, ist nicht ein solcher, da kein Unterschied desselben und seiner vorhanden ist.“

Die Passage ist zunächst extrem dunkel. Warum sollte ich, wenn ich von einem Gegenstand etwas weiß, bloß etwas über meine Vorstellung wissen? Unterstellt Hegel hier nicht gerade, was wir an ihm immer schon kritisieren möchten, nämlich einen extremen Idealismus, dem die Dinge der Welt zu bloßen Vorstellungen werden? Und warum sollten wir Hegel und Fichte folgen, die in der offenbar tautologischen Formel „Ich = Ich“ einen Ausdruck des Selbstbewusstseins sehen wollen? Die Wörter, die uns Hegel nach einem Gedankenstrich zuwirft, also die Ausdrücke „*abstrakte Freiheit*, reine Idealität“ erläutern bestenfalls, dass die Formel „Ich = Ich“ nicht die Realität des Selbstbewusstseins zum Ausdruck bringen können, sondern nur seine abstrakte Form. Wie aber ist das konkreter zu verstehen? Ich denke, ohne einen Versuch der ‚Entzifferung‘ der stilistisch und artikulationstechnisch höchst fragwürdigen Sätze und Texte Hegels ist diese Frage tatsächlich überhaupt nicht beantwortbar.

Überhaupt scheinen die Überlegungen, die mit dieser Passage beginnen und in denen, weitgehend analog zum Abschnitt „Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Selbstbewusstseins“ in Hegels *Phänomenologie des Geistes*, von einem Kampf um Anerkennung und einer daraus resultierenden

Herrschaft die Rede ist, in ihrem argumentativen Gehalt noch kaum befriedigend erschlossen zu sein. Übereinstimmung herrscht zwar darin, dass Hegel hier die Vorstellung von einem rein individuellen Selbstbewusstsein kritisiert. Er zeigt, dass und warum Bewusstsein und Selbstbewusstsein immer sozial vermittelt ist. Uns selbst können wir nur im Anderen, also wohl in einer anderen Person oder über eine andere Person, bewusst begreifen, weil wir uns nur in ihm gegenständlich gegenüberstehen. Ich denke aber, dass Hegel mehr und anderes zeigen möchte.

Manchmal allerdings verzweifelt man mit Recht, wenn man Hegels Texten einen Sinn so zuordnen will, dass diese Zuordnung, erstens, nicht als Interpretation in Frage steht, dass, zweitens, Hegels Überlegungen verstehbar werden und nicht etwa als abwegig erscheinen, und dann sogar, drittens, auch noch als nach wie vor relevant einzusehen sind. Der Rückzug auf bloße Paraphrasierungen und Übersichten erfüllt zwar immer die erste Bedingung, aber nie die zweite und dritte. Wenn man diese erfüllt, steht freilich immer die erste Bedingung in Frage. Diese Tatsache schafft man nicht dadurch aus der Welt, dass man sie nicht wahrhaben möchte. Angesichts dieser notorischen Schwierigkeiten fragt man sich aber wohl zu Recht, ob sich die Lektüre überhaupt lohnt, oder ob wir uns nicht doch besser textfrei den Themen selbst zuwenden. Dagegen spricht, was Hegel selbst als Einsicht vermittelt, dass wir im unmittelbaren Selbstdenken in aller Regel von anderen längst schon ausgetretene Denkpfade unkontrolliert entlang laufen und, wie Gadamer so schön sagt, dabei den Narren bloß auf eigene Faust spielen. Um andererseits zu sehen, dass sich die geduldige Auseinandersetzung mit so sperrigen Texten wie denen Hegels überhaupt lohnt, wenn wir diese im Modus des eigenständigen Mitdenkens vollziehen, hat man vielleicht ein Recht, vorgreifend etwas über die möglichen Ergebnisse zu erfahren.

Hegels Einsicht ist, das dürfte unkontrovers sein, dass es kein privates Denken und Wissen gibt. Individuelles Bewusstsein und Selbstbewusstsein ist nur durch die Teilnahme an einem allgemeinen Selbstbewusstsein, und das heißt dann konkret, an einer gemeinsamen Kultur der Vernunft und des Geistes möglich. Dabei ist nicht eigentlich die Beziehung zu irgend einer zweiten Person, sondern die Beziehung auf ein Wir, freilich vermittelt über

das ‚Existential‘ des ‚Mitseins‘, wie sich Heidegger ausdrückt, notwendige Bedingung von Selbstbewusstsein.

Hegel erzählt uns dabei keine Entwicklungsgeschichte der Menschwerdung über den Kampf und seine Aufhebung etwa in heraklitischer Manier. Wohl aber hebt er alle falschen Dualismen in traditionellen Selbstbildern auf, wie zum Beispiel das Bild vom Kampf der Seele gegen den Leib, des Geistes gegen den Leidenschaften, oder der objektiven Wahrheit gegen die subjektive Gewissheit. Ohne Leib, ohne Leidenschaften und ohne die Subjektivität gerade auch der sinnlichen Gewissheit und der Erfüllung eines Begehren gibt es keinen realen Weltbezug und kein Selbstbewusstsein. Dabei geht Hegel analytisch vor, zeigt aber in einer parallel geführten Meta-Analyse, warum Unterscheidungen wie die zwischen Anschauung und Begriff, Wahrnehmen und Denken, subjektive Neigung und moralische Pflicht, Wissen und Handeln und sogar zwischen erkennendem Subjekt und erkannten Objekt immer nur Aspektunterscheidungen oder, wie Hegel dazu sagt, Momente sind, und daher in der Einheit unserer realen Welterfahrungen als Menschen, genauer in der Einheit der humanen Lebensform, situiert bleiben müssen. Mit anderen Worten, Hegels Philosophie des Geistes ist ebenso engagierte Verteidigung der Subjektivität wie Kritik an der ‚atomistischen‘ Vorstellung, die soziale Welt baue sich ‚in Wirklichkeit‘ aus irgendwie koordinierten Einzelhandlungen der einzelnen Individuen auf, so wie jedes Wir real immer ‚bloß‘ eine Gruppe von Einzelpersonen sei, oder wie unser Wissen durch bloße Zusammenfassung von Einzelerkenntnissen entstehe.

Dies will ich nun im Durchgang durch den Abschnitt „b. Das Selbstbewusstsein“ (§§ 424-435) von Hegels Enzyklopädie zeigen, und zwar indem ich in meiner Erläuterungssprache nicht etwa bloß die Ausdrucksmittel benutze, die Hegel zu Verfügung standen, sondern auch die, welche uns die Philosophie inzwischen zur Verfügung gestellt hat und die ich hier selbständig für meine Zwecke weiterentwickle. Ich beginne mit einem Kommentar zu obiger Passage:

1. Als erstes ist dabei daran zu erinnern, dass Fichte, Schelling und Hegel die Formel „Ich = Ich“ als eine Art logische Kurzschrift gebrauchen, durchaus ähnlich wie wir seit Frege Formeln der Art „P(x)“ zur schematischen

Andeutung eines (einstelligen) Prädikats, „ $p \& q$ “ zur schematischen Andeutung einer Konjunktion zweier Sätze bzw. Propositionen p und q gebrauchen oder – das wird gleich weiter relevant werden – in einer Schreibweise wie „ $\vdash \phi$ “ die *Performance* eines Urteils ausdrücken. Die Verwendung von Freges ‚Urteilsstrich‘ „ \vdash “ in einem Ausdruck der Art „ $\vdash \phi$ “ bedeutet also im Wesentlichen dasselbe wie „ ϕ ist der Fall“ oder „es ist so, wie ϕ sagt“ oder auch „es ist wahr, dass ϕ “, wenn wir die entsprechenden Ausdrucksformen oder Floskeln nicht als Teil des Satzes bzw. des Gesagten auffassen, sondern als Anzeigen der performativen Kraft, in der gesagt wird, dass ϕ .¹

Um nun zu verstehen, was wohl schon Fichte mit seiner logischen Kurzschrift „Ich = Ich“ ausdrücken wollte, können wir uns gerade Freges Urteilsstrich zunutze machen. Wenn Frege in seinen Texten einen Ausdruck der Form „ $\vdash \phi$ “ hinschreibt, dann sagt Frege, dass ϕ der Fall ist. Dass im Gebrauch des Urteilsstrichs er, Frege, oder ich, oder wer auch immer sagt, dass ϕ (der Fall ist), wird nun aber gerade nicht explizit mitausgedrückt, sondern bleibt implizit, so wie in jedem von mir ausgeführten Sprechakt implizit bleibt, dass ich es bin, der ihn ausführt, und zwar selbst dann, wenn in dem Satz, den ich äußere, das Wort „ich“ oder ein Äquivalent vorkommt.

Um nun auf diese Tatsache des impliziten Sprechers oder impliziten Ich wenigstens andeutungsweise aufmerksam zu machen, könnten wir sagen, dass Freges Performator ‚eigentlich‘ immer die folgende Form hat: „ $\vdash_{\text{ich}} \phi$ “. Der Ausdruck ist so zu lesen: „Ich urteile, dass die Aussage(form) ϕ (ggf. auf einen impliziten Referenzgegenstand wie eine Bezugssituation) zutrifft“. Ich sage damit nicht etwa, dass ich bloß meine, dass ϕ der Fall sei. Ich sage damit, dass ϕ der Fall ist. Der hinzugefügte Index „ich“ soll also nur klar machen, dass es keine freischwebenden Urteile gibt. Wohl aber gibt es freischwebende Sätze ohne behauptende Sprecher, die man zitieren, erwähnen, erwägen oder in ein Bedingungsgefüge stellen kann.

