

Ludwig Siep

*Anerkennung als Prinzip der
praktischen Philosophie*

Untersuchungen zu Hegels
Jenaer Philosophie des Geistes

Meiner

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-2524-5

ISBN eBook: 978-3-7873-2718-8

Umschlagfoto: Stele der Familie des Amenemhat (Ausschnitt),
11. Dynastie, Ägyptisches Museum Kairo

www.meiner.de

© Felix Meiner Verlag Hamburg 2014. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Satz: Type & Buch Kusel, Hamburg. Druck und Bindung: Druckhaus Nomos, Sinzheim. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

Inhalt

Vorbemerkung	9
Anerkennung und praktische Philosophie heute	11
Einführender Essay zur Neuauflage (2014)	
I. Anerkennung und die Erneuerung der praktischen Philosophie	12
II. Anerkennungstheorie heute	21
III. »Anerkennungskultur«: Pluralismus, Markt und das technische Naturverhältnis	35
1. <i>Anerkennung in einer Gesellschaft kultureller Vielfalt</i> ..	35
2. <i>Anerkennung als immanente Norm und Begrenzung der Marktwirtschaft</i>	39
3. <i>Das Verhältnis zur Natur als »asymmetrische Anerkennung«</i>	47
Einleitung (1979)	67
I. Das Prinzip der Anerkennung	76
1. <i>Der Begriff der Anerkennung bei Fichte</i>	76
a) Die Deduktion der Anerkennung als transzenden- tale Bedingung des Rechtsbegriffs	77
b) Die Struktur der Anerkennung bei Fichte	81
2. <i>Die Vorformen der Anerkennung in den Berner und Frankfurter Fragmenten</i>	84
a) Liebe in den späten Berner und frühen Frankfurter Fragmenten	86
b) Vereinigung und Trennung im »Geist des Christentums«	89
3. <i>Die Theorie der Anerkennung in den Jenaer Schriften</i>	96

a)	Die erste Stufe: Anerkennung als Synthese von Liebe und Kampf	97
α)	Liebe	98
β)	Kampf	104
b)	Die erste Stufe der Anerkennung in der Phänomenologie des Geistes	108
	<i>Exkurs: Zweier- und Dreierbeziehungen in der Sozialphilosophie des 20. Jahrhunderts</i>	114
c)	Die zweite Stufe: Anerkennung des »Ich« im »Wir«	122
A.	Vereinigung und Auseinandersetzung des einzelnen mit dem allgemeinen Willen	123
B.	Die Verwirklichung der Anerkennung im absoluten Geist	128
d)	Die zweite Stufe der Anerkennung in der Phänomenologie des Geistes	131
A.	Individuelles Handeln und vernünftige Wirklichkeit (Vernunft-Kapitel)	133
B.	Entzweiung und Versöhnung von »Selbst« und »Substanz« (Geist-Kapitel)	136
α)	Recht und Anerkennung in der Phänomenologie	137
β)	Anerkennung im »entfremdeten Geist«	139
γ)	Die Erfüllung der Anerkennung: Das Gewissen und die Verzeihung des Bösen	142
e)	Zusammenfassung	149
	<i>Exkurs</i>	155
4.	<i>Das Problem einer logischen Struktur der Anerkennung</i>	157
II.	Die Erneuerung der praktischen Philosophie in Hegels Jenaer Schriften	169
1.	<i>Praktische Philosophie beim jungen Hegel</i>	170
2.	<i>Kritik des Naturrechts und Rehabilitierung der klassischen politischen Philosophie</i>	177
3.	<i>Systemkonzeption und praktische Philosophie in Jena (1801–1803)</i>	183
4.	<i>Die Theorie des Bewußtseins und das Prinzip der Anerkennung</i>	194

5. <i>Praktische Philosophie in der »späten« Jenaer Geistphilosophie (1805/1806)</i>	203
III. <i>Anerkennung und Erfahrung des Bewußtseins in der Phänomenologie des Geistes</i>	213
1. <i>Phänomenologie und praktische Philosophie</i>	214
2. <i>Die »praktische« Seite der phänomenologischen Methode</i>	218
3. <i>Die Bedeutung der Anerkennung für die Methode der praktischen Philosophie in der Phänomenologie</i>	225
IV. <i>Praktische Philosophie, Geschichtsphilosophie und Sozialisationstheorie</i>	228
1. <i>Anerkennung und »System der Institutionen«</i>	228
2. <i>Anerkennung und Sozialisationstheorie</i>	236
a) <i>Sozialisation und Bildungsgeschichte des Selbstbewußtseins</i>	238
b) <i>Anerkennung und die Bedingungen vernünftiger Identitätsbildung</i>	241
3. <i>Praktische Philosophie und Geschichtsphilosophie</i>	251
a) <i>Praktische Philosophie als Geschichtsphilosophie?</i>	252
b) <i>Die »historische Genese« der Institutionen</i>	255
c) <i>Quietismus oder Kritik?</i>	265
V. <i>Anerkennung, Rechtsphilosophie und praktische Philosophie der Gegenwart</i>	269
1. <i>Die »Asymmetrie« der Hegelschen Anerkennungstheorie</i>	269
2. <i>Anerkennung in der Rechtsphilosophie von 1820</i>	274
3. <i>Praktische Philosophie ohne Teleologie</i>	281
Anmerkungen	285
Literaturverzeichnis	318
Neure Publikationen zu Anerkennung und praktischer Philosophie	331
Zeittafel	336
Personenregister	338
Sachregister	339

Anerkennung und praktische Philosophie heute

Einführender Essay zur Neuauflage (2014)

Das hier in Neubearbeitung vorgelegte Buch ist erstmals im Jahre 1979 veröffentlicht worden. In der folgenden Einleitung lokalisiere ich zunächst die Ideen und Absichten des Buches in der Forschungslandschaft damals und heute (I). Dann gehe ich auf einige Hauptströmungen und Probleme der neueren Anerkennungsdiskussion ein. Dabei benutze ich als Leitfaden drei Erfordernisse einer nach-hegelschen philosophischen Konzeption der Anerkennung, die ich am Ende des Buches skizziert hatte (II). Schließlich erörtere ich einige moderne Probleme der praktischen Philosophie, bei deren Behandlung sich Fruchtbarkeit und Grenzen des Anerkennungsprinzips zeigen: kultureller Pluralismus, Grenzen der Marktwirtschaft und das Verhältnis der technischen Zivilisation zur Natur (III).

I. Anerkennung und die Erneuerung der praktischen Philosophie

Der Gedanke der Anerkennung als einer Norm zwischenmenschlichen Verhaltens und eines Kriteriums der Beurteilung von sozialen Lebensformen und Institutionen hat in den letzten Jahrzehnten weltweit eine bedeutende philosophische Karriere gehabt.¹ Die Rezeption des Deutschen Idealismus spielt dabei eine entscheidende Rolle.² Das gilt auch für Theorien, die mit ihm nur »entfernt verwandt« sind, wie den amerikanischen Pragmatismus von Mead bis Brandom, oder den Existentialismus und die Phänomenologie in Frankreich, von Kojève bis Ricoeur.³ Kojèves Rezeption des Anerkennungsbegriffs der Hegelschen Phänomenologie des Geistes war für die jüngere Diskussion die entscheidende Anregung, vor allem nachdem Jürgen Habermas sie mit dem Aufsatz »Arbeit und Interaktion« in den sechziger Jahren für die kritische Theorie fruchtbar zu machen versuchte.⁴ Seine Anregung wurde in Deutschland und später auch in anderen Ländern von Philosophen verschiedener Richtungen aufgenommen.

