

<h2>Seminarmaterialien 20</h2>

„Anerkennung“ und „konkrete Freiheit“.

Über die Grundlegung eines Prinzips der Gesellschaftskritik
durch Kant, Fichte und Hegel.

Kapitel 1

Würde, Preis und Gesellschaftskritik – Eine Vorbemerkung.

Im vergangenen Semester habe ich einige wissenschaftslogische Hintergrundannahmen sozialphilosophischer und sozialwissenschaftlicher Theorien sozialer Ungleichheit dargestellt und kommentiert. Ich bin dabei von Hegels Parabel über „Herr und Knecht“ aus seiner „Phänomenologie des Geistes“ ausgegangen. Eines der Probleme, das dabei auftauchte war: Welche der vielen Unterschiede zwischen den einzelnen Menschen werden sozial relevant und welche der sozial relevanten Unterschiede werden in *soziale Ungleichheiten* transformiert, also in den Dimensionen Reichtum, Macht und Ehre als gesellschaftliche Deprivationen bedeutsam? In dieser Fragestellung steckt unter anderem auch das normative Problem, anhand welcher Maßstäbe *sozial Ungleichheiten* zwischen den Menschen bewertet und kritisiert werden (können)? Damit ist natürlich die Problematik verbunden, auf welche Praxis in der gesellschaftlichen Wirklichkeit sich die normativen Prinzipien beziehen, die immer dann bei den Akteuren selbst mit ins Spiel kommen können, wenn sozial relevante Unterschiede als *Ungleichheiten* erfahren und bekämpft werden. Selbstverständlich bemisst sich soziale Ungleichheit immer auch am Maßstab der Norm oder der Normen der *Gleichheit*. Welche Schwierigkeiten mit diesem Standard verbunden sind, wurde in den beiden vergangenen Semestern ebenfalls skizziert.¹ Bei dieser Diskussion über Prinzipien der Ungleichheitskritik bin ich durchgängig auf die These zurückgekommen, Hegels Prinzip der „reinen Anerkennung“, das im Kapitel über „Selbstständigkeit und Unselbstständigkeit des Selbstbewusstseins“ seiner „Phänomenologie“ eine entscheidende Rolle spielt, liefere eine außerordentlich tragfähige normative Grundlage zur Kritik an der durch Herr und Knecht repräsentierten sozialen Ungleichheit. Behauptet wurde vor allem, man könne sämtliche Bedeutungsschichten des Begriffs der „reinen Anerkennung“ in Hegels Konzept der „konkreten“ oder „objektiven“ Freiheit aus seiner „Rechtsphilosophie“ zusammenführen.² Zwar tauchen diese beiden Begriffe bei Hegel nicht annähernd so häufig auf wie die Kategorie der „substantiellen Sittlichkeit“, aber sie erscheinen als sehr gut geeignet dafür, demokratischen Potentialen der Rechtsphilosophie Hegels Rechnung zu tragen, anstatt ihn wieder mal als Apologeten des preußischen Obrigkeitsstaates abzubügeln. Diese Strategie der Entlarvung ist nach meiner Auffassung inzwischen zum langweiligen interpretatorischen Ritual erstarrt.

¹ Vgl. J. Ritsert: Herr und Knecht. Hintergrundannahmen sozialwissenschaftlicher Hintergrundannahmen im Lichte einer klassischen Parabel, Seminarunterlagen 19, Online-Manuskript (www.ritsert-online.de) , Frankfurt/M 2006/2007. Kapitel 3.

² Vgl. G. W. F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts (1821), §§ 258 und 260. Vgl. auch J. Ritsert: Varianten des Freiheitsbegriffes, Hamburg 2007, erscheint demnächst.

Man könnte die Ursprünge der Idee der reinen Anerkennung sehr weit in die Geschichte der Ethik zurückverfolgen. Ein Thema, womit man sich dabei immer wieder beschäftigen müsste, begegnet einem unter der Überschrift „Die goldene Regel“. Manchmal sind die nicht immer gedankenschweren Stichworte der „Wikipedia“ im Internet doch ganz hilfreich. Unter dem Stichwort „goldene Regel“ findet man dort eine Zusammenstellung von Sätzen, die teilweise aus geschichtlich weit zurückliegenden und teilweise aus neueren Texten stammen. Die ethische Kernvorstellung, die mit der „Goldenen Regel“ verwoben ist, lässt sich zu verschiedenen Zeiten in verschiedenen Kulturen und Regionen entdecken. Schauen wir uns nur einige der seit alters her überlieferten Formulierungen dieses Prinzips einmal an:

- „Was alles dir zuwider ist, das tue auch nicht anderen an“ (Zarathustra; ca. 1000 v. u.Z.).)
- „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst; in bin der HERR“ (Bibel; Leviten; 9.-6. Jh. v.u.Z.):
- „Verletze nicht andere auf Wegen, die dir selbst als verletzend erschienen“ (Buddhismus; 6. Jh. v. Chr.);
- „Tue anderen nicht, was du nicht möchtest, dass sie dir tun“ (Konfuzius; 6. Jh. v. Chr.);
- „Soll ich mich ändern gegenüber nicht so verhalten, wie ich möchte, dass sie sich mir gegenüber verhalten?“ (Platon; 400 v. Chr.);
- „Was dir selbst verhasst ist, das tue nicht deinem Nächsten an. Dies ist das Gesetz, alles andere ist Kommentar“ (Talmud, Shabbat 31a; 2. Jh. N. Chr.);

Damit liegt nur eine kleine Auswahl aus einer langen Liste von Formulierungsvorschlägen aus alten Zeiten vor. 1997 wird die „Goldene Regel“ als Artikel 4 zu einem Teil der Allgemeinen Erklärung der Menschenpflichten durch ein *Interaction Council* von Staatsmännern erhoben, die die Erklärung der Menschenrechte durch eine „Universal Declaration of Human Responsibilities“ ergänzen möchten. Es geht ihnen also um die Definition allgemeinmenschlicher Pflichten. Auf einschüchternde Weise taucht die „Goldene Regel“ im Jahre 2000 sogar im Verhaltenscodex des Internet-Trödelmarktes „E-Bay“ auf: „Wir fordern jeden dazu auf, sich anderen gegenüber so zu verhalten, wie er von ihnen behandelt werden möchte.“

Man kann diese offensichtlich weit in die Geschichte der Menschheit zurückreichende und in den verschiedensten Kulturen verbreitete Regel als eindrucksvollen Beleg für das Vorhandensein gleichsam einer Minimalvorstellung vom rücksichtsvolleren Zusammenleben der Menschen lesen. Vielleicht handelt es sich sogar um den innersten Kern einer jeden Moralvorstellung – in welche verschiedenen Hüllen dieser Kern historisch auch immer eingekleidet sein mag. Trotzdem wirft die „Goldene Regel“ eine Reihe von Problemen auf: Manchmal

wird davon ausgegangen, darin stecke nicht mehr als das archaische Prinzip „Auge um Auge, Zahn um Zahn“. Dieses Äquivalenzprinzip (*talion*), demzufolge Gleiches mit Gleichem zu vergelten ist, betrifft nicht nur den Austausch eines Wertes gegen Gleichwertiges auf Märkten, sondern Schuld und Sühne sollen sich durch die Strafe ausgleichen. Aber dagegen wird mit recht der Einwand erhoben, es ginge bei der „Goldenen Regel“ gar nicht um die Reaktion auf eine vollzogene Aktion, wobei der Geschädigte mit gleichwertigen Mitteln reagiert oder einen Ausgleich für den erlittenen Schaden in Anspruch nehmen kann. Die „Goldene Regel“, so lautet der entgegengesetzte Deutungsvorschlag, enthält eine Verpflichtung für Aktionen, welche diese *vor* ihrer Ausführung betrifft. Es wird nichts vergolten, sondern eine Überlegung im Hinblick auf mögliche Konsequenzen des eigenen Vorgehens verlangt. Insofern ist sie an der Zukunft orientiert. Denn der Akteur soll sich gut überlegen, ob er andere mit Aktionen von einer Art bedrohen und bedrängen will, der er Widerstand entgegensetzen würde, mutete man sie ihm selbst zu. Wenn sie ihm selbst unangenehm sind, sollte er sie unterlassen. Doch nach meiner Auffassung steckt selbst in diesem so einfach und klar erscheinenden ethischen Grundsatz ein weiteres Problem, das die gesamte Geschichte nicht nur der abendländischen Ethik durchzieht und bis auf den heutigen Tag kontrovers diskutiert wird: Es handelt sich um das Spannungsverhältnis *utilitas vel honestas*, auf deutsch: Nützlichkeit oder Sittlichkeit. In der goldenen Regel stecken ja allem Anschein nach zwei moralphilosophische Schlüssel motive: Auf der einen Seite wird dem Akteur geboten, einmal zu überlegen, welche Nachteile es für ihn hätte, wenn er anderen etwas zumutete, was er niemals von deren Seite aus bei sich erleben möchte. Das lässt sich als eine Art Nutzenkalkül lesen. Auf der anderen Seite kann man aber auch die Idee heraushören, der Akteur sei verpflichtet, Rücksicht auf andere zu nehmen, sie zu achten. Damit geht es nicht bloß um einen Nutzenkalkül, sondern um die *Verpflichtung* zur Rücksicht auf den anderen. Das andere Subjekt *soll* als jemand geachtet werden, der einen gleichen Anspruch auf Unversehrtheit hat wie du selbst! Er ist nicht nur jemand, dessen Reaktionen du zur Förderung deiner Interessen abwägen musst.

Beide Motive scheinen in der „Goldenen Regel“ fest miteinander verwoben zu sein. In der Geschichte der Ethik gehen die zwei Wege jedoch stetig auseinander:

(a) Auf der einen Seite stehen dann Positionen, für die Namen wie „Eudämonismus“, „Hedonismus“ und „Utilitarismus“ im Umlauf sind. Es ist womöglich nicht ganz verkehrt, „Eudämonismus“ als den weitesten dieser drei Begriffe anzusehen, der die beiden anderen ein gutes Stück weit übergreift. „Eudaimonia“ bezeichnet das Glück des Einzelnen. Es geht um seine Glückseligkeit, nicht um den günstigen Zufall oder die Gunst der Umstände draußen (*Eutychia*). „Hedon“ geht im Griechischen in eine ähnliche Richtung. Die übliche Übersetzung lautet „Lust“, womit das berühmt-berüchtigte Lust-Unlust-Schema als elementare Motivationshypothese über menschliches Verhalten in die Welt gesetzt wird. Aris-

toteles, der grundsätzlich nach einem Maß (*meson*) zwischen den Extremen sucht, schreibt an einer Stelle seiner „Nikomachischen Ethik“:

„ ... wenn jemand dem Übermaß der Lust nachjagt oder (notwendige Lustempfindung) im Übermaß verfolgt, mit freier Willensentscheidung, um des Übermaßes selbst willen, keineswegs zu irgendeinem Zweck, der davon verschieden wäre, so ist er ein zuchtloser Mensch.“³

Etwas von dieser Zuchtlosigkeit scheint fest in den Utilitarismus der modernen Nationalökonomie eingebaut. „Utilitas“ bedeutet ja den „Nutzen“, wobei die zentrale (wenn auch sicherlich als kontrafaktisch, aber pragmatisch tauglich verstandene) Motivationshypothese unserer Wirte des Volkes lautet: Alle Menschen streben grundsätzlich nach maximalem Nutzen (Maximierungsregel). Heutzutage wird allerdings nicht mehr nach einem psychologischen Maß für das Glücksgefühl des Individuums gesucht, wenn es seine Bedürfnisse befriedigt hat. Stattdessen befasst man sich mit Wahlhandlungen angesichts gegebener Präferenzen. Wenn jemand bereit ist, mehr Geld für eine Menge Äpfel als für die gleiche Menge Birnen auszugeben, dann hegt er offensichtlich tief sitzende Präferenzen für die eine Sorte Obst. Sie hat offensichtlich einen größeren Nutzen für ihn als die andere. Die Vorlieben und Abneigungen offenbaren sich in seinen Wahlakten. Es wäre allerdings eine Illusion, glaubte man, deswegen die Probleme mit der Psychologie der Bedürfnisse und damit der Vorstellung vom „Glück“ des Individuums losgeworden zu sein. Denn eine einfache Frage lautet beispielsweise, was ist mit all jenen „Präferenzen“ gemeint, welche rationalen Wahlhandlungen und Entscheidungen von Marktgängern zugrunde liegen? Und wenn man sagt, die Präferenz sei *gleich* einer vollzogenen Auswahl in einem Geld-Preissystem, dann ist die Definition tautologisch und sitzt heimlich doch auf Vorstellungen von irgendwelchen handlungsleitenden Bedürfnissen auf. In welchen Kontext der Nutzenbegriff auch immer eingebettet und wie verschiedenen er auch in den verschiedenen Traditionen und Unterabteilungen des Eudämonismus erscheinen mag, die Frage bleibt, ob er tatsächlich als *das* Prinzip der praktischen Vernunft anzusehen ist. Das hat schon die philosophische Schule der *Stoa* bestritten, zu der auch Marcus Tullius Cicero (106-43) zu rechnen ist. Nützlichkeit (*utilitas*) ist nach seiner Auffassung nicht mit Sittlichkeit (*honestas*) gleichzusetzen. Effizienz ist nicht gleich genuiner Moral:

„Wenn also irgendein Anschein von Nutzen entgegentritt, so lässt man sich notwendigerweise beeindrucken; aber falls du, wenn du aufmerksam hast, Schändlichkeit vorhanden siehst mit dem Gegenstand, der den Anschein von Nutzen geboten hat, dann ist nicht der Nutzen zu opfern, sondern einzusehen, dass, wo Schändlichkeit ist, Nutzen nicht sein kann.“⁴

³ Aristoteles: Nikomachische Ethik, Buch VII, Kapitel 8.

⁴ M. T. Cicero: De Officiis. Vom pflichtgemäßen Handeln, Stuttgart 1976, S. 251.

Sittlichkeit ist nicht nur von der Nützlichkeit abzugrenzen, sie ist ihr demnach auch übergeordnet. Denn nicht alles, was dem Individuum nutzt, ist auch moralisch vertretbar. Doch gleichzeitig stellt der Erfolg des Individuums beim Versuch, seine Ziele und Zwecke auf „effizienten“ (zweckrational stimmigen) Wegen zu erreichen, ein unverzichtbares Prinzip seiner Lebensführung dar. Denn letztlich geht das Nutzenstreben in das *principium sese conservare*, in das Prinzip der Selbsterhaltung zurück. In Ciceros Begriff der *honestas* stecken natürlich Bedeutungsschichten, die den gesellschaftlichen Verhältnissen seiner Zeit geschuldet sind. So schwingt bei der antiken *honestas* immer sehr viel von der Ehre freier, letztlich adliger Männer im Unterschied zu der Verachtung mit, womit beispielsweise Sklaven behandelt werden. Zwar wird, wie Christoph Menke argumentiert, in der antiken Stoa allen Menschen eine besondere Würde zuerkannt, aber nicht nur, dass Sklaven aus der Gattung der Menschen ausgeschlossen werden, die Achtung der Rolle des Individuums *als Mensch* kann mit seiner Missachtung in spezifischen Rollen, etwa der des Fremdstämmigen einhergehen.⁵

Das Spannungsverhältnis *utilitas vel honestas* durchzieht nicht allein die Geschichte des *abendländischen* Nachdenkens über vernünftige und sittlich unbedenkliche Haltungen und Handlungen. In China gab es beispielsweise die philosophische Schule des „Mohismus“, deren Gründer *Mozi* oder *Mo Di* (479-381) schon Thesen einer utilitaristischen Ethik vertritt.⁶ Das Thema wird also wie die goldene Regel zu den verschiedensten Zeiten in den verschiedensten Regionen verhandelt und je nach der historischen Situation abgewandelt. Der *moderne* Utilitarismus hat seine Wurzeln vor allem in England geschlagen und zugleich den bekannten Einfluss auf die politische Ökonomie der Neuzeit ausgeübt. Als Gründungsväter gelten vor allem Jeremy Bentham (1748-1832) und John Stuart Mill (1806-1873). Doch man kann auch Thomas Hobbes (1588-1679) zu einem Stammvater des Utilitarismus im Europa der Neuzeit erklären. Dies vor allem deswegen, weil er das Spannungsverhältnis zwischen *honestas* und *utilitas* im Bezugssystem von „Würde und Preis“ auf eine Weise diskutiert, die der Behandlung des gleichen Themas durch Immanuel Kant genau entgegengesetzt ist. Hobbes geht dabei vom Begriff der *Macht* aus. Im vergangenen Semester habe ich anhand von Passagen bei Anthony Giddens und Michael Mann auf eine charakteristische Doppeldeutigkeit des Machtbegriffs in der zeitgenössischen Gesellschaftstheorie aufmerksam gemacht: Während Macht für Max Weber in der Chance besteht, den eigenen Willen (im Grenzfall gewaltförmig) gegen den Willen und Widerstand anderer durchzusetzen, identifizieren Autoren wie Giddens und Mann „Macht“ mit jedweder menschlicher Kompetenz, also mit jeder Erscheinungsform von *Können* überhaupt. Das konnten sie in der Tat bei Thomas Hobbes nachlesen:

⁵ Vgl. Chr. Menke: Von der Würde des Menschen zur Menschenwürde: Das Subjekt der Menschenrechte, in: WestendNr. 2 (2006), S. . Neue Zeitschrift für Sozialforschung, S. 8.

⁶ Vgl. dazu Randall Collins: The Sociology of Philosophies. A Global Theory of Intellectual Change, London 1998, S. 140 ff.

„Die *Macht eines Menschen* besteht, allgemein genommen, in seinen gegenwärtigen Mitteln zur Erlangung eines zukünftigen anscheinenden Guts
...“⁷

Anders als bei der Beschreibung des Naturzustandes der Menschheit als Krieg aller gegen alle wird an dieser Stelle Macht mit dem Vermögen (*facultas*) identifiziert, einen Zielzustand zu erreichen oder ein begehrtes Gut zu beschaffen. Die Würde oder Geltung eines Menschen wurzelt für Hobbes in seiner so verstandenen Macht:

„Die *Geltung* oder der *Wert* eines Menschen ist wie der aller anderen Dinge sein Preis. Das heißt, er richtet sich danach, wie viel man für die Benutzung seiner Macht bezahlen würde und ist deshalb nicht absolut, sondern von dem Bedarf und der Einschätzung eines andern abhängig.“
(Levi 67).

An dieser Behauptung lassen sich die inneren Gegenläufigkeiten von *honestas vel utilitas* erneut ablesen: Die Ausdrücke „Geltung“ und „Wert“ werden von Hobbes an dieser Stelle als weitgehend gleichbedeutend verwendet. „Wert“ wiederum wird wie in der Ökonomie preistheoretisch gedeutet. Der Wert eines jeden Dinges ist eine Funktion von Angebot und Nachfrage, letztendlich gleich dem sich daraus ergebenden *Preis*. Die wirtschaftstheoretischen Probleme der Identifikation von Wert und Preis beiseite lassend, ist der Wert und das heißt: die Würde eines Menschen gleich ihrem Preis. Das nachgefragte Gut entspricht bei dieser Preisbildung der *Macht* einer Person – der Macht im Sinne ihrer Fähigkeit- und Fertigkeiten. Je begehrter das Leistungsvermögen einer Person ist, desto mehr sind andere bereit, dafür zu zahlen und desto höher ist auch ihre „Geltung“ im Sinne des *gesellschaftlichen Ansehens*. Ist die Würde der Person tatsächlich gleich ihrem Preis? Ist ihre Würde eine Funktion der Wertschätzung ihres Leistungsvermögens, gemessen in Preisen, die andere dafür zu zahlen bereit sind? Kritiker des utilitaristischen Denkstiles erheben dagegen den Einwand, dass die *Tüchtigkeit* als eine Tugend der Person geschätzt, aber nicht mit ihrer *moralischen* Substanz gleichgesetzt werden kann. Denn jemand kann in der Sphäre seiner Zwecktätigkeiten ein ungemein tüchtiges Individuum und zugleich ein äußerst fieses und rücksichtsloses Subjekt sein. Strenge Utilitaristen halten das für eine metaphysische Überhöhung der Moral, weil jeder auf andere aus wohlbedachtem Eigeninteresse auch längerfristige Rücksicht nehmen muss, um sich nicht den Ärger einzukaufen, den sie und er bestimmt nicht haben wollen. Würde und Preis stellen offensichtlich mit Erfahrungen des entstehenden Marktsystems der bürgerlichen Gesellschaft imprägnierte Variationen des alten

⁷ Thomas Hobbes: *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates* (hrsg. v. I. Fletcher), Neuwied und Berlin 1966, S. 66.

Themas *honestas vel utilitas* dar. Wir werden sehen, wie sich Kants Behandlung des gleichen Themas von der bei Thomas Hobbes unterscheidet.

In dieser Vorbemerkung sollen zunächst nur einige wissenschaftstheoretische Probleme zusammengestellt werden, welche sich für eine Verhältnisbestimmung von Nützlichkeit und Sittlichkeit bzw. Würde und Preis ergeben:

- (a) Es gibt in der Geschichte der Ethik zahllose Beispiele für die Begründung von Nützlichkeit als oberstes Prinzip einer jeden Moral. Es gibt zahlreiche Beispiele dafür, dass sowohl alltagsweltliche als auch philosophische Moralvorstellungen die Sittlichkeit der Nützlichkeit nicht nur *entgegensetzen*, sondern normativ *überordnen*. Ein drastisches Beispiel für die erste Position, für einen gleichsam umweglosen Utilitarismus, liefern zwei berühmte Thesen von Jeremy Bentham, die nicht nur die Diskussion über utilitaristische Ethik, sondern auch die über *welfare economics* nachhaltig beeinflusst haben. Die eine dieser Behauptungen lautet, das größtmögliche Glück der größten Zahl von Menschen stelle die Grundlage einer jeden Moral und Gesetzgebung dar. Die andere führt sämtliche Werturteile auf ein epikureisches Lustprinzip zurück: „Wenn die Quantität der Lust gleich ist, dann ist das Kegelschieben so gut wie Poesie.“ Während für Utilitaristen im Allgemeinen die Konsequenzen einer Handlung im Vordergrund stehen, geht es bei Theorien der Sittlichkeit (bei deontischen Ethiken) um die moralische Qualität einer Handlung selbst. Sie konzentrieren sich auf das *Sollen* sowie auf *Verpflichtungen*, die über reine Nützlichkeitsabwägungen hinausreichen. Das klassische Verhältnis von Sittlichkeit und Nützlichkeit hat sich zu einem Problem ausgewachsen, dem auch eine Anerkennungsethik nicht aus dem Wege gehen kann.
- (b) Wollte man sich heutzutage als Ökonom für eine Disziplin wie „Wirtschaftsethik“ stark machen, müsste man ernsthaft damit rechnen, als weltfremder „Gutmensch“ beschimpft zu werden (Was sind das für gesellschaftliche Verhältnisse, in denen ein „Gutmensch“ von manchen Gazetten als ein *freak* angeprangert wird?). Ich kann und will hier keine Probleme der Wirtschaftsethik im Sinne einer speziellen Sparte der Moralphilosophie durchdeklinieren. Es geht mir allein um das Konzept der „reinen Anerkennung“ und seine mögliche Rolle als allgemeines Prinzip einer kritischen Theorie der Gesellschaft. Die Wurzeln dieses Prinzips – so wurde anhand der „goldenen Regel“ angedeutet – reichen weit in die Geschichte von Moralvorstellungen der verschiedensten Völker zurück. Das Problem von Nützlichkeit und Sittlichkeit rechnet zu den Verzweigungen, die aus dieser gemeinsamen Wurzel stammen. Eine seiner neuzeitlichen Ausprägungen wiederum lässt sich als Spannungsverhältnis zwischen *Würde und Preis* beschreiben. Da „Anerkennung“ eine Kategorie darstellt, die im Kontext der Diskussionen über Menschenwürde eine entscheidende Rolle

spielt – das Gebot der „Achtung der Menschenwürde“ macht das hinlänglich klar – wird das Ausgangsproblem (*utilitas vel honestas*) im Folgenden vor allem in seiner neuzeitlichen Ausprägung als Spannungsverhältnis zwischen „Würde und Preis“ verhandelt.

- (c) Es gibt eine ganze Reihe von Autoren, die „Anerkennung“ als Prinzip einer deontischen praktischen Philosophie begründen wollen. In Deutschland beginnt dieser Trend mit einer Studie von Ludwig Siep. Es folgen dann beispielsweise Arbeiten von Edith Düsing oder Axel Honneth, in Amerika bezieht sich die Hegelinterpretation von Robert Williams ausdrücklich auf das Anerkennungskonzept.⁸ Mir geht es um die Quellen des Anerkennungsbegriffs in der praktischen Philosophie der Neuzeit. Sie entspringen Schriften zur Ethik und Rechtsphilosophie von Kant, Fichte und Hegel. Es geht mir jedoch vor allem darum, „Anerkennung“ als Prinzip der Gesellschaftskritik, insbesondere als Prinzip der Kritik an sozialer Ungleichheit darzustellen. Die Ausgangsthese lautet: Der Bezug zur Gesellschaftskritik lässt sich am besten über das thematische Scharnier „Würde und Preis“ herstellen. Deswegen rückt es hier in das Zentrum.
- (d) Diese Entscheidung wirft eine weitere zentrale Frage auf: „Preis“ steht bei Hobbes in erster Linie für die Einpreisung von Fertigkeiten einer einzelnen Person. Doch mit Preisbegriff verbinden sich bekanntlich all jene gesellschaftlichen Aktionen, Ereignisse und Vorgänge, die mit dem *Tausch*, mit dem Prozess der Vermarktung von Besitztümern und Kompetenzen im Wirtschaftskreislauf einer entwickelten Geldwirtschaft zu tun haben. Zudem stellen „Preis“ oder „Geldpreis“ gleichsam Kürzel für all jene komplexen Zusammenhänge dar, die zwischen individueller Arbeit, gesellschaftliche Produktion, der Nachfrage und dem Angebot auf Märkten, Preisbildung, Austausch von Produkten und Diensten auf Märkten, Konsum und (Re-)Investition bestehen. Gesellschaftskritik als Kapitalismuskritik bezieht sich zentral auf diese Phänomene. Bekanntlich steht die kritische Theorie der Frankfurter Schule auch in der Tradition der Kritik der politischen Ökonomie, die von Hegel über Marx, Georg Lukacs und andere bis hin zu Theodor W. Adorno reicht. Diese Zusammenhänge werfen das nächste Problem auf: Schon bei Hegel scheint der Begriff der Anerkennung ab der „Phänomenologie des Geistes“ nur noch auf die Parabel von Herr und Knecht beschränkt zu werden. Es gibt viele Theoretiker, die Hegel bis heute nicht einfach wie einen toten Hund behandeln. Aber der Anerkennungsbegriff scheint in vielen dieser Fälle noch mehr in den Hin-

⁸ (a) L. Siep: Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes, Freiburg/München 1979 (b) E. Düsing: Intersubjektivität und Selbstbewusstsein. Behavioristische, phänomenologische und idealistische Begründungstheorien bei Mead, Schütz, Fichte und Hegel, Köln 1986. (c) A. Honneth: Der Kampf um Anerkennung, Frankfurt/M 2003 (d) R.R. Williams: Hegel's Ethics of Recognition, Berkeley/Los Angeles/London 1997.

tergrund zu treten, wenn nicht ganz zu verschwinden – von Marx und dessen Vorbehalten gegen Moralphilosophie und Gerechtigkeitsdiskurse überhaupt gar nicht zu reden. Schaut man sich beispielsweise Theodor W. Adornos Vorlesung über „Probleme der Moralphilosophie“ aus dem Jahre 1963 an, dann kann von einer expliziten Verwendung der Kategorie der „Anerkennung“ so gut wie keine Rede sein. Trotz dieses eindeutigen Befundes wird die folgende These vertreten: Hegels Konzept der „konkreten Freiheit“ stellt einen prägnanten Inbegriff verschiedener Inhalte des Anerkennungsbegriffes sowie all jener moralphilosophischen Bezüge dar, worin er steht. Es wird viel von dem berühmt-berüchtigten Maßstabsproblem der kritischen Theorie Adornos hergemacht. Wie er selbst damit umgegangen ist, kann man jedoch sehr gut anhand seiner Vorlesungen „Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit“ (1964/65) nachvollziehen. Ich habe kürzlich in einer kleinen Schrift zu zeigen versucht, dass Adornos Maßstäbe der Gesellschaftskritik eine deutliche Parallele zu Hegels Idee der konkreten Freiheit (substantiellen Sittlichkeit) aufweisen.⁹ Bei einem Hegelianer wie Adorno dürfte das nur begrenzt verwunderlich sein. Die These lautet also: „Konkrete Freiheit“ ist Inbegriff der normativen Grundlagen der kritischen Theorie der Gesellschaft Adornos. Sie gehen auf die Fichte-Hegelsche Anerkennungsethik zurück, die ihrerseits im Kategorischen Imperativ Immanuel Kants verankert ist.

- (e) Wenn wir schon bei Adorno sind: Die Konfrontation von „Würde und Preis“ wäre bei ihm wohl besser in „Würde und Tausch“ zu übersetzen. Bekanntlich übt er mitunter eine äußerst scharfe Kritik am Tausch als Prinzip gesellschaftlicher Synthesis. „Das Gesetz, nach dem die Fatalität der Menschheit abrollt, ist das des Tausches.“¹⁰ Natürlich stecken in diesem Tauschbegriff ebenfalls all jene ökonomischen Bestimmungen, welche einen Wirtschaftskreislauf, letztlich den Kapitalkreislauf der Moderne – Adorno sagt im Anschluss an Marx: „das Wertgesetz“ – kennzeichnen. Das sozialwissenschaftliche Problem, anhand dessen später die gesellschaftskritische Funktion des Anerkennungsprinzips kurz illustriert werden soll, bezieht sich auf die gegenwärtige Tendenz zur Veräußerung (Vermarktung) von Gütern, die von der klassischen Sozialphilosophie als „unveräußerlich“ bewertet wurden, also eigentlich nicht vermarktet werden dürften. Die universelle Warentauschgesellschaft der Gegenwart kennzeichnet hingegen nicht nur die Einpreisung ehemals „freier Güter“ (wie Luft und Wasser), sondern auch eine ständige Veräußerung des Unveräußerlichen.
- (f) Zu all dem sind bestimmte semantische und syntaktische Probleme zu berücksichtigen, die mit der Gegenüberstellung von Würde und Preis

⁹ J. Ritsert: Bestimmung und Selbstbestimmung. Grundzüge des Freiheitsbegriffes, Hamburg 2007. .