Wenn wir nun diese von mir hier für meine Analyse- und Erläuterungszwecke mehr oder minder ad hoc erfundene, daher offenbar

¹ Es gibt dann allerdings auch noch andere Verwendungsweisen von „es ist wahr“ oder „ist der Fall“, was zu allerlei unnötigem Streit über die wahre Verwendung oder die Kernbedeutung in philosophischen ‚Theorien‘ der Wahrheit geführt hat

merkwürdige, Urteilsform $\vdash_{\text{ich}}\phi$ noch etwas genauer betrachten, dann wird klar, dass ich, der ein Urteil dieser Form fälle, immer für die Geltung von ϕ einstehe bzw. einzustehen habe. Ich versichere gewissermaßen, dass *man* sich auf diese Geltung verlassen kann. Wenn es nun überhaupt sinnvoll wäre, in Formeln der Art „ $\vdash_{\text{man}}\phi$ “ oder „ $\vdash_{\text{wir}}\phi$ “ auszudrücken, dass ‚man‘ sagt oder dass ‚wir‘ sagen, dass ϕ der Fall ist, dann wären „ $\vdash_{\text{ich}}\phi$ “ „ $\vdash_{\text{man}}\phi$ “ und „ $\vdash_{\text{wir}}\phi$ “ in gewissem Sinn immer noch äquivalent, und zwar aus folgendem Grund: In allen drei Fällen muss ja je ich sagen, dass wir für die Geltung von ϕ einstehen oder dass man für die Geltung von ϕ einsteht. Und das heißt zumindest auch, dass ich für sie einstehen muss. In eben diesem Sinn ist das *Ich ein Wir und das Wir ein Ich*, wie Hegel in der Phänomenologie sagt.² In der Tat sagt man in schriftlichen Texten oft „ich“, wo man ebensogut „wir“ oder „man“ hätte sagen können, auch wenn manchmal das „ich“ den Sprecher hervorheben soll, aber oft ohne dass damit der Inhalt des Urteils bloß als Erwägung oder vorläufige Meinung zu lesen wäre. Wenn etwa davon die Rede ist, dass wir das und das einsehen können, oder dass man das und das weiß, dann ist das ebenso gut auch dadurch ausdrückbar, dass der Autor so etwas sagt wie: „ich gelange hiermit zur Einsicht, dass ...“ oder „ich zähle es zu unserem Bestand an Wissen, dass ...“. Diese Äquivalenz ist es gerade, die es Frege erlaubt, die von mir hier absichtlich vorgenommene Verkomplizierung der Dinge einfach zu umgehen, indem er jeden Index am Behauptungszeichen unterdrückt. Man wird sehen, warum ich das hier gerade nicht tue. Wichtig ist nämlich, dass zunächst ein Urteil der Form $\vdash_{\text{ich}}\phi$ oder (auch ein wirklich gemeinsam vertretenes oder unterschriebenes Urteil $\vdash_{\text{wir}}\phi$) keineswegs eine *Selbstaussage* darstellt. Ein Urteil über mich (oder eines von uns über uns) hätte notwendigerweise die Form $\vdash_{\text{ich}}\phi(\text{ich})$ (bzw. $\vdash_{\text{wir}}\phi(\text{wir})$). D.h. in Urteilen über mich oder über uns muss das „ich“ bzw. das „wir“ sowohl das individuelle bzw. kollektive *performative Subjekt* im Index anzeigen, als auch etwas über dieses *im Satz* aussagen.

Viele dieser Urteile über sich selbst sind alles andere als unmittelbar wahr. Man denke etwa an Sätze, wie sie in der neueren analytischen Philosophie

² G. W. F. Hegel: Phänomenologie des Geistes, Werke. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1979 (*Theorie-Werkausgabe*) Bd. 3, S. 145.

üblich geworden sind: „ach, ich war es, der das Mehl verschüttet habe“. Diese sind von der gleichen Struktur wie Hegels Beispiel aus Sophokles Tragödie „Ödipus Rex“: Ödipus entdeckt dort, dass er selbst es war, der seinen Vater Laios getötet hat.

Ich lese nun die These Hegels, dass die Wahrheit des Bewusstseins das Selbstbewusstsein ist, so: *Jedes* Urteil der Form $\vdash_{\text{ich}}\phi$ kann *immer auch* in ein Urteil der Form $\vdash_{\text{ich}}\phi^*(\text{ich})$ (lies: „Ich urteile, dass die Aussage(form) ϕ^* auf mich zutrifft“) umgeformt werden, nämlich in die, in der ich *explizit von mir sage*, dass ich für ϕ einstehe, dass ich die entsprechenden inferentiellen Commitments (Brandom) für die Geltung von ϕ übernehme, dass wir uns auf die Geltung von ϕ verlassen können und, schwächer, dass man mein Urteil glauben möge, etc. Mich interessiert hier zunächst nicht, wie ein solches Urteil *zu begründen wäre*. Mich interessiert ihre Form.

In der Tat hatte Hegel schon im § 423, als Abschluss der Passagen zum Bewusstsein und als Übergang zum Thema Selbstbewusstsein selbst gesagt:

„Ich hat *als urteilend* einen Gegenstand, der nicht von ihm unterschieden ist, - *sich selbst*; - *Selbstbewusstsein*.“ (erste Hervorhebung von mir PSW).

Dass das Selbstbewusstsein die Wahrheit des Bewusstseins ist, besagt also: Jedes Urteil der Form $\vdash_{\text{ich}}\phi$ über die Welt ist *implizit* ein Urteil, dessen *eigentliche* Form in der *expliziten* Weise $\vdash_{\text{ich}}\phi^*(\text{ich})$ als Urteil über mich darzustellen ist. Diese zweite Form(el) nennt nämlich *expressis verbis die Übernahme* meines sonst bloß impliziten Commitments. Ohne diese Nennung in der Aussage bleibt das expressive Commitment immer bloß im Sprechakt implizit, wird nicht *im Ausdruck sichtbar oder hörbar gemacht*. Es ist also nicht eigentlich etwas ‚Tiefes‘, worauf ich mit meinen Formeln hinweisen will. Ich will nur auf etwas aufmerksam machen, was wir alle wissen: Im normalen Urteilen und Aussagen fehlt immer die explizite Nennung des Sprechers oder des Urteilenden. Wo sie nicht fehlt, liest man die Aussage nicht als Aussage über die Welt (im Modus des Bewusstseins), sondern als Aussage über den Sprecher selbst (im Modus des Selbstbewusstseins).

Ich meine nun in der Tat, dass wir Fichtes abstrakte Formel „Ich = Ich“ nicht anders als unsere Form „ $\vdash_{\text{ich}}\phi(\text{ich})$ “ als einen etwas hilflosen

schematischen Ausdruck für die Grundform einer *Selbstaussage* lesen sollten. Mit anderen Worten, im ersten Ich (links vom Gleichheitszeichen) verweist der Sprecher auf sich und sagt, dass der Inhalt seines Denkens identisch ist mit dem Denkinhalt eines generischen oder transzendentalen Ich. Dieses ist als solches ein Wir oder Man. Die Formel sagt daher, dass das ‚empirische‘ Ich des Sprechers (links) mit Kants ‚transzendentalen Ich‘ (rechts) zusammenfällt, mit ihm ‚identisch‘ ist, und dass diese Identität gerade gesetzt oder behauptet wird. Da aber in der Formel nicht gesagt wird, wie sich der implizite Sprecher zum Satzgegenstand verhält, und wie das Ich, über das gesprochen wird, sich zu Anderem verhält bzw. unterscheidet, bleibt die Realität dieses Ich und die Selbstbeziehung überhaupt noch ganz abstrakt, unbestimmt und damit leer, wie Hegel an vielen Stellen in seinem Werk von Beginn an betont.

2. Die abstrakte Formel „Ich = Ich“ (und dann auch $\vdash_{\text{ich}}\phi(\text{ich})$) drückt also als solche bestenfalls die *formelle Freiheit des Urteilenden* im Blick auf alle seine Selbstzuschreibungen und damit auch alle seine Urteile über die Welt aus. Ich kann ja Beliebiges über die Welt oder über mich behaupten. Die Bedingungen der Wahrheit, der Geltung, von Urteilen sowohl der Form $\vdash_{\text{ich}}\phi$, als auch der Form $\vdash_{\text{ich}}\phi(\text{ich})$ sind damit noch keineswegs geklärt. Mit anderen Worten, die Realität des Selbstbewusstseins, also die Wahrheit der Selbstaussage, ist noch ganz offen. In den Zusätzen steht entsprechend:

„Diese das Prinzip des Geistes ausmachende Einheit des Ich und des Objekts ist jedoch nur erst auf *abstrakte* Weise im *unmittelbaren* Selbstbewusstsein vorhanden.“

Denn wir haben bisher nur die allgemeine Formen des Urteilens und der Selbstaussage bzw. eines ‚Undertaking‘ (Brandom) betrachtet, also die Formen $\vdash_{\text{ich}}\phi$ und $\vdash_{\text{ich}}\phi(\text{ich})$. Hegel sagt dann weiter:

„Das unmittelbare Selbstbewusstsein hat noch nicht das Ich = Ich, sondern nur das Ich zum Gegenstande, ist deshalb nur *für uns*, nicht *für sich selber* frei...“

Das heißt, nach meiner Deutung, dass im unmittelbaren Selbstbewusstsein gerade noch nicht auf den eben skizzierten Zusammenhang zwischen Urteilen der Form $\vdash_{\text{ich}}\phi$ und der Form $\vdash_{\text{ich}}\phi(\text{ich})$ reflektiert wird. Wir, die wir diese Überlegung führen, wissen das: Wir haben

erkannt, dass und inwiefern alle Urteile und alle Selbsturteile frei sind. Aber im unmittelbaren Selbstbewusstsein ist sich das Vollzugssubjekt nur dessen bewusst, dass es sich von den Objekten des Bewusstseins oder des Wissens irgendwie unterscheidet und sich dennoch zu ihnen irgendwie verhält. Die Form dieses Unterschieds und Verhältnisses ist ihm nicht bewusst.