Eines der Ziele des Buches von 1979 war es zu zeigen, daß Habermas' Versuch einer kommunikationstheoretischen Gesellschaftskritik sich nur sehr bedingt auf Hegel stützen konnte. Das entsprach Habermas' eigener Einschätzung und seiner kritischen Distanz zu Hegel, auch wenn ich seine Hegel-Kritik ebenfalls zu korrigieren versuchte. Die jüngere Frankfurter Schule hat seit Axel Honneths Buch Kampf um Anerkennung von 1992 diese Distanz abgeschwächt. Sie beruft sich für ihre Anerkennungstheorie zunehmend auch auf den Berliner Hegel.⁵ Sie möchte mit diesem Ansatz auch alle älteren Formen der Kritik an Entfremdung und Verdinglichung einholen.⁶ Anders als Habermas will sie mit Hilfe des Anerkennungsbegriffs auch eine an Hegel orientierte Kritik an den inneren Widersprüchen des Kapitalismus erneuern.⁷ Ich habe in den vergangenen Jahren mit gelegentlichen Interventionen meine Skepsis gegen die zugrundeliegende Hegel-Interpretation geäußert, vor allem was die

Rechtsphilosophie angeht.⁸ Dabei hat sich meine in dem Buch von 1979 angedeutete Überzeugung verstärkt, daß gerade hinsichtlich der Grenzen von Hegels Anerkennungs- und Geistkonzeption sich eine durchgehende Linie von der »Vereinigungsphilosophie« des Frankfurter Hegel und der Jenaer Philosophie des Geistes bis zu der späteren (»Heidelberger« und »Berliner«) Philosophie des objektiven Geistes zieht. Die vorliegende Neuauflage des Buches über die Jenaer Anerkennungslehre soll auch an diese Konstanz erinnern.

Das heißt nicht, daß ich die Fruchtbarkeit der Hegelschen Philosophie und ihres Begriffs der Anerkennung für die gegenwärtige praktische Philosophie bezweifle. Ich bin aber etwas skeptischer, ob sie als umfassendes Prinzip der gegenwärtigen praktischen Philosophie ausreicht. Auf die Probleme der praktischen Philosophie, angesichts derer das Kriterium der Anerkennung an seine Grenzen stößt, komme ich im dritten Teil dieser Einleitung zurück. Virulent ist aber nach wie vor die in Hegels Konzeption enthaltene grundsätzliche Kritik an individualistischen Theorien der Subjektivität, des Rechts und des Staates. Auch für eine normative Rekonstruktion der historischen Entwicklung von Institutionen und Lebensformen ist sie nach wie vor aufschlußreich.⁹ Es ist aber nicht so leicht, wie viele moderne Autoren meinen, sie von den »metaphysischen Resten« der Hegelschen Philosophie des Absoluten zu trennen. Für Hegel ist die »kommunikative Freiheit« der Anerkennung zwischen Individuen *nicht* der letzte Zweck des Staates. Endzweck ist die sittliche Freiheit der Vereinigung und Identifikation mit dem Willen und den Institutionen eines souveränen Verfassungsstaates – wobei die Verfassung der Souveränität am Ende keine wirksamen Grenzen setzt.¹⁰ Dieses »Ziel« bestimmt aber, wie ich schon in dem Buch von 1979 zu zeigen versuchte, auch die Stufen der »Bewegung des Anerkennens«.

Kojève hatte seine Aktualisierung des Begriffes der Anerkennung vor allem in einer Interpretation des Selbstbewußtseinskapitels der Phänomenologie des Geistes entwickelt. Habermas dagegen vermutete, daß die früheren Jenaer Texte Hegels für moderne Debatten in der Sozialphilosophie interessanter seien als die Phänomenologie, in der Hegel zu einem monistischen Subjekt- und Geistbegriff zurückkehre.¹¹ Das entsprach dem großen historischen Interesse an den Jenaer Entwürfen in den 60er/70er Jahren des

20. Jahrhunderts. Systematisch war Habermas' Interesse an Theorien der Kommunikation und der Intersubjektivität eingebettet in einen Zusammenhang philosophischer und sozialwissenschaftlicher Forschungen über Kommunikation, Intersubjektivität und Sozialisation.¹² In diesem Zusammenhang erweckten die Ansätze zu einer systematischen Verbindung von Subjektivität, Intersubjektivität und gesellschaftlichen Lebensformen im Deutschen Idealismus¹³ besonderes Interesse.

»Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie« war 1979¹⁴ die erste von mehreren größeren Arbeiten über die Bedeutung von Hegels Theorie der Anerkennung für die moderne Philosophie. Darauf folgten in Deutschland Andreas Wildt (Autonomie und Anerkennung, 1982) und Axel Honneth (Kampf um Anerkennung, 1992). Andreas Wildt hat den Begriff der Anerkennung für Grundlagenfragen der Ethik und der Moralpsychologie fruchtbar gemacht. Trotz seines historisch-systematischen Interesses an Hegels Kritik der Moralphilosophie Kants und Fichtes stand das Buch auch im Zusammenhang mit Ernst Tugendhats metaethischen Überlegungen im Anschluß an die angelsächsische Diskussion. Axel Honneth hat den Impuls von Habermas am direktesten aufgenommen und Hegels Prinzip der Anerkennung – aber auch die Formen der Sittlichkeit in der Rechtsphilosophie – durch Sozialisationstheorien des amerikanischen Pragmatismus und der modernen Psychologie systematisch aktualisiert. Vom »Kampf um Anerkennung« her hat er auch die sozialen Kämpfe um Inklusion von Individuen und Gruppen in die Normensysteme moderner Gesellschaften interpretiert. Honneth hat an dem Thema am konsequentesten festgehalten und eine systematische »Theorie der Anerkennung« entwickelt, die weltweit diskutiert wurde.

Der systematische Kontext meines Buches war die Erneuerung der praktischen Philosophie, die in den siebziger Jahren in Deutschland proklamiert wurde.¹⁵ Gegen eine rein apriorische Normenbegründung und den damit verbundenen Rückzug der Philosophie aus Staatsrecht und Gesellschaftstheorie sollte eine »konkrete«, zugleich deskriptive und normative, historische und »prinzipielle« praktische Philosophie im ganzen Umfang der aristotelischen Tradition (Ethik, Ökonomik, Politik) wiedergewonnen werden.¹⁶ Diese Einheit sollte aber im Sinne der neuzeitlichen (»wissenschaftlichen«)

Philosophie systematisch begründet sein durch ein Prinzip, das zugleich ein Kriterium der Rechtfertigung oder Kritik der historisch verwirklichten Normen und Institutionen in diesen Bereichen sein könnte. Gefordert war also nicht ein deduktives Verfahren, sondern Analyse und Entwicklung eines Grundgedankens, der zugleich ein normatives Kriterium darstellt.¹⁷ Die Idee des Buches ist in dieser Hinsicht, daß Hegel in seiner Jenaer Zeit eine ähnliche Erneuerung der traditionellen praktischen Philosophie mit Hilfe des Gedankens der Anerkennung in Angriff genommen hatte – und daß diese Lösung in veränderter Form der praktischen Philosophie der Gegenwart zum Modell dienen könnte.

Das Buch ist aber zugleich als ein Beitrag zur philosophiehistorischen Forschung angelegt. In dieser Hinsicht war der Kontext das Interesse an der Entstehung und Entwicklung des Hegelschen Systems wie der nach-kantischen deutschen Philosophie insgesamt. Es stand im Zusammenhang mit den großen kritischen Gesamtausgaben der klassischen deutschen Philosophie, die seit den sechziger Jahren erarbeitet wurden, besonders natürlich mit der Edition der Hegelschen Schriften, die vom Bochumer Hegel-Archiv ausging. Aber sie war auch angetrieben von der Vermutung, daß die Bilder und Klischees Hegels in der Nachkriegszeit und während des »Kalten Krieges« – vom prototalitären Hegel Poppers, über den »bürgerlichen« Vorläufer von Karl Marx bis zum Vollender der Metaphysik im Sinne Heideggers und seiner Schule – angesichts der unzureichend edierten und studierten Texte seiner Vor-Berliner Zeit zu korrigieren waren. Ein solches genetisches Verständnis der Philosophie Hegels zu entwickeln, war damals und später ein Anliegen so verschiedener Philosophen wie Otto Pöggeler, Dieter Henrich oder Manfred Riedel.¹⁸ Was Dieter Henrich für die Entwicklung des Geistbegriffs, Klaus Düsing für die »Logik der Subjektivität«, Manfred Baum für die Entwicklung der Dialektik usw. geleistet hatten, sollte das Buch für die praktische Philosophie in Angriff nehmen. Da gab es Vorarbeiten von Manfred Riedel und Karl-Heinz Ilting,¹⁹ aber noch keine die Jenaer Entwicklung als ganze untersuchende Monographie.