¹⁰ Th. W. Adorno: Soziologische Schriften I, Frankfurt/M 1979, S. 209.

fest verwoben sind. Auf den ersten Blick erscheint das Verhältnis zwischen *utilitas vel honestas* im Allgemeinen, Würde und Preis im Besonderen als ein Gegensatzpaar. Dieser Eindruck ist irreführend. Auch wenn eine genauere Verhältnisbestimmung erst im Verlauf der späteren Darstellung möglich ist, soll schon hier ausdrücklich hervorgehoben werden, dass „Würde und Preis“ von der Anerkennungstheorie *nicht* als zwei Pole behandelt werden können, von denen dem einen – der Würde – nur die positiven Vorzeichen, dem anderen nur die negativen zuzuschreiben sind. Weder *utilitas* noch *Preis* stehen geradenwegs für eine gesellschaftliche Negativität! Simmels „Philosophie des Geldes“ verhilft einem zu dieser Einsicht. Mit dem Anerkennungsbegriff verbinden sich zudem rein terminologische Probleme. Er ist als Kategorie der praktischen Philosophie klar von einigen seiner in den Sozialwissenschaften üblichen Verwendungsweisen abzugrenzen. *Anerkennung* im ethischen Sinn ist natürlich nicht gleich der gesellschaftlichen Anerkennung in der Form des *Ansehens* einer Person bei anderen. Respekt ist etwas anderes als Ehrfurcht. In Ehrfurcht steckt ohnehin die Angst vor dem Herrn. *Anerkennung* im ethischen Sinn deckt sich selbstverständlich auch nicht mit derjenigen gleichsam „objektiven“ gesellschaftlichen Anerkennung, welche Talente und Kompetenzen erfahren, wenn sie sich als marktfähig erweisen (Preis). Für die deontische Ethik, so wie sie hier verstanden wird, ist das normative Problem zentral, worin die Anerkennung der *Würde* des anderen Subjekts besteht!

Anhang: Ich habe die Wurzeln des Kantischen Begriffs der „Würde“ bis in die „Goldene Regel“ zurückverfolgt, obwohl Kant sich in seiner „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ in einer Fußnote (BA 69) ausdrücklich sehr kritisch dazu äußert. Der logische Status der „Goldenen Regel“ als allgemeines Moralgesetz ist unklar und in utilitaristischer Perspektive könnte der Verbrecher die Forderung erheben, dass der Richter ihm nichts antue, weil er die harte Strafe auch bei sich selbst nicht begrüßen würde (ebd.). Ich habe jedoch zu zeigen versucht, dass die Idee der wechselseitigen Verpflichtung in der „goldenen Regel“ schon enthalten sein könnte. Zweifellos ist es so, dass der freie Willen als der *Grund* der Würde in der klassischen Formel beileibe nicht so zum Ausdruck kommt wie bei Kant. Aber Willensfreiheit als ein „Positivum“ ist andererseits keine reine Entdeckung der frühbürgerlichen Zeiten Kants.

Kapitel 2

Der kategorische Imperativ und die Würde des Subjekts (Kant).

2.1. Über den freien Willen und seine Maximen.

„Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als ein *guter Wille*.“¹¹

Gleichgültig, welche Talente wir auch immer aufweisen und aufbieten mögen, wenn ihr Einsatz nicht von einem guten Willen angeleitet wird, dann können sie sich nach Kant als „böse und schädlich“ erweisen (GMS 18). Die Eigenschaft „gut“ ist dem Willen also nicht einfach seiner Folgen wegen zuzuschreiben. Er ist nicht „gut“ bloß wegen seiner „Tauglichkeit zur Erreichung irgendeines vorausgesetzten Zweckes“ oder wegen der Erfüllung irgendwelcher Neigungen des Individuums, sondern allein aufgrund der Qualität des Wollens selbst. Wir benutzen das Hauptwort „der Wille“ oft als zusammenfassenden Ausdruck für Wünsche, die wir gern in der Tat umsetzen, verwirklichen möchten. Ein guter Wille als Vorsatz zu einem Tun muss also nach Kant *an sich selbst* gut sein und ist nicht einfach an der *Nützlichkeit* und/oder an der *Konsequenz* der Maßnahmen zu messen, welche er anleitet. Kurzum: „Gut“ ist nicht als „gut für mich“ zu lesen, wobei sich die subjektive Bestimmung „gut für mich“ an all jenen persönlichen Vorlieben und Abneigungen (die Nationalökonomien sagen „Präferenzen“) bemisst, welche meine Zielsetzungen steuern.

Die normative Eigenschaft „gut an sich selbst“ ist bei Kant nicht von einer anderen Grundeigenschaft des menschlichen Willens abzulösen, von der Eigenschaft „frei“ (zu sein). Damit führt der Weg allerdings mitten in den Streit über Willensfreiheit und Determinismus, der historisch fast so weit zurückreicht wie die ersten historischen Erwähnungen der „goldenen Regel“ (Kap. 1). Bei Kant führt er in das Zentrum seiner „Freiheitsantinomie“, die in den Abschnitt „transzendente Dialektik“ der „Kritik der reinen Vernunft“ fällt. Darin leitet Kant innere Gegenläufigkeiten unseres Vernunftvermögens ab, in die es sich zwangsläufig verrennen *muss*, wenn man in der Metaphysik der berühmten Unterscheidung zwischen Dingen an sich (*noumena*) und Dingen als Erscheinung (*phainomena*) keine Rechnung trägt. Um die Stellung der Freiheitsantinomie in Kants Lehre von der transzendentalen Dialektik einsehen zu können, sind jedoch zwei verschiedene Ausprägungen des Vernunftvermögens bei Kant unterscheiden – eine allgemeinere und eine speziellere: (a) Den *allgemeinen* Begriff der Vernunft teilt Kant nach überlieferten Kriterien der Fakultätenpsychologie ein. Das Wort „Fakultätenpsychologie“ leitet sich von der lateinischen Vokabel *facultas* her, die

¹¹ I. Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, in: I. Kant: Werke in sechs Bänden (hrsg. V. W. Weischedel), Band IV, Darmstadt 1963, S. 16 (BA 1). Zitiert als GMS.

ein Vermögen im Sinne der Kompetenz, der individuellen Fähigkeit meint. Die klassische Einteilung des allgemeinen Vernunftbegriffs sieht bei Kant so aus: Als unterstes Erkenntnisvermögen gilt die *Rezeptivität*, die Fähigkeit Sinneseindrücke empfangen zu können (Sinnlichkeit). Das Vermögen der Rezeptivität liefert den inhaltlichen, aber chaotischen Stoff der Erkenntnis, der von den logisch vorgängigen (a priori in Anspruch zu nehmenden) Ordnungsformen *Raum* und *Zeit* zu Anschauungen synthetisiert wird. Auf der zweiten, nächst höheren Stufe operiert der *Verstand*, den Kant auch als das Vermögen der Spontaneität der Begriffe bezeichnet. Denn er leitet aus der Kategorienlehre des Aristoteles 12 „Stamm-begriffe der reinen Vernunft“ ab. Das sind Kategorien, die wir – ebenfalls a priori, aller konkreten Erfahrung von Inhalten logisch vorgängig – in Anspruch nehmen müssen, um überhaupt Erfahrungen machen zu können. Anders ausgedrückt: Als Stamm-begriffe werden sie im Unterschied zu empirischen Begriffen deswegen ausgezeichnet, weil sie – wie etwa die Kategorie „Kausalität“ oder die der „Substanz“ – logische Voraussetzungen dafür darstellen, überhaupt irgendwelche Erfahrungen machen zu können. Sie liegen mithin auf der Subjektseite und werden von Kant auch als „Regeln“ der Synthesis bezeichnet, da sie die Synthesis von raum-zeitlichen vorsortierten Anschauungen zur Erfahrung von Gegenständen als Erscheinung steuern. Das dritte und zugleich oberste Erkenntnisvermögen stellt (b) die Vernunft im *speziellen (engeren)* Sinne dar. Sie wird von Kant als das „Vermögen der Prinzipien“ bezeichnet. Damit sind andere Prinzipien gemeint als Verstandesgrundsätze. Unter „Verstandesgrundsätzen“ sind *Aussagen* zu verstehen, die als Bedingungen der Möglichkeit aller Naturerkenntnis ebenfalls auf der Verstandesebene und logisch einer jeden Erfahrung vorgängig in Anspruch genommen werden müssen. Ein solcher Grundsatz lautet beispielsweise: „Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung von Ursache und Wirkung“ (KrV 226). Das ist natürlich das uns allen schon umgangssprachlich vertraute Kausalprinzip. Die Prinzipien des obersten Vernunftvermögens sind jedoch von anderer Natur als diejenigen des Verstandes. Sie hängen von den „Ideen“ der Vernunft im engeren Sinne ab. Das oberste Vernunftvermögen bezeichnet Kant daher auch als das „Vermögen der Ideen“. Unter „Ideen“ sind in diesem Falle keine platonische Wesenheiten, sondern regulative Prinzipien zur Synthesis von Verstandessynthesen zu verstehen. Bei regulativen Prinzipien handelt es sich um Zielvorstellungen, denen man sich annähern kann, die aber niemals zu erreichen sind. Eine mit dem vergleichbare Vorstellung steckt in Karl Raimund Poppers „Approximationstheorie der Wahrheit“. Man kann sich „der Wahrheit“ als dem System allen Falsifikationsversuchen standhaltender Zusammenhangsvermutungen zwar durch sorgfältige empirische Tests immer weiter annähern, kann es aber niemals erreichen. Die drei entscheidenden Zielpunkte der Vernunft im engeren Sinne bei Kant bestehen darin, (a) dass immer allgemeinere Voraussetzungen von Voraussetzungen der Argumentation zu suchen sind, (b) dass die Gesamtheit aller Bedingungen auszuloten ist, welche zu einer bestimmten Wirkung führen, schließlich dass (c) die obersten Bedingungen einer Kette von Ursachen und Wirkungen (das Unbe-

dingte) aufgespürt werden sollen. Daher, sagt Kant, „geht der transzendente Vernunftbegriff jederzeit nur auf die absolute Totalität in der Synthesis der Bedingungen und endigt niemals als bei dem schlechthin, d.i. in jeder Beziehung Unbedingten“ (KrV 330). Die Kantischen Ideen lassen sich durchaus mit den heute so genannten Idealisierungen bzw. kontrafaktischen Annahmen vergleichen; denn sie leiten die Synthesen bei all unseren Erkenntnisbemühungen an, ohne dass ihnen etwas in der Welt der empirischen Beobachtungen jemals vollständig entsprechen könnte. „Ich verstehe unter der Idee einen notwendigen Vernunftbegriff, dem kein kongruierender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden kann“ (KrV 331.) Es entspricht ihnen also kein Phänomen in der Sinnenwelt. Die Unvermeidlichkeit solcher Vernunftbegriffe (im Unterschied zu Verstandesbegriffen) hängt an der Stringenz ihrer manchmal recht scholastisch anmutenden Wege der Ableitung in der „Kritik der reinen Vernunft“. Sie lassen sich hier nur grob andeuten: Den Ausgangspunkt bildet Kants Unterscheidung zwischen *kategorischen*, *hypothetischen* und *disjunktiven* Schlüssen. Kategorische Schlüsse enthalten in ihren Prämissen entschiedene Urteile. Sie schreiben einem Sachverhalt (Subjekt) definitiv mindestens ein Merkmal (Prädikat) zu: SaP = alle S haben die Eigenschaft P. Hypothetische Schlüsse enthalten „Wenn-Dann-Sätze“, wobei „wenn“ wie bei einer Hypothese als „angenommen, dass“ zu lesen ist. Disjunktive Schlüsse enthalten ein „Entweder-Oder“. Da das oberste Vernunftvermögen – wie gesagt – auf allgemeinste Synthesen von Synthesen, beispielsweise auf höhere Voraussetzungen von Annahmen abzielt, unter denen sich speziellere Voraussetzungen zusammenfassen lassen usf., gelangt Kant im Ausgang von diesen drei Schlusstypen auf verwickelten Pfaden bei drei erkenntnisleitenden Ideen der reinen Vernunft an:

- (1.) Die Idee der (unbedingten) Einheit des denkenden Subjekts. (Das Unbedingte entspräche dabei einem „Subjekt“ S, das in keinem höheren Urteil mehr als „Prädikat“ P auftreten kann).
- (2.) Die Idee der absoluten Einheit der Bedingungen der Erscheinungen. (Das Unbedingte bestünde hier in einer Voraussetzung, der keine weiteren Wenn-Klauseln vorgeschaltet werden können).
- (3.) Die Idee der absoluten Einheit aller Bedingungen der Gegenstände überhaupt. (Da in diesem Falle Disjunktionen die entscheidende Rolle spielen entspräche das Unbedingte hier der vollständigen Einteilung. Alles wäre abschließend nach „Entweder-Oder“ sortiert).

Daran anschließend greift Kant auf eine weitere Grundunterscheidung seiner Erkenntnistheorie zurück. Er glaubt, in der „Kritik der reinen Vernunft“ gezeigt zu haben, dass all unsere Vorstellungen drei Bezugspunkte aufweisen:

- (1.) Das Subjekt der Erkenntnis.
- (2.) Dinge als Erscheinungen (*phainomena*).
- (3.) Dinge an sich (*noumena*).

Erneut über einige Stufen der weiteren Ableitung hinweg springend, gelangen wir dann endlich bei jenen Ideen des obersten Vernunftvermögens an, welche unsere Erkenntnisbemühungen auf die „unbedingte(), synthetische() Einheit aller Bedingungen überhaupt“ ausrichten (KrV 336):

- (1.) Idee der absoluten (unbedingten) Einheit des denkenden Subjekts.
- (2.) Idee der absoluten Einheit der Bedingungen der Erscheinung.
- (3.) Idee der absoluten Einheit der Bedingungen aller Gegenstände überhaupt.

Die erste Idee bezieht sich mithin auf die Einheit des sich in der Zeit durchhalten Ich, das den Grund allen Wissens darstellt. Die zweite Idee lenkt die Bemühungen um Erkenntnis auf die Synthesis aller Erscheinungen zur Bedingungstotalität. Die dritte Idee stiftet die Vorstellung eines allumfassenden Wesens (Gott).

Damit dürfte einigermaßen deutlich sein, wie Kant den klassischen Begriff der „Idee“ verwendet: Ideen stecken der Zusammenfassung (Synthesis) von Erkenntnissen oberste Ziele, die nicht erreichbar, aber ständig anzustreben sind. Kant bezeichnet sie deswegen als „regulative Prinzipien“. Ihre synthetisierende Funktion richtet sich auf die Synthesen des Verstandes, also auf die Verstandesprozesse, welche Gegenstände als Erscheinungen konstituieren. Der Verstand wiederum richtet sich auf die Synthesis von Sinneseindrücken durch die Formprinzipien der Anschauung, das sind Raum und Zeit. Die Kantische Fakultätenpsychologie arbeitet also mit folgender Abstufung unserer Erkenntnisvermögen:

„Alle unsere Erkenntnis hebt von den Sinnen an, geht von da zum Verstande, und endigt bei der Vernunft, über welche nichts Höheres in uns angetroffen wird, den Stoff der Anschauung zu bearbeiten und unter die höchste Einheit des Denkens zu bringen“ (KrV 311 f.).

Das oberste Erkenntnisvermögen, die Vernunft als „Vermögen der Ideen“, stellt aber zugleich die Quelle der „Dialektik“ der reinen Vernunft dar. „Dialektik“ bezeichnet Kant als die Logik des Scheins. Es handelt sich jedoch bei diesem „Schein“ weder um fahrlässigen Irrtum noch um Lug und Trug, sondern um einen „notwendigen Schein.“ Das heißt: Er lässt sich bei unkritischem Vernunftgebrauch nicht vermeiden, sondern drängt sich geradezu auf. Der notwendige Schein entsteht durch eine bestimmte Verwendungsweise der Ideen der reinen Vernunft. Sie werden dann zur Quelle des notwendigen Scheins, wenn man sie nicht als erkenntnisleitende Zielvorstellungen sondern wie Kategorien behandelt, die uns Einsichten in einen bestimmten Gegenstandsbereich gewähren – so als könnten wir mit ihrer Hilfe irgendetwas über die Welt der Dinge an sich ausmachen. Werden sie über die Grenzen hinaus eingesetzt, die uns durch unse-

re Sinnesorgane und das Achsenkreuz von Raum und Zeit gesetzt sind, dann entstehen Widersprüche, die sich nicht einfach als schlichte logische Fehler abbuchten lassen. Dieses Streben über die Grenzen der Rezeptivität hinaus ist ein Markenzeichen der Metaphysik und steckt in den Operationsweisen der Vernunft unweigerlich drin. Wenn nun die Ideen der reinen Vernunft tatsächlich so verwendet werden, als bildeten sie nicht nur unerreichbare Zielpunkte für Synthesen auf der Ebene der beiden anderen Erkenntnisvermögen (Sinnlichkeit und Verstand), sondern lieferten uns metaphysische Einsicht in die Welt der Dinge an sich, dann müsste es eigentlich „synthetische Grundsätze a priori“ der reinen Vernunft in ihrer Funktion als oberstes Erkenntnisvermögen geben. Den drei Ideengruppen entsprechend gäbe es solche Grundsätze der reinen Vernunft in drei Bereichen:

- (1) In der Sphäre der rationalen (sprich: spekulativen) Psychologie. Deren zentrales Thema ist das denkende Subjekt in seiner „unbedingten Einheit.“ Es stellt sich vor allem die metaphysische Schlüsselfrage der *Unsterblichkeit der Seele*.
- (2) In der Sphäre der Kosmologie. Da geht es um die Wirkungszusammenhänge in der Welt als Totalität; denn Welt ist der „Inbegriff aller Erscheinungen“.
- (3) In der Sphäre der Theologie. Denn Gott ist die Substanz, „welche die oberste Bedingung der Möglichkeit von allem, was gedacht werden kann“ darstellt (KrV 336).

Durch diese erfahrungsüberschreitenden metaphysischen Ansprüche verstrickt sich die Vernunft (i.e.S.) jedoch in unvermeidliche Widersprüche. Den drei Arten von Grundsätzen entsprechend gibt es nach Kant drei Typen „dialektischer Schlüsse“ der reinen Vernunft:

- (1) Die Paralogismen der reinen Vernunft (Unsterblichkeit).
- (2) Die Antinomien der reinen Vernunft (Freiheit)
- (3) Die Ideale der reinen Vernunft (Gott).

Die Freiheitsantinomie findet sich mithin in der Sphäre der kosmologischen Widersprüche der reinen Vernunft. Man muss sich allerdings die Besonderheiten des Antinomiebegriffs bei Kant klar machen. Eine *einfache Antinomie* besteht in zwei gesetzesartigen Aussagen, die sich logisch widersprechen. So lautet die erste der vier Antinomien der reinen Vernunft bei Kant: *Satz* (Thesis). „Die Welt hat einen Anfang in der Zeit und ist dem Raum nach auch in Grenzen eingeschlossen“ (KrV 412). Heute entspräche dem die Big-Bang-Theorie. *Gegensatz* (Antithesis): „Die Welt hat keinen Anfang und keine Grenzen im Raume, sondern ist, sowohl in Ansehung der Zeit, als des Raums, unendlich“ (KrV 413). Dem entspricht bei modernen Kosmologen in der Tat die Grundidee der Unendlichkeit des Universums, das Kant so schön als den „gestirnten Himmel über uns

bezeichnet“. Thesis und Antithesis stehen im Verhältnis der logischen Kontradiktion zueinander. Davon ist jedoch die *Kantische Antinomie* abzuheben. Zwar gibt es bei den vier Antinomien Kants ein logisches Gegensatzverhältnis zwischen Thesis und Antithesis, doch er betont, dass Satz und Gegensatz gleichermaßen gut beweisbar sind. Sie erscheinen beide als *wahr* und es gibt sehr gut Gründe dafür, beide für wahr zu halten. Die dritte Antinomie bei Kant, die Freiheitsantinomie enthält allerdings drei Sätze. Die beiden Aussagen der Thesis lauten: *Satz 1*: „Die Kausalität nach Gesetzen der Natur ist nicht die einzige, aus welcher die Erscheinungen der Welt insgesamt abgeleitet werden können.“ *Satz 2*: „Es ist noch eine Kausalität durch Freiheit zu(r) Erklärung derselben anzunehmen notwendig“ (KrV 426). Die Antithesis besteht aus einer Aussage. *Satz 3*: „Es ist (= es gibt – J.R.) keine Freiheit, sondern alles in der Welt geschieht lediglich nach den Gesetzen der Natur“ (KrV 427). Damit wird natürlich die klassische Grundstellung von Determinismus und Indeterminismus als Kontradiktion abgesteckt.

Kant glaubt, die inneren Widersprüche der reinen Vernunft „heben“, die immanente Dialektik der Vernunft bereinigen zu können, auch wenn er immer wieder betont, dass es sich um keine einfachen logischen Fehler, sondern um einen Widerspruch handelt, worin sich die Vernunft bei normalem Gebrauch aufgrund der Verfassung unserer Erkenntnisvermögen verrennen *muss*. Denn unsere Vernunft als Vermögen der Ideen drängt es stets über die Grenzen der Rezeptivität, mithin von Raum und Zeit hinaus. Nur die konsequente Berücksichtigung der Unterscheidung von Dingen an sich und Dingen als Erscheinung kann diese metaphysische Überfliegerei bremsen. Doch mir geht es hier nicht um die „Hebung“ der Antinomien, sondern um die Tiefenstruktur der Kantischen Freiheitsantinomie selbst. Ich habe an anderen Stellen zu zeigen versucht, dass die dritte Antinomie unterschwellig noch einen vierten Satz enthält.¹² Ich fasse die dort versuchte Argumentation hier nur kurz zusammen: Es gibt die berühmte, von Kant selbst als „befremdlich“ bezeichnete Formulierung aus dem § 36 seiner „Prolegomena zu einer jeden künftig Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können“:

„ ... *der Verstand schöpft seine Gesetze (a priori) nicht aus der Natur, sondern schreibt sie dieser vor*“ (Prol. § 36).

Diese Aussage führt mitten in das horizontlose Feld des Kantischen Naturbegriffes. Aber wir haben ja schon von den auf der Subjektseite liegenden Formprinzipien a priori der Rezeptivität und des Verstandes (samt dessen Grundsätzen) gehört, wodurch eine Erfahrung von Gegenständen (als Erscheinung) überhaupt erst möglich wird. Es handelt sich um konstruktive Anteile unserer Erkenntnisvermögen, unter deren Voraussetzung wir nur im buchstäblichen Sinne Erfah-

¹² Vgl. dazu (a) J. Ritsert: Kleines Lehrbuch der Dialektik, Darmstadt 1997, S. 67 ff. und (b) J. Ritsert: Bestimmung und Selbstbestimmung, Hamburg 2007, S. 18 – 22 (Erscheint demnächst; Seitenangaben des Originalmanuskripts).

rungen *machen*. Die Grundsätze des Verstandes (wie etwa das Kausalprinzip) stellen eine Art von „Gesetzen“ dar, welche der Verstand nicht induktiv an der Natur abliest, sondern „Natur“ kann uns immer nur unter der Voraussetzung der logisch-vorgängigen Kategorien und den daraus abgeleiteten Grundsätzen gegeben sein. Erinnern wir uns daran, dass Kant zudem von der „Spontaneität“ des Verstandes spricht. „Spontaneität“ ist ein freiheitstheoretischer Begriff. „Natur“ als Inbegriff der Dinge als Erscheinung stellt nach dem § 36 der „Prolegomena“ immer auch eine Funktion der Spontaneität des Verstandes dar. Wenn „Natur“ im Satz 3, als auf der Seite der Antithesis der Freiheitsantinomie im Sinne des § 36 mitgemeint ist – wovon ich ausgehe –, dann stecken freiheitstheoretische Motive der Thesis auch (gleichsam als Satz 4) in der Antithesis der dritten Antinomie! Wir erhalten damit die logisch interessante Konstellation, dass Thesis und Antithesis sich zwar weiterhin *ausschließen* (Kontradiktion), dass aber zugleich Motive der Thesis in der Antithesis und umgekehrt *eingeschlossen* sind (Denn der Satz 1 der Thesis impliziert könnte ja ebenfalls den doppeldeutigen Naturbegriff der Antithesis implizieren). Die Tiefenstruktur der Kantischen Freiheitsantinomie entspricht also der *strikten Antinomie*, die ich im Anschluss an Adorno als das „Prinzip der Dialektik“ bezeichnet habe.¹³ Von daher lässt sich auch sehr gut nachvollziehen, warum Hegel bei den Schülern am Nürnberger Ägidien-gymnasium seine eigene Begeisterung für die Kantische Antinomienlehre wecken wollte¹⁴:

„Diese Kantischen Antinomien bleiben immer ein wichtiger Teil der kritischen Philosophie; sie sind es vornehmlich, die den Sturz der vorhergehenden Metaphysik bewirkten und als ein Hauptübergang in die neuere Philosophie angesehen werden können, indem sie insbesondere die Überzeugung von der Nichtigkeit der Kategorien der Endlichkeit von Seiten des *Inhalts* herbeiführen halfen ...“¹⁵

In der dritten Antinomie spiegelt sich der uralte historische Streit über die Existenz oder Nicht-Existenz eines freien Willens bei den Menschen wieder.¹⁶ Nehmen wir als Beispiel nur zwei gegensätzliche Stimmen aus der griechischen Antike und zwei andere aus unserer unmittelbaren Gegenwart:

Thesis: Nach Aristoteles „darf als freiwillig das gelten, dessen bewegendes Prinzip in dem Handelnden selbst liegt, wobei er ein volles Wissen von den Einzelumständen der Handlung hat.“¹⁷

¹³ Vgl. dazu H. Knoll und J. Ritsert: Das Prinzip der Dialektik. Studien über strikte Antinomie und kritische Theorie, Münster 2006.

¹⁴ Vgl. dazu Hegel: Werke in zwanzig Bänden, Nürnberger und Heidelberger Schriften, Frankfurt/M 1970 ff., WW 4, 93 f. und 184 ff.

¹⁵ Hegel: WW 5 (Logik), S. 216.

¹⁶ Vgl. dazu J. Ritsert: Bestimmung und Selbstbestimmung, a.a.O.; S. 15 ff.

¹⁷ Aristoteles: Nikomachische Ethik III/3 (1111a20).

Antithesis: Heraklit hatte zuvor kurz und bündig festgestellt: „Alles geschieht nach dem Verhängnis.“¹⁸

Den Zuhörerinnen und Zuhörern in dieser Veranstaltung dürfen auf keinen Fall zwei einprägsame Stimmen aus der Gegenwart vorenthalten werden! Sie tauchen im Zusammenhang mit all jenen inzwischen die Öffentlichkeit beschäftigten Kontroversen über Verantwortlichkeit und Willensfreiheit auf, welche derzeit aufgrund von Forschungsergebnissen der Hirnphysiologie geführt werden:

Thesis: „Ein Fingerschnipsen ist noch keine Partnerwahl“, meint Bettina Walden in ihrer Stellungnahme zu Wolf Singers Antithese.

Antithesis: „Verschaltungen legen uns fest: Wir sollten aufhören, von Freiheit zu sprechen.“¹⁹

In der Aristotelischen Fassung der Thesis, derzufolge ein bewegendes Prinzip im Handelnden selbst liegt, steckt eine uns allen von Hause aus geläufige, ja, fast selbstverständliche Vorstellung von Willensfreiheit. Gemeint ist die (1.) Idee der *Spontaneität*, also die Annahme, dass wir *die* Urheberschaft von Ereignissen in der Welt reklamieren könnten oder – wie Kant dies im Satz 2 seiner dritten Antinomie ausdrückt – einer „Kausalität durch Freiheit“ fähig seien. Es gibt Handlungen, zu denen wir nicht von innen oder außen *bestimmt* wurden, sondern die Ausdrücke unserer Fähigkeit zur *Selbstbestimmung* einzelner Handlungen sind. Diese Urheberschaft und der bewusste Vorsatz machen uns zugleich verantwortlich für unser Tun und Lassen.

(2.) „Freiheit“ begreifen wir oft auch als *Wahlfreiheit*. Wenn wir über verschiedene Möglichkeiten (Optionen), Mittel und Strategien verfügen, ein Ziel zu erreichen, dann haben wir die Qual der Wahl. Vielleicht gibt es nach reiflicher Überlegung gute Gründe für die eine Entscheidung des Vorgehens, vielleicht entscheiden wir nur „aus dem Bauch heraus“. Der entscheidende Punkt ist jedoch, dass wir nicht gezwungen sind, nur so und nicht anders vorzugehen, sondern über mindestens zwei Möglichkeiten, über mindestens zwei Handlungsalternativen verfügen. Es gibt natürlich Bedingungen für die Äußerungschancen unseres freien Willens. So können „an sich“ mehr Handlungsmöglichkeiten in einer Situation vorhanden sein, als wir tatsächlich unter den gegebenen Umständen wählen können. Einige Alternativen stehen uns vielleicht nicht offen, weil es Verbote gibt, andere weil die konkrete Situation, worin wir handeln müssen, bestimmte Möglichkeiten ausschließt, woran man unter anderen Umständen herankämen usf..

Ähnlich verhält es sich (3.) mit Freiheit als *Handlungsspielraum*. In diesem Falle geht es um Unabhängigkeit. Es gibt eine – geduldete oder rechtlich gar garan-

¹⁸ Vgl. W. Capelle: Die Vorsokratiker. Fragmente und Quellentexte, Stuttgart 1953, S. 140.

¹⁹ Die beiden Bezugstexte sind: (a) B. Walden: Ein Fingerschnipsen ist noch keine Partnerwahl. Ein Gespräch. (b) W. Singer: Verschaltungen legen uns fest: Wir sollten aufhören, von Freiheit zu sprechen. Beide in Chr. Geyer (Hrsg.): Hirnforschung und Willensfreiheit, Frankfurt/M S. 148 ff. bzw. S. 30 ff.

tierte – Sphäre, worin die Einzelnen das tun können, was ihnen gut dünkt. Sie können etwa uneingeschränkt ihre Meinung äußern (Meinungsfreiheit). Man kann Freiheit als Handlungsspielraum von Individuen und Gruppen auch anhand des „Mill-Problems“ erläutern. Darunter verstehe ich die Frage nach dem Verhältnis von Unabhängigkeit als Schutz vor gesellschaftlicher Unterdrückung bei gleichzeitiger Notwendigkeit, umgekehrt die Bedingungen eines friedlichen Zusammenlebens vor der Willkür bestimmter Individuen oder Gruppen zu schützen. John Stuart Mill hat als einer der Väter des modernen Liberalismus vor allem die rechtlichen Garantien für individuelle Freiheiten (Möglichkeiten der Lebensführung) sowie den Schutz der Freiheitssphäre vor staatlicher Willkür vor Augen.

(4.) Bei Kant spielt jedoch Freiheit in der Form der *Autonomie* die entscheidende Rolle. Wörtlich übertragen bedeutet Autonomie so viel wie das „selbst gegebene Gesetz“. Das Subjekt *bestimmt* (veranlasst) *sich selbst* zu bestimmten Lebensäußerungen, insbesondere zu Handlungen und Handlungsstrategien. Jemand gibt *sich selbst* ein Gesetz, indem er eine verbindliche Richtlinie für sein Handeln absteckt. Die zuvor erwähnten Hauptdimensionen des Freiheitsbegriffes sind teilweise im Autonomiekonzept aufgehoben: So gilt ein Subjekt auch dann als „spontan“, wenn es als willenstarker und kurz entschlossener Urheber von Ereignissen und Effekten angesehen werden kann. Autonomie beweist sich zudem darin, dass einem eine Situation nicht überwältigt, sondern dass man über Alternativen verfügt, die man mehr oder minder entschlossen ergreift. Schließlich setzt die Äußerung eines autonomen Willens Spielräume für das Leben des Einzelnen sowie gesellschaftliche Garantien und Einrichtungen voraus, welche eine bestimmte Bandbreite seiner freien Willensäußerungen absichern. Autonomie verstehen wir mit aller Selbstverständlichkeit als Bedingung für unsere Verantwortlichkeit. Ob im Alltag oder vor Gericht, wenn wir jemanden für eine Tat verantwortlich machen, dann unterstellen wir bei ihm diese Freiheit des Willens. Es wird mithin davon ausgegangen, er hätte auch anders handeln können als er es tatsächlich getan hat. Wenn der Richter keinen freien Willen, also keinen Vorsatz beweisen kann, muss sein Urteil nach unserer Rechtsordnung weniger scharf ausfallen.