Denn nicht schon dann, wenn wir etwas (über uns) behaupten, sondern erst dann, wenn wir uns der Rollen explizit bewusst sind, die wir in Behauptungen in bezug auf andere spielen, und damit unser Wissen nicht bloß als Beziehung zur Welt der Dinge, sondern auch als Beziehung in der Welt der Personen begreifen, begreifen wir unser Urteilen und Wissen als freies Handeln im Rahmen einer tradierten und von uns fortgeführten gemeinsamen Praxis, die bei Hegel später den Titel „objektiver Geist“ trägt.

Im Übrigen unterscheidet Hegel in den Zusätzen die Endlichkeit des realen Bewusstseins, das ja in gewissem Sinne der Möglichkeit nach alles Weltwissen umfasst und damit einer Unendlichkeit von realen Inhalten gegenübersteht, zunächst von der scheinbar einfachen Endlichkeit und Einheit des Selbstbewusstseins. Aber die bloß abstrakte Form der Selbstaussage $\vdash_{\text{ich}} \phi(\text{ich})$ sagt zunächst nur, dass irgend etwas über mich (angeblich) gelten soll, ohne dass schon eine Inhalt $\phi(x)$ gesetzt oder bestimmt wäre. Man sieht schnell, dass wir, wenn wir die Inhalte, die uns betreffen, bestimmen wollen, genau in dieselbe Lage wie oben geraten, da in gewissem Sinn, und eben das will Hegel zeigen, jedes Weltwissen auch ein Wissen über mich ist *und umgekehrt*. Gerade in dieser Einsicht in die Abhängigkeit unseres Lebens von der uns umgebenden Welt und Mit-Welt und der umgekehrten Einsicht in die Abhängigkeit all unseres Weltwissens von der Form unserer Wissenspraxis besteht Selbstbewusstsein.

„So gelangt das Selbstbewusstsein dahin, nicht *neben* sich das Bewusstsein zu haben, nicht äußerlich mit diesem verbunden zu sein ...”

sagt Hegel in den Zusätzen. Wir sehen also, dass der Begriff des Bewusstseins oder Wissens, der zunächst auf alle möglichen Bezugsgegenstände der Welt in ihrem gesamten Umfang gerichtet ist, immer auch zurückweist auf das wissende und sich selbst in seinem Wissen

kontrollierende Subjekt. Wir können daher keineswegs einfach von diesem Subjekt abstrahieren, wenn wir den Begriff des Objekts bzw. der objektiven Wahrheit begreifen wollen.

3. Im § 426, den ich zunächst nur nacherzähle, erinnert Hegel daran, dass jeder praktische Gegenstandsbezug als Erfüllung von Erfüllungsbedingungen zu begreifen ist, und dass die Befriedigung einer Begierde in der Sättigung sozusagen die subjektive und durchaus auch leiblich getragene Grundlage und Urform aller Erfüllungskontrollen ist. Das bedeutet durchaus, dass die Beurteilungen von Erfüllungen irgendwelcher Bedingungen immer auch subjektiv sind und bleiben, da sie Urteile einzelner Personen sind. Es bedeutet nicht, dass sie als rein willkürliche Gefühlsurteile zu verstehen sind. Dass eine Objektbeziehung immer auch eine Selbstbeziehung ist, hängt dabei keineswegs am Ausdruck, nicht mal an der Sprachfähigkeit, denn es ist gerade

„die *Begierde* diejenige Form, in welcher das Selbstbewusstsein auf der ersten Stufe seiner Entwicklung erscheint.“ (Zusatz zu § 426).

Hier steht das Wort „Begierde“ sowohl für ein unmittelbar praktisches Begehren als auch für subjektive Zustände der Befriedigung bzw. des Erfüllungsgefühls. Wichtig ist, dass diese unmittelbare Beurteilung der Befriedigung oder Erfüllung im Prozess der Aufhebung einer Begierde rein subjektiv bleibt. Eine objektive Geltung oder Wahrheit ergibt sich daraus noch nicht.

Auch noch das Ende von § 429 und der Anfang von § 430 kommentieren das unmittelbare Bewusstsein des Selbstgefühls in der Begierde und ihrer Erfüllung:

„Das Urteil oder die Direktion dieses Selbstbewusstseins ist das Bewusstsein eines *freien* Objekts, in welchem Ich das Wissen seiner als Ich hat, das aber noch außer ihm ist.“

Ich bin also in meiner Subjektivität als Wesen mit innerer Empfindung und äußerem Sinn in einem gewissen Sinn frei, zumindest so, wie jedes animalisches Lebewesen mit entsprechender Fähigkeit der inneren und äußeren *sentience* in seinen Bewegungs- oder Verhaltensspielräumen frei ist. Dieses Wissen von mir als Subjekt in diesem höchst allgemeinen Sinn ist

aber zunächst immer nur ein Gewissheitsgefühl im Vollzug. Ich stehe mir selbst, und das heißt: meinen Handlungsmöglichkeiten, dabei, d.h. im Zustand des Begehrens bzw. seiner Erfüllung, noch keineswegs gegenständiglich oder thematisch so gegenüber, wie das in einer echten Selbstbestimmung nötig wäre.

Mit dem Begehren ist schon an sich, also formal, die Erfüllung oder Befriedigung bzw. die Nichterfüllung oder Unbefriedigtheit verbunden. Diese sind relativ unmittelbare praktische Empfindungen und Gefühle. Auf ihrer Grundlage erheben sich, sozusagen, komplexere Erfüllungsbedingungen, die schon begrifflich vermittelt sind. Das gilt schon für propositional gefasste Wünsche. Die Erfüllung des Wunsches besteht in der Befriedigung seines Inhalts. Dieser aber muss in gewissem Sinn zuvor schon durch symbolische Repräsentation präsentisch gemacht worden sein. Der Vergleich mit eben dieser Repräsentation ist es, nicht das unmittelbare Befriedigungsgefühl, durch den wir die Wunscherfüllung kontrollieren. Dennoch bleibt das Begehren eine Art Grundform jeder Erfüllung, wenn auch im Fall von Wünschen über die Vermittlung der begrifflichen Fassung des Wunschinhalts.

4. Aber nun scheint es doch, dass wir den Text genauer durchgehen müssen. Denn was besagt zum Beispiel der folgende Satz:

„Das abstrakte Selbstbewußtsein ist die *erste* Negation des Bewußtseins, daher auch behaftet mit einem äußerlichen Objekt formell mit der Negation seiner;“?

Nun, es handelt sich zunächst wohl bloß um die formelle Anerkennung der von mir schon oben diskutierten Tatsache, dass jeder Objektbezug (des Bewusstseins) ein Vollzugssubjekt (Selbst) unterstellt. Dabei ist das abstrakte Ich im Satz „ ϕ (ich)“, in dem ich über mich etwas aussage und mich als Sprecher dem Objekt oder Satzgegenstand, also mir, gleichzeitig entgegen- oder gegenübersetze und zugleich mit mir identifiziere. Es ist, wie Hegel eben dieses denk- und merkwürdige Verhältnis weiter erläutert,

„behaftet mit einem äußerlichen Objekt, formell mit der Negation seiner; es ist somit zugleich die vorhergehende Stufe, Bewußtsein, und ist der Widerspruch seiner als Selbstbewußtseins und seiner als Bewußtseins.“

Die formelle Negation ist nämlich eben die genannte Entgegensetzung des Satzgegenstandes als Inhalt meines Bewusstseins von mir als denkendem Subjekt. In meinem Phantasieausdruck $\vdash_{\text{ich}}\phi(\text{ich})$ wird die Entgegensetzung, von der Hegel spricht, augenscheinlich. Im Index des Urteilsstrichs verweist er nämlich auf meine Vollzugsrolle im Nachdenken über mich, und es wird klar, dass die Identifizierung des „ich“ im Satzgegenstand mit mir als Sprecher keineswegs trivial ist, etwa wenn ich über mich in der Vergangenheit oder in einer möglichen Zukunft oder einer kontrafaktisch möglichen Situation rede. Insgesamt weist Hegel hier darauf hin, dass das Verhältnis zwischen Bezügen zur Welt bzw. Aussagen über die Welt und Bezügen zu sich selbst bzw. Aussagen über mich selbst erst noch genauer zu bestimmen ist.

„Indem letzteres und die Negation überhaupt im Ich = Ich an sich schon aufgehoben ist, so ist es als diese Gewißheit seiner selbst gegen das Objekt der *Trieb*, das zu setzen, was es an sich ist, - d.i. dem abstrakten Wissen von sich Inhalt und Objektivität zu geben und umgekehrt sich von seiner Sinnlichkeit zu befreien, die gegebene Objektivität aufzuheben und mit sich identisch zu setzen; beides ist ein und dasselbe; - die Identifizierung seines Bewußtseins und Selbstbewußtseins.“ (§ 425)

Der Satz ist ein durchaus etwas unbeholfener oder verquerrer Ausdruck für folgenden Gedanken: In der Formel „Ich = Ich“, die nichts anders meint, als was ich in der Formel $\vdash_{\text{ich}}\phi(\text{ich})$ zu repräsentieren versuche, ist die Entgegensetzung von objektbezogenen Bewusstsein (im Vollzug) und dem Ich als Objekt dieses Bezugs aufgehoben. Und nun, das ist der zentrale Schritt, deutet Hegel die vermeintliche Selbstaussage *normativ* als ‚Trieb‘, mich als das zu setzen oder zu dem zu machen, der ich ‚an sich‘ bin, wobei das ‚an sich‘ einfach auf den abstrakten Inhalt der Aussageform $\phi(x)$ verweist. Mit anderen Worten, Selbstaussagen bestimmen mich selbst, *Selbstbewusstsein ist eigentlich Selbstbestimmung*. Das ist schon dann so, wenn ich bemerke, dass ich es war, der eine Mehlspur im Supermarkt verursacht hat oder wenn Ödipus sagt, „ich habe meinen Vater Laios erschlagen“. Es ist erst recht so, wenn ich in einem Versprechen oder einer Absichtserklärung mich selbst binde, also etwas objektiv und real als Folge meiner theoretischen (verbalen) Selbstbestimmung

tun muss, um dem, wie sich Hegel durchaus nicht glücklich ausdrückt, ‚abstrakten Wissen von sich‘ Inhalt und Objektivität zu geben. Dass ich mich dabei von der bloß objektiv gegebenen Sinnlichkeit als einer je präsentischen Begierde und damit meiner bloß unmittelbaren Subjektivität befreien muss, das wissen wir bereits. Eben darin besteht eine tätige Identifizierung meines Bewusstseins und Selbstbewusstseins.