Eine solche an Texten, die zum Teil neu ediert und kommentiert waren, belegte Theorie der Entstehung der praktischen Philosophie – der Hegel später den Titel »objektiver Geist« gab – bedurfte gründlicher Textinterpretation. So eng am Text zu arbeiten,

ist inzwischen unüblich – so daß ich, mit Hegels Bemerkung zu den Vorarbeiten der Neuauflage der Phänomenologie (1831), fast sagen möchte: »Eigentümliche frühere Arbeit, nicht umarbeiten.«²⁰ Ich habe aber an einigen Stellen der folgenden Ausgabe die Darlegungen abgekürzt und auch die Auseinandersetzung mit der damaligen Forschung in den Anmerkungen etwas zurückgenommen. Dafür finden sich dort jetzt mehr Bezüge auf die gegenwärtige Rezeption der Anerkennungstheorie.

Hegel entwickelt sein philosophisches System in der Jenaer Zeit. Dabei dient ihm der Gedanke der Anerkennung als Leitfaden der Entfaltung desjenigen Teils, den er zunächst praktischen und dann objektiven Geist nennt.²¹ Die Bedeutung der Anerkennung liegt seit Fichte darin, daß Selbstbewußtsein, und damit alles individuelle und bewußte Wissen und Handeln, eine bestimmte Beziehung zwischen Menschen voraussetzt. Hegel faßt diesen Gedanken in bestimmtem Sinne »teleologisch«, im Sinne der schon auf Fichte zurückgehenden und bei Schelling ausgearbeiteten Geschichte des »Zusichkommens« des Bewußtseins aus vorbewußt Natürlichem und Sozialem. Das Ziel, das nach einseitigen und scheiternden Versuchen – auch in der Kulturgeschichte – erreicht wird, ist ein wechselseitiges Anerkennen von Individuum und Gemeinschaft. Die umfassende institutionelle Form dieses Anerkennens ist der Staat.²² In diesen Gang gehören alle die Formen der sozialen Praxis, die von der klassischen und modernen Ökonomie, dem neuzeitlichen Naturrecht und der Staatswissenschaft diskutiert worden sind. Anerkennung ist zugleich ein kritischer Maßstab für das Gelingen und Scheitern von interpersonalen Beziehungen und Sozialformen. Dieser Gedanke ist in der späteren praktischen Philosophie, der Heidelberger und Berliner Philosophie des objektiven Geistes, nicht aufgegeben. Der Begriff Anerkennung und seine Entfaltung haben aber nicht mehr die prominente Stellung, die Teile des Systems systematisch zu verbinden. Hegel räumt jetzt der Idee der Freiheit, sowohl des einzelnen wie des allgemeinen Willens, diese Stellung ein. Die Logik des Begriffes und der Idee, die erst in Nürnberg (1818–1816) ihre endgültige Gestalt gewinnt, steht im Hintergrund dieser Entwicklung.

Hegels Gebrauch der Begriffe »Anerkennen«, »Anerkennung« und »Anerkanntsein« ist terminologisch nicht ganz trennscharf

und, wie mir scheint, mit dem heutigen Sprachgebrauch nicht mehr völlig in Übereinstimmung. »Anerkennen« steht bei ihm meist für den Prozeß, die für Geist und Selbstbewußtsein konstitutive Struktur praktischer und normativer Intersubjektivität zum Bewußtsein zu bringen. Dabei sind »Struktur« und »Intersubjektivität« natürlich moderne Ausdrücke. Mit »Anerkennung« bezieht Hegel sich zumeist auf diese Struktur selber und auf das Resultat ihrer Bewußtwerdung. »Anerkanntsein« bedeutet vor allem den objektiven und bewußten Zustand, die institutionelle Realität und Dauerhaftigkeit sowie die öffentliche Zustimmung für die entsprechenden Praktiken. Mit »Anerkennen« ist aber nicht nur, wie im heutigen Sprachgebrauch überwiegend, eine bewußte Tätigkeit oder kognitive und praktische Einstellung gemeint, sondern auch ein weitgehend unbewußter sozialer und historischer Prozeß (»Prozeß« bzw. »Bewegung des Anerkennens«). Zumindest in den Nachschriften werden, etwa für den Kampf, die Bedeutungen »Anerkennen« und »Anerkennung« austauschbar verwandt (vgl. TW 10, 221 sowie u. Anm. 84 zum Haupttext). Sowohl von Hegels wie vom heutigen Sprachgebrauch her ist es legitim, »Anerkennung« als Oberbegriff zu Hegels Theorie der intersubjektiven Verfaßtheit des Geistes zu benutzen.²³

Die Befunde meiner Textinterpretation²⁴ haben mich von Anfang an skeptischer als Philosophen der Frankfurter Schule und des Neopragmatismus hinsichtlich der Aktualität von Hegels Verständnis von Anerkennung gemacht. Die Rolle der »unverwechselbaren« Individualität bleibt bei ihm gegenüber dem romantischen Individualismus und derjenigen Rolle, die Individualität heute sowohl im Recht wie in den sozialen Lebensformen und dem normativen Selbstverständnis moderner westlicher Gesellschaften spielt, erheblich eingeschränkt. Das liegt nicht nur an historischen Rahmenbedingungen,²⁵ sondern auch an einem metaphysischen Erbe. Es bestimmt die Grenzen der interpersonalen Anerkennung in zumindest dreifacher Hinsicht: Erstens, durch die Bedeutung der Vereinigungsphilosophie bzw. die neuplatonisch-spinozistischen Versionen des »Panta hen«.²⁶ Zweitens bleibt trotz aller Öffnung zu Geschichte und Zufall²⁷ der metaphysische Primat des Notwendigen unangetastet. Das hat, drittens, die Synthese von Entwicklung und Endgültigkeit in der Teleologie zur Folge. Daß Hegel an dieser

metaphysischen Tradition trotz aller »Modernität« seiner Philosophie festhält, habe ich nach 1979 auch in zahlreichen Arbeiten zur Berliner Philosophie des objektiven Geistes zu zeigen versucht.²⁸

In dem folgenden Buch wird in diesem Sinne dafür argumentiert, daß für Hegel in der Bildungsgeschichte des Selbstbewußtseins und des vernünftigen Willens Individualisierungsprozesse *und* die Befreiung vom natürlichen und gewollten »Eigensinn« des Individuums gleich bedeutsam sind. Das führt am Ende zu einer Verwirklichung von Anerkennung in einem Staat, der zwar den Schutz der individuellen Rechte zum Zweck hat, aber darüber hinaus ihre sittliche Befreiung von der besonderen Individualität.²⁹ Diese manifestiert sich im Leben für den Staat und wird »bewährt« im Opfer des Lebens. Daher die sittliche Notwendigkeit von periodischen Kriegen, nicht nur Verteidigungskriegen. Das liegt zuletzt auch an einer »metaphysischen Differenz« zwischen vergänglichen Individuen und »ewiger« Substanz des Staates, nicht nur seiner Idee, sondern auch seiner einzelstaatlichen Verkörperung. Dieser Vorrang des sittlichen und als solcher unbedingt souveränen Staates bleibt von den frühen bis zu den späten Schriften erhalten. Hegel hat nur in der Geistphilosophie von 1805/06 von einem symmetrischen »Opfer« des Staates und der Individuen gesprochen (GW 8, 252, 255),³⁰ aber auch hier nicht im Sinne einer Beschränkung staatlicher Souveränität durch Abwehrrechte der Bürger.

