

Einleitung

Bereits in der Einleitung zu Hegels *Phänomenologie des Geistes* zeichnet sich die grundlegende Besonderheit dieses Werks gegenüber anderen erkenntnistheoretischen Schriften ab. So wird dort eine kritische Haltung gegenüber einigen etablierten Annahmen zur Funktionsweise der geistigen Fähigkeiten des Menschen eingenommen. Hegel erläutert etwa, dass der weit verbreiteten Vorstellung des menschlichen Erkenntnisvermögens als einer eng umgrenzten Sphäre bereits eine ganz konkrete Vorstellung des menschlichen Verhältnisses zur Umwelt zugrunde liegt, obgleich die Frage nach dem Verhältnis des Menschen zur Außenwelt der Bewertung seiner Fähigkeit zur Registrierung und Interpretation derselben analytisch vorangehen müsste. Dabei unterstellt er seinen Vorgängern, dass diese das menschliche Erkenntnisvermögen als ein externes Werkzeug verstehen, auf welches der Mensch in der Betrachtung seiner Gegenstände zugreift. Er kritisiert den Umstand, dass diese meinen, in ihrer Bewertung desselben vom Subjekt als Einheit seiner Fähigkeiten und seinen epistemischen Bezugsobjekten abstrahieren zu können.¹ Hegel hingegen geht nicht davon aus, dass die Vernunft in unmittelbar vorliegender Form und so in der Weise eines gegebenen Gegenstandes zu betrachten ist, sondern nimmt das natürliche Bewusstsein als Ausgangspunkt, welches dann einen Transformationsprozess durchläuft, welcher zu einer höheren Form der Erkenntnis befähigt.² Es wird also nicht zu Beginn eine Setzung des Maßstabs der Wahrheit vorgenommen, um eine unmittelbare Betrachtung desselben vorzunehmen, sondern dieser wird in seiner Entstehung betrachtet.

Wenn auch in sehr unterschiedlichen Ausprägungen, so sind weite Teile der christlich geprägten Philosophie vor Hegel von einem anthropologischen Modell bestimmt, in dem die Sinnlichkeit des Menschen eine strukturelle Beschränkung des Erkenntnisvermögens darstellt. Da bereits in der Einleitung ein aktiver Bezug zu anderen Konzeptionen des Erkenntnisvermögens hergestellt wird, scheint es so wichtig, dieses im kontinental-europäischen Diskurs damals zentrale Phänomen zu berücksichtigen. So gilt es nun also, eine kurze (und sehr grobe) Darstellung einiger derjenigen Positionen vorzunehmen, welche dem Reflexionsvermögen eine starke Vorrangstellung gegenüber der Sinnlichkeit einräumen und ersteres als klar umgrenztes

¹ Vgl.: Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg, 1988, S. 58f.

² Vgl.: Ebd. S. 60.

Vermögen verstehen, um Hegels Abwendung von dieser im Folgenden näher umreißen zu können.

Die Beschränkung des menschlichen Erkenntnisvermögens wird üblicherweise auf zweierlei Art begründet. Zum einen wird von einer, wie oben angedeutet, objektiven epistemischen Beschränkung ausgegangen. So versteht Kant die Tatsache, dass der Mensch in seiner Wahrnehmung stets innerhalb der reinen Anschauungsformen von Raum und Zeit operiert als Hinweis auf eine notwendig subjektive Verfassung der menschlichen Befähigung zur Betrachtung der Außenwelt.³ Descartes nennt als epistemische Schranke des Menschen die Unvollkommenheit, welche ihm aufgrund seiner Materialität zukommt. Während Descartes davon ausgeht, dass uns wahrhafte Erkenntnisse in dem Maße zugänglich sind, in dem wir an der göttlichen Vollkommenheit teilhaben, haben wir mitunter auch unwahre Gedanken. Dies beruht für ihn auf dem Umstand, dass wir, indem wir materielle Wesen sind, aus einer Zusammensetzung von Vollkommenheit und Nichts bestehen.⁴ Beide Autoren gelangen so auf sehr unterschiedliche Weise zum gleichen Urteil: das menschliche Erkenntnisvermögen ist in jedem Falle klar umgrenzt. Die Beschränkung mag einmal mit der Struktur des Sinnesapparats und das andere mal mit der Materialität im Allgemeinen begründet sein, in beiden Fällen stellt jedoch die Sinnlichkeit in irgendeiner Form die wesentliche Hürde für die Erlangung wahrer Einsichten in die Natur der Dinge dar.

Das zweite beschränkende Moment besteht in der Annahme einer allgemeinen motivationalen Beschränkung der Erkenntnisbereitschaft, indem die Naturtriebe des Menschen ihn dazu verleiten, von seinen als höherrangig angesetzten rationalen Kapazitäten keinen Gebrauch zu machen. Diese Tendenz, sich von seinen körperlichen Bedürfnissen verführen zu lassen, besteht schon in scholastischen Darstellungen der menschlichen Natur und wird mit Kants strenger Trennung zwischen Lust und Pflicht auch in der Philosophie der Moderne zu einem zentralen moralphilosophischen Moment.⁵

³ Vergleiche hierzu Kants Darstellung der beiden Dimensionen des menschlichen Erkenntnisvermögens (Raum und Zeit): Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, 20. Aufl., Frankfurt: 2014, B40ff. und B45-48.

⁴ Vgl.: Descartes: *Von der Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Forschung*, Hamburg: 1960, S. 27ff.

⁵ Zur Unvereinbarkeit von Lust und einem Handeln aus Pflicht vergleiche etwa: Kant: *Kritik der praktischen Vernunft*, 21. Aufl., Frankfurt: 2014, A146-150.

So verhindern diese beiden Faktoren die Möglichkeit einer vollständigen Einsicht in die wahrhafte Beschaffenheit der Welt. Während Hegel explizit vor allem auf ersteres Moment eingeht, scheinen diese beiden Konzeptionen der Begrenzung des menschlichen Erkenntnisvermögens in einem engen konzeptuellen Zusammenhang zu stehen. So kann es durch zum einen durch die subjektive Vermittlung von Erkenntnis sowie durch die Affektivität der menschlichen Natur zur Unterbrechung oder gänzlichen Aufgabe aller Bemühung um die Wahrheit kommen. Beide Barrieren haben so einen gemeinsamen Ursprung in der Sinnesnatur des Menschen, die auf unterschiedlichen Ebenen ihre Wirkung entfaltet.