Es geht hier also einfach darum, die Geltungsbedingungen für Aussagen über die Welt bzw. über sich selbst zu bestimmen, und zwar so, dass bloß abstrakte Aussagen über sich selbst (wie in Prognosen, Wünschen, Absichtserklärungen oder Versprechungen) durch ein entsprechendes Tun realen Inhalt erhalten. Hier führt die *direction of fit* offenbar von der zunächst abstrakten, rein verbalen, Selbstaussage zu ihrer tätigen Erfüllung.

5. Es ist nach dem von mir schon vorgreifend Gesagten längst nicht mehr überraschend, dass die §§ 426-429 unter dem Titel ‚ α ‘. Die Begierde“ stehen. Denn immerhin wird gerade in der Erfüllung der Begierde der Zusammenhang mit dem real Erfahrbaren tätig hergestellt.

„Das Selbstbewußtsein in seiner Unmittelbarkeit ist *Einzelnes* und *Begierde*, - der Widerspruch seiner Abstraktion, welche objektiv sein soll, oder seiner Unmittelbarkeit, welche die Gestalt eines äußeren Objekts hat und subjektiv sein soll. Für die aus dem Aufheben des Bewußtseins hervorgegangene Gewißheit seiner selbst ist das Objekt und für die Beziehung des Selbstbewußtseins auf das Objekt ist seine abstrakte Idealität ebenso als ein Nichtiges bestimmt.“ (§ 426)

Unmittelbar ist das Selbstbewusstsein Begierde in dem Sinn, als die Welt sich unmittelbar darin zeigt, dass ein Begehren erfüllt wird oder eben nicht befriedigt wird, und nicht etwa bloß in äußeren Sinnesempfindungen. Diese müssen am Ende allerdings auf angemessene Weise in das konkrete Wissen und Können bzw. in die Beurteilung von Wissensansprüchen und der Erfüllung von Bedingungen integriert werden.

Die Erfüllung der Begierde bleibt nun aber immer subjektiv und zufällig, und zwar weil der Begriff der Begierde gerade so zu verstehen ist: *Was immer das Subjekt befriedigt, erfüllt die Begierde*. Die besonderen Eigenschaften des

Gegenstandes sind der Begierde gleichgültig. Für sie sind sie nichtig. So ist es einem Tier in gewissem Sinn egal, wie es seinen Hunger gestillt wird.

„Das Selbstbewußtsein weiß sich daher *an sich* im Gegenstande, der in dieser Beziehung dem Triebe gemäß ist.“

Das heißt, wenn eine Begierde erfüllt ist, ‚weiß ich‘, wie in gewisser Weise jedes lebende Subjekt, dass der Gegenstand „dem Trieb gemäß ist“. Ich kann mich dabei aber in der Wahrnehmung, wie im Fall einer Fata Morgana täuschen: Der gesehene See führt nicht zu einem Wasser das meinen Durst löschen könnte. Wegen dieser Möglichkeit der Täuschung und nur wegen ihr, kann die Begierde für Hegel zu einer Art ‚Fundament‘ einer realen, innerweltlichen, dabei immer schon praktischen Unterscheidung zwischen Schein und Sein, bzw. zwischen bloßer Erscheinung (für die äußeren Sinne) und einer realen Wirklichkeit werden.

Diese Unterscheidung ist, das beachte man, keine Unterscheidung, die ‚bloß subjektiv‘ bliebe: Die Begierde muss durch reale Dinge und Stoffe erfüllt werden. Die Objekte sind werden daher nicht von den Subjekten getrennt. Hegel redet nicht, wie sogar noch Kant und erst recht jede andere Korrespondenztheorie der Wahrheit, ‚von außen‘ über eine Wirklichkeit oder Welt an sich, ohne irgend zu klären, wie der Zugang zu dieser Welt zu verstehen ist und was die ‚internen‘ Erfüllungsbedingungen für Aussagen über sie realiter überhaupt sein könnten. In der Überwindung der Idee von einem (sprachlich vermittelten) Wissen samt der zugehörigen ‚Vorstellungen‘ im Sinne eines ‚Spiegels der Natur‘ (Richard Rorty) ist die zentrale Rolle zu sehen, welche das Thema der Begierde bei Hegel spielt. Die ‚Funktion‘ der Begierde besteht in der Vermittlung zwischen bloß theoretischen oder abstrakten Sätzen oder Aussagen bzw. äußeren Wahrnehmungen und realen, dabei immer auch schon praktischen Erfüllungen.

„In der Negation der beiden einseitigen Momente, als der eigenen Tätigkeit des Ich, wird *für* dasselbe diese Identität. Der Gegenstand kann dieser Tätigkeit keinen Widerstand leisten, als an sich und für das Selbstbewußtsein das Selbstlose; die Dialektik, welche seine Natur ist, sich aufzuheben, existiert hier als jene Tätigkeit des Ich. Das gegebene Objekt wird

hierin ebenso subjektiv gesetzt, als die Subjektivität sich ihrer Einseitigkeit entäußert und sich objektiv wird.“ (§ 427).

Man kann das auch so sagen: In der praktischen Erfüllung von Begierden sind objektive Erfüllungsbedingungen subjektiv fundiert. Wenigstens in ihnen kann ich mich nicht täuschen, wohl aber darin, dass der Gegenstand z.B. so aussehen kann, als erfülle er die Begierde, und er tut es dann doch nicht. Natürlich reicht diese unmittelbare ‚Wahrheit‘ der Erfüllung der Begierde noch nicht über die Gegenwart hinaus und ‚fundiert‘ auch keineswegs unmittelbar die ‚Wahrheit‘ objektiver Aussagen. Mit anderen Worten, Hegel baut nicht, analog wie der Empirismus auf der Grundlage von Sinnesdaten, die Erfüllungen komplexer Aussagen auf den Erfüllungen subjektiver Begierden auf, wie das im Grunde der überschwängliche Pragmatist Nietzsche tun wird. Immerhin anerkennt er, wie alle Pragmatisten nach ihm, die basale Bedeutung des subjektiven Lebens.

„Das Produkt dieses Prozesses ist, daß Ich sich mit sich selbst zusammenschließt und hierdurch *für sich* befriedigt, Wirkliches ist. Nach der äußerlichen Seite bleibt es in dieser Rückkehr zunächst als *Einzelnes* bestimmt und hat sich als solches erhalten, weil es sich auf das selbstlose Objekt nur negativ bezieht, dieses insofern nur aufgezehrt wird. Die Begierde ist so in ihrer Befriedigung überhaupt *zerstörend* wie ihrem Inhalte nach *selbstsüchtig*, und da die Befriedigung nur im Einzelnen geschehen, dieses aber vorübergehend ist, so erzeugt sich in der Befriedigung wieder die Begierde.“ (§ 428)

In der Begierde beziehen wir uns auf die Objekte der Welt insofern bloß negativ, als uns diese Welt und ihre Objekte bloß dann auffallen, wenn sie unserer Begierde Widerstand leisten, diese sich also nicht unmittelbar befriedigen lässt.

„Aber das Selbstgefühl, das ihm [dem Ich] in der Befriedigung wird, bleibt nach der inneren Seite oder *an sich* nicht im abstrakten *Fürsichsein* oder in seiner *Einzelheit*, sondern als die Negation der *Unmittelbarkeit* und der Einzelheit enthält das Resultat die Bestimmung der *Allgemeinheit* und der *Identität* des Selbstbewußtseins mit seinem Gegenstande. Das Urteil oder die Direktion dieses Selbstbewußtseins ist das Bewusstsein eines *freien* Objekts, in

welchem Ich das Wissen seiner als Ich hat, das aber auch noch außer ihm ist.“ (§ 429).

Es passiert also in der Befriedigung einer Begierde mehr, als dass bloß die Empfindung oder das Gefühl oder der innere Zustand der Begierde einfach zufällig aufhört. Vielmehr ergibt sich eine „Identität des Selbstbewußtseins mit seinem Gegenstande“, d.h. es ergibt sich, wenn wir es schon verbal ausdrücken können, die Geltung oder Wahrheit von Urteilen der Art: das und das ist / war von der Art, dass es diese Begierde erfüllt. Der nächste Satz sagt explizit, dass es sich um ein Urteil handelt. Es ist also solches „Direktion des Selbstbewusstseins“ nämlich in das Urteilen und die Erfüllung. Und es ist „Bewusstsein eines freien Objekts“, nämlich in der attentiven Aufmerksamkeit auf es selbst, als Leib und leibliche Begierde, bzw. auf die Befriedigung oder Nichtbefriedigung der Begierde, in welcher das Subjekt eine Art „Wissen seiner als Ich hat“, das sich aber immer zugleich auch noch auf etwas außer ihm bezieht: auf den eigenen Leib und auf das Objekt der Begierde.