„Die *Autonomie* des Willens ist das alleinige Prinzip aller moralischen Gesetze und der ihnen gemäßen Pflichten ...“ (KpV 144).²⁰

So lautet ein, wenn nicht der „Lehrsatz“ der praktischen Philosophie Immanuel Kants. Der Gegenstand der „praktischen Philosophie“ wiederum ist „eine Vernunft, die praktisch ist, d.i. Kausalität in Ansehung ihrer Objekte hat“ (GMS 83). Abgesehen von der engen Verbindung von Rationalität und Freiheit, dokumentiert diese Stelle erneut, dass die Kernvorstellung Kants in der Annahme der Möglichkeit der handelnden Instanz (im Zitat wird sie mit „der Vernunft“

²⁰ **KpV** = Kritik der praktischen Vernunft in der Ausgabe: I. Kant: Werke in sechs Bänden (hrsg. v. W. Weischedel), Band IV, Darmstadt 1960-

gleichgesetzt) besteht, von sich aus, selbstbestimmt, Wirkungen in der Sinnenwelt hervorzurufen. Von Autonomie als dem einzigen Prinzip der praktischen Philosophie gehen alle weiteren Überlegungen hinsichtlich Moral, Recht und Gerechtigkeit aus.

Als Subjekt der Praxis und Träger der Willensfreiheit erwähnt Kant „die Vernunft“, insoweit sie „Kausalität in Ansehung ihrer Objekte“ aufweist. „Kausalität in Ansehung ihrer Objekte“ bedeutet Willensfreiheit. Mit „der Vernunft“ als Trägerinstanz ergeben sich jedoch die üblichen logischen und sprachlichen Probleme mit dem Vernunftbegriff. (Sie sind von gleicher Art wie beim Gebrauch des Substantivs „die Freiheit“).²¹ Denn die grammatische Form des Substantivs bzw. des Subjekts im Urteil klingt nach einem einheitlichen und allgemeinen Übersubjekt, letztlich nach einer gottgleichen Überperson – so wie *nous* schon bei Aristoteles mit *theos* gleichgesetzt wird. Doch Kant beschreibt den Willen durchaus auch als eine Art Kausalität lebendiger Individuen, sofern sie über Vernunft als Ausdruck verschiedener Kompetenzen, zum Beispiel über die Fähigkeit schlüssigen Denkens und/oder selbst bestimmter Handlungen verfügen. Damit stellt das lebendige Subjekt, das mit verschiedenen Kompetenzen begabt ist, worin sich seine Vernünftigkeit äußert, den Bezugspunkt der Aussagen dar. Auch bei dieser Trägerinstanz sind Autonomie und Freiheit nicht zu trennen, wobei *Freiheit* immer wieder als eine Form der Kausalität des Subjekts verstanden wird, die sich darin ausdrückt, dass der Einzelne Wirkungen unabhängig von „*bestimmenden* Ursachen“ auszuüben vermag. Demgegenüber werden nach Kants Auffassung vernunftlose Wesen allein durch „den Einfluss fremder Ursachen zur Tätigkeit“, also zu bestimmten Reaktionen genötigt (vgl. GMS 81). Denn, so fragt Kant, was „kann denn wohl die Freiheit des Willens sonst sein als Autonomie?“ (ebd.).

Selbstgesetzgebung bedeutet gewiss nicht, mal diesen und jenen zufälligen Handlungskurs steuern zu wollen, sondern sie äußert sich darin, dass man sich an einem allgemeinen „Prinzip des Wollens“ (GMS 26) ausrichtet, dessen Gesetzgeber man selbst ist. Das Individuum legt eine *Maxime* für sein Vorgehen fest. Maximen sind praktische Grundsätze, unter „die mehrere praktische Regeln“ gefasst sind (KpV 125). Insofern haben sie den Status einer Strategie, die sich aus verschiedenen Regeln des Vorgehens zusammensetzt. Bei uns als endlichen Körperwesen werden Maximen immer auch von unseren Neigungen beeinflusst und damit vom Streben nach Dingen und Zuständen draußen geprägt, die einen Nutzen für uns haben. Darüber hinaus bekommt es jeder Mensch jedoch ständig mit seinen mehr oder minder angenehmen Mitmenschen zu tun, die ihrerseits einen freien Willen reklamieren. Damit wird das gesellschaftliche Verhältnis der freien Willen zueinander zu einem entscheidenden Problem für die praktische Philosophie. Daran lässt sich zugleich der Unterschied zwischen subjektiver *Maxime* und praktischem (objektivem) *Gesetz* des Handelns festmachen:

²¹ Vgl. dazu J. Ritsert: Bestimmung und Selbstbestimmung. Über Grundlagen des Freiheitsbegriffes, Hamburg 2007, S. 1 ff.

„*Maxime* ist das subjektive Prinzip des Wollens; das objektive Prinzip (d.i. dasjenige, was allen vernünftigen Wesen auch subjektiv zum praktischen Prinzip dienen würde, wenn Vernunft volle Gewalt über das Begehungsvermögen hätte) ist das praktische *Gesetz*“ (GMS 27).

Das „praktische Gesetz“ kann als Idealisierung *contra facta* der empirischen Lebensführung der Menschen gedacht werden. In kontrafaktischen Fall eines nur von objektiven Gesetzen geleiteten Vorgehens würde die Vernunft beim Handeln weder von unseren Leidenschaften und Neigungen für irgendwelche Annehmlichkeiten überwältigt, noch vom Vorteils- und Machtstreben des einzelnen oder seiner Gruppe außer Kraft gesetzt. Das Verhältnis der Willensäußerungen zueinander wäre im idealen Fall frei von jeder Destruktivität und Repressivität, also in gar keiner Weise auf die Minderung oder gar Zerstörung des freien Willens der anderen ausgerichtet. Solche objektiven Gesetze wären universell, d.h.: sie würden „für den Willen jedes vernünftigen Wesens“ gelten (KpV 125). Angesichts der tatsächlichen Lebensweise der Menschen bedarf es jedoch stets der Beantwortung der Frage, wie der „Gebrauch deiner Willkür mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen könne“ (MS 338).²² Angesichts der Wortwahl bei dieser Fragestellung ist allerdings stets zu beachten, dass „Freiheit der Willkür“ bei Kant *nicht* ausschließlich den rücksichtslosen Gebrauch des eigenen freien Willens bedeutet, sondern immer auch den autonomen Willen eines *empirischen* Subjekts betrifft, das allemal unter den Bedingungen und Zwängen seiner Neigungen, seiner Situation, seiner gesellschaftlichen Verhältnisse handeln muss. Kants Antwort auf die Frage, wie vernünftige Willensverhältnisse der Einzelnen aussehen könnten, führt in den Bereich seines kategorischen Imperativs und damit zu den Wurzeln der modernen Auslegung der goldenen Regel als Anerkennungsverhältnis.

2.2. Anerkennung und kategorischer Imperativ.

Zur klassischen Fakultätenpsychologie gehört auch die Unterscheidung zwischen einem „niederen“ und einem „höherem Begehungsvermögen.“ Alles was uns als sinnlich konkrete, körperliche Wesen antreibt, also Triebe, Bedürfnisse, Leidenschaften, gehören zu seiner Ausstattung.²³ Das niedere Begehungsvermögen leitet uns an, Zustände herbeizuführen, die uns einen Lustgewinn verschaffen, die unsere Lust-Unlust-Bilanz verbessern würden. Begehrte „Objekte“ im weitesten Sinne von Zuständen, die wir erreichen möchten, von Dingen, von

²² MS = Immanuel Kant: Metaphysik der Sitten, Band IV, a.a.O.; S. 303 ff.

²³ Kant trifft allerdings einige subtile Unterscheidungen zwischen Instinkten, Begehren, Begierde, Neigungen und Interessen. Vgl. z.B. MS S. 315 ff. „Neigung“ wird gelegentlich mit dem „sinnlichen Antrieb“ als Stimulus gleichgesetzt, worauf – wie beim Instinkt – eine Reaktion folgt. Die menschliche Willkür ist nach Kant jedoch eine solche, „welche durch Antriebe zwar *affiziert*, aber nicht *bestimmt* wird ...“ (MS 318). Insofern kann man Bedürfnisse, Wünsche, Ziele und Zwecke zur Vereinfachung unter dem Begriff der „Neigung“ zusammenfassen. Wie lässt

Umständen, in die wir „in unserem Sinne“, beispielsweise zu unserem Vorteil eingreifen möchten, die Provokation von passenden Reaktionen auf Seiten anderer, all dies kann man gleichsam als „Stoff“ oder „Materie“ des Strebens ansehen. Alle praktischen Regeln und Maximen nun, „die ein *Objekt* (Materie) des Begehungsvermögens als Bestimmungsgrund des Willens voraussetzen, sind insgesamt empirisch“ und können aus noch zu nennenden Gründen „keine praktischen Gesetze“ abgeben (KpV 127). Letztere sind nur für das „obere Begehungsvermögen“, also den freien Willen charakteristisch. Die „Materie“ des niederen Begehungsvermögens steckt das Feld *hedonistischer* und *utilitaristischer* Orientierungen und Aktionen ab (vgl. Kap. 1), die von unseren jeweiligen Neigungen, nicht zuletzt auch von unseren materiellen Bedürfnissen angeleitet werden. Dementsprechend sagt Kant:

„Alle materialen praktischen Prinzipien sind, als solche, insgesamt von einer und derselben Art, und gehören unter das allgemeine Prinzip der Selbstliebe, oder eigenen Glückseligkeit“ (KpV 128).

Also ist „glücklich zu sein, ... notwendig das Verlangen jedes vernünftigen aber endlichen Wesens, und also ein unvermeidlicher Bestimmungsgrund seines Begehungsvermögens“ (KpV 133). Den harten Kern eines jeden Glücksstrebens macht letztlich das Prinzip der Selbsterhaltung (*principium sese conservare*) in der Form der Sicherstellung der körperlichen Existenz aus. Für Kant verstehen sich daher Selbsterhaltung und Wohlergehen nicht nur als unverzichtbare Zielsetzungen des Menschen als „endliches Wesen“, sondern er betrachtet ihre Sicherstellung geradezu als die Pflicht jedes Einzelnen. Denn herrscht ein „Mangel an Zufriedenheit mit seinem Zustande, in einem Gedränge von vielen Sorgen und mitten unter unbefriedigten Bedürfnissen“, dann kann man von einem Individuum kaum erwarten, dass es einen guten Willen allein um des guten Willens zeigt, seine Pflicht um der Pflicht willen erfüllt (vgl. GMS 25 f.). Obwohl also „Glück“ als Erfüllung der Neigungen und erfolgreiche Zielstrebigkeit auf dem Hintergrund des jeweiligen Systems der Bedürfnisse eines Individuums gleichsam als die *Basis* seiner Existenz anzusehen ist, nehmen die objektiven Gebote der praktischen Vernunft dennoch einen höheren Rang als die *utilitas* in Form des subjektiven Glücksstrebens ein. Denn für Kant ist eine Zurückführung des Prinzips einer *universellen* Moral auf „Glückseligkeit“ aufgrund der Vagheit des Glücksbegriffs und der individuellen Vielfalt und historischen Veränderlichkeit unserer Neigungen widersinnig (vgl. GMS 47). Aus so schwammigen und ständig wechselnden Voraussetzungen lässt sich wohl kaum die Idee eines alle Menschen gleichermaßen verpflichtenden moralischen Gesetzes ableiten. Viele Menschen gehen ja schon mit ihrem Alltagsverständnis von Moral davon aus, man müsse beispielsweise aus der Verpflichtung zur Wahrheit heraus aufrichtig sein und nicht bloß „aus Besorgnis der nachteiligen Folgen“ für das eigenen Glück (GMS 29). Darin macht sich die Unterscheidung von *utilitas* und *honestas* erneut bemerkbar. Zum empirischen Leben der Menschen gehört also ein

grundsätzliches Spannungsverhältnis zwischen dem unverzichtbaren Streben nach Erfüllung unserer jeweiligen Neigungen und den normativen Ansprüchen, welche die Vernunft an unser Handeln stellt. Wie gesagt: Die Ansprüche des Sittengesetzes stehen für Kant eindeutig höher als die Gesamtheit der für unser individuelles Glück maßgebenden Neigungen. Der gute Wille ist nach Kant demnach „weit höher zu schätzen, als alles, was durch ihn zu Gunsten irgend einer Neigung, ja, wenn man will, der Summe aller Neigungen, nur immer zu Stande gebracht werden könnte“ (GMS 19). Das Verhältnis von moralischen Vernunftgeboten und individuellen Neigungen kann sich dabei bis zum Gegensatz zuspitzen; denn der konkrete Wille der Menschen ist den Geboten der Vernunft „seiner Natur nach nicht notwendig folgsam“ (GMS 41). All diese Aussagen zum Verhältnis zwischen praktischer Vernunft und menschlichen Neigungen fügen sich zu einer logisch sehr schwierigen Konstellation. Denn einerseits werden die Neigungen des Individuums als basal gesetzt. Hinter ihnen steht in letzter Instanz das elementare Prinzip der Selbsterhaltung des Einzelnen (*principium sese conservare*). Gleichzeitig wird das Sittengesetz als *höherrangig* ausgezeichnet. Das heißt: Bestimmte Neigungen haben hinter moralische Vernunftgebote zurück zu treten. Dass es sich dabei keineswegs um einen logischen Widerspruch handelt, wird noch zu zeigen sein.

Dass bestimmte Neigungen hinter moralische Vernunftgebote zurück zu treten haben, äußert sich in der Form von moralischen Geboten (oder Verboten) gegenüber unseren Äußerungen unserer Willkür. Du sollst, Du darfst. Die dem entsprechenden Formeln, normative Aussageformen bezeichnet Kant als *Imperative*. Heute sagt man stattdessen „Sollensätze“ und diskutiert die logischen Schwierigkeiten der Werturteilsproblematik anhand des Verhältnisses von Ist-Sätzen (Tatsachenaussagen) und Soll-Sätzen (Werturteilen).

„Alle Imperativen werden durch ein *Sollen* ausgedrückt, und zeigen dadurch das Verhältnis eines objektiven Gesetzes der Vernunft zu einem Willen an, der seiner subjektiven Beschaffenheit nach dadurch nicht notwendig bestimmt wird (eine Nötigung). Sie sagen, dass etwas zu tun oder zu unterlassen gut sein würde, allein sie sagen es einem Willen, der nicht immer darum etwas tut, weil ihm vorgestellt wird, dass es zu tun gut sei“ (GMS 42).

„Gut“ bedeutet in diesem Falle offensichtlich „moralisch gut“ und damit etwas Anderes als „gut für mich“, einen persönlichen Nutzen stiftend oder meinen Zwecken gerecht! Kant unterscheidet *hypothetische Imperative* von *dem kategorischen Imperativ*.

(a) *Hypothetische Imperative* schreiben ein bestimmtes Vorgehen unter gegebenen Voraussetzungen vor. Für sie ist die Form des Konditionalsatzes charakteristisch: Immer dann, wenn bestimmte Neigungen (Präferenzen), Ziel- und Zwecksetzungen der Akteure empirisch gegeben sind, unter dieser Vorausset-

zung ist ein bestimmtes Vorgehen geboten. Im Einklang damit setzt die Nationalökonomie vielfältige Präferenzen der Individuen voraus, wenn es um die Bestimmung eines Gleichgewichtspreises aus Angebot und Nachfrage geht. Hypothetische Imperative als Gebote stehen im unmittelbaren Zusammenhang mit der Norm der Zweckrationalität, „Wenn nun die Handlung bloß *wozu anderes*, als Mittel, gut sein würde, so ist der Imperativ *hypothetisch*“ (GMS 43). Sie stellen, wie Kant es ausdrücklich formuliert, „die praktische Notwendigkeit einer möglichen Handlung als Mittel, zu etwas anderem, was man will (oder doch möglich ist, dass man es wolle) zu gelangen vor“ (ebd.). Unter der Voraussetzung dass du x willst, musst du beim gegenwärtigen Stand des Wissens y (oder ein funktionales Äquivalent dafür) als ein Mittel einsetzen, um x zu erreichen. Kant trifft eine Unterscheidung zwischen hypothetischen *Imperativen der Geschicklichkeit* und hypothetischen *Imperativen der Klugheit*. Auch wenn dieser Vorschlag ein Stück weit von Kants eigener Erläuterung dieser Differenz abweicht, können die Imperative der Geschicklichkeit als Regeln des technisch geschickten Umgangs mit Sachen, die Imperative der Klugheit hingegen als Ratschläge für den pragmatisch (strategisch und taktisch) klugen Umgang mit anderen Personen erläutert werden. Wir haben schon gesehen, dass die „Absicht auf *Glückseligkeit*“ als der allgemeine und übergreifende Zweck gilt, auf den hin alle hypothetischen Imperative letztlich ausgerichtet sind. Doch für Kant ist und bleibt „Glückseligkeit“ ein so vager Begriff, ein sich so sehr in der Vielfalt und Wandelbarkeit der empirischen Neigungen verlierender Begriff, dass er keiner Theorie der Sittlichkeit zugrunde gelegt werden kann, die ein allgemeines und alle Menschen überall und jederzeit verpflichtendes Gebot begründen will.

(b) *Der kategorische Imperativ:*

Es gibt bei Kant keine kategorischen Imperative im Plural, sondern nur *den* kategorischen Imperativ als Prinzip aller Sittlichkeit. Er ist nicht an die „Materie“ des Handelns, damit nicht an die Vagheit, Vielfalt und Verschiedenheit menschlicher Neigungen gebunden, sondern für den kategorischen Imperativ ist allein die Form eines Gesetzes ausschlaggebend. Ein allgemeines und allgemeinverbindliches moralisches Gesetz steht in vielen Fällen ausdrücklich im Gegensatz zu unseren empirischen Strebungen. Ihm muss also nicht selten „wider (die) Neigung Folge geleistet werden“ (GMS 46). Ohne hier den alten Streitpunkt des problematischen Verhältnisses von Form und Inhalt und den Formalismusvorwurf gegen Kants Philosophie aufzugreifen, sollen nur drei Versionen des kategorischen Imperativs so dargestellt werden, dass die Verankerung der modernen Anerkennungslehre in seiner praktischen Philosophie deutlich wird:

(b1): Die Maximenprobe:

„Der kategorische Imperativ ist also nur ein einziger, und zwar dieser: *handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde*“ (GMS 51).²⁴

Hinter der Maximenprobe steht die Frage, wie sich die vielfältigen Willensäußerungen der Einzelnen mit den Willensäußerungen aller anderen Menschen vereinbaren lassen, die ganz unterschiedliche, womöglich völlig gegensätzliche Ziele verfolgen? Den Begriff der „Willkür“ verwendet Kant auch – so wie wir es auch heute noch gewohnt sind –, um unsere Fähigkeit zu bezeichnen, etwas „nach Belieben zu tun oder zu lassen“ (MS 317). Von daher lässt sich die Grundfrage, die hinter der Maximenprobe steht, auch so fassen: Wie kann „der freie Gebrauch deiner Willkür mit der Freiheit von jedermann nach allgemeinen Gesetz zusammen bestehen ...“ (GMS 338)? Eines der Beispiele Kants für die Maximenprobe sieht so aus: Angenommen, jemand vertraute dir einen Haufen Bargeld an. Angenommen überdies, du müsstest ebenfalls bei verschiedenen Gelegenheiten Bargeld bei anderen hinterlegen. Was ist nun, wenn du als ein ebenso wendiges wie windiges Subjekt damit kokettierst, die Unterschlagung zu einer für alle verbindlichen Maxime zu erheben, also zu einem allgemeinen Gesetz zu machen? Kannst du das ernsthaft wollen? Sittlichkeit gründet auf „objektiven“, universellen, sich an alle Menschen überall und jederzeit richtenden *Gesetzen*. Kannst du die Unterschlagung als ein allgemeines Gesetz wollen? Nein! Jedenfalls dann nicht, wenn du ansonsten in der Lage bist, deine Vorteile und Nachteile zweckrational kalkulierend abzuwägen. Du schadest dir nur selbst, wenn deine eigene Maxime zu einem universellen Gesetz wird. Damit ergibt sich jedoch ein Problem für die Verhältnisbestimmung von *utilitas* und *honestas*. Warum sollte die so beschriebene Maximenprobe nicht mit der Tradition des Utilitarismus vereinbar sein? Das Individuum wägt ja bei dem Universalisierungstest für seine Maxime ab, ob ihm ein entsprechendes allgemeines Gesetz nützen würde oder nicht! Die Konstruktion scheint vor allem mit dem sog. „Regelutilitarismus“ vereinbar zu sein. Der orthodoxe Utilitarismus ist „konsequentialistisch“. D.h.: Die moralische Qualität einer Handlung bemisst sich an den Folgen, die für die Nutzenbilanz des einzelnen Akteurs entsteht. Der Regelutilitarismus geht von der Unverzichtbarkeit allgemeiner (objektiver) Regeln aus, woran sich Menschen zu halten haben. Aber die sittliche Qualität dieser Regeln soll an dem Nutzen bemessen werden, den sie für möglichst viele Leute stiften. Da – seit Friedrich Schillers Kantkritik – der Vorwurf des ethischen Rigorismus gegen Kant so fest etabliert ist wie der des Formalismus gegen seine Erkenntnistheorie, möchte ich nachdrücklich auf folgenden Sachverhalt aufmerksam machen: Maximenproben richten sich nicht grundsätzlich gegen das Glücksstreben des Individuums! Nicht alle seine Lebensäußerungen sol-

²⁴ Vgl. dazu auch J. Ritsert: Bestimmung und Selbstbestimmung, a.a.O.; S. 40 f.

len *allgemeinen* Regeln unterworfen werden! Zum *Ersten* ist es überhaupt nicht so, dass eine jede individuelle Neigung einer Maximenprobe unterzogen werden müsste. Das gravierende Problem, ob ich lieber einen Weißwein als einen Rotwein trinken sollte, muss ich durch keinen Universalisierungstest entscheiden. Hauptsache es schmeckt. Zum *Zweiten* darf ich allen meinen Maximen munter folgen, die der Maximenprobe standgehalten haben. Erst mit einem Universalisierungstext, der bestimmte meiner Neigungen vom Status eines objektiven Gesetzes ausschließt, gehen Einschränkungen meiner Strebungen, meiner Freiheit der Willkür einher!

(b2): *Die Anerkennungsformel des kategorischen Imperativs*: Die bekannteste Formel des Kategorischen Imperativs hört sich so an:

„Handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest“ (GMS 61).

Klammert man den Teil der Formel aus, der sich auf die sog. „Pflichten gegen sich selbst“ bezieht, dann lautet das Gebot, jedes andere zur Menschheit gehörende Subjekt niemals *nur* als Mittel für die eigenen Zwecke zu behandeln, sondern immer *zugleich* als einen Selbstzweck, als einen Zweck an sich selbst. Die Wörtchen „nur“ und „zugleich“ deuten darauf hin, dass man selbstverständlich zum Beispiel sittlich unproblematische Dienstleistungen anderer in Anspruch nehmen darf. Verboten ist die Verdinglichung und Instrumentalisierung des anderen Subjekts. Die Anderen dürfen nicht taktisch und strategisch zu einem bloßen Mittel für die eigenen Strebungen und Interessen herabgesetzt werden. Der Gegenüber darf nicht wie ein Ding behandelt werden. Sittlich ausgeschlossen ist damit eine jede Form der Repression des Willens anderer, deren Extremform die „nackte“, normativ ungezügelter Gewaltandrohung und Gewaltanwendung darstellt. Den anderen als Zweck an sich selbst anzuerkennen, bedeutet, seine Würde als Subjekt anzuerkennen. Und dies wiederum bedeutet, seinen freien Willen zu achten und zu unterstützen. Denn *Freiheit* (Autonomie) stellt nach Kant den Grund aller menschlichen Würde dar.

„Autonomie ist ... der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur“ (GMS 69).

„Die *Autonomie* des Willens ist das alleinige Prinzip aller moralischen Gesetze und der ihnen gemäßen Pflichten“ (GMS 144).

Diese beiden Grundsätze Kants stecken auch den Rahmen für seine Verhältnisbestimmung von *Würde* und *Preis* in einer Form ab, die der bei Thomas Hobbes entgegengesetzt ist. Alles, was sich auf die Präferenzen der Menschen, ihre „Neigungen und Bedürfnisse“ bezieht, sagt Kant, hat einen *Marktpreis* (GMS 68). Das darf man wohl mit der Vorstellung in Verbindung bringen, dass ir-

gendwelche Güter oder Leistungen einen *Nutzen* stiften oder dass unsere Bedürfnisse durch den Bezug von Waren befriedigt werden müssen, die wir auf Märkten kaufen. Als Bezugspunkt der Preisbildung gelten – wie Nationalökonomien sagen – die Präferenzen und Interessen, die hinter Angebot und Nachfrage stehen. So haben beispielsweise Talente, „Geschicklichkeit und Fleiß im Arbeiten“ einen Marktpreis (ebd.). Kant unterscheidet davon zunächst einen „Affektionspreis“. Dem, was ohne Bedürfnis, Nutzenstreben und frei von Gesichtspunkten der Zweckmäßigkeit unseren Sinnen wohlgefällig ist und unserem Geschmack entspricht, kommt dieser Affektionspreis zu. Im Reich der Zwecke hat nach Kant entweder „einen *Preis* oder eine *Würde*“ (ebd.). Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes als Äquivalent gesetzt werden. In „Preis“ stecken Vorstellung von Austausch, Markt und Geld. Was „dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent verstattet, hat eine *Würde*“ (ebd.). Der Begriff der *Würde* weist bei Kant offensichtlich in Sphären jenseits des Tauschprinzips, in einen Bereich der Sittlichkeit, in dem etwas nicht Mittel für anderes, sondern Zweck an sich selbst ist. Und das ist jener Bereich, der von der Anerkennungsformel des kategorischen Imperativs abgesteckt wird. Doch *Autonomie*, der freie Wille, ist und bleibt der Grund jeder menschlichen *Würde*. Darin besteht der *normative Kern* des Anerkennungskonzeptes. *Anerkennung* bedeutet, das andere Subjekt als Zweck an sich selbst zu achten. Dies wiederum heißt, seinen freien Willen zu fördern und zu unterstützen, nicht zu untergraben. Bei *Anerkennung* unterstützt der freie Wille des einen den freien Willen des anderen, letztlich *aller* anderen. Der gesellschaftlichen Verbindung der freien Willen aller Subjekte zu einer vernünftigen Gesamtordnung von Interaktionen trägt eine weitere Formulierung des kategorischen Imperativs Rechnung:

„Denn vernünftige Wesen stehen alle unter dem *Gesetz*, dass jedes derselben sich selbst und alle anderen *niemals bloß als Mittel*, sondern jederzeit *zugleich als Zweck an sich selbst* behandeln solle. Hierdurch aber entspringt eine systematische Verbindung vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche objektive Gesetze, d.i. ein Reich, welches, weil diese Gesetze eben die Beziehung *dieser Wesen* aufeinander, als Zwecke und Mittel zur Absicht haben, ein Reich der Zwecke (freilich nur ein Ideal) heißen kann“ (GMS 66).

Unter dem „Reich der Zwecke“ ist ein System sozialer Beziehungen zu verstehen, worin wechselseitige Anerkennungsverhältnisse vorherrschen. Ein solches Reich der Zwecke als Grundmuster der Vergesellschaftung ist freilich nur ein Ideal, von dem die soziale Wirklichkeit weit entfernt ist. Eine Gesellschaft, die dem nahe käme, wäre „vernünftig“ und „gerecht“. Als „vernünftig“ könnte sie deswegen bezeichnet werden, weil Rationalität in diesem Falle über das Bestehen zweckrational geschickter Umgangsformen mit Sachen und strategisch klugen Interaktionen mit anderen Menschen, also über das Kriterium unbedingter Effizienz, hinausreichte. Sie könnte zudem als „gerecht“ in dem Sinne gelten,

dass die Würde der anderen Subjekte grundsätzlich anerkannt würde. Sie wäre schließlich im Hegelschen Sinn „substantiell sittlich.“ Der Abstand dieser schönen Idee von der historischen Wirklichkeit ist gewaltig.

Kants Aussagen über die Maximen der praktischen Vernunft erstrecken sich über das gesamte Spektrum des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft. Das gilt dementsprechend auch für den moralphilosophischen Schlüsselbegriff der *Anerkennung*. Ich werde ihn im Folgenden auf vier Knotenpunkte dieses Spektrums beziehen:

(1) *Annerkennung* bezieht sich auf Haltungen und Einstellungen des einzelnen Subjekts. Ihr moralischer Kern besteht in der Achtung der Würde des anderen Subjekts.

(2) *Anerkennung* bezeichnet zudem eine Qualität von Interaktionen. „Sie *anerkennen* sich, als *gegenseitig sich anerkennend*.“²⁵

(3) *Anerkennung* ist aber auch auf der Ebene des von Hegel sog. „objektiven Geistes“ zu diskutieren. Dazu gehören nicht zuletzt die gesellschaftlichen Institutionen und Organisationen. Ihr Verhältnis zur Würde des Subjekts stellt einen weiteren Knotenpunkt des Spektrums dar.

(4) *Anerkennung* ist schließlich auch ins Verhältnis zu Strukturen und Prozessen einer ganzen Gesellschaft zu setzen. Was versteht beispielsweise Adorno unter einer „versöhnten Gesellschaft“?

²⁵ G. W. F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes* (hrsg. v. J. Hoffmeister), Hamburg 1952 ff., S. 143.

Kapitel 3

*Aufforderung zur Selbsttätigkeit (Fichte)*²⁶

3.1. Drei Grundsätze.

René Descartes hat während einer Art Lebenskrise festgestellt, „wie viel Falsches“ er „von Jugend auf als wahr hingenommen hat.“ Das bewegt ihn zur Auffassung, er müsse „einmal im Leben von Grund auf alles umstürzen und von den ersten Grundlagen an ganz neu anfangen“, wenn er „je irgend etwas Festes und Bleibendes in den Wissenschaften aufstellen wollte.“²⁷ Um diese felsenfesten Fundamente des Denkens und Handelns auszugraben, malt er sich einen bösen Geist, einen Dämonen aus, der all sein Bestreben darauf ausrichtet, den arg verunsicherten Denker zu täuschen und zur Annahme zu treiben, alles, was ihm in den Sinnen und dem Verstand begegne, der eigene Körper eingeschlossen, sei nichts denn Traum und Trug. Bleibt dann überhaupt noch irgendein Prinzip übrig, das absolute Gewissheit des Wissens und Denkens verbürgt? Die Antwort von Descartes lautet bekanntlich, es ließe sich alles bezweifeln, aber derjenige, welcher den Denkakt des Zweifelns vollzieht, kann nicht bestreiten, dass er bei dieser Aktivität tatsächlich existiert.