Damit schöpft er das Potential seiner eigenen Einsicht in die Bewegung des Anerkennens nicht aus. In der Struktur dieser Bewegung, wie er sie etwa in Kap. IV der Phänomenologie exponiert, ist Symmetrie vorgezeichnet. In der Phänomenologie wird das Scheitern asymmetrischer³¹ Anerkennungsverhältnisse und ihre »Korrektur« zu einem Bewegungsprinzip der Erfahrungsgeschichte des Bewußtseins. Aber auch hier wird am Ende das Versprechen nicht eingelöst. Die Erfahrungsgeschichte wird wieder teleologisch geschlossen und der symmetrischen Form des moralischen Geistes entspricht zwar das »Reich des Geistes« in der christlichen Gemeinde, aber keine Gestalt des »Daseins« des Absoluten in sozialen Institutionen (s. u. S. 142–149).³² Zudem drängt die metaphysische Teleologie die Offenheit der Erfahrungsgeschichte des Bewußtseins zurück.³³ Das entwertet nicht die Entdeckung eines Kriteriums der Rekonstruktion und Kritik historischer Prozesse der Erfahrungen

mit Formen des kollektiven Selbstverständnisses. Aber es weist auf die Radikalität der nötigen Transformation Hegels hin, auch seiner Anerkennungslehre. Denn beides, die sittliche Befreiung des Individuums durch sein Leben für einen »ewigen«, als Selbstzweck begriffenen Staat, wie die teleologische Geschichtsphilosophie haben der Entwicklung des philosophischen Denkens und den Erfahrungen der Völker nicht standgehalten. Nach diesen Erfahrungen ist der Schutz der Rechte der Individuen der höchste Zweck des Staates. Verletzt er es, steht den Individuen ein Widerstandsrecht zu. Wenn sie dazu nicht in der Lage sind, können sogar Einschränkungen der staatlichen Souveränität³⁴ gerechtfertigt sein. Das ist nicht nur Inhalt moderner Verfassungen, seit 1966 auch des deutschen Grundgesetzes, sondern auch eine deutliche Tendenz des modernen Völkerrechts.³⁵ Hegels Idee einer Vereinbarung »liberaler« Freiheitsrechte mit einer an der griechischen Sittlichkeit orientierten sinn- und identitätsstiftenden Rolle des Staates als »absoluter unbewegter Selbstzweck« (Rechtsphilosophie § 258 GW 14,201) hat in säkularen Staaten keine Zukunft mehr. Das muß nicht in die entgegengesetzte Asymmetrie umschlagen, daß Staaten ausschließlich Mittel zur Sicherung von Grundrechten und Privatrecht sind. Die Arbeit an einem funktionierenden Rechtsstaat und einer blühenden Kultur ist für die Bürger nach wie vor sinnvoll und kann auch Opfer verlangen.

Auch von der teleologischen Geschichtsphilosophie Hegels muß man sich gründlich verabschieden. Das gilt selbst für die Phänomenologie des Geistes, deren Methode der Erfahrung durch Krisen von Bewußtseinskonstellationen für heute besonderes Interesse hat. Später wird genauer erörtert (u. Abschnitt II. 3.), inwiefern dabei die Erfahrungen mit gesuchter, verweigerter und erfolgreicher Anerkennung ein Kriterium für die Beurteilung von Handlungen, Gesellschaftsformen und Institutionen bilden. Hegel versteht diesen Prozeß zwar *auch* als eine Art »trial and error«, in dem es Fortschritte und Rückfälle geben kann. Aber an seinem fortschrittlichen Charakter und dem Erreichen des Zieles kann es keinen Zweifel geben. Schon Kant hat die Gedanken der Vorsehung und der Theodizee auf die Geschichte angewandt.³⁶ Hegel überträgt sie von einem transzendenten auf ein immanentes und (abgekürzt formuliert) kollektives Subjekt: Der Geist, der sich in Institutionen und

ihren Trägern entwickelt, ist höher als die Natur (GW 4, 464) und kann sich von Zufällen befreien (Enz § 250). Das ist natürlich nicht einfach eine geschichtsphilosophische Behauptung, sondern wird in Hegels Naturphilosophie, Erkenntnistheorie³⁷ und Logik »abgesichert«. Wenn seine Geistkonzeption auf allen diesen Gebieten die »beste Erklärung« ist, dann kann sie den Anspruch eines (»absoluten«) Wissens erheben, zu dem es keine Alternative gibt.

Dieser Anspruch scheint mir aber auf allen Gebieten an Überzeugungskraft verloren zu haben: Die geradezu »neuplatonische«, ontologische und praktische Inferiorität der Natur gegenüber dem Geist ist grundsätzlichen Einwänden ausgesetzt.³⁸ Eine »Wissenschaft der Logik« ist nicht mehr als geschlossene Kette alternativloser Schlüsse möglich. Im Sinne einer allgemeinen Bedeutungslehre wissenschaftlicher und ontologischer Grundbegriffe kann sie heute nur noch als offenes heuristisches Interpretationsschema verstanden werden. Und unser Wissen von der Geschichte ist für jedes welt-historische Schema zu komplex und »zufallsbeladen« geworden.³⁹

Dies herauszuarbeiten, scheint mir nicht weniger von Bedeutung als die Anverwandlung eines von heute aus interessanten Prinzips. Wenn sich die Philosophie und die Kultur weiterentwickelt haben, dann muß es auch dafür gute Gründe geben. Wir müssen sie kennen, um zu wissen, in welcher Hinsicht es »keinen Weg zurück« gibt. Darum habe ich auch in allen meinen späteren Arbeiten stets zugleich auf »Aktualität und Grenzen« der Philosophie Hegels aufmerksam zu machen versucht.⁴⁰ Für historisch bewußte Philosophie kann es nicht nur um die Verarbeitung früherer Gedanken in einem neuen Rahmen gehen. Das Bewußtsein der Bedeutung historischer Kontexte ist in den Wissenschaften allenthalben fortgeschritten, davon kann sich auch systematische Philosophie nicht dispensieren – oder es an die Begriffs- und Metapherngeschichte abschieben.

Einleitung (1979)

Die praktische Philosophie ist heute von zwei Tendenzen geprägt: Zum einen versucht sie, Grundprinzipien oder »Grundnormen«¹ aufzustellen mit denen individuelles und soziales Handeln sowohl erklärt wie beurteilt werden kann. Zum anderen bemüht sie sich um eine Methode für die Analyse historisch gewordener Institutionen und Moralsysteme. Das wird an verschiedenartigsten Positionen der deutschen, nordamerikanischen und – für den zweiten Punkt – auch der französischen² Philosophie deutlich.

Die Schwierigkeiten mit dem ersten Punkt liegen darin, daß traditionelle Unterscheidungen der Philosophie und der Wissenschaften vom Handeln überwunden werden müssen: die Prinzipien der »herrschaftsfreien Kommunikation« (Habermas), der »Gerechtigkeit als Fairneß« (Rawls), der »vernünftigen Beratung« (Lorenzen) oder der »kommunikativen Freiheit« (Theunissen)³ sollen sowohl für individuelles wie für soziales Handeln gelten – ohne das eine gänzlich auf das andere zu reduzieren – und sie sollen sowohl normativ-kritische wie deskriptiv-erklärende⁴ Funktion haben. Um für letzteres zwei sicher weit auseinanderliegende Beispiele zu geben: die (frühe) kritische Theorie beanspruchte, die Kritik eines gesellschaftlichen Systems bereits durch dessen Darstellung zu leisten – weshalb auch Grundbegriffe der Darstellung (z. B. »Aufklärung« »Identität«, »Tauschgesellschaft«) sowohl erklärenden wie normativen Charakter hatten. Ähnlich will John Rawls in seiner Theorie der Gerechtigkeit (1975) mittels des Verfahrens der ursprünglichen (Entscheidungs-)Position und der in ihr gewählten Grundsätze die moralischen Urteile und die gesellschaftlichen Institutionen der konstitutionellen Demokratie sowohl erklären wie beurteilen (rechtfertigen und/oder kritisieren).⁵

Diese Doppelfunktion der Prinzipien ist unerlässlich, wenn die praktische Philosophie ihre zweite genannte Aufgabe erfüllen will: die Institutionen⁶ einer Gesellschaft oder einer Epoche im Zusammenhang darzustellen und ihre historische Genese begreifbar zu

machen. Wenn die Prinzipien zugleich die Grundlage einer solchen »Theorie der Institutionen« sein sollen, dann müssen sie in einem zweifachen Sinn auf diese Institutionen beziehbar sein: einmal muß sichtbar werden, was die Entwicklung und Veränderung des sich in Institutionen »niederschlagenden« moralischen Bewußtseins (im weiten, rechtliche, religiöse und andere normative Vorstellungen umfassenden Sinn des Wortes) für diese Prinzipien selber bedeutet. Und zum anderen müssen die Prinzipien eine differenzierte Beurteilung konkreter Institutionen ermöglichen – sie dürfen ihnen nicht als unerfüllbare Sollensforderungen eines Ideals jenseits der Geschichte entgegentreten.⁷

Gerade diese Aufgabe, solche Prinzipien zur Grundlage einer Theorie der Institutionen – und ihrer historischen Genese – zu machen, ist in der gegenwärtigen praktischen Philosophie aber noch nicht zufriedenstellend gelöst worden. Auf der einen Seite, weil die Prinzipien wieder den Status apriorischer Vernunftbegriffe erhielten – wie die (quasi-)transzendentalen Prinzipien Apels und Habermas' oder die Vernunft- und Moralprinzipien des Konstruktivismus.⁸ Ein solcher Status setzt nämlich das Studium der historischen Entwicklung der Moralsysteme entweder zu einer »strategischen« Untersuchung der Chancen für die Verwirklichung einer zeitlosen Vernunft herab, oder zu einer nachträglichen Rechtfertigung (bzw. Verurteilung) historischer Entwicklungen und Entscheidungen vor dem »Richterstuhl« einer ebenfalls geschichtsunabhängigen moralischen Vernunft.