Eine notwendig ungeklärte Frage in allen dualistisch angelegten Anthropologien, welche dem rationalen Vermögen einen Vorzug gegenüber der Begierde einräumen, stellt die nach der Motivation zur Suche nach der Wahrheit oder nach wahrhaften, i.S.v. guten, Handlungen dar. Wenn das Begehren nach sinnlicher Befriedigung so eine wirkmächtige Größe darstellt, wie kann es dann überhaupt zu einer vernünftigen Überlegung oder einer von der Vernunft geleiteten und somit guten Handlung kommen?⁶ An die Stelle der Betrachtung des Menschen als eines Wesens, welchem seine unentrinnbare subjektive Befangenheit den Blick auf die wahrhafte Beschaffenheit der Welt verstellt, setzt Hegel in diesen ersten einleitenden Abschnitten eine völlig verschiedene Behauptung. Laut ihm liegen nicht nur die Bedingungen zur Herausbildung eines Maßstabs wahrer Erkenntnis innerhalb des Subjekts vor,⁷ sondern dieses strebt darüber hinaus notwendig nach der stetigen Angleichung seiner Vorstellungen an den Gegenstand seiner Betrachtung. So wird dieses aus einer inneren Motivation heraus dazu gebracht, seine Konzeption der Welt von den unmittelbaren sinnlichen Eindrücken einzelner Objekte zur wahren Kenntnis dessen zu entwickeln, wie diese an sich beschaffen sind.⁸ Die Suche nach der Wahrheit stellt demnach weder ein aussichtsloses Projekt, noch die tugendhafte Betätigung einiger weniger Personen dar, sondern wird als eine natürliche Anlage des Menschen als solchem verstanden. Im Rahmen der Einleitung wird diese Konzeption zunächst nur als eine unbewiesene These

⁶ Kant liefert hierzu etwa in der KpV eine Erläuterung anhand des Gefühls der Achtung als eines rational gewirkten Gefühls. Dieses hat den Sonderstatus eines nicht 'pathologischen' Gefühls. Während dieser Punkt für einen genaueren Vergleich von Interesse wäre, soll an dieser Stelle der Hinweis genügen, dass hiermit in keinem Fall eine vollständige Integration der Affektivität in ein wesenhaftes Bild des Menschen hergestellt wird. Vgl.: Kant, Kritik der praktischen Vernunft, 21. Aufl., Frankfurt: 2014, A136ff.

⁷ Vgl.: Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg 1988, S. 64f.

⁸ Vgl.: Ebd. S. 60 und S. 62f.

in den Raum gestellt. In dieser so unmittelbaren Form der Behauptung erscheint sie somit als eine durchaus radikale Position und es stellt sich die Frage, wie Hegel zu solch einer fundamentalen Abkehr von der weiterverbreiteten Skepsis gegenüber dem menschlichen Verstand gelangt. So bleibt es zunächst unklar, wie ein solch immanent vorhandener Maßstab, welcher zugleich als objektive Größe fungieren soll, beschaffen sein müsste. Ebenso wird an dieser Stelle noch nicht deutlich, inwiefern die Ablösung falscher Überzeugungen durch die schrittweise Herausbildung verbesserter Konzeptionen einen notwendigen Prozess darstellt. Während die Einleitung viele Fragen offen lässt, lassen sich bereits einige grobe Eckpunkte zur Einbettung dieser Prüfungsinstanz in den breiteren erkenntnistheoretischen Rahmen des Werks identifizieren. In diesem Zusammenhang wird der *prozesshafte Charakter* der *Phänomenologie des Geistes* hervorgehoben⁹ und mehrfach darauf hingewiesen, dass der Wahrheitsmaßstab der Erkenntnis dem Subjekt nicht unmittelbar zu Beginn seiner Bewegung in Idealform vorliegt. Vielmehr scheint die Entwicklung desselben diejenige des Bewusstseins zu begleiten und zwischen der Herausbildung eines verbesserten Weltverständnisses und der Veränderung des Subjekts ein irgendwie gearteter Kausalzusammenhang zu bestehen.¹⁰

Diese genetische Interdependenz in der Konstitution des Subjekts und seiner wahren Einsicht in reale Zusammenhänge bietet so einen Anhaltspunkt zur Erschließung des Ursprungs der Notwendigkeit, mit welcher das Subjekt zur Identifikation und Verwerfung fälschlicher Thesen motiviert wird. Die Frage nach der Konstitution des Wahrheitsmaßstabs ist also auf zweierlei Ebenen gelagert. Einmal stellt sie sich in Bezug auf die Motivation des Subjekts zur Verfeinerung seiner Überzeugungen und im zweiten Fall in Bezug auf die Veränderlichkeit seiner ursprünglichen Konstitution. Nur vor dem Hintergrund der doppelten Wirkung des Sinnesapparats, also seiner motivationalen Wirkkraft und seiner materiellen Beschaffenheit, lässt sich ein kongruentes Bild desselben herstellen.

These dieser Arbeit ist, dass Hegel von einer Konzeption des Menschen ausgeht, welche zwar nicht mit der grundlegenden Annahme einer Dualität der beiden Sphären des menschlichen Bewusstseins bricht, diese beiden jedoch als gleichermaßen essentiell

⁹ Vgl.: Ebd. S. 60-63.

¹⁰ Vgl.: Ebd. S. 65f.

versteht und davon ausgegangen wird, dass diese in einer produktiven Interaktion den Maßstab der Erkenntnis erst formieren. Eben indem das Selbstbewusstsein über sich auch als Bewusstsein verfügt, sieht es sich in der Lage, den Maßstab seiner Wahrheit durch seine Erfahrungen zu bereichern und so seine Vorstellungen kontinuierlich anzupassen und zu verbessern. Dies vollzieht sich in einem stetigen Wechsel zwischen den Modi von Reflexion und Erfahrung. Während das Selbstbewusstsein als solches in jeder Bewusstseinsform eine gewisse Selbstsicht vor dem Hintergrund einer zugehörigen Weltsicht konzipiert, muss diese mit einer tragbaren Lebenspraxis des Bewusstseins vereinbar sein. Ist dies nicht der Fall, so entsteht auf der jeweils unzulänglichen Seite ein Verlangen nach der Behebung ihres konkreten Mangels. Es liegt dieser Bewegung eine affektive Notwendigkeit zugrunde, und so gewinnt das natürliche Bedürfnis nach der Herstellung eines angenehmen Gefühlszustands eine zentrale epistemologische Relevanz. Das menschliche Individuum kann sich einer Veränderung seiner Weltsicht und einer Aufgabe seiner unzulänglichen Thesen aufgrund der Unvereinbarkeit derselben mit seiner Erfahrung nicht entziehen. Es findet auch in der Versenkung in die Aktivitäten seiner 'niederen' Triebe¹¹ keine haltbare Erfüllung, da es in beiden Fällen eine gewisse Mangelhaftigkeit verspürt. Zur Korrektur des jeweiligen Missverhältnisses wird das Gewicht der Aktivität wieder auf jene Seite verlagert, welche in der aktuellen Bewusstseinsform unzureichende Berücksichtigung fand. So wird eine stetige Anpassung der Welt- und Selbstsicht des Selbstbewusstseins anhand der beiden ihm zugänglichen Modi vorgenommen. Damit ließe sich erklären, wie alle notwendigen Voraussetzungen zur Erlangung wahrer Erkenntnis dem Bewusstsein zwar immanent zueigen sind, dieses jedoch nicht in seiner unmittelbaren Form vollständig über seine epistemischen Fähigkeiten verfügt. Zudem liefert dies, wie bereits erläutert, eine Erklärung für die motivationale Notwendigkeit des Fortgangs der Bewusstseinsformen hin zu einem verbesserten Verständnis der Welt. Im Folgenden soll diese Deutung anhand einer näheren Beleuchtung des Fortgangs der *Phänomenologie des Geistes* genau belegt werden.