6. Unter dem Titel „β). Das anerkennende Selbstbewusstsein“ fährt Hegel so fort

„Es ist ein Selbstbewußtsein für ein Selbstbewußtsein zunächst *unmittelbar* als ein Anderes für ein *Anderes*.“

Wovon ist hier die Rede? Geht es schon um die Anerkennung einer zweiten Person als Person oder Partner? Aber bisher ging es doch nur um die durch die Begierde und die unmittelbare Befriedigung oder eben manchmal gerade nicht unmittelbare Erfüllung vermittelte Beziehung zwischen einem Subjekt und einem Objekt. Worauf überhaupt bezieht sich das „es“? Auf das Urteil, das Selbstbewusstsein, das Bewusstsein eines freien Objekts, das Ich, das Wissen meiner als Ich? Warum sollte dieses ‚es‘ ein Selbstbewußtsein für ein Selbstbewusstsein sein? Und was heißt es, dass es das zunächst unmittelbar als ein Anderes für ein Anderes sei? Wer oder was ist das Andere?

Es ist offenbar das Ich Selbstbewusstsein für ein anderes Selbstbewusstsein, und zwar gerade weil es sich zunächst und unmittelbar immer nur dadurch auf sich bezieht, dass es sich zugleich auch noch auf etwas außer ihm bezieht. Und es ist das Ich, das einem Anderen eine Anderes ist,

offenbar selbst Objekt, Leib. Nur so scheint mir die folgende Fortsetzung verständlich zu werden:

„Ich schaue in ihm als Ich mich selbst an, aber auch darin ein unmittelbar daseiendes, als Ich absolut gegen mich selbständiges anderes Objekt.“

Ich schaue mich also im Leib selbst an. Offen ist, ob es sich um meinen eigenen Leib oder um den Leib einer anderen Person handelt. Was gemeint ist, lässt sich schwer entscheiden. Im zweiten Fall müssten wir eine bisher im Text kaum oder gar nicht motivierte Identifikation vornehmen: Wir müssten irgendwie wissen, dass der Andere je mit uns wesensgleich ist. Denn nur dann kann je ich mich selbst im je Anderen selbst anschauen. In der ersten Lesart ist noch gar keine zweite Person im Spiel. Sondern als Vollzugssubjekt setze ich mich immer auch meinem eigenen Leib (oder Teile desselben) gegenüber oder ich setze diesen mir gegenüber. Nur so kann ich mich selbst anschauen: Dazu muss ich mich zumindest formal von mir unterscheiden. Diese Art der Selbstbeziehung gibt es auf verschiedensten Ebenen: des unmittelbaren attentiven (Selbst-)Bewusstseins, das wir weitgehend mit Tieren gemein haben, aber dann auch in einer komplexen, symbolisch vermittelten, Selbstbeziehung in Selbstaussagen und deren Rolle für unsere weiteren Selbstbestimmungen.

„Das Aufheben der *Einzelheit* des Selbstbewußtseins war das *erste* Aufheben; es ist damit nur als *besonderes* bestimmt. –

Die ‚Aufhebung der Einzelheit des Selbstbewußtseins‘ bestand in Folgendem: Die einzelne und als solche bloß zufällige Befriedigung einer Begierde führt noch zu gar keinem (Selbst)Bewusstsein. Dafür bedarf es eines besonderen ‚Wissens‘, wie sich die Bedingungen der Begierde durch ein durch die Sinn an die Umwelt angepasstes, am Ende praktisch erfahreneres, ‚Tun *allgemein* erfüllen lassen.

„Dieser Widerspruch gibt den Trieb, sich als freies Selbst zu *zeigen* und für den Anderen als solches *da* zu sein, - den Prozeß des *Anerkennens*.“ (§ 430).

Der ‚Widerspruch‘ besteht wohl darin, dass sich das Subjekt vom Zufall der Erfüllung der Begierde durch zufälligerweise nicht widerständige Gegenstände frei machen möchte. Das ist zunächst ein

allgemeiner Trieb, der nicht bloß für Menschen gilt, sondern alle Tiere charakterisiert. *Es ist der Trieb, Erfahrungen zu machen.*

Es liegt allerdings wieder, und weiter, nahe anzunehmen, dass auch hier schon von einer Ich-Du-Beziehung die Rede ist: Ich zeige dir meine Freiheit, indem ich dir Widerstand leiste oder auch schon, indem ich zeige, wie ich Handlungen (qua Handlungsschemata oder generische Handlungsformen, die durchaus auch symbolische Handlungen, etwa Aussagen oder verbale Urteile sein können) spontan, willkürlich, willentlich ausführen kann, und zwar *richtig*, d.h. so, dass ich nicht bloß mein Begehren erfüllen kann, sondern dass die Ausführung als Ausführung dieser und nicht jener generischen Handlung anerkannt werden kann. Aber dazu muss schon klar sein, was es heißt, so zu handeln.

7. Worum geht es also im Prozess des Anerkennens? Hegel sagt von ihm zunächst:

„Er ist ein *Kampf*, denn ich kann mich im Anderen nicht als mich selbst wissen, insofern das Andere ein unmittelbares anderes Dasein für mich ist; ich bin daher auf die Aufhebung dieser seiner Unmittelbarkeit gerichtet.“

Wieder spricht vieles dafür, dass der Andere eine Person ist, obwohl oben eindeutig das Andere, also etwas Sächliches, eingeführt worden war und wir offenbar immer noch von diesem Anderen des Anderen des Selbstbewusstseins reden. Während die Beziehung zu einem Objekt der Begierde durch die einseitige Erfüllung oder Befriedigung bestimmt war, bestehen die Beziehungen zu einer anderen Person, so scheint Hegel sagen zu wollen, in einem Prozess des Anerkennens. Dieser sei ein Kampf, dem es, so scheint es, um die freie Anerkennung geht, „denn ich kann mich im Anderen nicht als mich selbst wissen“, jedenfalls nicht so, wie ich das Objekt der Begierde in der Erfüllung unmittelbar durch eine Art Selbstwissen bestimme. Soweit könnte anscheinend eine Interpretation tragen, die im Anderen, vom dem Hegel hier redet, eine Person sieht. Nun sagt Hegel aber, ich sei „auf die Aufhebung der Unmittelbarkeit“ des Anderen gerichtet, weil es „ein unmittelbares anderes Dasein für mich ist“. Völlig unklar ist, warum ich mich so zu anderen Personen verhalten sollte. Wenn es aber darum geht, einen dinglichen Gegenstand tätig und zielgerichtet zu verändern, und zwar so, dass

er den von mir gesetzten (oder mir in der Begierde vorgegebenen) Erfüllungsbedingungen entspricht, dann ist der Satz völlig verständlich und richtig. Denn dann ist es die eigene Arbeit, die eigene tätige Auseinandersetzung mit den Dingen, das eigene Handeln, in welcher die Freiheit und Selbständigkeit des (übrigens schon in der Begierde praktischen) Selbstbewusstsein besteht.

Anders gesagt, das Selbstbewusstsein wird nach dieser Deutung im Tun zu freier Selbstbestimmung. Dieses Tun ist nun zugleich eine Art Kampf zwischen dem Ding und mir als Handelnden und ein Kampf zwischen der bloß unmittelbaren Begierde und der freien Handlung. Im zweiten Fall ist es eine Art intrapersonale Auseinandersetzung zwischen zwei Gestalten des Selbstbewusstseins, die ich im Folgenden zur schärferen Konturierung der Argumentation als theoretisches bzw. anschauendes und ggf. auch schon denkendes Ich auf der einen Seite, als praktisches, zunächst in seinem Tun begierdegeleitetes, dann ggf. aber auch schon bewusst handelndes Ich auf der anderen Seite unterscheiden möchte.

„Ebensosehr kann ich nicht als Unmittelbares anerkannt werden, sondern nur insofern ich an mir selbst die Unmittelbarkeit aufhebe und dadurch meiner Freiheit Dasein gebe. Aber diese Unmittelbarkeit ist zugleich die Leiblichkeit (sic!) des Selbstbewußtseins, in welcher es als in seinem Zeichen und Werkzeug sein eigenes *Selbstgefühl* (sic!) sowie sein Sein *für andere* und seine es mit ihnen vermittelnde Beziehung hat.“ (§ 431)

Mit anderen Worten, ein Verhalten, das bloß unmittelbar begierdegesteuert wäre, wäre noch kein freies Handeln. Arbeit als tätige Handlung zur Erfüllung eines selbstgesetzten Zwecks oder in der Verfolgung einer zunächst bloß durch einen Vorsatz repräsentierten Absicht ist, wie der schöne Ausdruck Hegels aus der Phänomenologie des Geistes sagt, immer *gehemmte Begierde*³, *umgeleitetes Begehren*. Die Erfüllung einer Absicht ist dabei immer eine im Hinblick auf einen zugehörigen Vorsatz kontrollierte erfolgreiche Durchführung der richtigen Handlung: „Die Wahrheit der

³ Hegel: Phänomenologie des Geistes, *Theorie-Werkausgabe* (a.a.O.) Bd. 3, S. 153.

Absicht ist nur die Tat selbst“, wie Hegel lange vor Ludwig Wittgenstein und Elizabeth Anscombe sieht.⁴

Jeder Kampf der tätigen Handlung mit den widerständigen Dingen der Welt ist zugleich ein Kampf mit den unmittelbar leiblichen Begierden, wie wir im Grunde immer schon wissen. Wir brauchen uns dazu nicht eigentlich auf die einschlägigen Aussagen Platons oder Kants zum Verhältnis zwischen einem geplanten und vernünftigen Handeln und unmittelbaren Neigungen zu beziehen.