„ ... mag er (der böse Geist – J.R.) mich nun täuschen, soviel er kann, so wird er doch nie bewirken können, dass ich nicht sei, solange ich denke, ich sei etwas. Nachdem ich so alles genug und übergenug erwogen habe, muss ich schließlich festhalten, dass der Satz >>Ich bin, Ich existiere<<, sooft ich ihn ausspreche oder im Geist auffasse, notwendig wahr sei.“²⁸

Die lateinische Fassung dieses Grundsatzes lautet „Sum cogitans, ergo existo“ und wird meistens als „Cogito, ergo sum“ zitiert. Im Vollzug eines Denkaktes bin ich meiner als existierendes Wesen unmittelbar gewiss. Seit Descartes gehört es zu den Grundmerkmalen des abendländischen Rationalismus, einwand-immune Annahmen in den elementaren Funktionen des Selbstbewusstseins zu verankern. Das kann sich zum Programm zuspitzen, *den* einen Grundsatz der *prima philosophia* aufzustellen, worauf sich ein ganzes System schlüssig (deduktiv) verbundener philosophischer Einsichten aufbauen lässt. In dieser entschlossenen Form kann man es beispielsweise bei einem der Zeitgenossen und ersten Interpreten Kants, bei Karl Leonhard Reinhold (1757-1823) finden. Bei Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) lautet die entsprechende Aussage:

²⁶ Vgl. dazu J. Ritsert: >Aufforderung zur Selbstständigkeit<. Zur Philosophie der Bildung in Fichtes Naturrechtslehre, in: Grubauer/Ritsert/Scherr/Vogel (Hg.): Subjektivität. Bildung. Reproduktion. Perspektiven einer kritischen Bildungstheorie, Weinheim 1992, S. 41 ff.

²⁷ R. Descartes: Meditationen über die Erste Philosophie, Stuttgart 1971, S. 37.

²⁸ A.a.O.; S. 45.

„Es ist neuerdings sehr geeifert worden, gegen das Aufstellen eines ersten Grundsatzes in der Philosophie, von einigen, weil sie bloß die Mode mitmachen.“²⁹

Fichte nennt sein Projekt meistens „Wissenschaftslehre“ und nicht „Philosophie“. Auch die Wissenschaftslehre scheint dem rationalistischen Programm verpflichtet zu sein, sämtliche Aussagen des philosophischen Systems aus *einem* Grundsatz nach den Prinzipien der strengen Schlussfolgerung, also der *Deduktion*, abzuleiten. Systematische philosophische Erkenntnis verlangt demnach, dass „sich alles von einem Punkt ableiten lässt, und mit diesem zusammenhängt“ (WNM 9). Dabei muss es sich um jenen archimedischen Punkt handeln, welcher Cartesius vorschwebte. Fichte sucht und findet ihn ebenfalls im Selbstbewusstsein, im *Ich*. Dementsprechend beginnt das Buch „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“ von 1794 mit der Ankündigung, den „absolut-ersten, schlechthin unbedingten Grundsatz allen menschlichen Wissens *aufzusuchen*.“³⁰ Wenn „Beweisen“ als Deduktion verstanden wird, mithin als schlüssige Ableitung von Behauptungen aus wahren Voraussetzungen, dann lässt sich dieser allererste Grundsatz nicht aus noch allgemeineren Prämissen deduzieren. Man muss ihn in Denkakten *aufsuchen*, um seine Grundsätzlichkeit zu *demonstrieren*. Diese Demonstration kann jedes menschliche Subjekt selbst durch den Vollzug des praktischen Aktes des *Sichselbstdenkens* durchführen und damit die geforderten Grundeinsichten gewinnen.

„Merke auf dich selbst; kehre deinen Blick von allem, was dich umgibt ab, und in dein Inneres; ist die erste Forderung, welche die Philosophie an ihren Lehrling tut.“³¹

Das empfohlene Vorgehen nimmt schon auf eine gewisse Weise etwas von Edmund Husserls „epoché“ vorweg, die ja ebenfalls das Einklammern des Gegenstandsbezuges und die intellektuelle Anschauung von Funktionen des reinen Bewusstseins verlangt. Analog Descartes' *cogito* wird man im praktischen Vollzug des bloßen Sichselbstdenkens, den Fichte auch als „Tathandlung“ bezeichnet, seiner selbst als existierendes Wesen inne. Der Philosoph regt das Subjekt zum Sichselbstdenken an und lässt sich die Eindrücke beim Vollzug dieser „Tathandlung“ mitteilen, um sie in philosophisch reflektierter Form zu rekonstruieren (vgl. WNM 21).

„In der Wissenschaftslehre gibt es zwei sehr verschiedene Reihen des geistigen Handelns, die des Ich, welches der Philosoph beobachtet, und

²⁹ J. G. Fichte: Wissenschaftslehre nova methodo, Hamburg 1982, S. 27. Zitiert als **WNM**.

³⁰ J. G. Fichte: Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794), Hamburg 1961, S. 11. Zitiert als **GW**.

³¹ J. G. Fichte: Erste und zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre, Hamburg 1961, S. 9. Zitiert als **1.** oder **2. EL.**

die der Beobachtung des Philosophen“ (2. EL 40/ Vgl. auch WNM 46-49).

Die Wissenschaftslehre erreicht ihren Wirklichkeitsbezug mit der ersten Reihe, mit den tatsächlichen Operationen der Reflexion. Unter „Reflexion“ verstehe ich durchweg die Einheit von Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung. Die Wissenschaftslehre transformiert diese Operationsmuster jedoch in idealisierende philosophische Aussagen, deren Startpunkt drei Grundsätze darstellen. Verschärft man bestimmte Überlegungen von Fichte, dann geht sein Ansatz nicht einfach im Bild der *Deduktion* aus einer einzigen Voraussetzung auf, sondern stützt sich auf eine praktische *Demonstration*. Ob Ableitung aus einem einzigen Prinzip oder nicht, Fichte versucht auf jeden Fall eine philosophische Rekonstruktion der Grundstruktur (der fundamentalen Operationen) des sich selbst und/oder Gegenstände erkennenden „Ich“. Gewiss formuliert er insbesondere in verschiedenen Passagen der Wissenschaftslehre von 1794 den Anspruch, von einem einzigen Grundsatz auszugehen, aus dem dann alle Details *more geometrico* folgen sollen. Ich möchte an dieser Stelle jedoch zwei Interpretationshypothesen vorschlagen, die vom Postulat eines alleinigen und obersten Prinzips der Denkbewegung abweichen. Ihre Legitimation können sie bei Fichte selbst, vor allem durch Argumente aus der „Wissenschaftslehre nova methodo“ beziehen.³²

1. Interpretationshypothese: Ich halte es für vergleichsweise unstrittig, dass Fichtes Wissenschaftslehre auf die abstraktesten Operationsmuster unseres Gegenstandsbewusstseins in seinem Zusammenhang mit dem Selbstbewusstsein zielt. Um seine Darstellung nachzuvollziehen und zugleich für die Anerkennungsethik fruchtbar machen zu können, erscheint es mir hilfreich, auf das Bild eines Hauptsatzes, aus dem der Satz 2 und der Satz 3 nacheinander abgeleitet werden, völlig zu verzichten. Eine mögliche These lautet vielmehr, schon die Wissenschaftslehre von 1794 arbeite letztlich mit *drei* grundlegenden Aussagen, die logisch nicht im Verhältnis von Grund und Folge zueinander stehen, sondern sich gegenseitig voraussetzen. Der Zusammenhang dieser drei (noch zu skizzierenden) Sätze bildet daher eine Struktur, ein Argumentationsmuster, das eher durch Einzelheiten schrittweise ausgefächert wird, als dass alles Bestimmte aus seiner obersten Voraussetzung deduziert würde.

2. Interpretationshypothese: Es erscheint mir alles andere denn abwegig, zu behaupten, Fichte wolle die Funktionsweise der *Ur-Teilung* untersuchen. Der Begriff der „Ur-Teilung“ zielt auf einen wahrlich elementaren und uns allen geläufigen Sachverhalt: Wir müssen einer Unterscheidung zwischen uns und allem Andersseiendem fähig sein, um überhaupt irgendetwas zur Kenntnis nehmen und behandeln zu können – und habe diese „Kenntnis“ nur die Qualität einer Emp-

³² Vgl. dazu J. Ritsert: >Aufforderung zur Selbständigkeit<, a.a.O.; S. 44-46.

findung und eines Selbstgefühls. So gesehen liegt die Ur-Teilung allem Urteilen über Sachverhalte zugrunde.

Der Begriff der *Anerkennung* in Fichtes Naturrechtslehre von 1796 stellt einen wichtigen Schritt bei der Konkretisierung jener abstrakten Argumentationsfigur dar, welche durch die drei Prinzipien der Wissenschaftslehre abgesteckt wird.³³ Daher müssen sie hier wenigstens in der Form einer Skizze eingebracht werden. Halten wir uns an jenen möglichen Unterschied zwischen *Demonstration* und *Deduktion* bei Fichte, dann zielt die Wissenschaftslehre auf die philosophische Demonstration der „Tathandlung“ als Ur-Teilung, die das Elementarmerkmal jeder Operation des Selbstbewusstseins darstellt (s. Interpretationshypothese 2).

1. Grundsatz

„Das Ich setzt ursprünglich, schlechthin sein eignes Sein“ (WL 18).

Diese Aussage kann man unter den zuvor angeführten Voraussetzungen als die scharf idealisierte Rekonstruktion einer *unbedingten* Tathandlung verstehen.³⁴ „Setzen“ liest sich als die deutsche Übersetzung des lateinischen Verbums „ponere“, das unter anderem auch „hinstellen“, „errichten“, „aufstellen“ bedeutet – so wie man zum Beispiel ein Fundament errichtet oder eine Hypothese aufstellt. Die Formulierung, dass das Ich „sich selbst“, seine eigene Existenz setzt, lehnt sich natürlich an Descartes an. Die „Tathandlung“ versteht Fichte ja als das Denken seiner selbst sowie als eine Aktion, zu der man sich selbst bestimmt hat (Selbstbewusstsein). Bei dieser Aktion weiß man zugleich unmittelbar um sich, um die eigene Existenz als Urheber des Geschehens.

„Denke dich, und bemerke wie du das machst ... Aber um deines Denkens dir bewusst zu sein, musst du deiner selbst dir bewusst sein. – *Du bist – deiner dir bewusst*“ (1. EL 112).³⁵

Dieser Ansatz Fichtes wird natürlich entscheidend von Kants Lehre von der „transzendentalen Apperzeption“ beeinflusst. Zu allem, was im Bewusstsein vorkommt, muss man das eigene Ich notwendigerweise hinzudenken (können). *Ich* bin es, der diese Empfindung, diese Gefühle, diesen Gedanken hat. Das genau drückt Kants berühmte Aussage aus dem § 16 der KrV so aus:

³³ J. G. Fichte: Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre (1796), Hamburg 1979. Zitiert als GN.

³⁴ Dass es sich hierbei um eine kontrafaktische, idealisierende Konstruktion handelt, sagt Fichte ausdrücklich selbst. Das Ich des ersten Grundsatzes müsse „betrachtet werden als etwas notwendig Denkbare, als etwas Ideales ...“ (WNM 23).

³⁵ J. G. Fichte; Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre (1797). Diese 1. EL hatte ursprünglich diesen Titel. Daher zitiert unter 1. EL.

„Das: *Ich denke*, muss alle meine Vorstellungen begleiten *können*; denn sonst würde etwas in mir vorgestellt werden, was gar nicht gedacht werden könnte, welches ebenso viel heißt, als die Vorstellung würde entweder unmöglich, oder wenigstens für mich nichts sein“ (KrV 136).

Diese „transzendente Apperzeption“ bezeichnet Kant auch als einen „Actus der Spontaneität“, der nicht auf irgendwelche empirische Merkmale der jeweiligen Person zurückgeführt werden kann. Bei Fichte lautet der parallel dazu laufende Grundgedanke: Das Ich ist keine *Tatsache*, sondern eine *Tathandlung* – heute spricht man von einer *Kompetenz*. (In Kants Wortwahl „begleiten können“ scheint das dispositive Moment von Kompetenzen anzuklingen. Dass man nichts wissen kann, ohne um sich selbst zu wissen, bedeutet nicht, dass einem dieser Sachverhalt jederzeit uneingeschränkt gegenwärtig sein müsste. Da ist das Vor- und Unbewusste davor). Der erste Grundsatz thematisiert mithin so etwas wie eine absolute Subjekt-Objekt-Einheit.

Eben an dieser Stelle setzen all jene Kritiken an, welche Fichte – gewiss nicht völlig zu Unrecht! – den Vorwurf des absoluten Idealismus machen und ihn zu seinen verzweifelten Bemühungen getrieben haben, diesen Vorwurf zu entkräften.³⁶ So sagt er in der Wissenschaftslehre von 1794, der erste Grundsatz befaße sich mit dem Ich als „absolutes Subjekt“ (WL 17). In diesem Sinne sei „das reine Ich ... nichts Wirkliches“ (WNM 23), eine Idee. Es stellt die Idee einer unbedingten und absolut selbstbestimmten Aktivität dar. Doch damit meint „das Ich“ letztlich ein göttliches Übersubjekt, das mit dem Denken seiner selbst sich gleichzeitig als das gesamte Sein „setzt.“ Dem entspricht die (tautologische) Urteilsform $A = A$ (der Satz der Identität).

2. Grundsatz

„So gewiss das unbedingte Zugestehen der absoluten Gewissheit des Satzes: $-A$ nicht = A unter den Tatsachen des empirischen Bewusstseins vorkommt, so gewiss wird dem Ich schlechthin entgegengesetzt ein Nicht-Ich“ (WL 24).

Der Operationsmodus des Setzens seiner Selbst (im Vollzug der *Reflexion* als Einheit von *Selbstbewusstsein* und *Selbstbestimmung*) ist unauflösbar verflochten mit der gegenläufigen Operation des *Entgegensetzens*. Ohne diesen zweiten Operationsmodus hätte das Ich für uns nur die Struktur des tautologischen $A = A$, Ich bin Ich. Die Ur-Teilung besteht jedoch in der Fähigkeit der Selbstunterscheidung, in der Unterscheidung von Ich und Nicht-Ich. In der Tat: Ohne die vom Ich unterschiedene Sphäre des Nicht-Ich könnte es gar keine Reflexion geben. „Das Bewusstsein des Ich ist nicht ohne Bewusstsein des Nicht-Ich“ (WNM 38). Ohne Selbstbewusstsein kein Gegenstandsbewusstsein, ohne Gegenstandsbewusstsein kein Selbstbewusstsein. Auf dem Zusammen- und Gegen-

³⁶ Fichtes „Sonnenklarer Bericht an das größere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie, Berlin 1801 liefert ein Exempel für diese Anstrengungen.

spiel von Ich und Nicht-Ich „beruht der ganze Mechanismus der menschlichen Geistes“ (WNM 42). Man könnte auch sagen, dass das Verhältnis des ersten zum zweiten Grundsatz bei Fichte eine uralte, mindestens bis Platon zurückreichende und von Spinoza im lateinischen Vokabular zusammengefasste sprachtheoretische Einsicht in ein Grundmuster der Operation unserer Gegenstandserkenntnis ausdrückt:

Omnis determinatio est negatio und omnis negatio est determinatio.

Das heißt: Eine jede Merkmalsbestimmung eines Sachverhältnisses setzt die Ausgrenzung (*negatio*) einer unendlichen Fülle von anderen Merkmalen voraus. Es müssen zwangsläufig Merkmale mitgedacht werden, die dem Sachverhalt *nicht* zukommen – und umgekehrt. Man muss einem Tatbestand immer auch bestimmte Eigenschaften *absprechen*, um ihm bestimmte Merkmale *zusprechen* zu können – und umgekehrt. „Soll ich etwas anschauen und denken, so muss ich es entgegensetzen“ (WNM 37). Damit wird aber auch deutlich, dass sich erster und zweiter Grundsatz wechselseitig voraussetzen und ihr Verhältnis besser nicht als das von singulärer Prämisse und Folgerung begriffen werden sollte! Dem widerspricht nicht, dass Fichte mit dem 1. Grundsatz beginnt und ihm dem zweiten in einer gewissen Weise vorordnet, obwohl er selbst betont, dass ein jeder der beiden Sätze ohne den anderen „unwirklich“ wäre. Alles, was erscheinen kann, kann nur dem Bewusstsein, dem Ich erscheinen. Nur insofern ist es „vorgeordnet“. Gegenständlichkeit überhaupt können wir uns niemals unabhängig von der Operationsbasis des Ich (Kants „ich denke“) begreifen. „Aber das Nicht-Ich kann nicht gedacht werden, außer in der Vernunft. Das Ich ist das Erste, das NichtIch das zweite, drum kann man das Ich abgesondert denken, aber nicht das NichtIch“ (WNM 62). Dass Etwas Vorrang vor etwas anderem hat, bedeutet jedoch nicht zwangsläufig, dass sie im Verhältnis von Voraussetzung und Folge(rung) zueinander stünden!

Einschub: *An dieser Stelle ist ein Hinweis auf die Stellung der Fichteschen Wissenschaftslehre zwischen absolutem Idealismus und naivem Realismus am Platz. Welchen ontologischen Status nimmt das „Nicht-Ich“ bei ihm ein? Wie verhält es sich mit der Eigenständigkeit des Nicht-Ich? Es gibt eine Reihe von Aussagen Fichtes, die klar in die Richtung des absoluten Idealismus zielen – sogar in der „Wissenschaftslehre nova methodo“. „Das NichtIch ist also nichts anderes als bloß eine andere Ansicht des Ich“ (WNM 42). Das ist die Kernaussage jeder Identitätsphilosophie. Subjekt und Objekt fallen dabei nicht nur zusammen, das Objekt erweist sich als letztlich identisch mit dem (Über-)Subjekt. Ganz anders klingt es einige Seiten später: „Ich kann keine Materie hervorbringen oder vernichten, ich kann nicht machen, dass sie mich anders afficire, als sie ihrer Natur nach thut. Entfernen oder annähern kann ich so wohl“ (WNM 69). Diese innere Gegenläufigkeit hat natürlich entscheidend etwas mit der Differenz zwischen der Idee eines absolut selbstbestimmten Ich und dem empirischen Ich der Menschen zu tun. Dies Problem des Verhältnisses des allgemeinen zum je empirischen Ich besteht aber auch unabhängig von der kontrafaktischen Annahme eines absoluten Ich. Es manifestiert sich in Schwierigkeiten mit der Verhältnisbestimmung von psychologischen Funktionen der empirischen Ich-Identität der einzelnen Menschen und allgemeinen Ichfunktio-*

onen, wodurch der Einzelne dennoch sich zugleich als diese bestimmte und keine andere Person „setzt“. Hegel spricht an einer Stelle der „Phänomenologie“ sehr anschaulich vom „Ich, das Wir, und vom Wir, das Ich ist.“³⁷ Sprachphilosophen bleiben diese Schwierigkeiten auch nicht erspart: Wie verhält sich die konkret im Alltag vom einzelnen Menschen gesprochene Sprache (*la parole*) zu „der“ Sprache im allgemeinen (*la langue*)?

3. Grundsatz

„Ich setze im Ich dem teilbaren Ich ein teilbares Nicht-Ich entgegen.“ (WL 30).

Das Bild der Deduktion des zweiten Satzes aus dem ersten bereitet allein schon deswegen Probleme, weil Satz 1 und Satz 2 einander strikt ausschließen. Entweder A oder $\sim A$! Allerdings heißt es bei Fichte auch, das Ich setze *sich selbst* ein Nicht-Ich entgegen. Damit entsteht wieder das Problem des absoluten Idealismus. Ist das entgegengesetzte Nicht-Ich am Ende als nichts anderes als das eigene Produkt des Ich, ja, als sein eigenes *bestimmtes* Sein zu denken? Es gibt jedoch Verlautbarungen bei Fichte, die nicht einfach in dieser Subjekt-Objekt-Identität aufgehen. Der dritte Grundsatz wird von ihm ohnehin in einigen Stellen in eine Form gebracht, welche gar nicht so glatt zur Identitätsphilosophie passt. Denn die Schlüsselfrage lautet auch: „Wie lassen A und $\sim A$, Sein und Nicht-Sein, Realität und Negation (Setzung und Entgegensetzung – J.R.) sich zusammen denken, ohne dass sie sich vernichten und aufheben (!)“ (WL 28). Dem könnte man den Dreh geben: Wie lassen sich Ich und Nicht-Ich zusammen denken, ohne dass das Nicht-Ich am Ende doch mit dem Ich zusammenfällt? „Es sollen durch sie (d.h. die im 3. Grundsatz philosophisch dargestellte Operation – J.R.) das entgegengesetzte Ich und Nicht-Ich vereinigt, gleichgesetzt werden, ohne dass sie sich gegenseitig aufheben“ (WL 28). Das Verhältnis soll mithin eines der *Vermittlung* gegensätzlicher Bestimmung und nicht das der Reduktion des einen Pols auf den anderen sein! Hier kann ich zur Illustration natürlich wieder auf die elementare Konstellation von Denken und denkanhängige Sachverhalt, Subjekt und Objekt, Sprache und nicht-linguistischer Referent der Sprache zurückgreifen, die ich verschiedentlich als „Fichtes Zirkel“ angeführt habe und für den Problemrahmen einer jeden Erkenntnistheorie halte – wie verschieden die konkreten Drehbewegungen im Fichteschen Zirkel im Verlauf der Geschichte auch ausgefallen sind.³⁸ Anders ausgedrückt: Die Beschreibung des Zirkels der Erkenntnistheorie passt nach meiner Auffassung sehr viel besser zum Grundgedanken des 3. Grundsatzes als jene Formulierung in der Wissenschaftslehre von 1794, welche mit der Kategorie der „Teilbarkeit“ arbeitet. Eine dritte Interpretationshypothese erklärt also den Fichteschen Zirkel zu unhintergehbaren Problemstruktur einer jeden Erkenntnistheorie, so sehr sich die einzelnen Ansätze auch voneinander abheben und abgrenzen mögen:

³⁷ G. W. F. Hegel: Phänomenologie des Geistes (hrsg. v. J. Hoffmeister), Hamburg 1952, S. 140.

³⁸ Vgl. dazu J. Ritsert: Positionen und Probleme der Erkenntnistheorie, Frankfurt/M 2004. Datei *SubOb* auf der home-page: www.ritsert-online.de.

„Dies, dass der endliche Geist notwendig etwas Absolutes außer sich setzen muss (ein Ding an sich) und dennoch von der andern Seite anerkennen muss, das dasselbe nur *für ihn* da sei (ein notwendiges Noumen sei), ist derjenige Zirkel, den er in das unendliche erweitern, aus welchem er aber nie herausgehen kann“ (WL 198).

Aus all dem folgt aber, dass die drei Grundsätze zusammen den Rahmen abstecken, in dem sich eine jede Erkenntnis von Sachverhalten und bestimmter ihrer Eigenschaften in der Welt bewegen muss, die wir als unabhängig von unserem Denken und Handeln ansehen. Sie bilden eine Struktur, die wir denkend immer schon benutzen müssen, um sie denken zu können.

3.2. Anerkennung und die „Deduktion des anderen Ich“.

Auch in seiner „Grundlage des Naturrechts“ erhebt Fichte erneut den Anspruch auf ein streng *deduktives* Vorgehen. Im Einklang damit trägt das erste Hauptstück“ dieses Buches die Überschrift: „Deduktion des Begriffs vom Rechte“ (GN 17 ff.). Verschiedene Lehrsätze, ihre Folgesätze sowie einige „Corrolarien“ sollen nach den Regeln strenger Ableitungen *more geometrico* miteinander verknüpft werden. Als Prinzipien, von denen Fichte in seiner Naturrechtsphilosophie von 1796 ausgeht, werden im Untertitel ausdrücklich die Grundsätze der Wissenschaftslehre genannt und im „ersten Hauptstück“ in der Tat gleich in Anspruch genommen. Strengen euklidischen Ableitungsidealen entspricht zudem sein Projekt, zu klären und zu erklären, wie das Ich (das einzelne Subjekt) überhaupt dazu komme, „*auch andere endliche Vernunftwesen außer sich anzunehmen*“ (GN 30; *Herv. i. Orig.*). Das erinnert ein wenig an die Ansprüche der Soziologie von Alfred Schütz, Intersubjektivität, damit die Existenz des anderen Ich aus dem Bewusstseinsstrom des Ego heraus zu begründen. Den Implikationen *dieses* Ansatzes bei Fichtes werde ich nicht nachgehen. Denn er ruft all jene Vorbehalte hervor, welche der Bewusstseinsphilosophie von Fichte und Hegel das Scheitern ihres Versuches vorhalten, die Dimension der *Intersubjektivität* aus den Operationen des sog. „monologischen Ich“ heraus abzuleiten. Nach meiner Auffassung lässt der Text genau so gut die Deutungsmöglichkeit offen, Fichtes Rechtsphilosophie demonstriere den Sachverhalt, dass sich die Selbständigkeit des Individuums nur in der Interaktion mit ihrerseits selbständigen Anderen und wechselseitig ihre Autonomie anerkennender Subjekte herausbilden kann. Alles in allem halte ich es auch von daher für *nicht* notwendig, bei der Rekonstruktion des Fichteschen Anerkennungskonzepts in der Naturrechtslehre an der Strenge einer „Deduktion“ festhalten zu wollen. Wenn die drei Grundsätze der Wissenschaftslehre als gleichrangig sowie als elementare Momente einer grundlegenden Argumentationsfigur verstanden werden, welche die abstrakteste (dreipolige und *produktiv* zirkuläre) Struktur der Referenz des Ich auf Gegenseitige (Nicht-Ich) zusammenfasst, dann lässt sich der Gang der Darstellung bei Fichte auch als schrittweise *Konkretisierung* dieser hoch abstrakten Struktur

wiedergeben. Dieser Vorschlag entspricht ein Stück weit der These von E. Düsing, der Weg der Fichteschen Naturrechtslehre bedeute ein „Herabsteigen von der Begriffssphäre der Merkmale des reinen Ich zu der niederen engeren und somit konkreteren und inhaltlich reicheren Merkmalssphäre des individuellen Ich.“³⁹ Der allererste Schritt bei diesem Stufengang der Konkretisierung besteht in einer einfachen Aufteilung des Nicht-Ich in dingliches und personales Nicht-Ich. Damit lässt sich die Ausgangsfrage der Fichteschen Naturrechtslehre vielleicht so zusammenfassen: Wie muss im Rahmen der drei Grundsätze der Wissenschaftslehre ein Wechselverhältnis zwischen Ich und anderem Ich aussehen, so dass die Selbständigkeit der Individuen gefördert und nicht beeinträchtigt wird?

Hinter diesem Ansatz steht natürlich ein bestimmtes Menschenbild, wie es Fichte vor allem in seiner Schrift über die „Bestimmung des Menschen“ in einer sehr verständlichen Form dargestellt hat.⁴⁰ In der „Grundlage des Naturrechts“ findet sich ein Grundsatz der philosophischen Anthropologie, auf den man im Ausgang von Herder über Fichte und Nietzsche bis hin zu Arnold Gehlen und anderen in verschiedenen Varianten stoßen kann. Bei Fichte hört er sich so an:

„Die Natur hat alle ihre Werke vollendet, nur von dem Menschen zog sie die Hand ab, und übergab ihn gerade dadurch an sich selbst, Bildsamkeit als solche, ist der Charakter der Menschheit“ (GN 80).

Nietzsche schreibt analog dazu:

„Grundsatz: Das, was im Kampf mit den Tieren dem Menschen seinen Sieg errang, hat zugleich die schwierige und gefährliche krankhafte Entwicklung des Menschen mit sich gebracht. Er ist das nicht festgestellte Tier.“⁴¹

Unter diesen anthropologischen Prämissen kann man Fichtes Formulierung, ein „endliches, vernünftiges Wesen“ *setze sich selbst*, so lesen, der einzelne Mensch müsse ich (wie sehr er auch durch die Verhältnisse bestimmt wird) selbst bestimmen im Sinne von „selbst etwas aus sich machen.“ In dieser Hinsicht ist er ein durch seine organische Ausstattung, seine Instinkte und natürlichen Lebensbedingungen nicht sehr nachhaltig festgestelltes Tier. Im Kern zielt die Wahl der Worte: „Das Ich setzt sein eigenes Sein“ auf die Tathandlung, auf die Kompetenz der Reflexion als Einheit von Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung (Freiheit). Sie, damit Willensfreiheit, stellt die Voraussetzung dafür dar, überhaupt etwas aus sich machen zu können. Unter dem, was er das „vernünftige Wesen“ bezeichnet, kann man also das Individuum als selbständiges Subjekt

³⁹ E. Düsing: Intersubjektivität und Selbstbewusstsein. Behavioristische, phänomenologische und idealistische Begründungstheorien bei Mead, Fichte und Hegel, Köln 1986, S. 266.

⁴⁰ J. G. Fichte: Die Bestimmung des Menschen, Hamburg 1979.

⁴¹ F. Nietzsche: Schriften aus dem Nachlass von 1884.

verstehen. Gemeint ist das menschliche Individuum, „lediglich inwiefern es sich, als *seiend setzt*, d.h. inwiefern es seiner selbst sich bewusst“ und fähig ist, „sich selbst zu einer Handlung zu bestimmen“ (vgl. GN 2). Insofern hebt also das erste Hauptstück der Fichteschen Naturrechtslehre – parallel zum ersten Grundsatz der Wissenschaftslehre von 1794 – mit der Tathandlung des je einzelnen Subjekts an. Aber dieser Ausgangspunkt ist nicht ohne den Gegen-Satz zum ersten Satz, nicht ohne den zweiten Grundsatz denkbar. Dieser bedeutet ein gleichrangiges Prinzip der allgemeinen Strukturbestimmung. Denn es geht Fichte um

„ ... die Merkmale, die wir oben als Bedingungen des Selbstbewusstseins aufgezeigt haben: dass nämlich eine in sich zurückgehende Tätigkeit sei oder eine solche, die ihren letzten Grund im Vernunftwesen selbst habe, dass diese endlich sei, und begrenzt, und dass sie als begrenzte, d.h. im Gegensatze und Beziehung mit dem Begrenzenden gesetzt werde, als welches bloß dadurch, dass überhaupt über sie reflektiert wird, geschieht“ (GN 20).

Vollständig ist das Bild von der Struktur der Ur-Teilung bzw. der elementaren Operationsmuster Reflexion jedoch erst dann, wenn man den dritten Grundsatz mit einbezieht. Denn die Frage ist ja, wie man das Verhältnis von Bestimmung und Selbstbestimmung begreifen kann, ohne das empirische Ich in der dogmatischen Vorstellung des einschränkungslosen Bestimmtheit einerseits, in der absolut idealistischen Gleichsetzung mit dem gottgleichen absoluten Subjekt andererseits aufgehen zu lassen? Wie sieht also ein *Vermittlungsverhältnis* zwischen Autonomie und Heteronomie aus?

Dem zweiten Grundsatz zufolge wird dem Ich ein Nicht-Ich entgegengesetzt. Die Frage ist: Von wem? Eine den Verdacht des absoluten Idealismus nährenden Formulierung des zweiten Grundsatzes bei Fichte, lautet, das Ich *setze sich* ein Nicht-Ich entgegen. Die Formulierung, dem Ich werde ein Nicht-Ich entgegengesetzt, lässt sich aber auch als *eigensinniger Widerstand* gegen die Tathandlung des sich „selbst setzenden“ Ich verstehen. Diese Deutung deckt sich mit einer interessanten Notiz Fichtes zur Ontologie:

„*Alles Sein bedeutet eine Beschränktheit der freien Tätigkeit.*“ (2. EL 82).