Zur näheren Beschreibung der dualen Essentialität des menschlichen Subjekts soll zunächst eine kleinschrittige Analyse der Einleitung zum vierten Kapitel der *Phänomenologie des Geistes* vorgenommen werden. Während das Bewusstsein in den

¹¹ Selbstverständlich wäre diese wertende Bezeichnung gewissermaßen hinfällig, gemeint ist eine Verlagerung der Aktivität des Selbst auf konkrete materielle Bezugspunkte.

ersten drei Kapiteln der *Phänomenologie des Geistes* eher an äußerlichen Gegenständen interessiert ist, findet sich Im Übergang zum Selbstbewusstsein seine erste aktive Selbstkonzeptualisierung,¹² auf welche dann auch die erste proaktive Interaktion mit der Außenwelt und ein aus ihr resultierendes Weltbild folgen. Um feststellen zu können, wie das Subjekt sich konstituiert, ist diese Textstelle also besonders geeignet. Der Fokus der Behandlung soll auf der ersten unmittelbaren Form des Selbstbewusstseins und seiner eigens motivierten Aktivität liegen, also anhand des Vorgangs der Begierde der Motivation des beobachteten Bewusstseins und deren Verhältnis zu seiner inneren Beschaffenheit nachgegangen werden. So soll der dynamische Charakter des dem Selbst immanenten Wahrheitsmaßstabs zunächst ausgehend von diesem kurzen Abschnitt in den Blick genommen werden. Neben einer ersten Erläuterung der Motivation der Bewegung des Subjekts wird sich zudem ein erster Eindruck der beiden Größen bilden lassen, anhand derer das Subjekt sich selbst entfaltet und seinen Wahrheitsmaßstab hervorbringt. Eine kurze Behandlung der nachfolgenden Bewusstseinsformen des vierten Kapitels soll dann dazu dienen, ein deutlicheres Bild der zugrundeliegenden Polarität zu liefern und die begleitenden motivationalen Verschiebungen innerhalb des Subjekts nachzuzeichnen. Es wird an einigen Stellen auf die relativ neuen Beiträge zu diesem Abschnitt von Axel Honneth und Thomas Khurana eingegangen werden. Diese räumen dem Begriff der Begierde deutlich mehr Bedeutung ein, als diejenigen Darstellungen des Selbstbewusstseinskapitels, welche einen exklusiven Fokus auf die Herr-Knecht-Dynamik legen. Während sie so für die hier zu belegende These einen interessanten Ausgangspunkt liefern, wird auch darauf eingegangen werden, inwiefern sich die hiesige Deutung von ihren Interpretationen abwendet.

Es ergibt sich also zur Erläuterung der eingangs exponierten These der konstitutiven Dualität des Menschen als transformativem Moment eine dreiteilige Struktur ihrer Bearbeitung: zunächst wird die Beschaffenheit des innerlichen Prüfungsmechanismus des Selbstbewusstseins und die treibende Kraft hinter der Anwendung desselben unter Berücksichtigung des Begriffs der Begierde in seiner unmittelbaren Form erfasst (1). Anschließend wird das dort erarbeitete Modell der Erkenntnisprüfung und der Fortentwicklung desselben anhand der nachfolgenden Entwicklungsstufen des Selbstbewusstseins näher erläutert (2), um abschließend einen Rückblick des

¹² Vgl.: Ebd. S. 120.

Erarbeiteten zu ermöglichen. So soll dann erörtert werden, inwiefern sich dies auch auf spätere Bewusstseinsformen anwenden lässt. Zuletzt wird eine kritische Bewertung der Brauchbarkeit des hegelschen Modells für moderne Konzeptualisierungen des menschlichen Erkenntnisvermögens vorgenommen (3).

1. Die Begierde als Ausgangspunkt einer transformativen Dynamik der Erkenntnisbefähigung

Der Analyse des hier zu betrachtenden Abschnitts soll zunächst unter Verweis auf die Positionen Axel Honneths und Thomas Khuranas eine Darlegung der Gründe für die besondere Hervorhebung dieser Passage vorangestellt werden. Beide Arbeiten stellen in ihrer Ausrichtung eine gewisse Abkehr von der klassischen Diskussion dieses in der Hegel-Rezeption so zentralen Kapitels dar. Während traditionell ein gewisser Schwerpunkt auf das dialektische Verhältnis zwischen Herr und Knecht gelegt wurde, orientieren sie sich vor allem an der Einleitung des Kapitels. Honneth begründet dies damit, dass die Begeisterung für die Plastizität des Kampfes um Leben und Tod mit der Gefahr einhergeht “den argumentativen Kern des Kapitels aus den Augen zu verlieren”¹³. Während er sich vor allem für den Übergang von der Begierde zur Anerkennung interessiert,¹⁴ leuchtet dieses Prinzip gleichermaßen für die hier verfolgte Darstellung des dem Subjekt immanenten Wahrheitsmaßstabs ein. Schließlich soll gezeigt werden, dass die Transformation desselben aus seiner unmittelbaren Konstitution hervorgeht. Deshalb ist es durchaus von Bedeutung, zunächst nur diese Grundvoraussetzungen der Subjektivität in den Blick zu nehmen, um alle späteren Stadien der Transformation stringent auf diese erste unmittelbare Form des Selbstbewusstseins zurückführen zu können. Khurana hebt die Bedeutung dieses Abschnitts für ein verbessertes Verständnis der dualen Natur des Menschen hervor.¹⁵ Für die hier verfolgte Analyse der Interaktion unterschiedlicher Momente des Selbst zur Schärfung seines Wahrheitsmaßstabs liegt es also nahe, der Ausrichtung an dieser Textstelle zu folgen.