Auf der anderen Seite hat sich der Versuch von John Rawls, die wohlüberlegten Urteile und die Institutionen einer bestimmten moralisch-politischen Kultur als Resultate einer Entscheidungssituation von Personen darzustellen, die kein Wissen über die Geschichte besitzen, als Zirkelargument erwiesen: diese »Ableitung« gelingt nur, wenn das »reine« Bewußtsein der wählenden Personen bereits durch die Erfahrungen und Präferenzen von Mitgliedern der europäisch-amerikanischen Kultur nach Aufklärung (religiös-weltanschaulicher Pluralismus) und demokratischer Revolution (Vorrang individueller Freiheitsrechte) geprägt ist.⁹

Ich sehe einen doppelten Grund für diese Diskrepanz zwischen Anspruch und Leistung der gegenwärtigen praktischen Philosophie: der eine ist, daß Prinzipien allgemein als formale Verfahren

verstanden werden (Diskurs, Beratung, Vertrag, Entscheidungsverfahren), denen konkrete Normen, Werte, Institutionen etc. zur Prüfung unterzogen oder mittels derer sie sogar abgeleitet werden sollen. Der zweite ist darin zu sehen, daß die Prinzipien, nach denen alle Bereiche des Handelns und ihre Regeln und Institutionen dem Verstehen und Beurteilen zugänglich gemacht werden sollen, Idealisierungen oder Formalisierungen *eines* Typs von sozialem Handeln sind: der sprachlichen Kommunikation (Apel, Habermas, Konstruktivismus) oder des Austauschs von Zustimmungen (Vertragstheoretiker)¹⁰ oder Besitzansprüchen (Nozick)¹¹. Auch Dialog, Liebe, Arbeit sind Beziehungen und Handlungsformen, die bestimmte Bereiche, aber nicht das Ganze des geregelten Zusammenlebens und -handelns der Menschen bestimmen. Formale Strukturen, die aus besonderen Handlungsweisen »abstrahiert« sind, können keine Prinzipien für eine praktische Philosophie sein, die eine umfassende, prinzipiengeleitete Theorie der sozialen Institutionen sein will. Die These dieses Buches ist, daß die praktische Philosophie Hegels in Jena ebenfalls mittels eines zugleich normativen und erklärenden Prinzips ein System von Institutionen darzustellen sucht. Ihr Prinzip, das Prinzip¹² »Anerkennung«, scheint mir den Grundprinzipien und Grundnormen der gegenwärtigen praktischen Philosophie überlegen zu sein. Und zwar eben darum, weil Hegel die beiden genannten »Fehler« vermeidet. Prinzipien der praktischen Philosophie sind für Hegel keine formalen Verfahren bzw. Regeln, die man völlig unabhängig von der Darstellung der Institutionen und ihrer historischen Genese aufstellen könnte. Prinzipien sind für ihn vielmehr selber »Genesen«, nämlich Prozesse der Bedeutungsentwicklung. Diese Prozesse sind der Entwicklung und Veränderung der Institutionen, die Prinzipien verkörpern bzw. von ihnen bestimmt werden, immanent. Insofern sind Prinzipien in einem bestimmten Sinne selber »historische Genesen«¹³: Genesen ihrer eigenen Bedeutung. Was das heißt, wird die Untersuchung zeigen müssen.

Mit dem Prinzip »Anerkennung« hat Hegel ferner nicht die Struktur eines besonderen Typs des Handelns oder der sozialen Beziehungen verallgemeinern wollen, sondern die Struktur eines Bildungsprozesses von individuellem und gemeinsamem Bewußtsein anzugeben versucht, der die verschiedenen Interaktionsformen und

sozialen Beziehungen von Sprache, Arbeit, Liebe, Vertrag, Tausch, Recht usw. auf jeweils spezifische Art bestimmt. Die Weise, wie sich die Momente dieser Struktur in solchen Beziehungen »konkretisieren«, macht die Darstellung eines Systems der Institutionen und ihrer historischen Genese möglich.

Es ist immer wieder bezweifelt worden, daß Hegel überhaupt über eine praktische Philosophie verfügt. Es gebe bei ihm, so wird behauptet, keine kritische Reflexion über die Normen des Handelns, sondern nur eine auf vergangenes Handeln bezogene Geschichtsphilosophie, deren Kategorien zudem durch die spekulative Logik festgelegt seien.¹⁴ Ich werde zu zeigen versuchen, daß dies für die Jenaer Epoche des Hegelschen Denkens jedenfalls nicht gilt. Im Gegenteil: in ihr wird die praktische Philosophie in der Weite und Grundsätzlichkeit der aristotelischen Tradition erneuert, gegen ihre transzendentalphilosophische Kritik bei Kant und Fichte »rehabilitiert« und zugleich mit dem Kriterium dieser Kritik, dem transzendentalen Freiheitsbegriff, zu »versöhnen« gesucht. Gerade für diesen Versuch ist das Prinzip der Anerkennung von ausschlaggebender Bedeutung (vgl. unten Kap. II). Durch dieses Prinzip will Hegel den »modernen« Freiheitsbegriff mit den Grundzügen der Polissittlichkeit zusammendenken.

Auf die Bedeutung der Anerkennung für die Jenaer Geistphilosophie Hegels haben in den 1960er Jahren Jürgen Habermas und Manfred Riedel hingewiesen.¹⁵ Habermas hat sich auch bei seinen eigenen Versuchen, Grundnormen einer kritischen Gesellschaftstheorie zu bestimmen, wiederholt auf dieses Prinzip Hegels bezogen.¹⁶ Indessen kann erst nach vielen Jahren gründlicher Forschung über Hegels Jenaer Schriften,¹⁷ die volle Bedeutung der Theorie (Vgl. Anm. 12) der Anerkennung für die Jenaer Geistphilosophie und für die praktische Philosophie der Gegenwart erkannt werden. Habermas etwa ging noch davon aus, daß für die Entstehung des Hegelschen Geistbegriffes zwei verschiedene Konzeptionen maßgeblich seien, die noch in der Geistphilosophie von 1805/1806 nebeneinander bestünden: des Geistes als »Zusammenhang der drei dialektischen Grundmuster« von Arbeit, Sprache und »Handeln auf Gegenseitigkeit« auf der einen Seite – und des Geistes als »monologische(r)« Selbstreflexion auf der anderen Seite (1968, 37 ff.). Diese zweite Konzeption des Geistes, die an der »Erfahrung

der Selbstreflexion des Bewußtseins« orientiert sei, setzt sich nach Habermas in den späteren »identitätsphilosophischen« Schriften Hegels endgültig durch (40). Dagegen läßt sich zeigen, daß Hegels Theorie des »Handelns auf Gegenseitigkeit« bereits seit 1803 ein bewußtseinstheoretisches Fundament hat. »Bewußtseinstheorie« ist aber bei Hegel von vornherein keine Theorie »reiner« Selbstreflexion im Sinne Fichtes, sondern Theorie eines Prozesses der Bildung des Bewußtseins in Interaktionsformen und Institutionen. Die Einheit – mit Hegel: Totalität – der »Grundmuster« dieses Prozesses ist das »Prinzip« Anerkennung.