Dem genau entsprechend sagt Umberto Eco:

„Das Sein sagt, außer in unserer Metapher, nie >>nein<< zu uns. Es gibt nur nicht die gewünschte Antwort auf unsere fordernden Fragen. Die

Grenze liegt in unserem Wünschen, in unserem Streben nach einer absoluten Freiheit.“⁴²

Um die Bedeutung des dritten Grundsatzes als Vermittlungsverhältnis des ersten und zweiten einzusehen, muss man den Begriff des „Nicht-Ich“ in mindestens zwei Kategorien aufspalten. Es lassen sich ja zwei elementare Erscheinungsformen dieses eigensinnigen Widerstandes vorab unterscheiden: (1.) Die „Bestimmung“ des Subjekts kann in der Summe der Einwirkungen der inneren und äußeren Natur auf seine Lebensäußerungen und Lebensmöglichkeiten bestehen. (2.) Die „Bestimmung“ lässt sich aber auch an den Eindrücken ablesen, die andere Subjekte bei einer Person, nicht zuletzt im Verlauf der Ausprägung ihres Sozialcharakters hinterlassen. Mit anderen Worten: Das entgegengesetzte Nicht-Ich wird in *Materie* („Objekt“) und *andere Subjekte* aufgespalten. Dabei sollte man „Bestimmung“ nicht schlechthin mit einem *Negativum*, mit Zwang und Repression gleichsetzen. Dass ein Individuum „Bestimmungen“ (Heteronomie) im Sinne *irgendwelcher* Einwirkungen und Einflüsse unterliegt, wäre nur dann zwangsläufig negativ zu bewerten, wenn „das Ich“ mit dem absoluten Ich, also mit einem absolut selbstbestimmten Übersubjekt gleichgesetzt würde. Nur das absolute, göttliche Subjekt, „setzt sich“ als ein von *jeder* Heteronomie abgelöstes Vernunftwesen. Die *negative* Heteronomie, das negative Bestimmtsein des Nicht-Ich, macht sich in der Form von Ereignissen, Aktionen und Vorgängen bemerkbar, welche den freien Willen der Subjekte unterdrücken, in der Form von Zwang und Repression. Es gibt jedoch auch die Heteronomie des Nicht-Ich als positive *Bedingung* und *Voraussetzung* eines „guten“ und zugleich „vernünftigen“ Lebens der Individuen. Die natürlichen und sozialen Verhältnisse müssen das „Glück“ und darüber hinaus den autonomen Willen des Individuums fördern, um sich positive Prädikate wie „gut“ und „vernünftig“ zu verdienen.⁴³

Fichtes Naturrechtslehre will im Rahmen aller drei Grundsätze der Wissenschaftslehre die Konstellation von Bestimmung und Selbstbestimmung umreißen, in der sich die Selbständigkeit des Einzelnen überhaupt nur bilden kann. Grundsätzlich kann ein Subjekt seiner eigenen Wirklichkeit und Wirksamkeit nur im produktiven Gegensatz zum Nicht-Ich inne werden. Es kann sich „am entgegengesetzten Nicht-Ich überhaupt erst fühlen und erfahren ...“ (GN 30 f.). Darin besteht das Wesen der Ur-Teilung. Wie sich die im ersten und zweiten Grundsatz thematisierten Pole „Ich“ und „Nicht-Ich“ als Vermittlungsverhältnis von Bestimmung und Selbstbestimmung begreifen lassen, das wird im dritten Grundsatz zusammengefasst. Wir werden bestimmt, weil wir den verschiedensten Einwirkungen von innen oder außen unterliegen. Das bedeutet Heteronomie im Allgemeinen. Unser freier Wille wird durch Machtinteressen, durch Herrschaft statt Sachautorität, durch den stummen Zwang selbst geschaffener Verhältnisse und Abläufe unterdrückt. Das bedeutet Heteronomie als *Repression*. Sie ist die Quelle *destruktiver Gegensätze*. Unsere freien Willensäußerungen unterliegen jedoch zugleich Bedingungen. Sie bewegen sich nicht nur in den

⁴² U. Eco: Kant und das Schnabeltier, München 2000, S. 71.

⁴³ Zum schwierigen Begriff des „Glücks“ vgl. J. Ritsert: Bestimmung und Selbstbestimmung, a.a.O.; Kapitel 4.

Schranken, die der freie Wille anderer Personen unserem eigenen setzt, sondern auch institutionellen, organisatorischen, letztlich gesamtgesellschaftlichen *Bedingungen*. Insoweit die Bedingungen und Verhältnisse den freien Willen des Subjekts tragen und/oder fördern, versteht sich Heteronomie als Quell *produktiver Gegensätze*. In der Tat: Warum sollten wir Existenzbedingungen kurzschlüssig mit Zwang gleichsetzen? Die Vermittlung von Selbstbestimmung und Bestimmung, von Autonomie und Heteronomie (im zweiten, positiven Sinn) lässt sich in einer idealen Form darstellen, die zugleich die Selbstbezüglichkeit des freien Willens illustriert. Wenn der freie Wille des einen Subjekt durch den freien Willen der anderen Subjekte als seine entscheidende Existenzbedingung gestützt, gefördert und gebildet wird, dann kann man in der Tat von einem freien Willen sprechen, der den freien Willen will, ohne damit die Praxis eines Über-subjekts voraussetzen zu müssen. Autonomie und Heteronomie, sagt Fichte, sind vollkommen „vereinigt, wenn wir uns denken ein *Bestimmtsein des Subjekts zur Selbstbestimmung*, eine Aufforderung an dasselbe, sich zu einer (selbstbestimmten – J.R.) Wirksamkeit zu entschließen“ (GN 33). Es handelt sich um den Anstoß zu einer Tathandlung. Der freie Wille des einen stößt den freien Willen des anderen an. Dies entspricht zugleich dem Kerngehalt der Kategorie der *Anerkennung*. Der Begriff des „Anstoßes“ könnte das Missverständnis hervorrufen, es ginge um eine Art Billardkausalität wie in der Impetusphysik. Doch der Anstoß zur selbständigen Lebensäußerung weist die Qualität einer *Anregung* auf. Es geht um mehr als eine kausale Einwirkung des Einen auf den Anderen. Denn der Angesprochene muss die Aufforderung aus freiem Entschluss annehmen. Der Adressat soll also „durch die Aufforderung keineswegs bestimmt, necessitiert werden, wie es im Begriffe der Kausalität das Bewirkte durch die Ursache wird, zu handeln, sondern es soll nur zufolge derselben sich selbst bestimmen“ (GN 36). Die Aufforderung zur Tathandlung liefert den *Grund* für eine Praxis, wobei vorausgesetzt wird, der Adressat könne diese Anregung „verstehen und begreifen“ (ebd.). Von daher lässt ich nun endlich genauer angeben, wie die drei Grundsätze die Schlüsselsemantik des Anerkennungsbegriffes einrahmen: Es geht um das Wechselverhältnis von Subjekten (3. Grundsatz), die allemal vom Nicht-Ich in seiner Erscheinungsform als innere und äußere Natur einerseits, als anderes Subjekt andererseits so *bestimmt* werden (2. Grundsatz), dass sie sich der Idee des rein autonomen Willens und vernünftiger Willensverhältnisse zwischen autonomen Subjekten (1. Grundsatz) so weit wie möglich annähern. Anerkennung besteht in der Bestimmung zur Selbstbestimmung, was für Fichte zugleich dem entspricht, „was man Bildung nennt“ (GN 39). Von daher halte ich es für möglich und sinnvoll, die „Deduktion des anderen Ich“ nicht als den Versuch der Ableitung der Existenz des anderen Ich aus dem Bewusstseinsstrom des „sich selbst setzenden“ Ich zu deuten. Sie lässt sich vielmehr als eine Konkretisierungsstrategie für drei logisch gleichrangige Grundsätze lesen, die zunächst zum Zusammenhang zwischen Reflexion (Ich) und Interaktion (mit dem anderen Ich), zu Subjektivität und freiheitsfördernder Intersubjektivität führt. Es geht dabei gleichzeitig um Antworten auf die spiegelbildliche Frage, wie das

Verhältnis von Selbstbestimmung (Autonomie) und Bestimmtwerden (Heteronomie) zu denken ist, ohne dass das Ich völlig im System der inneren oder äußeren Einwirkungen und Einflüsse auf das Subjekt aufgeht?

Auf „Anerkennung“ als Moralprinzip stoßen wir zu Beginn der Fichteschen Naturrechtslehre in zwei Bereichen: (1.) „Anerkennung“ erscheint auf der Ebene des Individuums als Subjekt als „Moralität“. Damit wird eine bestimmte, eine sittliche Einstellung (Disposition) oder Haltung (Attitude) des Individuums bezeichnet. Sie besteht in der Bereitschaft des Einen, andere Subjekte als Zweck an sich selbst anzusehen und zu behandeln. (2.) „Anerkennung“ spielt sich zudem auf der Ebene menschlicher *Interaktionen* ab. „Vernünftige“, das heißt: autonomiefördernde Interaktion liegt dann vor, wenn freie Willensäußerungen des Individuums den autonomen Willen der anderen Subjekte bestätigen, fördern und nicht untergraben. Darauf zielt Fichtes Wort von der „Bestimmung zur Selbstbestimmung“. In seiner Naturrechtslehre bringt er Bildungsprozesse damit in einen direkten Zusammenhang. Denn die Aufforderung zur Tathandlung, die ja gar nichts mit blindem Aktionismus, sondern alles mit dem Innewerden der eigenen Selbständigkeit und deren Betätigung zu tun hat, entspricht nach seiner Auffassung dem, „was man Bildung nennt“ (GN 39). Bildung versteht sich als das durch selbständige Andere geförderte Werden zum Subjekt. Bildung bezeichnet den Sozialisationsprozess in der Perspektive von Chancen, die Kompetenz der Reflexion durch die Anregungen und den Einfluss bedeutsamer Anderer zu entwickeln. „Die Aufforderung zur freien Selbsttätigkeit ist das, was man Erziehung nennt“ (GN 39). *Interaktion* mit ihrerseits selbständigen Anderen erweist sich somit als eine entscheidende Bedingung individueller Autonomie. „Der Grund der Wirksamkeit des Subjekt liegt zugleich in dem Wesen *außer ihm* und in ihm selbst ..“ (GN 41). Selbstverständlich stellen etwa die Erziehungsprozesse von Kleinkindern Beispiele für *asymmetrische* Bildungsprozesse dar. Doch diese Asymmetrie ist nicht mit Herrschaft-, Macht- und Zwangsverhältnissen gleich zu setzen, so sehr diese auch die tatsächlichen Interaktionen bei der Sozialisation durchziehen mögen. Dem von Fichte gezeichneten Idealbilde nach handelt es um ein Angewiesensein auf bedeutsame Andere, welche die elementarsten Erscheinungsformen von Selbständigkeit schon beim Kleinstkind fördern und nicht unterdrücken. Auch die Anfänge des Bildungsprozesses implizieren einen *produktiven Gegensatz* zwischen Ich und Nicht-Ich in seiner Erscheinungsform als anderes Subjekt. „*Das Subjekt muss sich von dem (anderen – J.R.) Vernunftwesen ... durch Gegensatz unterscheiden*“ (GN 41). Das Individuum im Status eines wie immer noch ungebildeten Subjekts ist nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre „das durch Entgegensetzung mit (mindestens – J.R.) einem anderen vernünftigen Wesen bestimmte Vernunftwesen; und dasselbe ist charakterisiert durch eine bestimmte, ihm ausschließlich zukommende Äußerung der Freiheit“ (GN 42). Es dürfte deutlich genug sein, dass „Gegensatz“ hier nicht den Antagonismus, Machtanspruch und/oder den Herrschaftskonflikt meint, sondern eine produktive, förderliche Gegenläufigkeit der freien

Willensäußerung. Sie hat die Haltung der Zuneigung zu dem Anderen zu ihrer Voraussetzung.

„In dieser Unterscheidung durch Gegensatz wird durch das Subjekt der Begriff seiner selbst, als eines freien Wesens, und der des Vernunftwesens außer ihm, als ebenfalls eines freien Wesens, gegenseitig bestimmt und bedingt ... Hätte jenes (das bildende Subjekt – J.R.) nicht gewirkt, und dadurch das (zu bildende – J.R.) Subjekt zur Wirksamkeit aufgefordert, so hätte dieses selbst auch nicht gewirkt“ (GN 42 + GN 41).

„Bestimmung zur Selbstbestimmung“ ist ein sehr treffender Ausdruck, der Bildung in einer nicht bloß idealtypisierten, sondern idealisierten Form als „Erziehung zur Mündigkeit“ (Adorno) vorstellt. Er überschreibt die wesentlichen Argumente, die zur Konkretisierung der drei Grundsätze der Wissenschaftslehre von 1794 zu einem Grundmodell der Interaktion zwischen Ich und anderem Ich in autonomiefördernden Bildungsprozessen gehören.

Fichtes „Grundlage des Naturrechts“ stellt ihrem Grundzug und ihren maßgebenden Ansprüchen nach eine Philosophie des Rechts dar. Deswegen wird das „Erste Hauptstück“ dieser Schrift nicht mit „Deduktion des anderen Ich“, sondern mit „Deduktion des Begriffs vom Rechte“ überschrieben. Es ist ja ein offensichtliches Problem, das sich nicht nur die je konkreten Strebungen der Individuen, sondern auch ihre freien Willensäußerung wechselseitig ausschließen können. Damit ergibt sich das Problem von Rechtsverhältnissen zwischen den Subjekten, so wie es Kant in seiner „Metaphysik der Sitten“ bestimmt hat. Es stellt sich mithin die Frage:

„ob und dadurch die Handlung eines von beiden (Subjekten – J.R.) sich mit der Freiheit des andern nach einem allgemeinen Gesetze zusammen vereinigen lasse“ (MS 337).

Dem entspricht bei Fichte die auf Rechtsverhältnisse hin konkretisierte Wendung des dritten Grundsatzes:

„Ich muss das freie Wesen außer mir in allen Fällen anerkennen als ein solches, d.h. meine Freiheit durch den Begriff der Möglichkeit seiner Freiheit beschränken“ (GN 52).

Die Wurzeln dieser Überlegungen finden sich wiederum bei Kant. Bei diesem gebietet das „allgemeine Prinzip des Rechts“:

„handle äußerlich so, dass der freie Gebrauch deiner Willkür mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen könne ...“ (MS 338).

Die Formulierung, man solle *äußerlich* so handeln, dass die Verallgemeinerung der Willensäußerung zu einem Gesetz den freien Willen der anderen stützen würde, ist nicht zufällig. Dahinter steht die berühmte Kantische Unterscheidung zwischen *Moralität* und *Legalität*. Jemand kann sich aus rein taktischen Gründen an das allgemeine Prinzip des Rechts halten und dennoch ein ganz finsterner Bursche sein, dessen moralische Gesinnung mehr als fragwürdig ist. Überdies gibt es zahllose moralisch irrelevante Rechtsregeln. Sie sollen – wie Kant dies ausdrückt – Interaktionen zwischen Menschen, also Gelegenheiten regulieren, wobei „ihre Handlungen als *Facta* (unmittelbar oder mittelbar) Einfluss haben können“ (MS 337). Das Verhalten im Straßenverkehr kann moralische Qualität haben, die Straßenverkehrsordnung legt durchaus auch Verantwortlichkeiten fest. Aber das Rechtsfahrgebot hat wohl wenig mit substantieller Sittlichkeit zu tun. Fichte spitzt die Kantische Unterscheidung zwischen *Moralität* und *Legalität* eher noch zu:

„Nur durch Handlungen, Äußerungen ihrer Freiheit, in der Sinnenwelt, kommen vernünftige Wesen in Wechselwirkung miteinander: der Begriff des Rechts bezieht sich sonach nur auf das, was in der Sinnenwelt sich äußert: was in ihr keine Kausalität hat, sondern im Innern des Gemüts verbleibt, gehört vor einen anderen Richterstuhl, den der Moral“ (GN 55).

Der Rechtstheorie von Fichte will ich hier jedoch nicht nachgehen. Die Anwendbarkeit des Begriffs der Anerkennung über die Bereiche von individuellen Gesinnungen einerseits, menschlichen Interaktionen andererseits hinaus, lässt sich nach meiner festen Überzeugung im Folgenden besser anhand der Hegelschen Philosophie zeigen. Allerdings erläutert auch Fichte *Anerkennung* als ein Prinzip, das eine zugleich moralisch und rechtlich bedeutsame Basisnorm verkörpert, auch wenn Recht und Moral in verschiedenen Hinsichten nicht gleich sind. An zwei charakteristischen Stellen bei Fichte wird die Verbindung dieses Prinzips mit der „goldenen Regel“ deutlich:

„*Ich kann einem bestimmten Vernunftwesen nur anmuten, mich für ein vernünftiges Wesen anzuerkennen, inwiefern ich selbst es als ein solches behandle*“ (GN 44).

Und umgekehrt:

„*Aber ich muss allen vernünftigen Wesen außer mir, in allen möglichen Fällen anmuten, mich für ein vernünftiges Wesen anzuerkennen*“ (GN 45).

Diese Idee reiner Anerkennung verlangt mehr als die Bereitschaft, dem Anderen Spielräume für die Äußerung seines freien Willens zu gewähren. Sie fordert dar-

über hinaus die Achtung der Würde des anderen Subjekts. Das geschieht dann, wenn dessen Selbständigkeit praktisch unterstützt, gestützt und gefordert wird. Damit wird eine jede Form der *Repression* sowie der Verdinglichung und Instrumentalisierung des Anderen ausgeschlossen. Verboten ist, wie Fichte dies ausdrückt, auf andere Subjekte „wie auf bloße Sachen“ einzuwirken, „um einander durch physische Kraft für ihre Zwecke zu modifizieren“ (GN 69). Die Erweiterung des Anerkennungsbegriffes in die Bereiche von Institutionen, Organisationen, gesamtgesellschaftlichen Strukturen und Prozessen hinein verfolgen wir nun aber anhand von Passagen bei Hegel.

Kapitel 4

Anerkennung und objektive Freiheit (Hegel).

Eine einleitende Notiz zu den Kategorien „Geist“, „Begriff“ und „Idee“ bei Hegel.

„...dass die Substanz wesentlich Subjekt ist, ist in der Vorstellung ausgedrückt, welche das Absolute als Geist ausspricht, - der erhabenste Begriff, und der der neuern Zeit und ihrer Religion angehört.“⁴⁴

„Geist aber kann Gott nur heißen, insofern er als sich in sich selbst mit sich vermittelnd gewußt wird.“⁴⁵

Derzeit registrieren wir als Geisteswissenschaftler mit Entgeisterung, wie nachhaltig die verschiedensten Geisteswissenschaften dem in der Betriebswirtschaftslehre zusammengezogenen Geist der heutigen Zeit geopfert werden. Eines haben die deutschen Geisteswissenschaften immerhin geschafft: Der Begriff des „Geistes“ hat sich weder aus der Alltagssprache noch aus der Wissenschaftssprache ganz in die Materie und/oder das Materielle verflüchtigt. Dass jedoch jemand Hegel heute darin folgen würde, „Geist“ weiterhin als den „erhabensten Begriff“ des Denkens und Glaubens unserer Zeit zu bezeichnen, eine derartige Begeisterung findet mit Sicherheit nur wenig Nachahmer. Dass der absolute Geist mit Gott gleich zu setzen sei, war ein Gedanke, der zu Hegels Zeiten und für die mit der Religion verschränkte Philosophie des deutschen Idealismus einen entschieden höheren Grad der Selbstverständlichkeit aufwies, als man das heutzutage auch nur ansatzweise erwarten kann.⁴⁶ Gleichwohl enthält selbst der § 74 der „Enzyklopädie“ deutliche Hinweise auf Hauptdimensionen des Geistesbegriffes, an denen man weiterhin nicht so einfach vorbeigehen kann. Jedenfalls dann nicht, wenn man an der Aktualisierung der Anerkennungsethik interessiert ist. Mit dem Hinweis auf „Vermittlung“ enthält dieser Paragraph zum Einen Anspielungen auf das Prinzip der Dialektik und damit auf so schwierige Fragen wie die, wie dieses Prinzip von seinem Ursprungsort, also von der logischen Stellung und Funktion des Mittelterms (*terminus medius*) bei syllogistischen Schlussfiguren zu unterscheiden sei.⁴⁷ Dieses Problem stellen wir zunächst zurück. Zum Zweiten sagt Hegel, es gehöre zu den Grundmerkmalen des göttlichen Geistes, dass er „sich selbst, mit sich selbst“ vermittelt. Mit dieser Passage tritt ein entscheidendes Organisationsprinzip sowohl von Aussagen als auch von Sachverhalten, ein Ordnungsprinzip hervor, womit der Geistesbegriff der Hegelschen Philosophie selbst durchgängig imprägniert ist: *Reflexivität*. Es handelt sich um das Thema der *Selbstbezüglichkeit* von Denken, Handeln sowie von Vorgängen sowohl in der natürlichen als auch in der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Das Paradigma für Selbstbezüglichkeit liefert seit Descartes natürlich das individuelle *Selbstbewusstsein*, das Wissen um sich selbst, das alle unsere bewussten Vorstellungen und gezielten Handlungen „muss begleiten können“ (Kant). Einem möglichst knappen und dennoch so weit wie möglich verständlichen Überblick über das Verhältnis von Reflexivität und Geist bei Hegel könnte

⁴⁴ G. W. F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes* (hrsg. v. J. Hoffmeister), Hamburg 1952, S. 24. Zitiert als **PhG**.

⁴⁵ G. W. F. Hegel: *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830) (hrsg. v. F. Nicolin und O. Pöggeler), Hamburg 1959, S. 98 = § 74. Zitiert als **ENZ** mit Angabe des §. Die Ausgabe: G. W. F. Hegel: *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt/M 1970 ff. wird als **WW** zitiert.

⁴⁶ In seiner Vorlesung über die Ästhetik sagt Hegel kurz und bündig: „Gott ist Geist“ (WW 13; 50).

⁴⁷ Vgl. dazu H. Knoll/J. Ritsert: *Das Prinzip der Dialektik. Studien über strikte Antinomie und kritische Theorie*, Münster 2006, S. 8 ff.

vielleicht der Kurzkomentar zu einigen charakteristischen Aussagen aus verschiedenen seiner Werke dienlich sein:

(a) Das Bewusstseinsparadigma: „... als Geist bin ich nur, insofern ich mich weiß“ (WW 20; 480).

In diesem Falle bezieht sich der Geistbegriff auf das individuelle *Selbstbewusstsein*, auf das Wissen um sich selbst. Das Selbstbewusstsein ist jedoch nicht von der Fähigkeit zur Selbstbestimmung zum Handeln – Kant sagt: von der „Spontaneität“ – abzulösen. „Die Freiheit ist die höchste Bestimmung des Geistes“ (WW 13; 134). Insofern ist der Geist gleich der *Reflexion*, gleich der Einheit der Fähigkeiten des Selbstbewusstseins und der Selbstbestimmung. „Der Geist hat Reflexion“ (WW 4; 219). Die Reflexion macht das menschliche Individuum zum Subjekt. In diesen Bereich fallen selbstverständlich auch die gegenwärtigen sprachanalytischen Diskussionen über „philosophy of mind“, das Geist-Materie-Problem sowie die aktuellen Auseinandersetzungen über das Verhältnis von Hirnphysiologie und Willensfreiheit. Hinter all dem steht „das absolute Gebot des Geistes, »erkenne dich selbst« (WW 19; 497). Denn „so viel wird man zunächst zugeben, dass der Geist, sich selbst zu betrachten, ein Bewusstsein, und zwar ein *denkendes* über sich selbst, und über alles, was aus ihm entspringt, zu haben fähig sei.“ Der Geist als Reflexion (als Selbstverhältnis des Subjekts) stellt somit eine *facultas*, Kompetenz, also eine Fähigkeit dar. Sie bestimmt die Selbstständigkeit des einzelnen Subjekts (Individuierung), was aber zugleich *allgemein*, für alle anderen Individuen gilt! „Was für das Bewusstsein weiter wird, ist die Erfahrung, was der Geist ist, diese absolute Substanz, welche in der vollkommenen Freiheit und Selbstständigkeit ihres Gegensatzes, nämlich verschiedener für sich seiender Selbstbewusstseine, die Einheit derselben ist: *Ich*, das *Wir*, und *Wir*, das *Ich* ist“ (PhG 140).

(b) Allgemeine Reflexivität: Das „Zurückkommen des Geistes ist Bewegung, Tätigkeit und Vermittlung seiner mit sich selbst“ (WW 16; 79).

Selbstbezüglichkeit (Reflexivität) bedeutet keinen Elementartypus der Beziehung, der nur auf das individuelle Innesein seiner Selbst beschränkt wäre. Selbstbezügliche Beziehungsmuster gibt es auf den verschiedensten Ebenen der Wirklichkeit: *In abstracto* bedeutet *Reflexivität*, dass sich irgendeine Instanz auf sich selbst bezieht: Ein Satz (wie beim Lügnerparadox) bezieht sich auf sich selbst oder ein kognitiver Prozess ist selbstreflexiv (Denken des Denkens; Sprechen über Sprache). Reflexivität spielt sich sogar auf noch allgemeineren Wirklichkeitsebenen ab. Es gibt Abläufe in der Wirklichkeit außerhalb unseres Kopfes und unserer Sprache, die sich und ihre Komponenten im Zeitablauf immer wieder herstellen. Das Paradebeispiel dafür liefert der ökonomische Reproduktionsprozess. Zu diesem gehört zum Beispiel auch Sraffas Warenproduktion mittels Waren. „Autopoiesis“ versteht sich als ein über die Ökonomie hinausreichender Begriff für alle wirklichen Vorgänge, die sich und ihre Elemente selbst zumindest in einem Zeitabschnitt immer wieder herstellen. Man kann beispielsweise an Niklas Luhmanns „reflexive Mechanismen“ erinnern, wofür er die Finanzierung von Finanzströmen oder die Verrechtlichung des Rechts als Beispiele heranzieht. „Bewegung“ ist Hegels Ausdruck für „Prozess“, auch wenn er dabei wahrscheinlich des Öfteren die aristotelische *kinesis* und/oder *entelecheia* vor Augen gehabt haben mag. Auf seine Weise spielt Hegel in seiner Naturphilosophie schon auf das biologische Konzept der „Autopoiesis“ an: „... nur als dieses sich Reproduzierende, nicht als sein Seiendes *ist* und *erhält sich* das Lebendige“ (ENZ § 352). Der *überindividuelle* Geist ist selbstbezüglicher Prozess, weder Sein, noch Substanz (vgl. WW 16; 221).

(c) Allgemeine Selbstbeziehung und Kreislaufmetapher: „... das Ganze stellt sich daher als ein Kreis von Kreisen dar, deren jeder ein notwendiges Moment ist, so dass das System ihrer eigentümlichen Elemente die ganze Idee ausmacht, die ebenso in jedem einzelnen erscheint“ (ENZ § 15).⁴⁸ – „Vermöge der aufgezeigten Natur der Methode stellt sich die Wissenschaft als ein in sich geschlungener *Kreis* dar, in dessen Anfang, den einfachen Grund, die Vermittlung das Ende zurückschlingt“ (WW 6; 571).

Der Kreislauf ist und bleibt die Schlüsselmetapher für selbstbezügliche Vorgänge aller Art. „Diese Bewegung ist als konkret eine Reihe von Entwicklungen, die nicht als gerade Linie ins abstrakte Unendliche hinaus, sondern als ein Kreis, als Rückkehr in sich selbst vorgestellt werden muss“ (WW 48; 46). Dementsprechend wird der ökonomische Reproduktionsprozess weiterhin als Wirtschaftskreislauf dargestellt. Die Kreismetapher ist selbstverständlich nicht so mißzuverstehen, dass durchweg das Immergleiche immer wieder mit unveränderten Merkmalen hergestellt würde. Die Reproduktion kann zudem in sich krisenhaft sein. Wie Marx so schön sagt: Die Gesellschaft reproduziert sich durch den Antagonismus hindurch. Reproduktion kann sich auf gleichem Niveau, auf erweitertem Niveau, auf schrumpfendem Niveau abspielen.

(d) Das Entäußerungsmodell des Geistes: „Das Sein des Geistes ist die Bewegung, sich als Anderes seiner selbst zu setzen, und dies Andere seiner aufzuheben“ (WW 11; 531) – „Die konkrete Idee des Geistes dagegen erfordert, dass er sich in sich selbst bestimmt und unterscheidet, indem er sich gegenständlich macht ...“ (WW 14; 15).

Zahlreiche Äußerungen dieser Art in Hegels Gesamtwerk dokumentieren auf abstraktester Ebene das Verlaufsmuster des Prozesses, der „Bewegung“ des Geistes. Der Geist als Über-subjekt kann sich nur selbst erkennen und erfahren, wenn er sich „entäußert“, sein Anderssein „setzt“ und diese Gegenständlichkeit, dieses Anderssein „aufhebt“. Dieses Motiv erinnert deutlich an die Fichteschen Grundsätze (s.o.) und ruft wie diese durch eine Reihe ambivalenter Formulierungen das Problem des absoluten Idealismus sowie sämtliche Vorbehalte gegen die „Identitätsphilosophie“ Hegels hervor. Denn wie sind die eingangs zitierten Aussagen zu verstehen: Der Geist versteht sich als ein Prozess, dem ein selbständiges Anderssein (Nicht-Ich) entgegengesetzt wird, analog zum individuellen Selbstbewusstsein entgegengesetzt sein *muss*, damit er überhaupt unterschiedlicher Bestimmungen von Sachverhalten innewerden und sich selbst zu Handlungen bestimmen, an genuiner Gegenständlichkeit abarbeiten kann. Dem widersprechen aber Formulierungen wie die, dass der Geist *sich selbst* als das *Anderes seiner selbst setzt* und dieses scheinbare Anderssein aufhebt. „Scheinbar“ deswegen, weil der (absolute) Geist am Ende seines Prozesses der Selbsterkenntnis einsieht, dass das Andere immer schon mit ihm *identisch* war. Auch auf diese Weise könnte der Geist in sich zurückgehen. „Der absolute Geist ist ebenso ewig in sich seiende als in sich zurückkehrende und zurückgekehrte *Identität*“ (ENZ § 554) Der Geist als absolutes Subjekt *macht sich* zum Objekt und begreift sich nach einem langwierigen Prozess als mit diesem Objekt *identisch*. Aussagen wie diese bestimmen offensichtlich den Geist als ein metaphysisches Übersubjekt, letztlich als Gott. Hier wäre mithin genau die gleiche Diskussion wie im Falle der Fichteschen Grundsätze als Ausdrucksformen des absoluten Idealismus zu führen. Festhalten kann man jedoch, dass die über individuelle Reflexion hinausreichenden Merkmale des Geistes an sich auch bei Hegel in die Richtung von *selbstbezüglichen Prozessen* zielen könnten, die sich im Spannungsverhältnis zwischen ideellen („subjektiven“; z.B. sprachlichen) und materiellen („objektiven“; z.B. nicht-linguistischen) Faktoren „bewegen“. Der endliche Geist ist nun mal „ein unter-

⁴⁸ Vgl. dazu auch J. Ritsert: Soziologie des Individuums. Eine Einführung, Darmstadt 2001, S. 30 ff.

schiedenes Besonderes gegen die natürliche und ewige Welt“ (WW 11; 518), aus der Konstellation von Ich und eigensinnigem Nicht-Ich heraus zu verstehen.

(e) Begriff: „Denn der Begriff ist das Allgemeine, das in seinen Besonderheiten sich erhält, über sich und sein Anderes übergreift und so die Entfremdung, zu der er fortgeht, ebenso wieder aufzuheben, die Macht und die Tätigkeit ist“ (WW 13; 28). – „Dies ist die Macht des Begriffs, der seine Allgemeinheit nicht in der zerstreuten Objektivität aufgibt oder verliert, sondern diese seine Einheit gerade durch die Realität und in derselben offenbart macht. Denn es ist sein eigener Begriff, sich in seinem die Einheit mit sich zu bewahren. Nur so ist er die wirkliche und wahrhaftige Totalität“ (WW 13; 150).