¹³ Vgl.: Honneth: “Von der Begierde zur Anerkennung. Hegels Begründung von Selbstbewusstsein”, in: Vieweg und Weischedel(Hrsg.): *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*, 3. Aufl., Frankfurt: 2014, S. 187.

¹⁴ Vgl.: Ebd. S. 187f.

¹⁵ Vgl.: Khurana: “Bewusstsein des Lebens und lebendiges Selbstbewusstsein. Anmerkungen zu einem Übergang in Hegels Phänomenologie des Geistes”, in: Kern und Kietzmann (Hrsg.), *Selbstbewusstes Leben: Texte zu einer transformativen Theorie der menschlichen Subjektivität*, Berlin 2017, S. 353 und S. 368f.

Neben dieser grundlegenden methodischen Entsprechung in einer textnahen Behandlung der argumentativen Grundlage dieses Kapitels, soll im Folgenden dasjenige Moment ihrer Bearbeitung produktive Verwendung finden, in welchem sich die hier verfolgte Darstellung von diesen beiden Ansätzen unterscheidet. Um klar herausarbeiten zu können, dass das Subjekt die notwendigen Korrekturen seines Wahrheitsmaßstabs aus einer inneren Motivation und mittels seiner eigenen Voraussetzungen vornimmt, muss eine strenge Orientierung anhand derjenigen Aspekte eingehalten werden, an denen das Subjekt sein Denken und Handeln tatsächlich ausrichtet. Sowohl Honneths Konzeptualisierung des Bedürfnisses nach einer gattungsbasierten Selbstkonzeption,¹⁶ als auch Khuranas sehr früher Verweis auf ein explizites Bewusstsein des Subjekts für die eigene Lebendigkeit¹⁷ erscheinen vor diesem Hintergrund als Vorgriffe. In Abgrenzung zu ihren Konzeptionen soll genau gezeigt werden, welche Größen tatsächlich auf das Subjekt Einfluss nehmen. Zudem soll am Übergang von der Begierde zur Anerkennung nicht stehen geblieben werden, sondern vielmehr das gesamte Kapitel vor dem Hintergrund des hier entwickelten Konzepts der Grundkonstitution des Subjekts in den Blick genommen werden. Die grundlegende Problematik der Begierde löst sich, wie sich zeigen wird, nämlich nicht in der (scheiternden) Anerkennungsrelation zwischen Herr und Knecht auf, sondern erzeugt vielmehr ein anhaltendes Spannungsfeld. Alle folgenden Bewusstseinsformen des Kapitels stellen dann Versuche dar, eine ausgleichende Positionierung innerhalb desselben vorzunehmen und so wird im Anschluss die Betrachtung der nachfolgenden Bewusstseinsformen eingeleitet.

1.1 Die Abhängigkeit von der Welt als Leben in der realisierten Begierde

Wie bereits erläutert, kann aus Hegels einleitenden Bemerkungen geschlossen werden, dass die Bewegung des Subjekts auf etwas ihm Immanentem fußen muss und auf der Ebene der Motivation von notwendigem Charakter ist. Es liegt also nahe, von einem Zusammenhang zwischen der unmittelbaren Konstitution des Selbstbewusstseins und dem Einsetzen einer Transformation seines Wahrheitsmaßstabs auszugehen. So soll im folgenden ausgehend von der Struktur des Selbstbewusstseins erläutert werden, welche

¹⁶ Vgl.: Honneth: "Von der Begierde zur Anerkennung", Ebd.: S. 202.

¹⁷ Vgl.: Khurana: "Bewusstsein des Lebens und lebendiges Selbstbewusstsein", Ebd. S. 370ff.

Motivation der ersten aktiven Gestaltung seines Verhältnisses zur Wirklichkeit zugrunde liegt. Hierbei soll gezeigt werden, dass diese erste Form des Bewusstseins als Selbstbewusstsein bereits das problematische Moment impliziert, welches dann die Beschäftigung mit der Welt und die Herausarbeitung eines geschärften Wahrheitsmaßstabs im weiteren Verlauf des Werks motiviert. Um dies klar veranschaulichen zu können, werden anschließend an eine eingängige Beschreibung des Selbstbewusstseins und der realisierten Begierde einige Anmerkungen zu den Implikationen fällig, welche die hiermit verbundene Erfahrung dem beobachteten Subjekt hinsichtlich des Auftretens der Welt als Leben offenbart.

In der Einleitung zum vierten Kapitel geht Hegel erstmals auf die duale innere Struktur des menschlichen Subjekts und seine wesentlichen Bestimmungsmerkmale ein. Zunächst beschreibt er die Rolle des Selbstbewusstseins in Abgrenzung zum Bewusstsein, um anschließend deren Einheit zu erläutern.¹⁸ Rückblickend beschreibt er hingegen, dass die Gegenstände des Bewusstseins für es vom Charakter eines „*einfache[n] selbstständige[n] Bestehen[s]*“¹⁹ waren. Für das Bewusstsein sind die jeweiligen Gegenstände seiner Erfahrung also alle positive Größen.²⁰ Da es sich so mit jedem seiner Gegenstände identifiziert,²¹ müssen seine Erfahrungen unter einander unzusammenhängende isolierte Eindrücke bleiben. Das Selbstbewusstsein stellt hingegen die Einheit des Selbst dar, welche alle diese Zustände in sich fasst und keinen einzelnen Erfahrungszustand als absolute Größe fasst. Für Hegel stellt die Kraft zur Negation das zentrale Wesensmerkmal des Selbstbewusstseins dar.²² Dies ist so zu verstehen, dass das Selbstbewusstsein sich nicht von einzelnen sinnlichen Eindrücken bestimmen lässt. Es ist in der Lage, sich über alle seine einzelnen Erfahrungen zu erheben und stellt die Einheit des Selbst jenseits der Vielfalt all seiner materiellen und gedanklichen Zustände her.²³ Kein einzelner Eindruck bestimmt das Selbst, wodurch

¹⁸ Vgl.: Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg: 1988, S.120ff.

¹⁹ Ebd. S. 121. Anmerkung: Begriffe, welche im Primärtext gesperrt hervorgehoben werden, sind hier durch Kursiv-Setzung gekennzeichnet.

²⁰ Vgl.: Ebd. S. 121.