Um das zu sehen, muß man verfolgen, wie Hegel den Gedanken der Anerkennung in der Analyse von »konkreten« Handlungs- und Bewußtseinsweisen (Liebe, Kampf, Rede und Arbeit usw.) einerseits und in der Auseinandersetzung mit seinem Ursprung in der Bewußtseinstheorie Fichtes andererseits entwickelt. Nur eine solche Betrachtungsweise ist imstande, die Einheit von Bewußtseinstheorie und praktischer Philosophie in Hegels Jenaer Zeit adäquat darzustellen: der notwendige Zusammenhang dieses Systems gründet sich auf einen Prozeß der zunehmenden Verwirklichung von Anerkennung, der zugleich eine Folge von Selbstreflexionen bzw. »Erfahrungen« des Bewußtseins ist.

Die Untersuchung der system-konstitutiven Bedeutung des Anerkennungsprinzips wird allerdings durch den Umstand erschwert, daß weder Hegels praktische Philosophie noch seine Theorie der Anerkennung in irgendeinem Text der Jenaer Zeit »fertig« vorliegt. Ganz abgesehen davon, daß die meisten Jenaer Texte nur Fragmente sind, entfaltet Hegel die Elemente einer auf das Prinzip der Anerkennung und auf die »Methode«¹⁸ der Erfahrung des Bewußtseins gegründeten praktischen Philosophie nicht nur nacheinander und mit verschiedener Akzentuierung, sondern auch so, daß in keinem Werk das ganze »Programm« ausgeführt erscheint. Das System der Sittlichkeit von 1802 zeigt bereits Anerkennung als gemeinsame Struktur verschiedener Handlungsweisen und Institutionen.¹⁹ Aber erst der Systementwurf von 1803/1804 verbindet den Prozeß der Anerkennung mit der Entwicklung des Bewußtseins zum Geist und entfaltet die ersten Ansätze einer Methode der Erfahrung des Bewußtseins als einer Folge von – durch Selbstprüfungen ausgelöst – Reflexionen. Die Geistphilosophie von 1805/1806 bringt

Anerkennung als teleologischen Prozeß zur Darstellung. Erst dadurch wird sie eigentlich zum Prinzip – und zugleich zum Maßstab der Kritik – eines Systems der Institutionen. Die Methode der Erfahrung des Bewußtseins – die in einem bestimmten, später zu erörternden Sinne (s. u. S. 228 ff.) ebenfalls auf dem Prinzip der Anerkennung beruht – wird in diesem Text zwar weiterentwickelt, aber noch nicht vollständig durchgeführt. Dies geschieht erst in der Phänomenologie des Geistes (1806/1807). In der späteren Theorie des objektiven Geistes in der Enzyklopädie und der Rechtsphilosophie ist diese Konzeption aber nicht durchgeführt. Für unser Thema sind diese Texte daher von geringerer Bedeutung. Das heißt nicht, daß in dieser Theorie die Bewegung der Anerkennung keine Rolle mehr spielt. Sowohl in der Enzyklopädie wie in der Rechtsphilosophie kommt der Begriff der Anerkennung vor und bestimmt weiterhin das »vernünftige« Verhältnis selbstbewußter Individuen zueinander und zur Gemeinschaft.²⁰ Dennoch ist die *systematische* Bedeutung der Anerkennung für die praktische Philosophie nicht mehr dieselbe.²¹

Der Grund dafür ist, daß der Bildungsprozeß des Bewußtseins, die »Erfahrung« seiner Identität mit dem Geist – als der Einheit von einzelner und allgemeinem Bewußtsein – nicht mehr Thema der Philosophie des objektiven Geistes ist. Die Entstehung des »allgemeinen Selbstbewußtseins« gehört nach der Konzeption der Enzyklopädie in die Phänomenologie, die es aber ihrerseits nicht mehr mit Formen des objektiven Geistes zu tun hat.²² Die Darstellung des objektiven Geistes setzt die Phänomenologie – die »Rest-Phänomenologie« des Kapitels »subjektiver Geist« – voraus. Sie geht daher von der Einheit des einzelnen und allgemeinen Bewußtseins aus – auch wenn sie den objektiven Geist zunächst in seiner Unmittelbarkeit als einzelnen Willen bzw. als Person erörtert (vgl. Enz §§ 487 ff.).²³ Die Einteilung der Philosophie des objektiven Geistes folgt, wie Geist- und Naturphilosophie überhaupt, der im ersten Teil des Systems dargestellten spekulativen Logik. Der Maßstab, der die systematische »Funktion« bzw. Stelle der Institutionen im System des objektiven Geistes bestimmt, liegt daher im Grunde in der Folge der logischen Kategorien. Das heißt nicht, daß Anerkennung für den späten Hegel nicht mehr Kriterium zur Beurteilung »vernünftiger« Institutionen sein könnte. Im Maße wie der Gedanke der

Bildungsgeschichte des Bewußtseins – als Erfahrungsprozeß – in Hegels Geistphilosophie durch das Primat der spekulativen Logik – und der ihr zugeordneten Philosophie der Weltgeschichte – zurückgedrängt wird, verliert aber »Anerkennung« ihre zentrale Bedeutung für Hegels praktische Philosophie – und verliert diese an »Nähe« zur praktischen Philosophie der Gegenwart.

Das Prinzip der Anerkennung ist in die Philosophie des Deutschen Idealismus von Fichte eingeführt worden. In Fichtes »Grundlage des Naturrechts« war Anerkennung die dem »Rechtsverhältnis« zugrunde liegende »Wechselwirkung« von Individuen.²⁴ Im wechselseitigen Auffordern zu freiem Handeln und im Begrenzen der eigenen Handlungssphäre zugunsten des Anderen bildet sich sowohl individuelles wie gemeinsames Bewußtsein – eines nicht ohne das andere. Damit hat Fichte ein Prinzip gefunden, das über die gesamte Tradition der Rechts- und Staatsphilosophie insofern hinausgeht, als es weder das »fertige« Individuum als absolut voraussetzt und seinen Zwecken alle sozialen Beziehungen einschließlich des Staates unterordnet – noch den Staat oder ein wie immer geartetes »Allgemeines«, demgegenüber die Individuen unselbständige »Momente« sind, verabsolutiert. Das eigentliche Prinzip ist vielmehr der Prozeß der gegenseitigen Konstitution von individuellem und allgemeinem Bewußtsein. Aber zum einen beschränkt Fichte Anerkennung auf einen apriorischen Vernunftbegriff – zum anderen ist seine Rechts- und Staatsphilosophie keine konsequente Anwendung dieses Grundgedankens (vgl. u. Kap. I, 1). Hegel übernimmt den Begriff der Anerkennung und die »Struktur« der wechselseitigen Konstitution von einzelem und allgemeinem Bewußtsein in der Jenaer Zeit (I, 3) zur Bestimmung von Formen gegenseitigen Handelns, die er schon in seinen Frankfurter Schriften analysiert hatte (I, 2). Anders als Fichte bestimmt er aber nicht Anerkennung als ein »reines« Prinzip unabhängig von der Darstellung der Formen und Institutionen des Handelns und des gemeinsamen Bewußtseins, sondern entwickelt sie als deren gemeinsames »Wesen«. Die »Formen des Praktischen« in der Familie, dem »System von Eigentum und Recht«²⁵ und dem Staat werden in den Jenaer Schriften zunehmend als Stufen eines teleologischen Prozesses durchsichtig, in dem sich die Momente der Anerkennung schrittweise entfalten – bis zur vollständigen Realisierung in den Institutionen der absoluten Sittlich-

keit. Bei dieser zunehmenden Realisierung spielt auch die Sprache – vor allem als Rede – eine wichtige Rolle. Aber Hegel ist weit davon entfernt, sie als die Grundlage der Anerkennungsbeziehungen zu betrachten (s. u. S. 155–157 f.).