Das „Aber“ am Anfang des zweiten Satzes des letzten Zitats ist ernst zu nehmen. Es besagt, dass wir die Leiblichkeit, samt den unmittelbaren Begierden und den zugehörigen Empfindungen, bis hin zu den Leidenschaften, nicht einfach vernachlässigen dürfen. Denn nur hier finden wir die Werkzeuge für eine tätige Auseinandersetzung mit der Welt und, im Selbstgefühl, die Anzeichen für reale Erfüllungen. Außerdem ist jede Beziehung zu anderen Dingen, gerade auch zu anderen Personen, über die Leiblichkeit vermittelt.

Hier scheint nun Hegel in der Rede von einem „Sein für andere“ wirklich auf andere Personen Bezug zu nehmen. Dabei sagt er explizit, dass wir andere Personen zunächst in ihrer Leiblichkeit und ihrem realen Tun erfahren, und diese uns. Die folgende Passage aber bezieht sich allem Anschein nach jedenfalls syntaktisch (anaphorisch) *nicht* auf diese anderen Personen, sondern auf die beiden Momente des Selbstbewusstseins, also, wie ich meine, auf das theoretische und das praktische Ich:

„Der Kampf des Anerkennens geht also auf Leben und Tod; jedes der beiden Selbstbewußtsein [e] bringt das Leben des anderen in *Gefahr* und begibt sich selbst darein, aber nur als *in Gefahr*, denn ebenso ist jedes auf die Erhaltung seines Lebens als des Daseins seiner Freiheit gerichtet.“

Und doch scheint es sich hier tatsächlich um ein Kampf auf Leben und Tod zwischen einzelnen individuellen *Personen* „um Anerkennung“ zu handeln, auch wenn Hegel hier den Kampf auf Leben und Tod offenbar ganz bewusst abschwächt und bloß davon spricht, dass jedes der beiden Selbstbewusstseine das Leben des Anderen bloß in Gefahr bringt, und zwar weil jedes „auf die

⁴ Hegel: Phänomenologie des Geistes, *Theorie-Werkausgabe* (a.a.O.) Bd. 3, S. 130.

Erhaltung seines Lebens als des Daseins seiner Freiheit gerichtet“ ist. Das Leben kann doch nur das einer Person sein, oder?

Warum aber sollte ein solcher Kampf des Anerkennens überhaupt zwischen Personen stattfinden, und sogar auf Leben und Tod? Ist etwa nicht Platz genug da, dass jeder so leben kann, wie er mag? Die Frage zeigt, in welche Aporien eine Interpretation des Textes gerät, die diesen Kampf als Kampf zweier Personen um Macht deutet. Wir sollten daher nach einer passenderen Deutung des Textes Ausschau halten.

Wenn es sich, wie ich meine, um einen Kampf zwischen den beiden Momenten des Selbstbewusstseins, dem theoretischen und praktischen Ich handeln sollte, dann allerdings fragt sich ebenfalls, warum diese zwei Selbstbewusstseine überhaupt ‚auf Leben und Tod‘ kämpfen und damit ihr Leben auch nur in Gefahr bringen. Diese Frage lässt sich m.E. nur beantworten, wenn wir noch einmal daran erinnern, worum es geht. Dabei ist manchmal der Einsatz von ein paar Zeichen mehr wert als viele Worte.

Ich erinnere dazu daran, dass wir die allgemeine Form des theoretischen Welt- und Selbstbezugs durch die Formeln $\vdash_{\text{ich}}\phi$ bzw. $\vdash_{\text{ich}}\phi(\text{ich})$ ausgedrückt haben. Außerdem haben wir schon gesehen, dass es nicht am Ausdruck und der Verfügbarkeit von Sprache liegt, dass eine Objektbeziehung immer auch eine Selbstbeziehung ist. Das eben besagt, nach meinem Verständnis, die Aussage, es sei „die *Begierde* diejenige Form, in welcher das Selbstbewusstsein auf der ersten Stufe seiner Entwicklung erscheint.“ (Zusatz zu § 426).

Nun würde ich gerne das Selbsturteil (ob schon explizit oder noch in der Form von Erfüllungsgefühlen) von einem tätigen Selbstbezug unterscheiden – wobei es zunächst ebenfalls noch keine Rolle spielt, ob das Tun schon ein explizit geplantes Handeln oder ein impliziten Benehmen ist. Dazu stelle ich neben die obigen Formeln für Urteilsformen folgende Formeln für Tätigkeitsformen: Ich schreibe $\parallel_{\text{ich}}H$, wenn H eine Handlungsform ist, die ich aktualisiere. Der Ausdruck $\parallel_{\text{ich}}H$ steht daher nicht für den Satz oder die Selbstaussage „ich führe H aus“, dieser hätte ja die Form $\vdash_{\text{ich}}H^*(\text{ich})$, wobei H^* eine *Benennung* oder *Beschreibung von H* sein müsste. Der Ausdruck $\parallel_{\text{ich}}H$ möge vielmehr *für die performative Ausführung von H im Vollzug selbst* stehen,

gerade so wie der Ausdruck $\vdash_{\text{ich}}\phi$ für die Performance der Sprechhandlung selbst steht und nicht als *Satz* zu verstehen ist.

Dabei habe ich das Zeichen „ \Vdash “, das in der mathematischen Logik für eine Relation des ‚forcing‘, also des ‚Erzwingens der Geltung einer Aussage‘ steht, aus mnemotechnischen Gründen ausgewählt. Die Performance von $\Vdash_{\text{ich}}H$, also meine Aktualisierung der Handlung H , macht nämlich die (Selbst)Aussage $\vdash_{\text{ich}}H^*(\text{ich})$ wahr, ‚erzwingt‘ also deren Wahrheit, wenn wir die Formel $\vdash_{\text{ich}}H^*(\text{ich})$ so lesen: „Ich führe H aus“. Dabei kann $\Vdash_{\text{ich}}H$ eine konsequente Folge einer Absichtserklärung sein.

Im Folgenden will ich der Einfachheit halber von der ansonsten sehr wichtigen Differenz zwischen Sollen und Wollen absehen. Ich werde also das Wollen, stark vereinfacht, als Selbstaufforderung auffassen. Denn dann können wir einen Ausdruck der Art „ $\!_{\text{ich}}H^*(\text{ich})$ “ als formelartige Expression eines von mir anerkannten Sollens, artikuliert durch die Handlungsbeschreibung H^* gebrauchen. In ihm lassen sich *Vorsätze* (Absichten oder auch Versprechen) andeuten, nämlich *dass ich H tun soll/will*.⁵ Im Folgenden steht also „ $\!_{\text{ich}}H^*(\text{ich})$ “ kurz für „*ich anerkenne verbal, dass ich H tun soll*“. Das zugehörige Urteil $\vdash_{\text{ich}}H^*(\text{ich})$ wäre dann als (bestätigende) Konstatierung der Erfüllung einer solchen (impliziten oder expliziten) (Selbst-)Verpflichtung (etwa auch als Folge einer allgemeinen Norm oder einer Absichtserklärung oder eines Versprechens) zu lesen. Neben einer bloß ‚relativen‘, also von den von mir gefassten Absichten abhängigen ‚Handlungsnorm‘ kann also auch eine absolute Norm der Form „man soll – in diesen Situationen – H tun“ die ‚Prämisse‘ in diesem Anerkennungsprozess sein. Meine implizite oder explizite Anerkennung dieser Norm wäre dann eben nur wieder in der Form $\!_{\text{ich}}H^*(\text{ich})$ aufzuschreiben.

Mein These ist nun, dass *es im Prozess der Anerkennung um den realen Übergang von einer solchen (Selbst-)Verpflichtung $\!_{\text{ich}}H^*(\text{ich})$ zu $\Vdash_{\text{ich}}H$ geht. Im Kampf der Anerkennung geht es also um die reale, praktische, Umsetzung einer zunächst bloß theoretischen, verbalen Anerkennung durch die Tat.*

⁵ Auf die schwierige Frage nach dem Verhältnis von H^* , der Handlungsbeschreibung, und H , der (generischen) Handlung (qua adäquater Form der Erfüllung der Bedingung für ein Handeln gemäß H) gehe ich hier nicht ein.

Während im begierdegeleiteten Benehmen nicht eigentlich eine Differenz zwischen dem Tun $\parallel_{\text{ich}}H$ und dem (zunächst bloß im Modus des Selbstgefühls verfügbaren) Selbsturteils $\perp_{\text{ich}}H^*(\text{ich})$ auftritt – hier gibt es nur den ‚Widerspruch‘ bzw. die Spannung zwischen dem Streben nach Befriedigung der Begierde und der realen (Nicht-)Erfüllung – ist diese Differenz, wie Hegel mit Recht sagt, absolut wesentlich für jedes handelnd tätige Selbstbewusstsein, also für die *freie Selbstbestimmung*.

Die Differenz stellt sich realiter in der Tat immer als Auseinandersetzung oder Kampf zwischen dem ‚denkenden‘ Ich oder theoretischen Selbstbewusstsein einerseits, dem tätigen Ich oder unmittelbar praktischen Selbstbewusstsein andererseits dar. Es ist ein – zunächst allegorischer – Kampf auf Leben und Tod insofern, als die Absichtsäußerung oder theoretische Anerkennung der ‚(Selbst-)Verpflichtung‘ $\perp_{\text{ich}}H^*(\text{ich})$ leer wird, wenn H nicht getan wird, sondern das tätige Ich sich durch seine unmittelbare Begierde leiten lässt. Denn das wäre im Allgemeinen der ‚Tod des theoretischen Selbstbewusstseins‘. Sein Versuch, etwas zu einer freien Selbstbestimmung der ganzen Person beizutragen, bliebe völlig leer und würde einfach scheitern. Andererseits bedeutet die Ausführung von H, die wir durch das Zeichen $\parallel_{\text{ich}}H$ vertreten wollen, zumindest in gewissem Sinn den ‚Tod‘ der bloß unmittelbaren Begierde.