²¹ Zur vollkommenen Vereinnahmung des Bewusstseins durch den Gegenstand vergleiche etwa: Kojève: „Zusammenfassender Kommentar zu den ersten sechs Kapiteln der *Phänomenologie des Geistes*“, in: Fulda und Henrich (Hrsg.): *Materialien zu Hegels 'Phänomenologie des Geistes'*, Frankfurt: 1973, S. 141.

²² Vgl.: Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 126.

²³ Vgl.: Ebd. S. 116-119.

diese neue Bewusstseinsform im Vergleich zu den früheren zunächst als eine starke Ermächtigung gegenüber der Welt erscheint und einen hohen Grad an Unabhängigkeit von derselben suggeriert.

Diese *negative Kraft* stellt allerdings, wie zuvor erläutert, nur die eine Warte des Wesens des Selbstbewusstseins dar. Auf die zweite wird zunächst problematisch verwiesen. In seiner unmittelbaren Konstitution entsteht so eine Unstimmigkeit innerhalb des Selbstbewusstseins: es ist in der Lage, sich selbst zu betrachten, oder als Bewusstsein die Welt wahrzunehmen.²⁴ Während das Ich sich abstrakt als Einheit versteht und weiß, dass diese beiden Sphären- Selbstbewusstsein und Bewusstsein- nur Aspekte ein und desselben Subjekts sind, empfindet es sich nicht selbst als diese Einheit. Im Kontext dieses mangelnden Selbstgefühls führt Hegel den Begriff der Begierde erstmalig ein: “Dieser Gegensatz seiner Erscheinung und seiner Wahrheit hat aber nur die Wahrheit, nämlich die Einheit des Selbstbewußtseins[sic] mit sich selbst, zu seinem Wesen; diese muß[sic] ihm wesentlich werden; das heißt, es ist *Begierde* überhaupt.”²⁵.

In diesem dichten Satz finden sich zwei wichtige Merkmale der Beziehung des Selbstbewusstseins zu sich selbst als Bewusstsein. Das Selbstbewusstsein stellt zugleich die Fähigkeit dar, die Formen des bloßen Bewusstseins zu transzendieren, erhält sich diese aber weiterhin bei. Es handelt sich hierbei also nicht um eine zusammengesetzte Einheit zweier genuin getrennter Bestandteile, sondern das Selbstbewusstsein ist selbst “als *Bewusstsein*”²⁶. Hierin artikuliert sich das zweite wesenhafte Bestimmungsmerkmal des Selbstbewusstseins- seine *Einheit mit sich als Erfahrungswesen*. Die Erfahrung und die Fähigkeit zur Abstraktion von einzelnen Sinneseindrücken stellen so unterschiedliche Modi ein und derselben Instanz dar. Des Weiteren wird deutlich, dass die Begierde keine direkte Reaktion des Selbst auf seine Umwelt darstellt. Sie kann nicht schlichtweg als tierisches Begehrungsvermögen in ihrem alltäglichen Sinn gefasst werden. Vielmehr ließe sich hier von einem abstrakteren Verlangen sprechen, welches darin besteht, sich selbst als Einheit *empfinden* zu wollen. Dies erklärt auch die in der Einleitung postulierte Behauptung, dass die Schärfung des inneren Maßstabs der

²⁴ Vgl.: Ebd. S. 121f.

²⁵ Ebd. S. 121. Anmerkung: Die aktuellste Ausgabe der Phänomenologie im Meiner Verlag ist noch in alter Rechtschreibung verfasst. Es wird davon ausgegangen, dass diese Abweichung in der Schreibweise keine Verstellung des Inhalts beim Leser verursachen dürfte, weshalb auf diesen Umstand nur einmalig verwiesen wird, um im Folgenden den Lesefluss bei wörtlichen Zitaten nicht zu unterbrechen.

²⁶ Ebd. S. 121.

Wahrheit ohne einen äußeren Anstoß oder ein gesondertes wissenschaftliches Interesse des zu beobachtenden Bewusstseins schlicht aus ihm selbst vorangetrieben wird.²⁷ Honneth arbeitet bei all seinen Berufungen auf eine rein textimmanente Auslegung der hegelschen Darstellung mit einer eher assoziativ-intuitiven Lesart des Begriffs der Begierde. So versteht er diese als das Verlangen danach, sich die Außenwelt zu unterwerfen.²⁸ Dies entspricht jedoch nicht dem Umstand, dass die Begierde mit dem Verlangen nach einer inneren Einheit gleichgesetzt wird.²⁹ Betrachtet man die Realisierung der Begierde, so zeigt sich, dass diese ihren materiellen Ausdruck auch tatsächlich in einer Auseinandersetzung mit der Gegenständlichkeit erhält. Eine nähere Bearbeitung dieses Vollzugs zeigt jedoch, dass der Bezug zur Außenwelt überhaupt eher als Resultat derselben zu verstehen ist.

Das Selbst greift aktiv in die Welt ein und zerstört einen ihm gegenüberstehenden Gegenstand.³⁰ Da es die innere Unruhe ist, welche diese motiviert, erklärt sich selbiges anhand der Beschaffenheit des Bewusstseins. Dem Selbstbewusstsein ist in seinem Modus als Bewusstsein nur die unmittelbare Erfahrung konkreter Gegenstände möglich. Dies bedeutet, dass eine einheitliche Selbsterfahrung zweistufig geschehen muss. Da das Selbstbewusstsein seinem Wesen nach eine negative, aufhebende Kraft ist, und es als Bewusstsein eben nicht schlicht von der Wirklichkeit abstrahieren kann, muss im ersten Schritt eine Art der Erfahrung ersonnen werden, welche von negativem Charakter ist. So wird in einem zweiten Schritt der Gegenstand des Bewusstseins zerstört und damit die Möglichkeit zur Aufhebung des Gegenständlichen für das Selbst als Bewusstsein *erfahrbar*.

Diese Aufhebungsbewegung stiftet so zwar ein Gefühl der Identifikation des Selbstbewusstseins mit sich als Bewusstsein, indem seine Erfahrungsinstanz in einen seinem Wesen entsprechenden Zustand versetzt wird. Hierbei wird allerdings ebendiese Wesenhaftigkeit des Selbst infrage gestellt. Zuvor wurde darauf eingegangen, dass das Selbstbewusstsein über die Fähigkeit verfügt, sich nicht von unmittelbaren Sinneseindrücken bestimmen zu lassen. So scheint es zunächst, als wäre dies in seiner Unbestimmtheit eine gegenüber den vorigen eine freiere Form des Bewusstseins. Doch

²⁷ Vgl.: Ebd. S. 65.

²⁸ Honneth: "Von der Begierde zur Anerkennung", Ebd.: S. 202.