Hegels Begriff des „Begriffs“ stellt bekanntermaßen ein besonders schwieriges Kapitel für sich dar. Völlig klar ist allerdings, dass „der Begriff“ bei ihm keineswegs einfach in den Operationen des mengen- oder subsumtionslogisch operierenden Verstandes aufgeht. D.h.: Es geht bei der Bewegung des Begriffs nicht einfach nur um die Einordnung eines Sachverhaltes aufgrund seiner Eigenschaften in Merkmalsmerkmalsklassen je verschiedener Allgemeinheit. Nicht, dass „der Begriff“ gar nichts mit der klassischen Lehre von der Einordnung eines Exemplars (Einzelheit) aufgrund seiner Eigenschaften in ein System von Gattungen (Allgemeinheit), Arten und Unterarten (Besonderheit) zu tun hätte. Im Gegenteil: Der Begriff, sagt Hegel immer wieder, umgreift die logischen Momente der Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit (ABE). „Die Momente des Begriffs sind die Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit. Er ist ihre Einheit“ (WW 4; 139; dto. WW 6; 273; WW 13; 128). Die „Lehre vom Begriff“ bildet bekanntlich den letzten Teil seiner „Wissenschaft der Logik“, den er mit „subjektive Logik“ überschreibt. Dieser Teil enthält zu Beginn die Lehre vom Zusammenschluss von A, B und E, die ABE-Figuren des logischen Schließens. Dennoch geht Hegels Begriff nicht in der formalen Figurenlehre und den Quantoren der überlieferten Syllogistik auf. Er enthält zugleich inhaltliche, nämlich erkenntnistheoretische und ontologische Bestimmungen. Der Begriff in seinem Sinne verweist zunächst – ähnlich wie bei Fichte – auf die elementare Funktion der *Ur-Teilung*. Denn zur Bewegung des Begriffs gehört, „das Identische different und das Different identisch zu setzen“ (ENZ § 314). Darüber hinaus erweist sich die für den Begriff charakteristische Struktur als die der *Vermittlung*: Bestimmungen des Begriffs sind in der Mannigfaltigkeit der Momente (Einzelheiten und Besonderheiten) enthalten (Einschluss), von denen er gleichwohl und gleichzeitig bis zum Gegensatz unterschieden sein kann (Ausschluss). So kann man die Behauptung, der Begriff bewahre im genuin Anderen die Einheit mit sich ebenfalls lesen (s.o.). Letztlich ist „der Begriff“ die Einheit des derart *vermittelten* Zusammenhangs der mannigfaltigen Momente.

Wenn Hegel vom „Übergreifen“ spricht, dann meint er nach meiner Auffassung nicht nur die äußeren Beziehungen von *allgemeinen* Bestimmungen zu vielfältigen besonderen und/oder einzelnen Momenten, sondern ebenfalls das innere Enthaltensein von Merkmalen des Allgemeinen (der Totalität) in den besonderen und/oder einzelnen Fällen, die gleichwohl nicht in Begriffsbestimmungen aufgehen, sondern von diesen bis zum Gegensatz unterschieden sein können. Genau parallel dazu sagt beispielsweise Marx: „Die Produktion greift über, sowohl über sich in der gegensätzlichen Bestimmung der Produktion, als über die andren Momente.“⁴⁹

Merkmale, die sich dem „Geist“ zuordnen lassen, kehren auch bei Hegels Begriff des „Begriffs“ wieder:

(e1): Auch der Begriff versteht sich als reflexiver Prozess. Der Begriff schließt sich mit sich zusammen.

⁴⁹ K. Marx: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. Rohentwurf, Frankfurt/M o.J., S. 20

(e2): Das Entäußerungsmodell beschreibt die konkrete Verlaufsgestalt dieses Prozesses (s.o.). Es verkörpert den Vorgang, „sich zu objektivieren“ (vgl. WW 17; 525 f.). Der Begriff kehrt aus der Entäußerung und Entfremdung zu sich selbst zurück. „Denn es ist sein eigener Begriff, sich in seinem Anderen die Einheit mit sich zu bewahren. Nur so ist er die wirkliche und wahrhaftige Totalität“ (WW 13; 150).

(e2): Damit ist ihm in der Tat die Kreismetapher angemessen (s.o.). Sie prägt auch die „Phänomenologie des Geistes“: „Die lebendige Substanz ist ferner das Sein, welches in Wahrheit *Subjekt*, oder was dasselbe heißt, welches in Wahrheit wirklich ist, nur insofern sie die Bewegung des Sichanderswerdens mit sich selbst ist ... Es ist das Werden seiner selbst, der Kreis, der sein Ende als seinen Zweck voraussetzt und zum Anfange hat und nur durch die Ausführung und sein Ende wirklich ist“ (PhG 20).

Man kann allein schon aus diesen Hinweisen ein vorsichtiges Fazit ziehen: Eine Begriffsstruktur im Hegelschen Sinne setzt reflexive Prozesse voraus, wobei die Konstellation ihrer Momente der logischen Struktur der *Vermittlung* als Gleichzeitigkeit von Einschluss und Ausschluss (logisch und/oder realiter!) entspricht. Ökonomische Reproduktionsvorgänge sowie autopoietische Prozesse sind dem in der Wirklichkeit strukturisomorph. A setze ich im Falle der Gesellschaftstheorie mit allgemeinen (überindividuellen) Prozessen dieses Typus, B mit Institutionen und Organisationen, E mit dem Subjekt gleich, das die Reflexivität in der Form der Reflexion und damit ein Vermögen in sich enthält, aufgrund dessen das Individuum sich selbst bestimmen und der Bestimmung durch entfremdete gesellschaftliche Verhältnisse entgegensetzen kann.

(f) Idee: „Wenn wir, was die *absolute Idee* in ihrer wahrhaftigen Wirklichkeit sei, kurz bezeichnen wollen, so müssen wir sagen, sie sei *Geist*, und zwar nicht etwa der Geist in seiner endlichen Befangtheit und Beschränktheit, sondern der allgemeine unendliche und *absolute Geist*, der auch sich selber bestimmt, was wahrhaft das Wahre sei“ (WW 13; 128).

Eine von diesem Motiv ausgehende Hegelexegese *en detail* müsste dem Verhältnis der Kategorien „Begriff“, „Idee“ und „absoluter Geist“ nachgehen. Inwieweit überschneiden sich ihre Bedeutungsfelder, inwieweit gibt es Unterschiede zwischen ihnen? Dazu wäre vor allem das berühmt-berüchtigte Verhältnis von Logik, Natur- und Geistesphilosophie bei Hegel zu untersuchen. Gleichsam an der Spitze des Systems gehen diese Kategorien gelegentlich ineinander über. Dann heißt es beispielsweise, „dass der Inhalt der Idee die Bestimmung der freien Intelligenz zum Prinzip hat und als absoluter *Geist für den Geist ist*“ (ENZ § 563). An anderen Stellen betont Hegel jedoch, der „Begriff als solcher ist noch nicht die Idee, obschon Begriff und Idee oft *promiscue* gebraucht werden; sondern nur der in seiner Realität gegenwärtige und mit derselben in Einheit gesetzte Begriff ist Idee“ (WW 13; 145). Überdies muss man immer wieder mit der Wucht der absolut idealistischen Gedanken Hegels rechnen, wie sie sich mit der Vorstellung des sich selbst begreifenden absoluten (gottgleichen) Geistes durchsetzen. Deswegen bekommt man es immer wieder mit der für Hegel charakteristischen idealistischen Ambivalenz der Aussagen zu tun:

„Indem sich aber das Resultat ergeben hat, dass die Idee die Einheit des Begriffs und der Objektivität, das Wahre ist, so ist sie (anders, so meint Hegel, als bei Kant – J.R.) nicht nur (= bloß – J.R.) als ein *Ziel* zu betrachten, dem sich anzunähern sei (Kants Lehre von den Ideen als „regulative Prinzipien“ – J.R.), das aber selbst immer eine Art von *Jenseits* bleibe, sondern dass alles Wirkliche nur insofern *ist*, als es die Idee in sich hat und sie ausdrückt“ (WW 6; 464).

Dass etwas Wirkliches die Idee „in sich hat und sie ausdrückt“, muss natürlich nicht logisch zwangsläufig heißen, dass die „Objektivität“ mit der Idee *identisch* ist. Ich halte mich an eine andere Stelle bei Hegel: „Wenn irgend etwas Wahrheit hat, hat es sie durch seine Idee, oder *etwas hat nur Wahrheit, insofern es Idee ist*“, seiner Idee entspricht. Zwischen Wirklichkeit und „Wahrheit“ können – so gesehen – Abgründe klaffen. Die Idee ist Vernunftmaß der Wirklichkeit. Genau diese „ideelle“ Funktion habe ich der *Idee der reinen Anerkennung* aus dem Kapitel über Herr und Knecht zugeschrieben.

Im Folgenden betreibe ich keine ausführliche Hegelexegese im philologischen oder „textkritischen“ Sinn. Ich folge nicht einmal den Aufbauprinzipien eines seiner Werke in groben Zügen. Vielmehr benutze ich – der entschieden kürzeren Wege wegen – Passagen aus einigen seiner Schriften, um vier Ebenen des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft zu beschreiben, worauf das Konzept der „Anerkennung“ eine Rolle spielt, auch wenn Hegel diesen Begriff dabei oftmals nicht explizit benutzt. Diese vier Ebenen werden charakterisiert durch

- (a) Die Reflexion.
- (b) Die Interaktion.
- (c) Reflexive Institutionen.
- (d) Die konkrete Freiheit

Die Idee der reinen Anerkennung hält die Stufen zusammen.

4.1. Reflexion und Interaktion.

4.1.1 Reflexion.

Die allgemeinsten Umrisszeichnungen der Reflexion wurden schon im Rahmen einer Interpretation der drei Grundsätze Fichtes gezeichnet (Kapitel 3). Die Reflexion stellt ein Selbstverhältnis des einzelnen Menschen dar. Sie umfasst *Selbstbewusstsein* und *Selbstbestimmung*. Dabei handelt es sich um Kompetenzen oder Dispositionen, die Theoretiker der Willensfreiheit zu unserem „Wesen“ rechnen. Die Reflexion macht das menschliche Individuum zum Subjekt. Auf der Ebene der Einzelnen versteht sich „Anerkennung“ als eine Haltung, als eine Einstellung gegenüber den Selbstbestimmungsfähigkeiten und damit dem freien Willen anderer Personen. Sie ist von Gefühlen nicht abzulösen. Auf ihre Verankerung in den Gefühlen verweist bei Hegel am ehesten der Begriff der „Liebe“ aus einer seiner frühen Schriften.⁵⁰ Diese Kategorie hängt bei ihm natürlich eng mit dem christlichen Begriff der „Nächstenliebe“ zusammen und steht gewiss unter dem Eindruck seiner Erfahrungen am evangelischen Tübinger Stift, wo er von 1788-1793 Theologie studiert hat.

Nach meiner Auffassung ist es möglich, einige Anmerkungen Hegels zur „Liebe“ mit einer aktuellen philosophischen Analyse von *Empathie* überhaupt in Verbindung zu bringen. Ich folge bei dieser Transformation der Kategorie ein Stück weit einem Vorschlag von Harry Frankfurt.⁵¹ Bei Frankfurts Konzept der „Liebe“ stechen zwei Bedeutungsschichten besonders hervor:

- (a) Auf der einen Seite versteht er „Liebe“ als *Bekümmertsein*. Damit ist natürlich nicht die Betrübnis oder die Sorge als Angst, sondern das Einfühlungsvermögen, die Empathie für die Haltungen und Handlungen anderer Personen gemeint. Zuneigung in all ihren Erscheinungsformen gehört dazu
- (b) Auf der anderen Seite versteht er darunter auch die „Sorge“ im Sinne des *aktiven Sich-Kümmerns um irgendetwas und/oder irgendjemanden*. Es geht also bei all dem auch um die praktische, aber nicht-manipulative Anteilnahme an den verschiedensten Momenten – von handfesten Dingen bis hin zu anderen Personen.

Diese Auffassung von „Liebe“ setzt selbstverständlich eine Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt, Ich und Nicht-Ich voraus. Hegel scheint stattdessen „Liebe“ im Ausgang von einem Zustand der *Unmittelbarkeit* zu beschreiben. Diese Unmittelbarkeit erscheint auf den ersten Blick als ein System von Haltungen und Einstellungen, wobei die Grenze zwischen Ich und Nicht-Ich aufgelöst ist, wenigstens zerfließt. Die Lehre vom „ozeanischen Gefühl“ des Kleinstkin-

⁵⁰ G. W. F. Hegel: Entwürfe über Religion und Liebe (1797/98), WW 1; 239 ff.

⁵¹ H. Frankfurt: Autonomie, Nötigung und Liebe, in ders.: Freiheit und Selbstbestimmung (hrsg. v. M. Betzler und B. Guckes), Berlin 2001, S. 166 ff. Vgl. auch J. Ritsert: Bestimmung und Selbstbestimmung, a.a.O.; S. 61 ff.

des in der Psychoanalyse Freuds gehört zu denjenigen Theoremen, welche genau in diese Richtung weisen. Im scheinbaren Einklang damit heißt es an einer Stelle von Hegels Fragment über Religion und Liebe:

„ ... die Reflexion (produzierte) immer mehr Entgegengesetztes, ... bis die Liebe die Reflexion in völliger Objektlosigkeit aufhebt, dem Entgegengesetzten allen Charakter eines Fremden raubt und das Leben sich selbst ohne weiteren Mangel findet“ (WW 1; 246).

An dieser Stelle klingen die Worte „völlige Objektlosigkeit“ nach einer Art unterschiedsloser Verschmelzung des Subjekts mit dem Draußen, etwa mit Bezugspersonen. Der Extrempunkt dieser Haltung bestünde damit in der völligen Selbstaufgabe des Einzelnen, in seiner Selbst-Losigkeit. Damit wäre er sein Selbst los. Dieser Sicht könnte man die empirischen Forschungsergebnisse psychoanalytischer Studien zur Entwicklung des Kleinstkindes entgegenhalten. Diese lassen bekanntlich ganz erhebliche Zweifel an einem entwicklungspsychologischen Stadium der frühkindlichen Selbstlosigkeit mit „ozeanischem Gefühl“ zu. Man könnte aber auch auf Georg Simmels tiefsinnige Anmerkungen zu einer Art Selbstvorbehalt bei Liebe und Freundschaft erinnern:

„ ... einen Pol ... bildet etwa der Mensch in der Liebe oder in der Freundschaft; hier kann das, was das Individuum für sich reserviert, jenseits der dem anderen zugewendeten Entwicklungen und Betätigungen, sich quantitativ dem Grenzwert Null nähern, es ist nur ein einziges Leben vorhanden, das gleichsam von zwei Seiten her betrachtet werden kann.“⁵²

Doch erreicht werden kann dieser Grenzwert nie! Noch der empathischste Mensch

„muss ... irgendein Selbst-Sein bewahren, irgendein personales Gegenüber, ein gesondertes Ich, dem die Auflösung (z.B. – J.R.) in dies göttliche All-Sein eine unendliche Aufgabe ist ...“⁵³

Es wäre äußerst verwunderlich, wenn nun ausgerechnet Hegel, der jeden Standpunkt der Unmittelbarkeit für unzulänglich, weil „abstrakt“ und „unentwickelt“ hält, den Selbstvorbehalt bei aller Selbstlosigkeit übersehen hätte.⁵⁴ Selbstverständlich geht „Liebe“ bei Hegel keineswegs im Zustand der Unmittelbarkeit auf. Auch er begreift sie letztlich als ein Verhältnis, wobei die Beziehungen zwi-

⁵² G. Simmel: Soziologie. Untersuchung über die Formen der Vergesellschaftung, Berlin 1958, S. 26. Vgl. auch J. Ritsert: Soziologie des Individuums. Eine Einführung, Darmstadt 2001, S. 129-135.

⁵³ A.a.O.; S. 27.

⁵⁴ Nicht zuletzt gegen Schelling wendet Hegel ein, das Absolute (Simmels „göttliches Allsein“) müsse begriffen und nicht dem unvermittelten Gefühl und der bloßen Anschauung (PhG 13) überlassen werden. Anderenfalls begegne uns das Absolute als die Unmittelbarkeit einer Nacht, in der „alle Kühe schwarz“ sind (PhG 19).

schen Individuen in erster Linie von Gefühlen getragen werden, ohne dass sich die Selbständigkeit der Partner in die völlige Selbstaufgabe auflösen würde:

„In der Liebe ist das Getrennte noch (vorhanden – J.R.), aber nicht mehr als Getrenntes, (sondern) als Einiges und das Lebendige fühlt das Lebendige“ (WW 1; 246).

Anerkennung besteht auf dieser Ebene im Kern in einem Einfühlungsvermögen, das die Selbständigkeit bedeutsamer Anderer stützt und fördert. Insofern werden die Gegenüber – wie beim Kategorischen Imperativ – als Zwecke an sich selbst *anerkannt*.

Bei all dem sowie dem Folgenden handelt es sich natürlich um kontrafaktische Vorstellungen. Sie kreisen um eine Idee, wovon das individuelle Leben in der gesellschaftlichen Wirklichkeit unendlich weit entfernt zu sein pflegt. Trends zur Abkehr von dieser Idee sind historisch oftmals sehr viel leichter auszumachen als Entwicklungen in ihre Richtung. Die wirklichen Verhältnisse stehen ihr nicht selten massiv entgegen. Trotzdem kann man an diesem „idealistischen“ Überschuss festhalten. Man muss sich nur – was ich für meinen Fall vorbehaltlos unterschreibe! – an einer eigentlich ausgesprochen politischen Maxime orientieren, die von Susan Neiman stammt:

„Wer auf starke moralische Kategorien verzichtet, lässt sie in den Händen derer, die sie am ehesten missbrauchen.“⁵⁵

Doch womöglich fragt sich jede(r) von uns gelegentlich einmal wie Kant, wie Haltungen und Handlungen aussehen könnten, die nicht *nur* taktisch, strategisch, instrumentell und/oder am persönlichen Vorteil orientiert sind? Heißt, sich um etwas kümmern nur, es zu benutzen?

Hegels Konzept der Liebe verweist an anderen Stellen *explizit* auf die Dimension des aktiven Sich-Kümmerns (s.o.). Denn das Moment der Selbstlosigkeit bei gleichzeitigem Selbstbehalt offenbart sich bei ihm nicht nur in Gestalt der Empathie, sondern auch in einem bestimmten Typus unserer *Naturverhältnisse*. Er beschreibt ihn eindringlich in seiner ersten Vorlesung über die Ästhetik als „Kunstinteresse“:

„Von dem praktischen Interesse der Begierde unterscheidet sich das Kunstinteresse dadurch, dass es seinen Gegenstand frei für sich bestehen lässt; während die Begierde ihn für ihren Nutzen zerstörend verwendet ...“ (WW 13; 60).

⁵⁵ Quelle: Frankfurter Rundschau vom 24.1.07.

Hier wird offensichtlich eine Haltung angedeutet, die Anderssein nicht vereinnahmen will, sondern es „frei für sich bestehen lässt.“ Es handelt sich um eine Haltung des Freilassens im strikten Gegensatz zu jeder Attitude der Bemächtigung. Damit stoßen wir zugleich auf eine besonders prägnante Stellungnahme Hegels zum Verhältnis von *utilitas vel honestas* (Kap. 1). Sie wird sicherlich stark durch die „Kritik der Urteilskraft“ von Kant und dessen Oxymoron „Zweckmäßigkeit ohne Zweck“ beeinflusst:

„Deshalb ist die Betrachtung des Schönen liberaler Art, ein Gewährenlassen der Gegenstände als in sich freier und unendlicher, kein Besitzenwollen und Benutzen derselben als nützlich zu endlichen Bedürfnissen und Absichten, so dass auch das Objekt als Schönes weder von uns gedrängt und gezwungen erscheint, noch von den übrigen Außendingen bekämpft und überwunden“ (WW 13; 155 f.).

Fazit: Anerkennung bedeutet auf dieser ersten Stufe eine Haltung oder Disposition. Ihren Kern bildet die Empathie, die bei Hegel „Liebe“ heißt. Es handelt sich um Einfühlungsvermögen und Zuneigung, wobei der freie Willen des anderen geachtet wird – Selbstlosigkeit bei gleichzeitigem Selbstbehalt. Anerkennung impliziert eine Haltung des „Freilassens“, die das personale und/oder natürliche Nicht-Ich weder „drängt, „zwingt“ oder ausnutzt – vorausgesetzt, die gesellschaftlichen Bedingungen für die Ausbildung und Stabilisierung einer solchen Haltung sind überhaupt gegeben.

4.1.2. Interaktion.

Im § 181 der „Enzyklopädie“ schreibt Hegel, „der Begriff“ müsse „sich zum Einzelnen“ machen oder – umgekehrt betrachtet – er sei ein „*Einzelnes*, das durch die *Besonderheit* sich in die *Allgemeinheit* erhebt und sich identisch mit sich macht. – Das Wirkliche ist Eines, aber ebenso das Auseinandertreten der Begriffsmomente (= ABE – J.R.), und der Schluss der Kreislauf der Vermittlung seiner Momente, durch welchen es sich als Eines setzt“ (ENZ § 181). Es gibt zahllose Stellen in Hegels Schriften, die uns vor das gleiche Problem stellen, das in dieser Passage aus der „Enzyklopädie“ steckt: Macht sich „der Begriff“ als einzelnes Übersubjekt, Idee, absoluter Geist, letztlich Gott, im Einklang mit dem Entäußerungsmodell des Geistes (s.o.) selbst zur Einzelheit. „Einzelheit“ bedeutet in diesem Falle dann tatsächlich eine subjektanalog gedachte metaphysische Oberinstanz, die sich im Durchgang durch die vielen Besonderheiten zu einer Allgemeinheit erhebt, die letztlich alles in sich einbegreift, mit allem *identisch* ist. Dieser absolut idealistische Grundgedanke Hegels ist seitdem immer wieder registriert und scharf kritisiert worden. Von Hegel, sagt Marx in seiner „Kritik des Hegelschen Staatsrechts“,

„wird die Idee zum Subjekt gemacht, die Unterschiede und deren Wirklichkeit als ihre Entwicklung, ihr Resultat gefasst, während umgekehrt aus wirklichen Unterschieden die Idee entwickelt werden muss ... Es wird hier aber von der *Idee* als einem Subjekt gesprochen, die sich zu *ihren* Unterschieden entwickelt.“⁵⁶

Man stößt damit auf den Haupteinwand gegen die Hegelsche Philosophie, der eingangs in der Philosophiegeschichte zweifellos entscheidende und befreiende Anstöße nicht nur für die Entwicklung der Marxschen Kritik der politischen Ökonomie lieferte, um sich dann jedoch zu einem Vorbehalt auszuwachsen, der immer wieder schnell bei der Hand, wenn auch nicht grundsätzlich falsch ist. An der Kritik der Übersubjektmetaphysik macht sich überdies der Vorwurf eines „monologischen“ Paradigmas des Selbstbewusstseins bei Hegel fest, das nicht in der Lage sei, die Dimension der Intersubjektivität und Interaktion der einzelnen Subjekte angemessen zu erfassen. Dieser Vorbehalt hat noch Gewicht. Denn, wenn dem so wäre, wäre Hegel Anerkennungsbegriffs kaum eine Aktualität nachzusagen. Es gibt jedoch noch eine andere Deutungsmöglichkeit: Das Einzelne, das „sich durch die Besonderheit in die Allgemeinheit erhebt“ (s.o.) ist gleich dem selbständigen Individuum, dem einzelnen Subjekt als Träger der Reflexion, das nur unter „vernünftigen“ Bedingungen eines institutionellen Rahmens sowie „vernünftiger“ Organisationsprinzipien des gesellschaftlichen Ganzen sich als Subjekt bilden kann. Es ist jedenfalls nicht vollends ausgeschlossen, Formulierungen wie die aus der Hegelschen Logik, die Einzelheit sei „das Prinzip der Individualität und Persönlichkeit“ in diese Richtung auszulegen (vgl. WW 6; 297).

Hegels Rechtsphilosophie umfasst seine Lehre vom objektiven Geist. Ihr Schlüsselthema zielt auf den freien Willen im institutionellen, gesellschaftlichen und staatlichen Kontext. Im § 145 spricht Hegel vom objektiven Geist als „Kreis der Notwendigkeit, dessen Momente die *sittlichen* Mächte sind, welche das Leben der Individuen regieren“. Die Formulierung, dass die sittlichen Mächte des Lebend des Individuums „regieren“ weckt sofort wieder sämtliche Vorbehalte gegen jene Verhältnisbestimmung von Individuum und Gesellschaft bei Hegel hervor, welche ich als das „Subsumtionsmodell“ der Individualität bezeichnet habe.⁵⁷ Dagegen wenden sich sämtliche Kritiken an Hegels Rechtsphilosophie als Apologie des preußischen Obrigkeitsstaates sowie als Traktat zur Förderung der Untertanenmentalität. Sagt doch Hegel beispielsweise klar und deutlich, in der „substantielle(n) Einheit“ des Staates“ drücke sich das „höchste Recht gegen die Einzelnen“ aus, „deren *höchste Pflicht* es ist, Mitglieder des Staats zu sein“ (RPh § 258). Ganz so einfach liegen die Dinge denn doch nicht. Nur einige Paragraphen später merkt Hegel ausdrücklich an:

⁵⁶ K. Marx: Kritik des Hegelschen Staatsrechts, § 269.

⁵⁷ Vgl. J. Ritsert: Soziologie des Individuums, a.a.O.; S. 25 ff.

„Das besondere Interesse (des einzelnen Subjekts – J.R.) soll wahrhaft nicht beiseite gesetzt oder gar unterdrückt, sondern mit dem Allgemeinen in Übereinstimmung gesetzt werden, wodurch es selbst und das Allgemeine erhalten wird“ (RPh 261).

An dieser Stelle ist die Einzelheit gerade *nicht* bloßes Akzidenz der Allgemeinheit (vgl. RPh § 145). Man kann mit Hegel also durchaus die Passagen gegen das Subsumtionsmodell stark machen, wenn er beispielsweise betont:

„Nur im Willen, als subjektivem, kann die Freiheit oder der *an sich* seiende Wille wirklich sein“ (RPh § 106).

Damit zeichnet sich zugleich eindeutlicher Abstand vom „monologischen Bewusstseinsparadigma“ und die Möglichkeit ab, den Zusammenhang von Interaktion (Intersubjektivität) und Anerkennung bei Hegel im Rahmen eines „Emanzipationsmodells der Subjektivität“ zu rekonstruieren.

Anerkennung als empathische Haltung impliziert schon die Beziehung auf mindestens ein anderes Subjekt. Zwei Subjekte bilden selbstverständlich den Minimalbestand für eine als „Anerkennungsverhältnis“ ablaufende Interaktion. Orientiert man sich an der „Bewegung der Anerkennung“, so wie sie Hegel im Kapitel über „Herr und Knecht“ in der „Phänomenologie des Geistes“ entwickelt hat, dann stehen sich zwei erwachsene und mit freiem Willen begabte Subjekte gegenüber, die einander nicht aus dem Wege gehen können (PhG 141 ff.). Im Einklang mit der Entwicklungsstufe des Geistes, die Hegel an dieser Stelle seiner „Phänomenologie“ vor Augen hat, handelt es sich um „zwei Selbstbewusstseine“. „Anerkennung“ ist eine Kategorie, deren Kern – so hat sich bei Kant und daran anschließend bei Fichte gezeigt – das Verhältnis freier Willensäußerungen zueinander darstellt. Unter dieser Voraussetzung kann man die möglichen und anerkennungsrelevanten Beziehungen der beiden „Selbstbewusstseine“ (Subjekte) zueinander auf einem Spektrum zwischen zwei Polen – Hegel: „Extremen“ – abtragen. Am einen Pol treten nackte Gewaltverhältnisse auf. In Hegels Parabel über „Herr und Knecht“ entspricht dem der „Kampf auf Leben und Tod“. Dieser wird natürlich an Thomas Hobbes' *bellum omnium in omnes* abgelesen. Es tobt der Krieg aller gegen alle. Die Interaktion wird als ein Verhältnis beschrieben, wobei die Beteiligten auf die *ultima ratio* der Macht, die blanke Gewalt zurückgreifen. Dazwischen liegen all die vielfältigen Erscheinungsformen der von Hegel so genannten „asymmetrischen Anerkennung.“ Es gibt Anerkennungsverhältnisse, die asymmetrisch, aber zugleich als Voraussetzungen des individuellen Lebens unvermeidlich und sogar reflexionsfördernd sind. Es gibt sie zum Beispiel im Sinne der unvermeidlichen Abhängigkeit des Kindes von der Empathie und Fürsorge unmittelbarer Bezugspersonen. Hier spielt bekanntlich die sog. „Mutter-Kind-Dyade“ eine herausragende Rolle. Heteronomie ist in diesem Falle als *Lebensbedingung* zu verstehen. Aber im Falle

von Herr und Knecht bilden die Chancen der Herren, die Mägde und Knechte für ihre Zwecke zu instrumentalisieren und sich unverdiente Vorteile im System von Reichtum, Ehre und Macht als den drei Hauptdimensionen sozialer Ungleichheit zu verschaffen, den Dreh- und Angelpunkt. Herrschaftsverhältnisse dieser Art erweisen sich bekanntlich als besonders stabil, wenn es die Bereitschaft auf Seiten des Knechtes gibt, aus irgendwelchen (z.B. religiösen) Gründen an die Legitimität des Herrenstatus zu glauben. Der Begriff der „Anerkennung“ kann dann – was gar nicht so selten in soziologischen und politikwissenschaftlichen Texten geschieht – unter der Hand die Bedeutung von „Respekt“ als Ehrfurcht vor dem Herrn und seiner „Würde“ annehmen, worunter nun Ehre bzw. soziales Prestige zu verstehen ist. Heteronomie betrifft damit Arten und Grade der *Repression*. Bemerkenswert ist jener von Hegel am Ende seiner Parabel erwähnte *Eigensinn* des Knechtes. Dieser zeigt einen Subjektstatus an, zu dem sich der Knecht im buchstäblichen Sinne in seiner Auseinandersetzung mit der Dingwelt emporgearbeitet hat. Dieser Subjektstatus exemplifiziert jedoch eine *Freiheit*, „welche noch innerhalb der Knechtschaft stehen bleibt“ (PhG 150). Am Gegenpol des Spektrums, in dem die „Bewegung der Anerkennung“ ausmünden könnte, finden sich die Kernvorstellungen der von Hegel so genannten Idee der „reinen Anerkennung“. Die beiden Subjekte

„... anerkennen sich, als gegenseitig sich anerkennend“ (PhG 143).

Eine ungewöhnlich klare Stelle aus den Nürnberger Schriften Hegels zeigt eindringlich, wie der normative Schlüsselbegriff der „reinen Anerkennung“ zu deuten ist. Sie dokumentiert zugleich, dass in dieser Kernvorstellung rechtliche und moralische Kriterien miteinander verwoben sind:

„Das Recht besteht darin, dass jeder Einzelne von dem andern als ein freies Wesen respektiert und behandelt werde, denn nur insofern hat der freie Wille sich selbst im Anderen zum Gegenstand und Inhalt“ (WW 4: 232).