Damit wird auch klar, warum nach Hegel der Stoiker, der nur schön redet, aber nichts tut, Begriff und Idee selbstbewusster Selbstbestimmung ebenso verfehlt wie der pragmatistische Skeptiker, der weitgehend gedankenlos bloß auf aktuelle Situationsumgebungen reagiert. Das unglückliche Bewusstsein anerkennt immerhin die Spannung zwischen präsentistischer Endlichkeit und dem Streben nach einem nachhaltigen Guten, missversteht dieses aber als Dualismus zwischen Zeit und Ewigkeit, Diesseits und Jenseits, statt als Spannung zwischen einem bloß reaktiven Verhalten und einer selbstbestimmten Tätigkeit als innerweltliche Haltung selbstbewusster Personen zur Welt in der wir leben.

Wichtig für die Beurteilung der Erfüllung meines Vorsatzes, meiner Absicht oder meiner allgemeinen Verpflichtung, sind Andere nun nicht als besondere individuelle Personen, *sondern in der Rolle*, die sie als

reflektierende Beurteilungsinstanzen spielen. Denn es gibt nur dann eine *Selbstkontrolle*, wenn wir diesen Rollenwechsel des Vollzugs und subjektiven Erfüllungsgefühls auf der einen Seite, der Beurteilung der wirklichen Erfüllung der entsprechenden (inhaltlichen) Bedingungen beherrschen. Und diese Rollenwechsel beherrschen wir *foro interno* nur, wenn wir ihn auch als realen Rollenwechsel in der Beurteilung des Tuns Anderer beherrschen. Damit ist die alte *Con-Scientia*, das allgemeine *Bewusstsein/Gewissen* als notwendige Bedingung von *echter Selbstbestimmung* erkannt. Gerade in dieser Selbstkontrolle, und nur in ihr, gelangen wir zu einem geistigen Selbstbewusstsein.

Doch wer ist hier Kontrolleur von Normen des Richtigen? In einem Sinn bin ich das alles selbst, in einem anderen nicht. Denn ich müsste mich nicht selbst kontrollieren, wenn das unmittelbare Selbstgefühl der Befriedigung wie im Fall der Erfüllung einer Begierde ausreichen würde. Andererseits bin ich es immer auch selbst, der ich mich in der *Con-scientia* selbst kontrolliere, zumal auch die Urteile anderer einzelner Personen bloß gefühlsmäßige Willkürurteile (im bloß subjektiven Sinn der Befriedigung von Neigungen oder bloßer Meinungen) sein können und als solche nicht weiterhelfen.

Warum aber ist Hegel so vorsichtig, dass er sagt, dass jede der beiden Seiten sein ‚Leben‘ nur in Gefahr bringt, dass also sein Tod oder seine Annullierung nur als Möglichkeit zu betrachten ist? Und warum begründet er dies damit, dass jedes der beiden Momente des Selbstbewusstseins „auf die Erhaltung seines Lebens als des Daseins seiner Freiheit gerichtet“ sei? Nun, in gewissem Sinn bedeutet das, dass wir die theoretisch (verbal) anerkehbaren (Selbst-) Verpflichtungen immer schon an *das real Machbare* und damit *an unsere Leiblichkeit anpassen müssen*, da sie sonst zu leeren Utopien werden, dass, andererseits, ein rein begierdegeleitetes Verhalten sich ebenfalls selbst schädigen würde, so dass erst die gegenseitige Anerkennung zu echter, realer Selbstbestimmung führt. Es wäre daher ebenso falsch, nur seinen Neigungen zu folgen, wie diese immer radikal zu bekämpfen. In beiden Fällen würde die Freiheit des Handelnden beschädigt. Hegel fährt entsprechend so fort:

„Der Tod des einen, der den Widerspruch nach einer Seite auflöst, durch die abstrakte, daher rohe Negation der Unmittelbarkeit, ist so nach der wesentlichen Seite, dem Dasein des Anerkennens, welches darin zugleich aufgehoben wird, ein neuer Widerspruch, und der höhere als der erste.“ (§ 432).

Die bloß abstrakte Feststellung, dass im Interesse der Freiheit des Handelns bzw. der Selbständigkeit der Selbstbestimmung das unmittelbare und als solche unselbständige Begehren gehemmt bzw. umgeleitet werden muss, bedeutet per se noch nicht, dass klar wäre was zu tun ist. Das eröffnet vielmehr den ‚neuen Widerspruch‘, ‚der höher ist als der erste‘, nämlich die Entscheidung zwischen ganz verschiedenen und sich gegenseitig möglicherweise ausschließenden möglichen Handlungen H_1, H_2, H_3, \dots usf.

Es ist damit auch klar, dass das Ergebnis des Kampfes um Anerkennung zunächst *immer zu Ungunsten der unmittelbaren Begierde* endet. Das aber heißt, dass es sich von vornherein *um einen ungleichen Kampf* zwischen *ungleichen Gegnern* gehandelt hat:

„Indem das Leben so wesentlich als die Freiheit ist, so endigt sich der Kampf zunächst als *einseitige* Negation mit der Ungleichheit, daß das eine der Kämpfenden das Leben vorzieht, sich als einzelnes Selbstbewußtsein erhält, sein Anerkanntsein jedoch aufgibt, das andere aber an seiner Beziehung auf sich selbst [fest]hält und vom ersten als dem Unterworfenen anerkannt wird; - *das Verhältnis der Herrschaft und Knechtschaft.*“

Wie im Grunde überall im Text ist hier vom *menschlichen* Leben die Rede. Der Analyse geht es um die Herausstellung wesentlicher und dabei zunächst höchst allgemeiner Formen dieses Lebens, nicht um eine Erklärung ihrer Genese. Wenn auf das Leben von Tieren Bezug genommen wird, dann nur, um zu zeigen, dass es, erstens, Gemeinsamkeiten bzw. Strukturanalogien gibt, dass man, zweitens, auf eine ‚niederere‘ Lebensform zurückfällt, oder zurückzufallen droht, wenn man Besonderheiten der menschlichen Lebensform (theoretisch oder praktisch) nicht angemessen beachtet. Das heißt, es geht hier nicht um eine naturalisierende Erklärung des ‚Aufbaus‘ menschlicher ‚*sapience*‘ auf der Grundlage animalischen Verhaltens.

Wir lesen also, dass das menschliche Leben wesentlich in der Freiheit des Handelns besteht. Das bedeutet, dass der Kampf des Anerkennens zunächst mit der einseitigen Negation der unmittelbaren Begierde endet. Was dann folgt, ist aber höchst merkwürdig. Denn was soll es heißen, dass das eine Bewusstsein der Kämpfenden das Leben vorzieht und sich als einzelnes Selbstbewusstsein erhält? Heißt das, dass unsere Deutung am Ende doch in die Irre gegangen ist? Heißt es, dass Hegel hier doch einen Kampf um Macht schildert, in dem der Unterlegene sich unterwirft und das tut, was der Sieger sagt, damit sein Leben rettet, ‚sein Anerkanntsein jedoch aufgibt‘, da er vom Sieger bestenfalls noch als Befehlsempfänger ‚anerkannt‘ wird? Dann würde Hegel sagen, dass am Anfang jeder Selbstdisziplin die Unterwerfung stünde, und dass diese historische entstanden sei in einem Kampf um Anerkennung, in der die siegenden Herren an ihrer ‚Beziehung auf sich selbst‘ [fest]halten und von den ‚Unterworfenen anerkannt‘ werden. Dazu scheint zunächst zu passen, wie Hegel fortfährt:

„Der Kampf des Anerkennens und die Unterwerfung unter einen Herrn ist die *Erscheinung*, aus welcher das Zusammenleben der Menschen, als ein Beginnen der *Staaten*, hervorgegangen ist. Die *Gewalt*, welche in dieser Erscheinung Grund ist, ist darum nicht Grund des *Rechts*, obgleich das *notwendige* und *berechtigte* Moment im Übergange des *Zustandes* des in die Begierde und Einzelheit versenkten Selbstbewusstseins in den Zustand des allgemeinen Selbstbewußtseins. Es ist der äußerliche oder *erscheinende Anfang* der Staaten, nicht ihr *substantielles Prinzip*.“ (§ 433).

Immerhin wäre zu bedenken, ob sich hier vielleicht die Spiegelung intrapersonaler Verhältnisse in gesellschaftlichen Verhältnissen und umgekehrt auf ähnliche Weise wiederholt, wie wir dies am Verhältnis zwischen Seele (*psyche*) und Staatsverfassung (*politeia*) schon bei Platon sehen: Die intrapersonalen Verhältnisse werden dort als ‚*society of mind*‘ dargestellt und zugleich die Funktion der psychischen Tüchtigkeit (*aretè*) sowohl für die Gemeinschaft, als auch für den Einzelnen herausgestellt.

Man beachte darüber hinaus, dass die Passage selbst als partielles Dementi der oben als ‚selbstverständlich‘ ausgegebenen Lesart zu lesen ist. Denn Hegel sagt, dass zwar faktisch der Kampf des Anerkennens und die Unterwerfung

von Personen unter andere Personen zur Entstehung der Staaten geführt habe, dass aber die Gewalt bzw. der Zwang gerade *nicht* Grund des Rechts sei, sondern *nur empirisch notwendig ist* „im Übergange des Zustandes des in die Begierde und Einzelheit versenkten Selbstbewusstseins in den Zustand des allgemeinen Selbstbewusstseins“. Mit anderen Worten, *strukturell und begrifflich* spielt es gar keine Rolle, ob sich das unmittelbare und als solches immer bloß eigenwilliges Selbstbewusstsein, das bei Hegel unter dem Titel „Begierde“ zusammengefasst ist, per Zwang oder freiwillig dem ‚allgemeinen Selbstbewusstsein‘ unterwirft.