²⁹ Vgl.: Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg: 1988, S. 121.

³⁰ Vgl.: Ebd. S. 125.

in der Realisierung der Begierde entsteht ein Abhängigkeitsverhältnis, welches das Selbstbewusstsein als solches betrifft:

“In dieser Befriedigung aber macht es die Erfahrung von der Selbstständigkeit seines Gegenstandes. Die Begierde und die in ihrer Befriedigung erreichte Gewißheit seiner selbst ist bedingt durch ihn, denn sie ist durch Aufheben dieses Andern; daß dies Aufheben sei, muß dies Andere sein.”³¹

Dem Wortlaut zufolge stellt die Selbstständigkeit des Gegenstandes also eine Einsicht dar, welche aus der Begierde gewonnen wurde. Von den “selbstständigen Glieder[n]” war jedoch bereits in der von Hegel zuvor vorgenommenen Erläuterung des Begriffs des Lebens die Rede. Khurana geht in der Auslegung dieser Textstelle vor diesem Hintergrund davon aus, dass sich das Subjekt in der Begierde schon bewusst auf ein anderes Leben richtet und dieses auch als ein solches versteht.³² Interpretiert man Hegels Darstellung des Begriffs des Lebens in diesem Zusammenhang als eine Zusammenfassung des Wissens, welches das Subjekt bereits über selbiges hat, so leuchtet diese Lesart des Begriffs des Lebens durchaus ein. Diese Ausführungen können also jedoch keine Darstellung des Kenntnisstands des zu beobachtenden Subjekts sein, da das obige Zitat zeigt, dass erst in der Begierde die Erfahrung von der Selbstständigkeit des Gegenstands gemacht wird. Während Khuranas Deutung der hier vorgenommenen deutlich näher liegt als diejenige Honneths, indem auch dieser die Bedeutung der Suche nach einer inneren Einheit hervorhebt, stellt seine Auslegung des Verhältnisses des Subjekts zum Leben aus hiesiger Sicht also einen Vorgriff dar.³³ Die Erläuterung des Begriffs des Lebens kann dann als eine inhaltliche Vorbereitung des Konflikts der Begierde für die Leser*innen verstanden werden. Nachdem diese Deutungsproblematik geklärt wurde, soll nun näher auf das Scheitern der Begierde eingegangen werden, um die Bedeutung desselben für den Beginn der Suche nach einem ausgeglichenen Verhältnis zwischen Welt- und Selbstsicht herauszustellen.

Der Zerstörungsakt, welcher zur Erfahrung der inneren Einheit benötigt wird, muss stets von neuem vorgenommen werden. Da fortwährend sinnliche Eindrücke als positive Größen im Modus des Bewusstseins erfahren werden, muss selbiges immer wieder dem Selbstbewusstsein angeglichen werden. Während einzelne Gegenstände vernichtet

³¹ Ebd. S. 126.

³² Vgl.: Khurana: “Bewusstsein des Lebens und lebendiges Selbstbewusstsein”, S. 370.

³³ Vgl.: Ebd. S. 372f.

werden können, entzieht sich ein Teil der Wirklichkeit der Zerstörungsmacht des Menschen. Dieses Phänomen macht die Selbstständigkeit des Gegenstandes aus und wird von Hegel im Begriff der Wirklichkeit als Prozess des Lebens erfasst.³⁴ So offenbart sich der Geltungsanspruch der Welt und mit ihm auch die Suche nach einer wahren Darstellung der Wirklichkeit erst aus einem Erfahrungswert. Hiermit ist bereits eine deutliche Abkehr vom eingangs beschriebenen Modell einer starren Dualität des Subjekts vorhanden. Anstelle einer klaren Erhebung des Reflexionsvermögens über sie, ist es die Erfahrung, welche im Selbstbewusstsein die Frage nach der Beschaffenheit der Außenwelt und der Suche nach einem gelungenen Verhältnis mit derselben erst stiftet. Während das Bewusstsein alle Gegenstände als absolute und dadurch voneinander isolierte Größen erfuhr, präsentiert sich dem Selbstbewusstsein die Gegenständlichkeit als *Leben* und verweist dabei auf eine Entsprechung zwischen diesen beiden Sphären. Im Gesamtkreislauf des Lebens ist keine Unterscheidung von Dauer und doch besteht dasselbe auch nach dem Vergehen seiner vereinzelt zerstörten Bestandteile fort.³⁵ So erfährt das Selbstbewusstsein eine erneute Wesensentfremdung, welche die kontinuierliche Wiederholung des Wechsels zwischen Begehren und Zerstören nicht aufheben kann. Während also nur das Selbstbewusstsein über die Möglichkeit verfügt, sich in unterschiedlichen Zuständen als einzelnes gleich zu bleiben, entwickelt die Gegenständlichkeit in ihrer Gesamtheit eine ebensolche Einheitlichkeit. Zwar mag das Bewusstsein die Desintegration einzelner Gegenstände in der Begierde erfahren, doch ihm begegnen immer wieder neue Gegenstände, da der Mensch zur Auflösung der gesamten Lebendigkeit der Welt nicht fähig ist. Zuvor erschien dem Selbst als Selbstbewusstsein seine eigene Position als diejenige der Wahrheit vor allem gegenüber den drei vorangegangenen Bewusstseinsformen.³⁶ In der Zugehörigkeit des Gegenstands zum Leben zeigt sich jedoch, dass auch die Wirklichkeit wesentlich ist. Das positive Moment des Zustands der Begierde besteht also darin, dass tatsächlich ein einheitliches Gefühl von Subjektivität gestiftet wird- allerdings nur in dem jeweiligen Moment der Vernichtungserfahrung. So wurde zwar der Schwierigkeit begegnet, welche sich im Gefühl einer fehlenden inneren Einheit artikuliert hatte, doch diese Lösung erzeugt zugleich eine neue Problematik. Das Selbstbewusstsein erkennt, indem es dem

³⁴ Vgl.: Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg: 1988, S. 125.

³⁵ Vgl.: Ebd. S. 122ff.

³⁶ Vgl.: Ebd. S. 120.