Gemessen an dem Grundzug der Wechselseitigkeit, der nach Fichte und auch nach Hegels erklärter Absicht²⁶ für das Anerkennungsverhältnis wesentlich ist, kann man allerdings die höchsten Stufen dieses Prozesses nicht mehr als »Realisierung« des Prinzips akzeptieren. Statt einer völligen Wechselseitigkeit von individuellem und allgemeinem Selbst zeigen die Institutionen des Staates schließlich doch ein »Primat« der Allgemeinheit. Der Staat wird höchster Zweck für das Handeln des einzelnen, der sich im Wollen der Allgemeinheit und seiner Institutionen versittlicht. Die im Prinzip der Anerkennung angelegte Überwindung der Verabsolutierung sowohl des Staates wie des Individuums ist damit nicht vollzogen. Insofern scheint mir eine immanente Kritik der Hegelschen Anerkennungslehre möglich (I. 4 u. V). Trotz dieses »Scheiterns« der Hegelschen Anerkennungslehre ist die praktische Philosophie der Jenaer Zeit und ihr Prinzip für die gegenwärtige praktische Philosophie von großem Interesse,²⁷ weil sie ähnliche Probleme zu lösen sucht wie diese: die Wiederherstellung der Einheit von Ethik, Rechts- und Staatsphilosophie (Kap. II), die Darstellung eines systematischen Zusammenhangs »gegebener« Institutionen zusammen mit der Bewertung ihrer »Vernünftigkeit« (IV. 1) am Leitfaden des durch sie ermöglichten Bildungsprozesses des Bewußtseins (IV. 2), der einer Sequenz historischer »Erfahrungen« entspricht (IV. 3). Interessant ist diese »Parallelität« zum einen, weil Hegel in einigen Fragen weitergekommen ist als die gegenwärtigen Versuche – vor allem in der Institutionentheorie und -genese –, zum anderen aber auch, weil sichtbar wird, welche Grundannahmen ihn von der Gegenwartsphilosophie trennen. Das wird in einer Reihe von gegenwärtigen Versuchen übersehen, die an Hegel anknüpfen oder ihn »rekonstruieren« wollen. So läßt sich Hegels Idee der Bildungsgeschichte zwar – in *einer* ihrer Bedeutungen – als Vorwegnahme des Versuches verstehen, Erkenntnisse über die Bedingungen vernünftiger persönlicher und sozialer »Identität« zum Maßstab der praktischen Philosophie zu machen (Habermas 1974). Aber es geht ihm dabei nicht um die Anerkennung der »vollständigen Individuierung«,

sondern gerade um die Freiheit des Selbstbewußtseins von allen Bestimmtheiten.²⁸ Eine Freiheit allerdings, die nicht abstrakt bleibt, sondern sich in bestimmten Lebensformen einer Gemeinschaft, deren Regeln und Institutionen sie »anerkennt«, erfüllt. Auch Hegels Idee einer historischen Institutionen- und Normengenesse ist in der Gegenwart (Kritische Theorie, Konstruktivismus) in Anspruch genommen worden.²⁹ Hegel geht es dabei vor allem in den frühen Schriften aber primär um einen Prozeß der Erfahrung mit Institutionen, der als Zusichkommen des Geistes und als Verwirklichung von Anerkennung begriffen werden kann.³⁰

Anmerkungen

¹ Von Grundnormen statt von Prinzipien spricht Jürgen Habermas in seinen Veröffentlichungen seit 1970: »Eine kognitivistische Sprachethik bedarf keines Prinzips; sie stützt sich allein auf Grundnormen der vernünftigen Rede.« (Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus [1973a] 152) Offenbar will er sich von Prinzipien im Sinne inhaltlich bestimmter Grundsätze der Ethik distanzieren. Früher hat allerdings auch Habermas vom »Prinzip« allgemeiner und herrschaftsfreier Diskussion gesprochen (in dem Aufsatz »Technik und Wissenschaft als ›Ideologie‹« von 1965, vgl. Habermas 1968, 119). In der konstruktivistischen Ethik gibt es eine Diskussion darüber, ob das Vernunft- und Moralprinzip ein einziges ist, oder ein Gefüge mehrerer Prinzipien (Vernunftprinzip, Prinzip praktischer Vernunft, Moralprinzip) wie Oswald Schwemmer vorgeschlagen hat (Appell und Argumentation [1974] 199. Vgl. die Kritik F. Kambartels in: Wie ist praktische Philosophie konstruktiv möglich [1974] 24 ff.).

² Vgl die verschiedenen Arbeiten von Michel Foucault zu den »Institutionen« des Gefängnisses, der Klinik, der Wissenschaft etc. (Die Geburt der Klinik [1973], Die Ordnung der Dinge [1974], Überwachen und Strafen [1976]).

³ Theunissen entwickelt dieses Prinzip zwar im Zusammenhang einer kritischen Interpretation von Teilen der Hegelschen Logik (vgl. Sein und Schein [1978], vor allem Kap. V, 2), zielt aber, auf ein systematisches Prinzip der Sozialphilosophie.

⁴ Der Terminus »deskriptiv« wird hier im Sinne erklärender Feststellung, nicht bloßer Beschreibung gebraucht. »Erklärend« allein wäre mißverständlich, weil es nicht unbedingt einen Gegensatz zu »normativ« anzeigt. Ich benutze daher im Folgenden gelegentlich das in der Wissenschaftstheorie der Sozialwissenschaften übliche Gegensatzpaar normativ-deskriptiv.

⁵ Zu John Rawls' Theorie der Gerechtigkeit (1975): O. Höffe (Hrsg.), Über John Rawls' Theorie der Gerechtigkeit (1977), Norman Daniels (ed). Reading Rawls, Oxford 1975, sowie meinen Beitrag Eine exakte Lösung des Gerechtigkeitsproblems? (1977c)

⁶ In den gegenwärtigen Sprach- und Sozialwissenschaften wird der Begriff »Institution« in verschiedenen Bedeutungen verwandt. Die weiteste Definition gibt J. R. Searle (Sprechakte [1973] 81): »Institutionen stellen Systeme konstitutiver Regeln dar.« In dieser Bedeutung ist »Institution« ein Oberbegriff, der auch Sitten, Normen etc. umfaßt. R. König (Soziologie [1958] 137) definiert Institution als »organisierte Verfahrensweise«. Für ihn wie für H. Schelsky

(Zur soziologischen Theorie der Institutionen [1973]) sind Institutionen zum einen selber Normen, zum anderen beruhen sie auf Normen und Sitten bzw. sind »normativ bewußt gemachte, auf Dauer gestellte Regelmäßigkeiten des Handelns« (Schelsky). Ferner versteht die soziologische Theorie unter »Institution« auch durch Handlungsregeln gebildete Gruppen. Ich gebrauche den Begriff »Institution« im Folgenden ebenfalls meist in einem weiten Sinne, in dem er Handlungsregeln und durch geregelte Handlungen konstituierte Gruppen umfaßt. Vgl. aber die Differenzierung S. 224 f.

⁷ Zur Diskussion über das Verhältnis Norm und Geschichte vgl. R. Buber, Norm und Geschichte (1978) und W. Oelmüller (Hrsg.), Normen und Geschichte (1979).

⁸ Zur praktischen Philosophie des »Konstruktivismus« vgl. P. Lorenzen, Normative Logic and Ethics (1969), O. Schwemmer, Philosophie der Praxis (1971), P. Lorenzen/O. Schwemmer, Konstruktive Logik, Ethik und Wissenschaftstheorie (1973), F. Kambartel, Praktische Philosophie und Konstruktive Wissenschaftstheorie (1974) und O. Schwemmer, Theorie der rationalen Erklärung (1976).

⁹ Zu dieser von vielen Kritikern vertretenen Auffassung vgl. Siep 1977c.

¹⁰ Zum »Neo-Contractarianism« vgl. außer Rawls auch J. Buchanan, The Limits of Liberty (1975).

¹¹ Vgl. Robert Nozicks »Anspruchstheorie des Rechts« in R. Nozick, Anarchie, Staat, Utopia (1976).

¹² Seit seiner – gegen Fichte und Reinhold gewandten – Kritik am »Prinzip einer Philosophie in der Form eines absoluten Grundsatzes« (Differenzschrift von 1801, GW 4, 23 ff.) hat Hegel in seinen Schriften den Terminus »Prinzip« eher kursorisch als an systematisch wichtigen Stellen verwendet – oft mit dem ausdrücklichen Hinweis darauf, daß das Prinzip nicht von seiner »Entwicklung« getrennt werden kann (vgl. SW 16, 239). Hegel spricht selber nicht vom »Prinzip« Anerkennung, sondern vom »Begriff«, der »Bewegung«, dem »Schluß« der Anerkennung bzw. des Anerkennens. Da der »Inhalt« dieses Begriffs nicht in einem Grundsatz, sondern nur in einem systematischen Zusammenhang von Sätzen zu formulieren ist, kann man auch von einer »Theorie« der Anerkennung bzw. von Anerkennungs»lehre« sprechen. Die Termini »Theorie«, »Struktur« etc. stammen aber so nicht aus Hegels Sprachgebrauch, sondern sind ein Versuch der Übertragung Hegelscher Gedanken in heutige philosophische Terminologie.