Der Herr, von dem Hegel spricht, ist offenbar der absichtsvoll bzw. kontrolliert Handelnde, der mit etwas ‚fertig werden‘ kann, „was der Begierde nicht gelang“, wie Hegel in der Phänomenologie explizit sagt⁶ und zwar „wegen der Selbständigkeit des Dinges“. Es bedarf dazu geplanter Arbeit.

Wichtig ist nach Hegel also offenbar nur die *Strukturanalogie* zwischen der Unterwerfung von einzelnen Personen unter eine Herrschaft in einem Staat und der Unterwerfung des realen Tuns in der Form $\parallel_{\text{ich}}H$ unter die Herrschaft des allgemeinen Denkens, das aktualisiert wird in einer Selbstverpflichtung der Form $!_{\text{ich}}H^*(\text{ich})$ und das Kontrollurteil der Form $\perp_{\text{ich}}H^*(\text{ich})$. Hegel wird dann in der Tat gleich zeigen, dass es sich dabei immer nur um Aktualisierungen *allgemeiner* Handlungsformen handelt, so dass *jedes subjektive und einzelne Selbstbewusstsein* als Instantiierung eines *allgemeinen Selbstbewusstseins* zu verstehen ist. Aber schon hier, im Prozess oder Kampf des Anerkennens, stehen sich, wie wir zumindest im Rückblick sehen können, längst schon ein *allgemeines*, denkendes, Selbstbewusstsein und ein *bloß einzelnes*, zunächst *unmittelbares* und als solches nur erst *begierdegeleitetes* Selbstbewusstsein gegenüber.

Dass das *einzelne* Selbstbewusstsein „sein Anerkanntsein aufgibt“ (1), wie die vorletzte Passage sagt, und dennoch ‚sein Leben‘ bzw. ‚sich als einzelnes Selbstbewusstsein‘ erhält (2), sagt also zwei Dinge: Erstens wird die Anerkennung der Wichtigkeit des je präsentischen und einzelnen Begehrens zumindest eingeklammert (1). Aber es bleibt sowohl die theoretische Entscheidung für die Selbstverpflichtung $!_{\text{ich}}H^*(\text{ich})$ oder die theoretische An-

⁶ Hegel: Phänomenologie des Geistes, *Theorie-Werkausgabe* (a.a.O.) Bd. 3, S. 152.

erkenntnis einer entsprechenden Verpflichtung wie auch die konsequente Ausführung der Handlung \mathbb{H}_{ich} immer *meine* Entscheidung und *meine* Handlung (2). Der *Inhalt* von \mathbb{H} (genauer: wofür die Buchstaben \mathbb{H} und \mathbb{H}^* in unseren Formeln stehen) ist aber *immer etwas Allgemeines*. Gerade indem ich mich *von diesen Inhalten* in meinem Tun leiten lasse, *unterwerfe ich mich einem allgemeinen Selbstbewusstsein bzw. einer allgemeinen Norm des Richtigen*. Dabei betont Hegel, dass diese Unterwerfung gerade das Gegenteil von Selbstaufgabe ist:

„Dies Verhältnis ist einerseits, da das Mittel der Herrschaft, der Knecht, in seinem Leben gleichfalls erhalten werden muß, *Gemeinsamkeit* des Bedürfnisses und der Sorge für dessen Befriedigung. An die Stelle der rohen Zerstörung des unmittelbaren Objekts tritt die Erwerbung, Erhaltung und Formierung desselben als des Vermittelnden, worin die beiden Extreme der Selbständigkeit und Unselbständigkeit sich zusammenschließen; - die Form der Allgemeinheit in Befriedigung des Bedürfnisses ist ein *dauerndes* Mittel und eine die Zukunft berücksichtigende und sichernde Vorsorge“ (§ 434).

Das heißt, das instrumentelle Denken und Handeln mit der damit ermöglichten besseren Daseinsvorsorge ist der Grund, warum die Einschränkung der unmittelbaren Verfolgung bloß präsentischer und einzelner Begehungen als notwendig einsehbar wird. Dass dabei das instrumentelle Denken und Handeln auf einem sittlichen und moralischen Denken und Handeln aufruht, ist bei Hegel erst später Thema. Hier geht es darum, dass auch noch oder gerade in der Unterwerfung unter das allgemein Richtige der ‚Knecht‘, also der Einzelne, der gerade durch seine Leiblichkeit zum Einzelnen wird, in gewissem Sinn Herr des Verfahrens bleibt – womit sich die scheinbare Spannung zwischen ‚Pflicht‘ und ‚Neigung‘ auflöst. Dieser Gedanke wird in der folgende Passage noch deutlicher:

„Zweitens nach dem Unterschiede hat der Herr in dem Knechte und dessen Dienste die Anschauung des Geltens seines *einzelnen* Fürsichseins; und zwar vermittelt der Aufhebung des unmittelbaren Fürsich-seins, welche aber in einen anderen fällt. - Dieser, der Knecht, aber arbeitet sich im Dienste des Herrn seinen Einzel- und Eigenwillen ab, hebt die innere Unmittelbarkeit der Begierde auf und macht in dieser Entäußerung und der Furcht des Herrn den Anfang der Weisheit, - den Übergang zum *allgemeinen Selbstbewusstsein*“ (§ 435).

Wir ‚Knechte‘ im Sinne einzelner leib- und lebender Personen mit unserem Tun und Mühlen sind es ja, welche durch tätige Anerkennung der Herrschaft der Formen und Ideen in der Aktualisierung eben dieser Formen dieser Herrschaft allererst reales Dasein geben. Im Übrigen sieht Hegel auch an anderen Stellen und in anderen Kontexten, dass es keine Herrschaft ohne wenigstens relative Anerkennung der ‚unterworfenen‘ Subjekte gibt, dass also jede Unterwerfung immer auch Selbstunterwerfung ist. Hier geht es aber eher um die Anerkennung der Abhängigkeitsbeziehung der einzelnen Person von einer allgemeinen Ordnung oder Form vernünftigen und geistigen Lebens.

Dass die Furcht des Herrn den Anfang der Weisheit ausmacht, liegt dann eben daran, dass der Einzelne einzusehen hat, dass es ihm immer auch um sich geht, wenn er die allgemeine Form anerkennt. Eben darin besteht sowohl die Versöhnung der Parteien aus dem Kampf um Anerkennung, als auch der Übergang vom bloß individuellen zum allgemeinen Selbstbewusstsein.

Wir betrachten dazu nur noch kurz den ersten Paragraphen unter dem Titel „γ). Das allgemeine Selbstbewusstsein“:

„Das *allgemeine Selbstbewusstsein* ist das affirmative Wissen seiner selbst im anderen Selbst, deren jedes als freie Einzelheit *absolute Selbständigkeit* hat, aber, vermöge der Negation seiner Unmittelbarkeit oder Begierde, sich nicht vom anderen unterscheidet, allgemeines [Selbstbewusstsein] und objektiv ist und die reelle Allgemeinheit als Gegenseitigkeit so hat, als es im freien anderen sich anerkannt weiß und dies weiß, insofern es das andere anerkennt und es frei weiß. - Dies allgemeine Widererscheinen des Selbstbewusstseins, der Begriff, der sich in seiner Objektivität als mit sich identische Subjektivität und darum allgemein weiß, ist die Form des Bewusstseins der *Substanz* jeder wesentlichen Geistigkeit, der Familie, des Vaterlandes, des Staats, sowie aller Tugenden, der Liebe, Freundschaft, Tapferkeit, der Ehre, des Ruhms. Aber dies *Erscheinen* des Substantiellen kann auch vom Substantiellen getrennt und für sich in gehaltleerer Ehre, eitlem Ruhm usf. festgehalten werden. (§ 436).

Hier wird die Beziehung des Einzelnen auf die Gemeinschaft klar benannt. Und es wird ebenfalls klar, dass das Wissen meiner selbst im anderen Selbst so zu verstehen ist: Insofern, aber auch nur insofern, als die Beziehung von mir zum Andere „die reelle Allgemeinheit der Gegenseitigkeit“ hat, und wir beide

jeweils „die Unmittelbarkeit der Begierde“ bzw. der reinen Subjektivität einklammern (negieren), kann ich im Anderen mich selbst erkennen. Das heißt, so wie sich das rechte Verständnis der wesentlichen Strukturmerkmale oder begrifflichen Bestimmungen des individuellen Selbstbewusstseins aus dem Umgang mit den Dingen ergibt, von der unmittelbaren Erfüllung der Begierde bis zum individuellen oder gemeinsamen instrumentellen Handeln, so ergibt sich das allgemeine Selbstbewusstsein aus dem Umgang mit anderen Personen. Während also das individuelle Selbstbewusstsein sich der Formen des Ich – performativ als Ich-sein und reflexiv im Nachdenken über mich – bewusst macht, macht sich das allgemeine Selbstbewusstsein die Formen des Wir bewusst. Und das heißt beidemal selbstverständlich: *Wir* machen *uns* diese Formen bewusst.

Daher nennt Hegel auch gleich die folgenden *Formen des Wir* als bleibend und als unser Leben tragende „Substanz jeder wesentlichen Geistigkeit“, nämlich Familie, Vaterland, Staat, und, im Blick auf den Einzelnen, ganz parallel zu Platons *Politeia*, die entsprechenden Tugenden: Liebe, Freundschaft, Tapferkeit, Ehre, Ruhm. Dabei kann, wie immer, jede Form verfehlt werden: Die Ehre kann gehaltleer, der Ruhm eitel (d.h. ebenfalls leer) bleiben. Und es gibt die Formen immer nur in ihren Realisierungen und in den Beurteilungen der entsprechenden Realisierungen als gut (genug). Aber in ihnen gibt es sie wirklich.