Bewusstsein die Negation des Dinglichen vorführt, seine eigene Abhängigkeit von der Welt als Leben. So stellt es sich heraus, dass die Wirklichkeit über ein höheres Maß an Selbstständigkeit verfügt, als es dem Subjekt zunächst erschien. Da auch die Suche nach einem einheitlichen Selbstgefühl zu einer wahren Selbstkonzeption gehört, lässt sich nicht schlicht hinter die Erfahrung der Begierde zurücktreten. Vielmehr treten nun die beiden Wesensmomente des Subjekts als scheinbar unvereinbar auseinander. Das Selbstverständnis der eigenen Unbestimmtheit lässt sich nicht mit der Abhängigkeitserfahrung in der Begierde vereinbar, doch diese ist notwendig für die Herstellung des Ich-Gefühls.³⁷

Das Selbstbewusstsein erfährt sich hierin, wie zuvor erläutert, nicht mehr als wesenhaft und so erzeugt die Begierde ein neues Verlangen, jenes nach einer wesenhaften Selbsterfahrung für das Selbstbewusstsein als solches. Während dies die zugrundeliegende Problematik des gesamten Kapitels bleibt, begegnet dem Subjekt nun zunächst ein Sonderfall der Begierde, indem der Gegenstand, auf welchen es trifft, ein anderes menschliches Subjekt ist. Dieser Zwischenschritt wirkt häufig wie eine unzusammenhängende Einfügung, im Folgenden soll jedoch gezeigt werden, dass es sich hierbei zunächst um eine weitere Bereicherung³⁸ des Selbst innerhalb derselben Bewusstseinsform handelt. Erst im Anschluss an den Kampf der beiden Subjekte bringt das Resultat ihrer Auseinandersetzung eine neue Form hervor, als erste Reaktion auf den Konflikt zwischen der Einheit des Selbst und der Abhängigkeit vom Leben. Diese Abhängigkeit wird jedoch durch die soziale Ordnung der Herrschaft nicht zufriedenstellend aufgelöst und so folgen zwei weitere Bewusstseinsformen, bevor eine Vereinbarung dieser beiden Größen möglich wird. Bei der Bearbeitung dieser Bewusstseinsform liegt der Fokus auf der motivationalen Struktur des Abschnitts und auf der Weiterentwicklung des Begriffs des Lebens, welche dort vorgenommen wird. Sowohl das einheitliche Selbstgefühl, als auch die Möglichkeit einer wesenhaften Selbstwahrnehmung bleiben hierbei die relevanten Größen. Doch auch das Leben trat nun als eine wesenhafte Größe hinzu und manifestiert sich in den realen Erfahrungen

³⁷ Eine weitere Dimension der Begriffe des Lebens und der Begierde, in welchen diese in ihrer lebenspraktischen Bedeutung zu nehmen sind, eröffnet Hegel erst im unmittelbar folgenden Abschnitt der beiden Bewusstseinsformen der Herrschaft und Knechtschaft. Obgleich diese eine wichtige Erweiterung dieser Thematik bedeuten, soll hierauf erst in der entsprechenden Bearbeitung der Passage eingegangen werden, um eine klare Bezugnahme zum Text aufrechtzuerhalten.

³⁸ Vgl.: Ebd. S. 125.

und dem Handeln des Subjekts. Anhand der nachfolgenden Bewusstseinsformen soll dann gezeigt werden, wie sich der Grundkonflikt dieses Kapitels, welcher sich bereits in der ersten Realisierung der Begierde ankündigte, weiter entfaltet und wie zwischen den relevanten Größen vermittelt wird. Jedes dieser Übergangsstadien bereichert das Subjekt um wichtige epistemische Fähigkeiten und liefert dem Leser weitere Hinweise auf die transformative Dynamik der Herausbildung des Wahrheitsmaßstabs. In diesem zweiten Teil der Arbeit soll gezeigt werden, dass dies in engem Zusammenhang zu einer produktiven Deutung der menschlichen Doppelnatur steht und wie sich dieses Verhältnis genauer konstituiert. So soll gezeigt werden, dass die motivationalen und materiellen Voraussetzungen für die Herausbildung eines zuverlässigen Wahrheitsmaßstab bereits in diesem frühen Kapitel vorzufinden sind und auf einer produktiv dualen Struktur des Subjekts fußen.

1.2 Die Herrschaft-Knechtschaft Dualität zwischen der Erhaltung des Fürsichseins und der Anerkennung der Wesenhaftigkeit des Lebens

1.2.1 Der Kampf auf Leben und Tod

Die komplementären Bewusstseinsformen der Herrschaft und der Knechtschaft haben eine breite Rezeption erfahren. Wichtig für die hier vorgenommene Untersuchung ist erneut eine klare Trennung zwischen der Perspektive des Beobachters und derjenigen der beobachteten Subjekte vorzunehmen. Ebenso wie im Zustand der Begierde soll der Fokus darauf gelegt werden, welche Motivation dem Handeln der beiden Akteure jeweils zugrunde liegt. Wie bereits erläutert, wird diese häufig als unmittelbares Verlangen nach einer Unterwerfung der Wirklichkeit ohne Rücksicht auf ihre abstrakteren Momente gedeutet. In ähnlicher Manier gehen viele Interpreten an der nun zu betrachtenden viel diskutierten Stelle davon aus, dass Hegel mit der Annahme eines grundlegenden Dranges des Menschen zur Unterwerfung seiner Artgenossen oder einem natürlichen Streben nach Anerkennung operiert.³⁹ Doch auch hier zeigt eine klare Trennung der Motivation der Akteure von der Beschreibungsebene des Autors, dass es weitaus naheliegender ist, das Herrschaftsverhältnis als eine Reaktion auf die negativen Konsequenzen der Begierde zu verstehen, anstatt von einer an externen Größen

³⁹ Vgl. etwa: Kojève: "Zusammenfassender Kommentar zu den ersten sechs Kapiteln der *Phänomenologie des Geistes*", in: Fulda und Henrich (Hrsg.): *Materialien zu Hegels 'Phänomenologie des Geistes'*, Frankfurt: 1973, S. 146 und Honneth: Von der Begierde zur Anerkennung, in: Vieweg und Weischedel (Hrsg.): *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*, 3. Aufl., Frankfurt: 2014, S. 197f.

orientierten Zielsetzung der Unterwerfung auszugehen. Würde man ein solch grundlegendes Bedürfnis nach einer Ermächtigung über Welt und Mensch annehmen, so wäre dies nicht in der immanenten Struktur des Bewusstseins vorzufinden und entspräche nicht der Vorgabe der Einleitung. Im Folgenden soll die Ausgangssituation dieser Bewusstseinsformen- eine kämpferische Auseinandersetzung- als eine Form der Begierde in den Blick genommen werden. Im Anschluss wird dann kurz auf gegenläufige Interpretationsansätze eingegangen werden, um in Abgrenzung zu selbigen die hier erarbeitete Konzeption klar zu verdeutlichen. Erst in einem weiteren Unterkapitel soll dann auf das Herrschaftsverhältnis selbst eingegangen werden, um dem Umstand gerecht zu werden, dass es sich hierbei um einen neuen Bewusstseinszustand handelt, während die Umständen seiner Hervorbringung sich noch im Rahmen der Begierde ergeben.