Die Verbindungslinien zur Anerkennungsformel des Kategorischen Imperativs von Kant (Kap. 2) liegen auf der Hand. Hegel erwähnt an dieser Stelle zwar nur das Recht, aber es handelt sich um ein Gebot, das für Grundrechte und moralische Haltungen und Handlungen – bei allen Unterschieden, die sie selbstverständlich aufweisen – gleichermaßen verbindlich ist. Jeder Einzelne soll jeden anderen als ein freies Wesen anerkennen – das ist recht, gerecht und moralisch! Anders ausgedrückt: Interaktionen verdienen sich das Prädikat „vernünftig“ im Sinne von „substantiell gerecht und moralisch gut“, wenn sie von den Akteuren aufgrund einer Haltung der wechselseitigen Anerkennung angestoßen und aufrechterhalten werden. Damit stellen sämtliche Erscheinungsformen der gewaltsamen und/oder taktischen *Repression* (der Unterdrückung des freien Willens sowie der Existenzbedingungen von Willensfreiheit) den strikten Gegensatz zu reiner Anerkennung dar.

„Diejenige Handlung, welche die Freiheit eines anderen (eines instrumentellen Interesses wegen – J.R.) beschränkt oder ihn nicht als freien Willen anerkennt und gelten lässt, ist widerrechtlich (und unmoralisch – J.R.) (WW 4; 233).

Fazit: Auf der Stufe der Interaktion bezeichnet „Anerkennung“ einen bestimmten Typus der Beziehung zwischen Subjekten. Im Anschluss an Hegels „Herr und Knecht“ lassen sich seine Grundmerkmale im Spektrum zwischen zwei Polen abtragen. Am einen (positiven) Ende steht die Idee der reinen Anerkennung. Die Subjekte bestätigen und fördern bewusst und gezielt den freien Willen der anderen Subjekte. Sie anerkennen wechselseitig ihre Würde als Subjekt. Am anderen (negativen) Pol stehen die strikten Gegensätze zur Idee der reinen Anerkennung: Manipulation, Verdinglichung, Instrumentalisierung, sämtliche Erscheinungsformen der Repression, die bis zur nackten Gewalt, Hegel sagt: bis zum „Kampf auf Leben und Tod“ reichen können. Dazwischen liegen die vielfältigen Erscheinungsformen „asymmetrischer Anerkennung“. Es wäre irreführend asymmetrische Anerkennung einfach mit Heteronomie und diese wiederum grundsätzlich mit der Unterdrückung des freien Willens gleich zu setzen. Es gibt Heteronomie in der Erscheinungsform von notwendigen Existenz- und Bestandsbedingungen des freien Willens des einzelnen Subjekts. Aus diesem Doppelsinn des Heteronomiebegriffs speist sich die Unterscheidung zwischen produktiven und destruktiven Gegensätzen zwischen Menschen!

4.2. Reflexive Institutionen und konkrete Freiheit.

4.2.1. Reflexive Institutionen.

Der Mensch ist der erste Freigelassene der Schöpfung.
Die Waage des Guten und Bösen, des Falschen und
Wahren hängt in ihm: er kann forschen, er soll wählen.⁵⁸

Der Mensch ist das einzige Geschöpf, das erzogen
werden muss. Unter Erziehung nämlich verstehen
wir die Wartung (Verpflegung, Unterhaltung),
Disziplin (Zucht) und Unterweisung nebst der
Bildung. Dem zufolge ist der Mensch Säugling, -
Zögling, - und Lehrling.⁵⁹

Fichte hat diese anthropologischen Grundsätze Herders und Kants aufgenommen und geht deswegen in seiner Naturrechtslehre von der Prämisse aus, „Bildsamkeit als solche ist der Charakter der Menschheit“ (s.o. S. 37). Unter allen Lebewesen sind die Menschen am wenigsten an Instinkte gebunden und deswe-

⁵⁸ J. G. Herder: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, Abschnitt IV; 4.

⁵⁹ I. Kant: Über Pädagogik, in: Werke in sechs Bänden, Bd. VI, a.a.O.; S. 697.

gen besonders „bildsam“. Zu denjenigen, welche die Grundgedanken der philosophischen Anthropologie des deutschen Idealismus in der jüngeren Vergangenheit aufgegriffen und weiter entwickelt haben, gehört Arnold Gehlen (1904-1976). Er geht von der „Instinktlosigkeit“ des Menschen aus und beschreibt den *homo sapiens* wie Herder als ein „Mängelwesen“. ⁶⁰ Trotz aller Mängellisten verfügt natürlich auch der Mensch durchaus noch über eine Reihe von elementaren Trieben und Instinkten. Aber im Vergleich zu Tieren – so wie ihn schon Herder gezogen hat – kennzeichnet den Menschen eine sehr weit reichende „Instinktreduktion“. Er ist organisch eigentlich nur unzulänglich an die Natur angepasst. Was ihn als „Säugling“ und „Zögling“ angeht, kann er als „sekundärer Nestflüchter“ beschrieben werden. Er ist in seinen ersten Lebensjahren sehr stark auf die Fürsorge durch Bezugspersonen angewiesen. Sein Körper bietet keinen ausreichenden Schutz vor der Witterung, seine Sinne sind viel weniger scharf als die vieler Tiere. Sein gesamter Körperbau ist nicht sehr gut für rasanten Angriff oder zügige Flucht geeignet. Er ist also in dem Sinne „bildsam“, dass er über nur wenige spezialisierte biologische Eigenschaften verfügt, die ihm ein unmittelbares Überleben in einer besonderen Umgebung erleichtern könnten. Es mangelt ihm an vielen der Eigenschaften, welche es anderen Tieren ermöglichen, schon unmittelbar nach der Geburt erfolgreich mit ihrer Umwelt zu Rande zu kommen. Doch auf der anderen Seite hilft dem Menschen seine besondere Lernfähigkeit und Bildsamkeit ganz entscheidend bei der Bewältigung von Problemen in seiner besonderen Lebenswelt. Zudem verleihen ihm in erster Linie Artefakte (wie Werkzeuge), kulturelle Orientierungen (z.B. übertragbares Wissen) und Einrichtungen (z.B. der Rechtspflege) Verhaltenssicherheit in seiner natürlichen und sozialen Umgebung. Die Kultur wird zu einem Gerüst, das das individuelle und das kollektive Leben tragen soll. Sigmund Freud bezeichnet den Menschen deswegen als einen „Prothesengott“:

„Der Mensch ist sozusagen eine Art Prothesengott geworden, recht großartig, wenn er alle seine Hilfsorgane anlegt, aber sie sind nicht mit ihm verwachsen und machen ihm gelegentlich viel zu schaffen.“⁶¹

Zu den kulturellen Prothesen des Menschen zählen vor allem seine gesellschaftlichen Institutionen. „Institution“ stellt allerdings einen Grundbegriff der Sozialwissenschaften dar, der mal in einem engeren Sinne, mal in einem weiteren gebraucht wird. Ein präziserer Institutionenbegriff bezieht sich auf ein eingespieltes, vor allem normativ (insbesondere rechtlich) geregeltes Verfahren, das in einem sozial relevanten Zustand ausmündet. So gesehen wäre die Heirat eine *Institution*, die Ehe stattdessen eine gesellschaftliche *Organisation*. Doch in vielen Fällen werden Institutionen mit Organisationen (samt den in ihnen ablaufenden Verfahren) einfach gleich gesetzt, so dass eine festere gesellschaftliche Einrichtung, jedes zeitbeständiger soziale Gebilde ebenfalls als „Institution“ be-

⁶⁰ Vgl. A. Gehlen: Der Mensch. Seine Natur und Stellung in der Welt (ab 1940), Wiesbaden 1986 ff.

⁶¹ S. Freud: Das Unbehagen in der Kultur, Frankfurt/M 1953 ff., S. 125.

trachtet wird. Bei den Institutionen in diesem allgemeinen Sinn handelt es sich um die Prothesen des Prothesengottes. Diese können in der Tat eine einschüchternde Dimension annehmen und vielen Menschen nicht nur gelegentlich viel zu schaffen machen.

Charakteristisch für die philosophische Anthropologie Arnold Gehlens ist die These, dass die Institutionen der Kultur uns als „instinktreduzierte“ Wesen nicht nur stützen, sondern geradezu *entlasten*. Irgendeine für unser Alltagsverhalten charakteristische Routine beispielsweise entlastet uns davon, groß darüber nachdenken zu müssen, was wir als Nächstes zu tun haben. Mehr noch: Kein Individuum kann in einer so komplexen Gesellschaft wie der unseren leben, ohne sich auf zahllose Abläufe und Organisationen, soziale und technische Mechanismen und Apparate einzulassen und zu verlassen. Bei vielen davon wissen wir gar nicht, wie sie funktionieren und gehen mit heiterer Gelassenheit davon aus, dass alles – mit kleinen Störungen versteht sich – so weiter läuft wie bisher. Auch von der von Gehlen so genannten „Reizüberflutung“ wird der moderne Mensch nur deswegen nicht überschwemmt, weil er vieles einfach als eine Institution hinnimmt. Dadurch bekommt er erst den Kopf für etwas Anderes frei, dem er wirklich gesteigerte Aufmerksamkeit schenken will. Durch Gehlens Institutionenlehre erfährt die für die Anerkennungsethik zentrale Willensfreiheit des Subjekts allerdings eine eigentümliche Wendung. Die Institutionen einer Kultur erscheinen bei ihm gerade dann als ein Ort höherer Freiheit des Einzelnen, wenn man sich ihren Strukturen und Prozessen überlässt und seine Pflicht den institutionalisierten Erwartungen gemäß erfüllt. Das klingt nun eher nach dem Subsumtionsmodell der Subjektivität bei Hegel und entschieden weniger nach einem kritischen Emanzipationsmodell wie es die Anerkennungsethik nach meiner Auffassung voraussetzt.

„Sich von den Institutionen konsumieren zu lassen, gibt einen Weg zur Würde für jedermann frei, und wer seine Pflicht tut, hat ein Motiv, das von jedem anderen her unbestreitbar ist.“⁶²

Obwohl sich diese Aussage nach Kantischer Pflichtethik anhört, unterscheidet sie sich doch ganz erheblich von Kants Vorstellung von „Würde“, die ja die wechselseitige Anerkennung des freien Willens der Subjekte voraussetzt. Der *freie Wille* des einzelnen Subjekts stellt bei ihm den Grund jeder Menschenwürde dar (s.o. S. 21 ff.). Angesichts dieser Differenz stellt sich nicht die Frage, ob die Institutionen eine entlastende Funktion übernehmen oder nicht. Wenn sie tauglich sind, tun sie das. Die Frage ist vielmehr, wie die unverzichtbare Entlastung des individuellen Denkens und Handelns durch Institutionen ihrerseits einzuschätzen ist. Im Falle von Gehlen sieht es so aus, als ob Freiheit in der institutionellen Entlastung selbst besteht. Ganz abwegig erscheint es mir nicht, hier an jene Freiheitsvorstellungen zu erinnern, welche Freiheit als Einsicht in die Not-

⁶² A. Gehlen: *Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik*, Wiesbaden 1986, S. 75

wendigkeit interpretieren. Bei Gehlen bedeutet dies allem Anschein nach: Wer sich von den Institutionen „konsumieren“ lässt, ist „frei“, weil er unendlich viel Ballast abwerfen kann. Man muss sich von den Institutionen und kulturellen Überlieferungen gleichsam tragen lassen. Einmal - kontrafaktisch – angenommen, das alles lief tatsächlich in großem Stile so ab. Angenommen also, irgendeine Institution wiese in der Tat uneingeschränkt handlungsentlastende Effekte auf und erfülle auch sonst alle gesellschaftlichen Funktionen, die ihr zugeordnet sind. Man könnte sie als ausgesprochen „effizient“ belobigen. Dennoch ist es denkbar und möglich, dass effiziente Institutionen die Willensfreiheit – wie sie von der Ethik Kants, Fichtes und Hegels verhandelt wird – auf eine grundsätzliche Weise in Frage stellen. Man kann sich ja ohne weiteres denken und zahllose historische Beispiele dafür heranziehen, die einen klaren Beleg dafür liefern, wie sehr sich zu ihrer Zeit und an ihrem Ort effiziente Institutionen zu sozialen Gebilden verselbständigen können, die ihren Urhebern wie fremde und verdinglichte Gewalten gegenüberreten. Es ist so: Die kulturellen Hilfsorgane machen dem Prothesengott mitunter wirklich schwer zu schaffen. Man sollte also nicht übersehen, dass Institutionen die *Autonomie der Subjekte sowie die Bedingungen ihrer Anerkennung* auf höchst effektive Weise bedrohen, wenn nicht gar zerstören können. Eine derartige Entlastung der Individuen von ihrer Freiheit selbst beurteilen Kantianer und Hegelianer bis hin zu Th. W. Adorno als eine weit verbreitete, jedoch äußerst fragwürdige Tendenz, die schärfste Kritik verdient. Den Maßstab dieser Kritik liefert wie bei Hegel die Idee der reinen Anerkennung. Sie erfordert einen anderen Institutionenbegriff. Anerkennungsverhältnisse setzen *reflexive Institutionen* voraus. Luhmann spricht von „reflexiven Mechanismen“, wenn sich irgendwelche gesellschaftliche Prozesse auf sich selbst beziehen. Die Finanzierung von Finanzströmen wurde schon als ein mögliches Beispiel dafür erwähnt. Ein anderes wäre die Metakommunikation, die Kommunikation über Kommunikationen, so wie sie Luhmann versteht. Diese Art von Mechanismen lassen sich unter reinen Effizienzgesichtspunkten betrachten. Es klappt mit der Finanzierung von Finanzströmen oder nicht. So unverzichtbar Effizienz in vielen Lebenszusammenhängen ist, reflexive Mechanismen im anerkennungsethischen Sinn weisen darüber auf ähnliche Weise hinaus, wie der kategorische Imperativ über hypothetische Imperative hinausweist. Sie verlangen auch mehr als die bloße Entlastung des menschlichen Denkens und Handelns. Natürlich stellt die Entlastung des Lebens von Individuen durch geregelte Verfahren, durch Organisationen, die funktional genug sind, um Handlungs- und/oder Systemprobleme erfolgreich zu bearbeiten, durch regelmäßig ablaufende überindividuelle Vorgänge wie der Wirtschaftskreislauf u.a.m unverzichtbare Bedingungen des individuellen Lebens im komplexen Gesellschaften wie der Moderne dar. Man muss, Gott sei Dank!, nicht ständig das Rad neu erfinden. Deswegen bedeutete es in der Tat einen Kurzschluss, wenn Institutionen sowie allgemeine Strukturen und Prozesse der Gesellschaft allein deswegen, weil sie dem Individuum nicht nur zeitlich vorgängig sind, sondern auch nachhaltige Wirkungen auf sein Leben ausüben, umstandslos mit verdinglichten so-

zialen Gebilden gleichgesetzt werden, die sich von ihren Urhebern entfremdet haben. Gesellschaftliche Objektivität ist – anders als es bei Th. W. Adorno gelegentlich klingen mag – nicht gleich Verdinglichung. Verdinglichung bemisst sich vielmehr am Grad der *Reflexivität* einer Institution. Damit ist jedoch nicht Selbstbezüglichkeit überhaupt, sondern ihre Beziehung auf die *Reflexion* der Individuen gemeint! Als „reflexiv“ kann eine Institution mithin erst dann gelten, wenn und insoweit sie den freien Willen der Einzelnen, seine Empathie sowie anerkennende Interaktionen mit ihrerseits selbständigen Anderen unterstützt und nicht untergräbt. Als „repressiv“ wäre eine Institution von daher dann zu kritisieren, wenn sie Autonomie, damit die Würde des Subjekts in Frage stellt oder gar zerstört.

Angeichts Hegels Lehre vom „objektiven Geist“, also im Rahmen seiner „Rechtsphilosophie“, drängt es sich auf, den institutionellen Rahmen sowie die organisatorischen Bedingungen für Autonomie dem von ihm so genannten Bereich der logischen Besonderheit (B) zuzuschlagen. Denn die Rechtsphilosophie Hegels stützt sich explizit und oftmals sehr nachhaltig auf die ABE-Figuren seiner Schlusslehre (vgl. RPh §§ 7 ff.). Dies hat manche seiner Kritiker dazu angeregt, ihm den Vorwurf des „Panlogismus“ oder einer schematischen Einordnung in Wirklichkeit sehr viel differenzierterer Sachverhalte in die Figuren der inzwischen ja längst weiterentwickelten logischen Strukturen der klassischen Begriffs-, Urteils- und Schlusslehre einzupassen. Selbst wenn dem so sein sollte, sind Hegels logische Argumentationsfiguren nicht ganz so einfach vom Tisch zu wischen, auch wenn das „Allgemeine“ bei ihm wieder in die Zone des absoluten Idealismus führt. So analysiert die „Rechtsphilosophie“

„ ... den Begriff des freien Willens, als das über seinen Gegenstand *übergreifende, durch seine Bestimmung hindurchgehende Allgemeine*, das in ihr mit sich identisch ist“ (RPh § 24).

Das Allgemeine ist dieser Aussage zufolge mit den besonderen und einzelnen Momenten *identisch*. Aber das Verhältnis von Allgemeinheit und spezifischen Bestimmungen kann man – mit Hegel! – genau so gut als *Vermittlung* im Einklang mit der logischen Struktur der strikten Antinomie denken. Dann „greifen“ Merkmale des Allgemeinen über die Vielfalt der Momente in dem Sinne „über“, dass A in B und E impliziert ist, obwohl A und B bis zur Gegensätzlichkeit selbständig oder zumindest „eigensinnig“ bleiben können! Das Allgemeine lässt sich dann als das gesellschaftliche Allgemeine, die gesellschaftliche Totalität verstehen. Ihr „Übergreifen“ kann damit so verstanden werden, wie es Adorno immer wieder, zum Beispiel anhand der Daten der empirischen Sozialforschung dargestellt hat:

„Die empirische Sozialforschung kommt darum nicht herum, dass alle von ihr untersuchten Gegebenheiten, die subjektiven nicht weniger als die objektiven Verhältnisse, durch die Gesellschaft vermittelt sind. Das Ge-

gebene, die Fakten, auf welche sie ihren Methoden nach als auf ihr Letztes stößt, sind selber kein Letztes, sondern ein Bedingtes.“⁶³

Eine im strikten Gegensatz zur Theorie der reflexiven Institutionen stehende Position nimmt Niklas Luhmann im Anschluss an Arnold Gehlen ein. Luhmann behauptet, man bediene sich einer von der Geschichte längst überholten „alteuropäischen“ Kritikfigur, wenn man Institutionen oder gar ganze soziale Systeme – genau so wie oben vorgeschlagen! – an deren „Subjektgerechtigkeit“ messen wollte. Luhmann nimmt in diesem Punkt ausdrücklich Adornos kritische Theorie der Gesellschaft ins Visier:

„Eine kritische Theorie der Gesellschaft, die sich die Anspruchstellung des Subjekts zu Eigen macht, operiert vielleicht nur unter den Zwängen einer Problem- und Denkgeschichte, deren Optionen ihr nicht mehr gegenwärtig, nicht mehr verfügbar sind.“⁶⁴

Die Qualität von Institutionen bestimmt sich für ihn nach der Art und dem Grad, in dem sie ihre Funktionen bei der Bearbeitung von System- und Subsystemproblemen erfüllen oder nicht. Das bedeutet für Luhmann nicht, ihre Effekte kritiklos hinzunehmen. Kritik und Aufklärung besteht jedoch nicht in einem Messen der Verhältnisse an einem Begriff vom autonomen Subjekt, sondern vor allem in der Aufdeckung funktionaler Äquivalente für eine problembezogene Strategie und/oder einen entsprechenden Mechanismus. Es gibt im sozialen System nicht immer nur *einen* Ablauf, nicht nur *einen* Mechanismus, der für die Problembearbeitungen tauglich sein könnte.

Fazit: Institutionen bieten – insoweit sie effizient sind – in der Tat Entlastungen für das menschliche Denken und Handeln. Aber für kritische Theoretiker bemisst sich die Qualität von Institutionen nicht allein an ihrer Effizienz im Sinne der Funktionstüchtigkeit. Sie bewerten sie im Kontext von Anerkennungsverhältnissen. „Anerkennung“ liest sich auf dieser Stufe als institutionelle Bestätigung des freien Willens. Es ist so: Die „Subjektgerechtigkeit“ bleibt die entscheidende Perspektive. Von ihrem freien Willen sind die Individuen gerade nicht zu entlasten! In einem Streitgespräch im SWF mit Arnold Gehlen, das unter der Überschrift „Ist die Soziologie eine Wissenschaft vom Menschen“ gesendet wurde, antwortet Adorno auf Gehlens Frage, ob man den Menschen besondere Belastungen mit „Grundsatzproblematik“ und „Reflexionsaufwand“ zumuten könne? „Ja! Ich habe eine Vorstellung von objektivem Glück und objektiver Verzweiflung, und ich würde sagen, dass die Menschen so lange wie man sie entlastet und ihnen nicht die ganze Verantwortung und Selbstbestimmung zumutet, dass so lange auch ihr Wohlbefinden und ihr Glück in dieser

⁶³ Th. W. Adorno: Soziologische Schriften I, Frankfurt/M 1979, S. 214.

⁶⁴ N. Luhmann: Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Band 2, Frankfurt/M 1981, S. 244.

*Welt ein Schein ist. Und ein Schein, der eines Tages platzen wird. Und wenn er platzt, wird das entsetzliche Folgen haben.*⁶⁵

4.2.2. Konkrete Freiheit.

Die letzte Stufe, worauf das Anerkennungskonzept auftaucht, ist die der gesellschaftlichen Allgemeinheit (A). Institutionen üben ihre Funktionen in einem gesellschaftlichen Lebenszusammenhang aus. Die Prothesen des Prothesengottes machen sich wahrlich in vielen Fällen durch ihre ungewollten, unerfreulichen und unerträglichen Folgen und Nebenfolgen nicht nur für das Leben der einzelnen Mitglieder der Gesellschaft, sondern auch für deren allgemeine Existenzbedingungen bemerkbar. Zur Tradition der Anerkennungsethik gehört die Beurteilung von Strukturen und Prozessen auf dem gesamtgesellschaftlichen Niveau, worin die Institutionen eingebettet sind. Auch sie werden (wie besonders nachdrücklich von Adorno) daraufhin untersucht und bewertet, ob sie die Autonomie der Subjekte fördern, ihre Freiheitsspielräume und Freiheitsrechte sichern, ihre Handlungsoptionen und ihr Glück mehren, schließlich empathische Einstellungen fördern oder nicht. Nach meiner Auffassung lassen sich all diese kritischen Perspektiven sehr gut mit Hegels Begriff der „konkreten Freiheit“ aus seiner „Rechtsphilosophie“ in Verbindung bringen.⁶⁶ Nach Hegel besteht die konkrete Freiheit darin,

„ dass die persönliche Einzelheit und deren besonderen Interessen sowohl ihre vollständige *Entwicklung* und die *Anerkennung ihres Rechts* für sich (im Systeme der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft) haben, als sie durch sich selbst in das Interesse des Allgemeinen teils *übergehen*, teils mit Wissen und Willen dasselbe, und zwar als ihren eigenen *substantiellen Geist* anerkennen und für dasselbe als ihren *Endzweck tätig* sind, so dass weder das Allgemeine ohne das besondere Interesse, Wissen und Wollen gelten und vollbracht werde, noch dass die Individuen bloss für das letztere als Privatpersonen leben, und nicht zugleich in und für das Allgemeine wollen und eines dieses Zwecks bewusste Wirksamkeit haben“ (RPh § 260).

Dieser Paragraph setzt die Hauptakzente auf die Reziprozität zwischen gesellschaftlich-staatlicher Allgemeinheit und subjektiver Einzelheit. Er ist deswegen interessant, weil Hegel hier ein Idealbild dieser Beziehung zeichnet, das beson-

⁶⁵ Streitgespräch Gehlen / Adorno im SWF am 3.2.65. Abgedr. In F. Grenz: Adornos Philosophie in Grundbegriffen. Auflösung einiger Deutungsprobleme, Frankfurt/M 1974, S. 250.

⁶⁶ Hegel bevorzugt stattdessen ganz eindeutig den Begriff der „substantiellen Sittlichkeit“. Dieser ruft jedoch leicht all jene Vorbehalte hervor, welche sich unter anderem auch im Verdacht des „Staatsfetischismus“ bei Hegel äußern. „Der Staat ist die Wirklichkeit der sittlichen Idee“ (RPh § 257). Zitate wie diese haben seit Marx immer schon scharfe Vorbehalte gegen Hegel genährt. In dieser Hinsicht kann er schon seit langem als hinlänglich „entlarvt“ gelten. Ich bleibe bei der These: Die Suche nach „produktiven Sinnmöglichkeiten“ ist inzwischen wohl interessanter.

ders weit von einem Subsumtionsmodell der Subjektivität entfernt ist. Schauen wir uns seine wesentlichen Pinselstriche kurz an:

- Die „persönliche Einzelheit“ und ihre spezifischen Interessen können sich nur im Kontext des gesellschaftlich Allgemeinen entwickeln. Dazu muss ihre Eigenständigkeit, ihr „Recht für sich“ (in der Form von Freiheits-spielräumen) zum Beispiel in der *besonderen* institutionellen Sphäre der Familie gewährleistet sein. Der ausdrückliche Hinweis auf die „spezifischen Interessen“ des Einzelnen impliziert den Gedanken, dass nicht nur die individuellen Rechte der Person, sondern auch ihre Neigungen, die ihr „Glück“ ausmachen, von allgemeinen Rahmenbedingungen der individuellen Existenz gestützt und gefördert werden müssen. *Utilitas* und *Honestas* sollen vermittelt, nicht dichotomisiert werden.
- Teilweise gehen diese Interessen „durch sich selbst“, d.h.: ungeplant und ungewollt (wie die „invisible hand“ von A. Smith?) in das Allgemeininteresse über. Teilweise erkennen die Einzelnen die Bestands- und Entwicklungsbedingungen des Allgemeinen als für sie wesentlich („als ihren eigenen *substantiellen* Geist“) an. Die Individuen richten ihren freien Willen unter Umständen auf die Erfordernisse eines vernünftigen Zusammenlebens nicht bloß strategisch oder taktisch aus, sondern behandeln sie als ihren *Endzweck*. Das entspricht natürlich dem heute immer noch viel zitierten „Allgemeininteresse“.
- Die Idealgestalt des Verhältnisses von Allgemeinheit und Einzelheit sähe also so aus, dass sich das Allgemeine nicht zu einem autopoietischen Sozialsystem entfremdet, das sich gleichsam ohne Rücksicht auf das „besondere Interesse“ als Inbegriff der Neigungen, Wünsche und Hoffnungen der Einzelnen in Raum und Zeit erhält. Darin steckt paradoxerweise ein gutes Stück Kritik an jenem Etatismus, den man Hegel gemeinhin selbst vorhält. Hegel hat sich allerdings schon früher gegen den Staat als „*Maschine*“, als ein „System äußerer Abhängigkeiten“ gewandt (WW 4; 265).
- Andererseits darf sich das Mitglied der *societas civilis* nicht auf den Status der „Privatperson“ zurückziehen. Für eine „freiheitliche“ (subjektrechte) Gesellschaftsordnung reicht es schon gar nicht aus, wenn die Einzelnen als Privatpersonen in der bürgerlichen Gesellschaft die Freiheit genießen, in der Charaktermaske rationaler Beutegreifer auf Märkten ihren Vorteil zu suchen und ihren Nutzen zu maximieren (vgl. RPh §§ 182 ff.). Der *citoyen* soll sich bewusst für die Durchsetzung einer vernünftigen Allgemeinheit einsetzen. Moderne Kommunitaristen versuchen, diesem alten Gedanken neues Leben einzuhauchen.⁶⁷

⁶⁷ In RPh § 190 schlägt Hegel eine subjekttheoretisch interessante Unterscheidung zwischen *Person*, *Subjekt*, *Familienglied* und *Bourgeois* vor. Diese aufsteigende Linie beschreibt das Individuen in immer allgemeineren sozialen Kontexten.

Den Begriff der „konkreten Freiheit“ hebe ich deswegen so hervor, weil sich in ihm – unbelastet von den einschlägig kritisierten Hauptlinien der Hegelschen Philosophie – wesentliche Bestimmungen und Probleme der Diskussion über *Anerkennung* seit Kants „Reich der Zwecke“ zusammenfassen lassen.

- *Konkret* ist die Freiheit in dem Sinne, dass sie das gesamte Spektrum von der anerkennenden Haltung des einzelnen Subjekts (Empathie), über autonomiefördernde Interaktionen, bis hin zu Strukturen und Prozessen umfasst, die „subjektgerecht“ sind und sich dadurch das Prädikat „vernünftig“ verdienen. „Vernünftig“ meint in diesem Falle mehr als nur „effizient“. „Vernünftig“ bedeutet hier so viel wie „autonomiefördernd“ auf allen Stufen. Hegel versucht dieses gesamte Spektrum in seiner „Rechtsphilosophie“ durch Anlehnung an die ABE-Figuren seiner Begriffslogik zusammen zu fügen.
- *Konkret* ist die Freiheit in dem Sinne, dass – wie Hegel an verschiedenen Stellen selbst betont – der freie Wille nur in den Lebensäußerungen der lebendigen Individuen als Subjekte wirklich und wirksam ist. „Nur im Willen, als subjektivem, kann die Freiheit oder der *an sich* seiende Wille wirklich sein“ (RPh § 106). Hier gabeln sich natürlich wieder die Wege: „Die Subjektivität, welche den Boden der Existenz für den Freiheitsbegriff ausmacht“ (RPh § 152), entspricht in Hegels System sicher in letzter Instanz der Singularität des absoluten Geistes. Die Konkretion des Willens kann aber auch in der Reflexion der *einzelnen* Subjekte verankert sein. Dass Hegel diesen Gedanken (nicht zuletzt im Falle von Fichte!) als einen Standpunkt des „endlichen Bewusstseins“ und der „schlechten Unendlichkeit“ tadelt, ist nur deswegen möglich, weil er letztlich einen Aufschwung auf „god`s point view“ irgendwie für durchführbar hält.
- *Konkret* wird die reine Freiheit also nicht durch die Willensäußerung eines Übersubjekts, das absolut frei, mithin durch keine wie immer auch geartete Form der Heteronomie eingeschränkt ist. Diese Idee absoluter Autonomie oder Autonomie des Absoluten kann man dennoch als eine Idee ansehen, die es einem erlaubt, die tatsächlichen Gegebenheiten genauer zu durchschauen. Wiederum hat Hegel selbst den Weg zu einer interessanten Alternative zu seinem eigenen absoluten Idealismus eröffnet. Denn nicht nur Wirklichkeit und Wirksamkeit, sondern auch Allgemeinheit erreicht der freie Wille in der Interaktion zwischen existierenden Subjekten. Das heißt:
- *Konkret* wäre die Freiheit als Willensverhältnis zwischen empirischen Individuen, insoweit sie sich allgemein und wechselseitig *anerkennen*. Wenn Hegel vom „freien Willen, der den freien Willen will“ (RPh § 27) spricht, dann wird damit genau eine entscheidende Dimension von Anerkennung bezeichnet. Die empirischen Subjekte „anerkennen sich als wechselseitig sich anerkennend“; die Achtung vor der Würde des anderen Subjekts wiese dann eine von allen akzeptierte Bedeutung in der Wirk-

lichkeit ihrer Interaktionen („Reich der Zwecke“) auf. Nicht der Wille eines Übersubjekts bezieht sich auf sich selbst, sondern eine Willensäußerung des einzelnen Subjekts ist so verfasst, dass sie freie Willensäußerungen der anderen stützt und fördert. Nebenbei: Hier offenbart sich ein interessanter erster Schritt zur Bearbeitung des Rousseau-Problems, des Verhältnisses von *volonté de tous* zur *volonté générale*. Die *volonté générale* deckt sich im Kern mit dem freien Willen, der den freien Willen im beschriebenen Sinne will. Was Kants Kategorischer Imperativ mit all dem zu tun hat, liegt auf der Hand.