¹³ Ich übernehme den Terminus »historische Genese« aus Lorenzens und Schwemmers Programm einer historischen Genese von Normensystemen. (Vgl. Kap. IV, 3, sowie Lorenzen/Schwemmer 1973, 195 ff.).

¹⁴ Vgl. H. Ahrendt, Über die Revolution (1974) 63 f.; H. Mandt, Tyrannislehre und Widerstandsrecht (1974) 191–204; M. Baum, Gemeinwohl und allgemeiner Wille in Hegels Rechtsphilosophie (1978) sowie meinen Aufsatz Praktische Philosophie und Geschichte beim Jenaer Hegel (1976).

¹⁵ J. Habermas, Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes (1968; Erstveröffentlichung 1967); M. Riedel, Hegels Kritik des Naturrechts (1969; Erstveröffentlichung 1967).

¹⁶ So z. B. in Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie (1971b) 193 und Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden? (1974) 29.

¹⁷ Vor allem durch die Forscher des Bochumer Hegel-Archivs. Vgl. u. a. O. Pöggeler, Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes (1973a); H. Kimmmerle, Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens (1970); K. Düsing, Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik (1976); W. Bonsiepen, Der Begriff der Negativität in den Jenaer Schriften Hegels (1977). Bonsiepens Buch enthält auch wichtige Ausführungen zum Thema »Anerkennung« (vor allem 81–103). – Eine systematische Rekonstruktion der Entstehung des Hegelschen Geist-Begriffs in Jena gibt D. Henrich in seinem Aufsatz Andersheit und Absolutheit des Geistes: Sieben Schritte auf dem Wege von Schelling zu Hegel. In: ders., Selbstverhältnisse. Stuttgart. S. 142–172 (lag dem Autor als Manuskript vor unter dem Titel »Das Andere seiner selbst«)

¹⁸ »Methode« im Hegelschen Sinne des der »Sache selbst« innewohnenden »Bewegungsgesetzes«, das die Notwendigkeit des Überganges von einer Stufe zur nächsten (höheren) begründet. (Vgl. zum Begriff der Methode bei Hegel H. Röttges, Der Begriff der Methode in der Philosophie Hegels [1976]). – Im übrigen ist in dieser Arbeit von Methode meist im üblichen – nicht-Hegelschen – Sinne der Zugangsart zu einer davon unterschiedenen Sache bzw. der Mittel zur Lösung eines Problems die Rede.

¹⁹ Das System der Sittlichkeit (erhalten als Manuskript im »Reinschriftentwurf«, vgl. GW 5, 277–361, Editorischer Bericht S. 660–669) steht im Mittelpunkt von Axel Honneths Deutung von Hegels Anerkennung als »Kampf« bzw. »konflikttheoretische Dynamisierung« des Anerkennungsmodells Fichtes (vgl. ders. Kampf um Anerkennung, Frankfurt 1992, S. 31–53, hier S. 31).

²⁰ Vgl. u. a. Enz §§ 430 ff., 490, 497 ff., 527, 547 sowie Rph §§ 57, 71, 132, 192, 207, 217, 253, 260, 331 sowie in diesem Band Kap. V. 2. Vgl. auch meine (späteren) Beiträge Die Bewegung des Anerkennens in der Phänomenologie des Geistes In: D. Köhler, O. Pöggeler (Hrsg.), G.W.F. Hegel, Phänomenologie des Geistes. Berlin, Akademie-Verlag (Reihe: Klassiker auslegen) ²2006. S. 107–127 sowie Selbstverwirklichung, Anerkennung und Politische Existenz, in: Aktualität und Grenzen der praktischen Philosophie Hegels. S. 131–146.

²¹ Die Verbindung der Bewegung des Anerkennens mit der Geschichte der Erfahrung des Bewußtseins wird in der Philosophie des objektiven Geistes nach meiner Auffassung nicht beibehalten. Das »Prinzip« der Philosophie des objektiven Geistes ist die Freiheit und ihre Entwicklung, die einer logischen Entwicklung des Begriffes entspricht. Vgl. dazu K. Vieweg, Das Denken der Freiheit, München 2012.

²² Die verkürzte Phänomenologie in der Enzyklopädie (1830) endet mit dem Übergang der Vernunft zum Geist. Die Abschnitte »allgemeines Selbstbewußtsein« und Vernunft enthalten aber keine Institutionen mehr. Im vorherigen Abschnitt »das anerkennende Selbstbewußtsein« behandelt Hegel die Bildung des »unmittelbaren« zum allgemeinen Selbstbewußtsein in den Gestalten des Kampfes bzw. des Herrschafts-Knechtschaftsverhältnisses (§§ 430–435; vgl. dazu die aufschlußreichen Ausführungen Hegels: Hegels Vorlesungsnotizen zum subjektiven Geist. Eingeleitet und herausgegeben von F. Nicolin und H. Schneider [1975] 11–78).

²³ Vgl. dazu jetzt A. Mohseni, *Abstrakte Freiheit. Zum Begriff des Eigentums bei Hegel*, Hamburg 2014.

²⁴ Vgl. GW 3, 52. Einen an Fichte orientierten Begriff der Anerkennung verwendet H. Krings in seinem Versuch einer transzendentalphilosophischen Normenbegründung (1978, 94 ff.). Krings zeigt allerdings auch, daß Anerkennung in konkreten Interaktionsformen und Ritualen »inkorporiert« ist (Gruß, Tanz, Vorstellung etc.). Er würde aber vermutlich keine Entwicklung verschiedener Momente des Prinzips Anerkennung in verschiedenen Interaktionsformen als konstitutiv für die Bedeutung dieses Prinzips akzeptieren.

²⁵ Vgl. den Aufsatz »Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts« GW 4, 457. Hegel hat in der Jenaer Zeit zwar das »Phänomen« der bürgerlichen Gesellschaft erörtert, aber keinen »Titel« dafür gefunden. Auch die systematische Stelle des ökonomischen Bereiches und seiner Institutionen (Tausch, Vertrag, Geld etc.) wechselt häufig. (Vgl. dazu M. Riedel, Hegels Begriff der bürgerlichen Gesellschaft und das Problem seines geschichtlichen Ursprungs [1975] 246–275; sowie R. P. Horstmann, Über die Rolle der bürgerlichen Gesellschaft in Hegels politischer Philosophie [1975] 276–311.)

²⁶ Besonders deutlich wird diese Absicht in Hegels »programmatischer« Bestimmung der Struktur der Anerkennung zu Beginn des Selbstbewußtseinskapitels der Phänomenologie (vgl. in diesem Band S. 69 ff.).

²⁷ Vgl. dazu die Einleitung zu dieser Neubearbeitung Abschnitt II und III.

²⁸ Vgl. Habermas 1971b, 193. Wie aus Habermas' sozialisationstheoretischen Schriften hervorgeht, versteht er unter vollständiger Individuierung nicht nur die Fähigkeit, sich von anderen und von sozialen Rollen zu unterscheiden, sondern auch die Besonderheit einer »unverwechselbaren Biographie« (Stichworte zu einer Theorie der Sozialisation [1973b] 131). Anders als Habermas faßt J. Simon den Begriff der Individualität bei Hegel nicht als vollständige, »unverwechselbare« Bestimmtheit auf. Die »individuelle Bestimmtheit« sei vielmehr »absolut negativ« gegen jede »besondere Bestimmtheit« bzw. »frei gegenüber aller möglichen Besonderheit« (1978, 306 f.).

²⁹ Vgl. die große historische Analyse der nachhegelschen Sozialgeschichte in A. Honneth, *Das Recht der Freiheit*. Berlin 2011, sowie dazu die Einleitung der Neubearbeitung o. S. 11–53. Eine rationale Rekonstruktion sozialer