- *Konkret* wäre die Freiheit unter den Rahmenbedingungen eines Systems reflexiver Institutionen.
- *Konkret* wäre die Freiheit, wenn das gesellschaftliche Allgemeine so verfasst wäre, dass reflexive Institutionen stabilisiert, anerkennende Interaktionen gefördert und die empathische Haltung des Individuums gestützt würden. Institutionen unterliegen gleichwohl auch Effizienzkriterien.
- *Konkret* ist Freiheit letztendlich als *Zusammenhang* all der Stufen, worauf sich Anerkennung auf je verschiedene Weise bemerkbar machen könnte. Die *normative* Verbindung der einzelnen Stufen stiftet die kontrafaktische Idee der *reinen Anerkennung*. Den *logischen* Zusammenhang der Vielfalt, Unterschiedlichkeit und Gegensätzlichkeit der Relationen, die damit ins Spiel kommen, stiftet die Syntax der *Vermittlung*. Diese ist es und nicht eine ABE-Figur, bei der A letztlich als „das Absolute“ *alles* in sich *ein-schließt*, die als fundamentale Metarelation der Relationen angesehen werden kann.

Auf all diese Motive, ihre Veränderung, Erweiterung und Differenzierung stößt man zwangsläufig, wenn es um Maßstäbe der Gesellschaftskritik geht, die der Tradition von Kant über Hegel bis Marx entstammen. Adorno diskutiert diese normativen Prinzipien vor allem in seiner Vorlesung „Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit.“⁶⁸ Er beschließt seine damaligen Vorträge gewiss nicht zufällig mit einer „Definition“, welche auf dem Hintergrund des Vorhergehenden leicht als Kurzformel für das Konzept der konkreten Freiheit gelesen werden kann:

„frei dürfte man jede Handlung nennen, die durchsichtig bezogen ist auf die Freiheit des Ganzen.“⁶⁹

Doch in einer entscheidenden Hinsicht erweist sich das Konzept der konkreten Freiheit als völlig abstrakt. *Reine Anerkennung* ist und bleibt eine *Idee*, von der sich die Wirklichkeit auf allen Stufen, worauf sich diese Idee konkretisieren lässt, ungemein weit zu entfernen pflegt. Bei Hegel entspricht dem ein Bruch

⁶⁸ Th. W. Adorno: Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit, Frankfurt/M 2001.

⁶⁹ A.a.O.; S. 370.

zwischen Wirklichkeit und Wahrheit. Doch diese Kluft spricht keineswegs gegen die grundsätzliche Relevanz dieser Idee. Was unter vielem anderem weiterhin für sie spricht, fasse ich nochmals in zwei exemplarischen Zitaten zusammen:

„Das heißt, dass ohne diesen Begriff von Freiheit so etwas wie ein Zusammenleben, ein friedliche Zusammenleben der Menschen gar nicht gedacht werden kann, dass aber auf der anderen Seite eben diese Freiheit selber im Reiche der Faktizität nicht vorgefunden werden kann.“⁷⁰

Das heißt nicht, autonome Willensäußerungen seien überhaupt nicht in der gesellschaftlichen Wirklichkeit vorzufinden. Im Gegenteil: Ohne Chiffren davon, betont Adorno ausdrücklich, könnte sich die wirkliche Gesellschaft gar nicht reproduzieren.

Denjenigen bornierten „Realisten“ jedoch, welche Ethik mit dem politisch folgenlosen Moralisieren weltfremder „Gutmenschen“ gleichsetzen, sollte man energisch mit dem schon zuvor (s.o. S. 53) zitierten Argument von Susan Neiman entgegen treten:

„Wer auf starke moralische Kategorien verzichtet, lässt sie in den Händen derer, die sie am ehesten missbrauchen.“

Fazit: Der Begriff der konkreten Freiheit ist das Ergebnis all der bisherigen Überlegungen selbst.

⁷⁰ A.a.O.; S. 244.

Kapitel 5

Unveräußerliche Güter?

„Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes als *Äquivalent* gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein *Äquivalent* verstattet, das hat eine Würde“ (GMS 68).

„*Unveräußerlich* sind ... diejenigen Güter, oder vielmehr substantielle Bestimmungen, sowie das Recht an sie *unverjährbar*, welche meine eigenste Person und das allgemeine Wesen meines Selbst-Bewusstseins ausmachen, wie meine Persönlichkeit, überhaupt meine allgemeine Willensfreiheit, Sittlichkeit, Religion“ (RPh § 66).

Gegenwärtig gibt es mit Sicherheit zahllose Menschen, die bei „unveräußerlichen Gütern“ flugs an Sondermüll oder an Ladenhüter denken. „Unveräußerlich“ hört sich normalerweise wie „unverkäuflich“ an. Man kann gewiss alles Mögliche, auch seine Haut zu Markte tragen. Die klassische Sozialphilosophie ging jedoch davon aus, dass es bestimmte Güter gibt, bei denen es dem Wesen des Menschen, der Moral und/oder dem Recht widerspricht, wenn sie auf den Markt gebracht und versilbert werden. Sie werden als „unveräußerliche Güter“ bezeichnet. Für Kant und Hegel bestehen sie in all jenen vom einzelnen Menschen gleichsam unablösbaren Eigenschaften, welche seine Würde als Subjekt ausmachen. Die Würde des menschlichen Individuums wiederum hat nach der Lehre von Kant und vieler seiner Nachfolger ihre Wurzel in der Freiheit des Willens. Unwürdig ist also jede Unterdrückung des freien Willens.

„Die *Persönlichkeit* z.B. kann ich nicht als etwas mir Äußerliches Ansehen; denn insofern einer seine Persönlichkeit aufgegeben hat, so hat er sich zur Sache gemacht. Aber eine solche Veräußerung wäre null und nichtig.“ (Hegel WW 4; 238).

Null und nichtig ist mithin auch die Verdinglichung der eigenen Person. In der Idee unveräußerlicher Güter steckt natürlich die in den vorhergehenden Abschnitten skizzierte moralphilosophische Kernvorstellung, dass die Anerkennung des freien Willens der anderen Subjekte, mithin *honestas* als Achtung der Würde des Anderen einen höheren sittlichen Status aufweist als die Orientierung an der *utilitas*, am Nutzen und/oder am persönlicher Vorteil. Es sollte sich aber auch gezeigt haben, dass es mit der Über- und Unterordnung der beiden Prinzipien beileibe nicht so einfach zugeht, wie dies eben wieder geklungen haben

mag. Man könnte – genau umgekehrt – mit gleichem Recht behaupten, da die *utilitas* in letzter Instanz im *principium sese conservare*, im Prinzip der Selbsterhaltung des Einzelnen verankert ist, komme diesem der Status einer materiellen *Basisbestimmung* jeden individuellen Lebens zu.

„Selbsterhaltung ihrerseits verlangt, in ihrer Geschichte, mehr als den bedingten Reflex und bereitet damit vor, was sie schließlich überschritte.“⁷¹

Dieser geschichtsphilosophischen These Adornos zufolge verlangt die geschichtliche Entwicklung der Menschheit mit den Mitteln der materiellen Praxis zur Selbsterhaltung mehr als Instinktsteuerung, mehr als die unüberlegt reflexartige oder wohlbedacht strategische Anpassung des individuellen Lebens an die Gegebenheiten. Auf diesem Weg könnte – solange der gegenläufige Prozess der Entsubjektivierung der Subjekte durch Not, Zwang und Unterdrückung nicht die Oberhand gewinnt – vielleicht einmal jener Stand der Reflexion erreicht werden, der uns weit über wie immer auch sublime und sublimierte Strategien der Selbsterhaltung hinausführt. Auch Adornos Aussage wirft das für jede deontische Ethik, also auch für die Anerkennungsethik charakteristische Vermittlungsproblem auf: Wie kann eine normative Bestimmung (hier den letztlich im Prinzip der Selbsterhaltung verankerte Nutzen, das Glück des Individuums) *grundlegend* und zugleich einem „höheren“ Moralprinzip untergeordnet sein? Ich habe im 2. Kapitel (S. 20 ff.) anhand einer Darstellung des Verhältnisses von Maximenprobe und Anerkennungsformel des Kategorischen Imperativs bei Kant zu zeigen versucht, dass es durchaus vermittlungslogische Möglichkeiten gibt, dieses Problem ohne handfeste Kontradiktionen zu bearbeiten.

Um eine vermittlungslogische Ordnung des Diskurses kommt man auch beim klassischen sozialphilosophischen Konzept der „unveräußerlichen Güter“ nicht herum. Man kann sie in Grenzen mit den „freien Gütern“ der Nationalökonomie vergleichen. Unter „freien Gütern“ werden Produkte und Leistungen verstanden, die im Überfluss vorhanden sind. Sie stehen gleichsam allen Menschen frei zur Verfügung und können deswegen keinen Preis auf Märkten erzielen. Lange Zeit war es – jedenfalls in bestimmten Gebieten – selbstverständlich, Luft und Wasser zu den freien Gütern zu rechnen. Das hat sich inzwischen drastisch geändert! Es gibt eine ausführliche Diskussion in der Nationalökonomie über die notwendige „Einpreisung“ (ehemals) freier Güter wie Luft und Wasser. Unverschmutzte Luft und gesundes Wasser sind so knapp geworden, dass die bei ihrer Sicherstellung anfallenden Kosten zu decken sind. „Einpreisung“ bedeutet daher soviel wie die Strategie, ein ehemals freies Gut aufgrund seiner Knappheit marktgängig zu machen. Es verursacht Kosten und muss daher einen hinlänglichen Preis auf Märkten erzielen. Unter den Rahmenbedingungen der bestehenden Produktionsverhältnisse geht es bei der Strategie, ehemals freien Gütern die „Warenform“ zu verleihen, sie „einzupreisen“, natürlich immer auch, wenn nicht in ers-

⁷¹ Th. W. Adorno: Negative Dialektik, Frankfurt/M 1966, S. 216.

ter Linie um die Erzielung von Gewinn. Der mit Strategien der Gewinnsteigerung verwobene Nutzen-Kosten-Kalkül dominiert zusammen mit dem Effizienzkriterium diese Maßnahmen. Allerdings erhalten inzwischen moralisch-politische Komponenten, wie sie sich mit solchen Begriffen wie „Umweltzerstörung“, „Erhöhung der Lebensqualität“ etc. bemerkbar machen, höheres Gewicht als zuvor. Bei „unveräußerlichen Gütern“ stiftet jedoch nicht der Grad der Knappheit eines Dinges, Produktes oder einer Leistung das Ausgangsproblem, sondern die Würde des Subjekts bildet den Dreh- und Angelpunkt. Sie ist nach Kant nicht einzupreisen; für sie gibt es kein Äquivalent, das an ihre Stelle gesetzt werden könnte. Die klassische Sozialphilosophie hat – bis hin zu Hegel – bei „unveräußerlichen Gütern“ vorwiegend an Bestimmungen gedacht, die der Warenform *grundsätzlich* entzogen sind oder entzogen sein sollten. Im Extremfall werden unveräußerliche und marktgängige Güter einander wie zwei völlig getrennte Kategorien gegenübergestellt. Das ist nun wahrlich keine Perspektive mehr, die auf die Jetztzeit und die inzwischen erreichten Kulminationspunkte jenes großen geschichtlichen Zuges passt, den man mit Marx, Simmel oder Adorno als die „Universalisierung der Warenform“ bezeichnen kann.⁷² Er lässt sich anhand einzelner Tendenzen zur „Kommodifizierung“ von Lebensäußerungen und Lebensbereichen beschreiben. In der Tradition der kritischen Theorie der Gesellschaft können diese auf Dimensionen wie den folgenden abgetragen werden⁷³:

- *Kommodifizierung I* besteht in der Universalisierung der Marktrhetorik – nicht nur bei Neo-Liberalen. Es handelt sich um ein bei Laien und Wissenschaftlern der Gegenwart verbreitetes Sprachspiel. Alles wird in der Perspektive von Nutzen und Kosten, Wert und Marktpreis betrachtet und bewertet: „Ein breites Verständnis von Kommodifizierung umgreift die Marktrhetorik. Durch die Marktrhetorik, den Diskurs der Kommodifizierung stellt man sich menschliche Eigenschaften (Merkmale von Personen) als fungible Besitztümer (als das Eigentum der Person) vor. Man betrachtet menschliche Interaktionen als ‚Verkäufe‘ mit ‚Preisen‘ selbst da, wo kein Geld im buchstäblichen Sinn die Hände wechselt. Privateigentum plus frei geschlossene Verträge decken den gesamten Bereich gewollter menschlicher Interaktion ab.“⁷⁴ In dieser Sichtweise gibt es nichts, was man nicht als Ware betrachten und behandeln könnte, die auf irgendeinem Markt zu Geld gemacht wird. Natürlich erinnert dieses Motiv sehr stark an Marx` Lehre vom „Warenfetisch“. Den Menschen erscheinen ihre so-

⁷² Bei Georg Simmel zielen Äußerungen wie die folgende auf diesen geschichtlichen Trend: „Man muss sich hier klar machen, dass die Mehrzahl der Beziehungen der Menschen untereinander als Tausch gelten kann; er ist zugleich die reinste und gesteigertste Wechselwirkung, die ihrerseits das menschliche Leben ausmacht, sobald es seinen Stoff und Inhalt gewinnen will.“ G. Simmel: Philosophie des Gelds, Frankfurt/M 1989, S. 59.

⁷³ Vgl. dazu auch J. Ritsert: Sozialphilosophie und Gesellschaftstheorie, a.a.O.; S. 233 ff.

⁷⁴ M. J. Radin: Contested Commodities. The Trouble with Trade in Sex, Children, Body Parts, and Other Things, London 1996.

zialen Beziehungen als eine Funktion von Ware-Geld-Relationen und nicht umgekehrt!

- *Kommodifizierung2* ist ebenfalls mit dem Warenfetisch eng verwandt. Es handelt sich um eine werttheoretische Verkehrung der Perspektiven, um ein sog. *quid pro quo*.⁷⁵ In der universalisierten Warentauschgesellschaft interessiert die Hersteller von Produkten und die Erbringer von Dienstleistungen in erster Linie die Vermarktung, der Preis, den man erzielen kann, also der *Tauschwert* von Gütern und Diensten. Da den Käufern die „Qualität“ des Produktes wahrlich nicht gleichgültig ist, müssen die Produzenten immer auch auf den *Gebrauchswert* ihrer Hervorbringungen achten („Qualitätsmanagement“; „Qualitätskontrollen“). An erster Stelle kommt es jedoch darauf an, einen „guten Preis“ zu erzielen. Insofern nimmt der Gebrauchswert einen dem Tauschwert nachgeordneten Rang ein. Während für den nörgeligen „Endverbraucher“ der Gebrauchswert des Fabrikats z.B. in der Form der technisch einwandfreien Zweckdienlichkeit eine große Rolle spielt – auch wenn obendrein der Preis stimmen muss – ist die Gebrauchswertseite der Produkte beim Hersteller oder Verkäufer eher Mittel zum Zweck besserer Vermarktung und Gewinnsteigerung. Für Autoren wie Theodor W. Adorno handelt es sich dabei um eine Verkehrung des Bewusstseins, bei dem die Menschen am Ende gar um die Gebrauchswerte betrogen werden: „Je unerbittlicher das Prinzip des Tauschwertes die Menschen um die Gebrauchswerte bringt, um so dichter verumumt sich der Tauschwert selbst als Gegenstand des Genusses.“⁷⁶ Man kann das beispielsweise am sog. „Kaufrausch“ studieren, wo der Tauschwert selbst zum Gegenstand eines entfremdeten Genusses wird. Der Gebrauchswert schrumpft zum Accessoire zusammen.
- *Kommodifizierung3* bezieht sich nicht auf das Bewusstsein von Individuen und Gruppen, sondern auf überindividuelle Vorgänge in der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Gemeint sind soziale Prozesse, in deren Verlauf Sachverhalte zur Ware werden, die bislang noch keinen Warencharakter aufwiesen oder nur am Rande von der „Marktgesetzlichkeit“ erfasst wurden. Das klassische historische Beispiel dafür liefert natürlich das Zur-Ware-Werden der Arbeitskraft, die Entstehung der Lohnarbeit und der Arbeitsmärkte während der Frühphase des modernen Kapitalismus. Es gab zwar auch vorher schon Tagelöhner und Landarbeiter. Aber die Warenform der Arbeitskraft wird zu einem konstitutiven Merkmal des Kapitalismus. Ein anderes Beispiel dafür liefert die schon skizzierte Einpreisung ehemals freier Güter wie Luft, Wasser oder nicht in Privateigentum übergeführte Landschaften. Man erinnere sich zum Beispiel auch an das frühere Gefasel vom „unerschöpflichen Fischreichtum der Weltmeere“.

⁷⁵ „Quid pro quo“ bedeutet: „Dies für etwas anderes“, etwas steht z.B. an einer Stelle, wo eigentlich ein Anderes hingehört.

⁷⁶ Th. W. Adorno: Dissonanzen. Musik in der verwalteten Welt, Göttingen 1956, S. 20.

- *Kommodifizierung*⁴ lässt sich an Entwicklungstendenzen in der ökonomischen Basis der bürgerlichen Gesellschaft studieren. Charakteristisch ist die Tendenz zu einer immer feinkörnigeren Teilung der gesellschaftlichen Arbeit. Diesen Prozess hat schon Hegel in seiner „Rechtsphilosophie“ untersucht.⁷⁷ In der modernen Gesellschaft, so sagt er, arbeitet kaum noch jemand im bemerkenswerten Ausmaß für sich, sondern fast durchweg für anonyme Andere. Welcher Käufer weiß schon etwas über die gesellschaftlichen Bedingungen eines Produkts, das er gegen Geld erwirbt? Wer weiß wie genau, in welchem Ausmaß dem nachgefragten Produkt hoch spezialisierte Fähig- und Fertigkeiten oder – umgekehrt – auf die einfachste Handhabung reduzierte Teilarbeiten zugrunde liegen? Dieses Problem spielt bekanntlich in der derzeitigen „Fair Trade“-Diskussion eine besondere Rolle. Die Arbeit wird in diesen und anderen Hinsichten – wie Hegel sagt – „abstrakt“. In hoch spezialisierten Formen soll sie den ebenfalls spezialisierten und differenzierten Bedürfnissen einer unbestimmten Menge anonymer Personen dienen. Kurzum: In der bürgerlichen Gesellschaft kommt kaum noch irgend jemand ohne die Vermittlung des Tauschprozesses und damit des Geldverkehrs („des Marktes“) an die für seine Lebensführung notwendigen Güter und Dienste heran. Marx erweitert diese Überlegungen zur Theorie des Kapitals und Kapitalkreislaufes. „Kommodifizierung“ bedeutet in diesem Zusammenhang wie beispielsweise auch bei Adorno den *objektiven*, sich in der gesellschaftlichen Wirklichkeit abspielenden Vorgang, dass es kaum noch ein Ereignis oder eine Aktion gibt, die von der Waren-, Geld- und Preisform unberührt bleibt. „Der totale Zusammenhang hat die Gestalt, dass alle dem Tauschgesetz sich unterwerfen müssen, wenn sie nicht zugrunde gehen wollen, (ganz) gleichgültig, ob sie subjektiv von einem (sogenannten) ‚Profitmotiv‘ (beherrscht) werden oder (ob das nicht der Fall ist).“⁷⁸

Der Systemtheorie ist in einem Punkt nach meiner Auffassung ohne jede Einschränkung zuzustimmen: Es wäre nicht einfach „sozialromantisch“, sondern schlicht naiv, wollte man sich den Zusammenhang komplexer, in die verschiedensten Subsysteme „ausdifferenzierter“ Gesellschaft der Gegenwart (Luhmann spricht von „funktionaler Differenzierung der Moderne“, die nicht auf den Bereich der Teilung der gesellschaftlichen Arbeit beschränkt ist) durch „abstrakte Mechanismen und Medien“ zugunsten der Unmittelbarkeit sozialer Beziehungen rückgängig machen. Aber das ist auch gar nicht der Punkt. Es ist auch nicht die These, abstrakte gesellschaftliche Beziehungen stünden *per definitionem* im strikten Gegensatz zum freien Willen des einzelnen Subjekts! Sie können durchaus auch die Qualität von Lebensbedingungen aufweisen. Es geht vielmehr – der Gesellschaftstheorie Adornos entsprechend – um den Zusammenhang zwischen der „Universalisierung der Warenform“ als Inbegriff all jener einzelnen Prozes-

⁷⁷ G. W. F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts (1821/9, §§ 182-201.

⁷⁸ Th. W. Adorno: Einleitung in die Soziologie, a.a.O.; S. 61.

se der „Kommodifizierung“, welche den Effekt der Entwürdigung der Subjekte aufweisen. Er hat in der Gegenwart wahrlich weitreichende Dimensionen angenommen. Die zunehmende Veräußerung unveräußerlicher Güter liefert ein Beispiel für diese Vorgänge unter zahlreichen anderen:

Es macht heutzutage keinen Sinn mehr, das Verhältnis von Würde und Preis als *Gegensatz* zwischen „unveräußerlichen“ und „veräußerlichen Gütern“ darzustellen. Im Gegenteil: Die politische Brisanz besteht in der ständig sowie in immer größeren Umfang stattfindende Veräußerung unveräußerlicher Güter. Diese Entwicklung gehört nach meiner Auffassung zu den ethisch-politischen Paradoxien unserer Zeit. Margaret Jane Radin hat die Praxis der Veräußerung des Unveräußerlichen in ihrem Buch über „Contested Commodities“ genauer untersucht. „Contested Commodities“ übersetze ich etwas freizügig mit „fragwürdige Warenform“. Frau Radin denkt – ähnlich wie Hegel – insbesondere an Eigenschaften, die fest zum Individuum als Subjekt gehören, gleichwohl vermarktet werden und zugleich – anders als es bei „normalen“ Dienstleistungsverträgen der Fall ist – ihren Preis auf Märkten faktisch nur durch die Entwürdigung von Subjekten erzielen können. Art und Grad der Entwürdigung bestimmt sich nach den Kriterien der Anerkennungsethik. So gesehen ist der Verkauf von Talenten als Dienstleistungen auf Märkten selbstverständlich nicht verwerflich, wohl aber zum Beispiel Frauen- und Kinderhandel, die ja seit geraumer Zeit in großem Maßstab auch in den „hoch entwickelten“ Gesellschaften stattfinden.

Die Universalisierung der Warenform spart in den „durchkapitalisierten Gesellschaften“ (Adorno) im Grunde keine Lebensäußerung mehr aus. Parallel dazu wird die Menge der „entwürdigenden Waren“ immer größer. Letztlich gibt es gar keine Reservate mehr für unveräußerliche Güter im klassischen Sinne. M. J. Radin untersucht eine Fülle von Beispielen, woran sich dieser Zug der gegenwärtigen Zeit ablesen lässt: Organhandel, Kinderhandel, Menschenhandel durch Schlepperbanden, die das Flüchtlingselend ausnutzen, gehören dazu. Adorno vertritt die These, durch die Tendenz zur Universalisierung der Warenform würde sich ein hohes Selbstgefährdungspotential der Gegenwartsgesellschaft entwickeln. Gründete sich die Gesellschaft wirklich konsequent auf den reinen Nutzenkalkül und würden die sozialen Beziehungen tatsächlich von nichts mehr als den zweckrationalen Imperativen der Klugheit regiert, dann würde ein einschneidendes Krisenpotential freigesetzt – auch und gerade im „materiellen“ Bereich der Ökonomie und der ökonomischen Interessen.

„Werden die einzelnen Menschen, indem sie auf nichts achten als den je eigenen Vorteil, der Beschränkung, Dummheit und Nichtigkeit überantwortet; scheidet vollends eine Gesellschaft, die nur durch das universale Moment des partikularen Vorteils zusammengehalten wird und lebt, an

der Konsequenz ihres Motivs, so sind das keine metaphorisch dialektischen Redeweisen für simple Aussagen über Tatsächliches.“⁷⁹

Das heißt: Eine wirklich konsequent auf die Maximen der *utilitas* gegründete Gesellschaft gefährdet durch die Universalisierung dieses Prinzips ihren eigenen Bestand, der andererseits auch nicht ohne wirksame Effizienzkriterien gesichert werden kann.

Adorno Argumente erinnern an ein wenig an ein berühmtes Lehrstück Émile Durkheims: Rein strategische Vertragsbeziehungen setzen „nicht-kontraktuelle“, das heißt: sittliche Rahmenbedingungen des Kontrakts voraus. Zu diesen zählen nicht zuletzt der Gewaltverzicht, der Verzicht darauf, sich der begehrten Güter anderer gewaltsam zu bemächtigen oder die sogenannte „Vertragstreue“. Selbst unter den Spiel- und Entscheidungstheoretikern gibt es eine Reihe von Vertretern, die mit der utilitarismuskritischen These arbeiten, die Drohung mit Nachteilen, Kosten und Sanktionen sowie die daran sich orientierende Vorteils- und Nachteilsabwägung reichten nicht aus, um soziale Beziehungen auf Dauer zu stellen.⁸⁰ Bei den unveräußerlichen Gütern spitzt sich dieses Spannungsverhältnis weiter zu: Die Veräußerung unveräußerlicher Güter spielt sich *faktisch* in der gegenwärtigen Gesellschaft in einem immer größer werdenden Maßstab ab. *Normativ* ist es jedoch so, dass sich immer noch eine erstaunlich große Zahl von Menschen in der Praxis darüber empört und Maßnahmen dagegen unterstützt. Die Widerstände gegen die Marktlogik des Baby- oder Organhandels zeigen nach M. J. Radin jenen Doppelcharakter, welchen das Verhältnis von Würde und Preis inzwischen angenommen. Sie zeigen

„wie unsere Kultur hartnäckig darauf besteht, die Person als einen moralischen Akteur, als ein Subjekt zu betrachten, das von einer Welt der Dinge unterschieden ist, aber wie zur gleichen Zeit unsere Kultur (die Personen – J.R.) kommodifiziert und verdinglicht.“⁸¹

Hartnäckig sperrt sich ein immer noch beachtlicher Teil des öffentlichen Bewusstseins ähnlich wie schon verschiedene Autoren der Antike (natürlich im Rahmen ganz anderer Produktionsverhältnisse) gegen die Reduktion der Würde des Subjekts auf den Preis. Die Verhältnisse sind offensichtlich noch nicht so weit wie sie die Marktrethoriker gern hätten. Doch um zum Schluss wenigstens zwei Beispiele dafür zu liefern, wie weit andererseits ein konsequent eingepreistes Denken reichen kann, referiere ich zunächst einmal im Anschluss an M. J. Radin die Stellungnahme eines amerikanischen Richters namens Posner zum Babyhandel: Dieser Jurist macht sich so seine Gedanken über „die Möglichkeit, einige versuchsweise und umkehrbare Schritte auf einen freien Babymarkt zu machen, um versuchsweise die sozialen Kosten und Vorteilen der An-

⁷⁹ Th. W. Adorno: Drei Studien zu Hegel, Frankfurt/M 1963, S. 96.

⁸⁰ Vgl. dazu z.B. A. Sen: Inequality Reexamined, Cambridge Mass. 1992.

⁸¹ M. J. Radin: Contested Commodities, a.a.O.; S. 131.

wendung des Markts in diesem Bereich zu bestimmen.“⁸² So ganz traut der Richter dem Frieden allerdings nicht: Er verwendet die salvatorische Klauseln „versuchsweise“ und „umkehrbar“. Ein zweites Beispiel kann man dem deutschen Fernsehen entnehmen. Auf der Website des Fernsehsenders 3 Sat findet sich zum Stichwort „Organhandel“ (u.a.) folgende Verlautbarung des Konstanzer Wirtschaftswissenschaftlers Prof. Dr. Friedrich Breyer:

„Wir sehen, dass auf den meisten Märkten Knappheit beseitigt wird, indem Preise gezahlt werden, die so hoch sind, dass es sich für den Anbieter lohnt, das Gut herzugeben. In diesem Falle denke ich an Menschen, die bereit sind, für sagen wir mal 100 000 Euro auf eine ihrer Nieren zu verzichten. Von der wissen wir ja, dass sie medizinisch sowieso überflüssig ist.“ Es sei daher „legitim, dass jemand eine Niere verkauft, um sich eine Existenz aufzubauen oder um sich etwas leisten zu können, was er sich mit dem normalen Einkommen nicht leisten kann.“⁸³

Im Extremfall wird die Würde zu einer reinen Preisfrage – und dies nicht nur im Falle von „hochkarätigen“ Managern im Angesicht von Millionenbeträgen, die ihnen als Entscheidungshilfe bei einer Auftragsvergabe rüber gereicht werden. Warum regen wir uns eigentlich über Korruption auf, obwohl doch auch hier nur die Gesetze von Angebot und Nachfrage wirksam werden? Ob das ein starker oder ein schwacher Trost ist, weiß ich nicht: aber noch behandelt keine der Verfassung demokratischer Nationen die Unantastbarkeit der Würde des Menschen als eine reine Kosten- und Nutzenfrage.

Auch ein wissenschaftslogisches Fazit drängt sich angesichts all dieser Streitfragen auf: Ein dichotomisierender Moralismus ist logisch völlig fehl am Platz. Hier stehen nicht die unveräußerlichen Güter und dort völlig getrennt davon die marktgängigen. Die „unveräußerlichen Güter“ sind genau so wenig der Tendenz zur Universalisierung der Warenform und den Negativitäten der Kommodifizierungsvorgänge entzogen wie in der „Ästhetischen Theorie“ Adornos das noch so autonome Kunstwerk den Marktgesetzen und dem ideologischen Schein. Hier ist in komplexen „Vermittlungen“ zu denken. Als vermittelt wurde gleich eingangs das Verhältnis von *utilitas* und *honestas* dargestellt. Wie ist es zu denken, dass die Imperative der Geschicklichkeit und Klugheit, also erfolgreiche zweckrationale Handlungen des Individuums (z.B. in der Form der Arbeit) eine basale Bedingung seiner Existenz und seines „Glücks“ (als Inbegriff der Erfüllung seiner von Kant so genannten „Neigungen“) darstellen und dennoch das von der „goldenen Regel“ ausgehend erläuterte Anerkennungskonzept einen normativ höheren Rang einnimmt? Unter welchen gesellschaftlichen Bedingungen verkehrt sich Zweckrationalität in „instrumentelle Vernunft“ mit all ihren entwürdigenden Effekten? Die Veräußerung der unveräußerlichen Güter liefert ein Beispiel

⁸² Zitat bei M. J. Radin, a.a.O.; S. 238.

⁸³ www.3sat.de

für eine *negative* Vermittlung, deren Negativität sich an der Irreduzibilität der Würde auf den Preis bemisst, wobei diese Reduktion in der gesellschaftlichen Praxis ständig stattfindet und von der Marktrhetorik sogar noch ideologisch überhöht wird. In diesen Gegenläufigkeiten leben wir zurzeit alle.

Frankfurt/M 2007

© Jürgen Ritsert