Für die Interpretation dieser ersten sozialen Interaktion als eine Fortsetzung der Begierde spricht, dass beide Subjekte sich auf den jeweils anderen zunächst als bloßen Gegenstand richten.⁴⁰ Es findet somit keine unmittelbare Identifikation des Anderen als eines gattungsgleichen Wesens statt. Ein Unterschied zur gegenständlichen Begierde tritt deshalb ein, weil das Objekt der Vernichtung sich symmetrisch zur Wehr setzt und beide jeweils danach trachten, den anderen zu vernichten, um an dem in der Begierde zu erlangenden Selbstgefühl festzuhalten.⁴¹ Im Kampf um das Überleben wird so dem anderen das gewonnene Selbstgefühl, sein Fürsichsein, bewiesen, jedoch nicht um dieses zur Geltung zu bringen, sondern um es zu erhalten. Zudem ist der Übergang von einer Bewusstseinsform zur nächsten üblicherweise von zweierlei Phänomenen geprägt: zum einen stellt die neue Bewusstseinsform eine Reaktion auf die vorherige dar, zum anderen gerät das Bewusstsein in Vergessenheit um die Vorzüge der aktuellen Form. Es vergisst also, weshalb es den erlangten Zustand jemals als wünschenswert empfand. Der Kampf um Leben und Tod gilt jedoch eben der Verteidigung des in der Begierde erlangten Selbstgefühls und nicht der expliziten Suche nach einer Lösung für den Mangel der Begierde. So deutet diese auf der Ebene der Motivation nicht über den unmittelbar vorangegangenen Zustand hinaus. Es ist also davon auszugehen, dass Herr

⁴⁰ Vgl.: Ebd. S. 130.

⁴¹ Vgl.: Ebd. 130f.

und Knecht sofern sie sich im Kampf befinden, immer noch in dieser Bewusstseinsform verharren.

In der konkreten Konfrontation der beiden siegt derjenige, welcher bereit ist, seine Unabhängigkeit von seiner biologischen Existenz am rücksichtslosesten unter Beweis zu stellen.⁴² Derjenige, der nachgibt, erkennt hierbei die Bedeutung des Lebens als einer wesentlichen Größe an, welche sich bereits in der Begierde manifestiert hatte.⁴³ Hier entsteht nun eine doppelte Ausdehnbarkeit des Begriffs des Lebens, welche für den Fortgang der Entwicklung des Subjekts von zentraler Bedeutung ist. Einerseits lässt sich dieser in Bezug auf das Subjekt in der Gegenüberstellung zum Begriff des Fürsichseins, oder des Selbstgefühls, lesen, wobei unter dem Leben dann das *Überleben* der Akteurs verstanden werden kann. In diesem Zusammenhang würde auch die Begierde dann nicht in ihrer abstrakten Bedeutung genommen, sondern im Sinne ihrer lebenserhaltenden Funktion. Während die reine Reflexion und das pure Ich-Gefühl des Genusses im Gegensatz zur reproduktiven Arbeit des Knechts als menschliche Freiheit gelesen werden könnte, ist auch der Herr auf seine eigene Lebendigkeit angewiesen, da es ohne Leben auch keine Subjektivität geben kann.⁴⁴ Auf der abstrakten Ebene lässt sich der Begriff des Lebens als Totalität der Zustände der wirklichen Materie und so als Kreislauf der gesamten Gegenständlichkeit verstehen, also in dem Sinne, in welchem dieses zunächst eingeführt wurde. So läge dann der Fokus nicht auf der Abhängigkeit des Subjekts von seiner eigenen Vitalität, sondern in der zuvor herausgearbeiteten Einsicht, dass das Subjekt aufgrund seiner Unfähigkeit, die Welt als solche auszulöschen, zu einer ständigen Objektausrichtung gezwungen ist. Beide Lesarten ließen sich ohne weiteres am Text belegen. Dies ist jedoch nicht als begriffliche Undeutlichkeit zu verstehen, sondern stellt eine intendierte Doppeldeutigkeit dar. Die Entdeckung der Abhängigkeit des Subjekts von der Welt als Leben ist geknüpft an die Erfahrung der eigenen Lebendigkeit im tätigen Wirken, doch die Entdeckung der eigenen Sterblichkeit und der Notwendigkeit, sich weiterhin mittels der Begierde reproduzieren zu können, tritt erst in der Bedrohungssituation des Kampfes bewusst zutage. Während sowohl Honneth als auch Khurana diese beiden Ebenen der Begierde

⁴² Vgl.: Ebd. S. 130f.

⁴³ Vgl.: Ebd. S. 131.

⁴⁴ Vgl.: Ebd. S. 131.

und des Lebens bereits in ihre Analyse der Einleitung des Kapitels anführen,⁴⁵ wird diese existentielle Komponente für das beobachtete Bewusstsein erst zu einer bewussten Größe, wenn es in Angst gerät, selbige zu verlieren. Schließlich wird in der Einleitung nur vom Leben als der Unwandelbarkeit der Welt gesprochen und nicht von der individuellen Lebendigkeit des Subjekt. Selbstverständlich wäre es nicht im Sinne Hegels diese Ebene überhaupt infrage zu stellen, da diese in der Konfrontation zwischen Herr und Knecht eine zentrale Stellung einnimmt. Doch diese dramatische Situation bringt die zweite Bedeutung für das beobachtete Bewusstsein erst hervor, weshalb es notwendig ist, diese beiden Phasen der Begierde klar von einander abzugrenzen, um die Motivation des Subjekts nachvollziehen zu können.

Betrachtet man rückblickend die Bewegung der Begierde, so ergibt sich ein klarer Wechsel zwischen dem reflektierenden und dem erfahrenden Modus des Subjekts. Zunächst geht dieses als Selbstbewusstsein davon aus, dass die Fähigkeit zur Aufhebung sein Bestimmungsmerkmal ist. Es verfügt so über ein klares Selbstverständnis, welches wiederum sein Bild der Welt bestimmt. Im Gegensatz zum Selbst als Bewusstsein nimmt es die gegebenen Gegenstände nicht als absolute Größen wahr und befindet sich so der Wirklichkeit gegenüber in der Position des Wahren zu einer unwesentlichen Größe. Jedoch wird es, um seiner Einheit eine Konkretion zu verleihen, welche es fühlen kann, dazu getrieben, die beiden Modi in der Realisierung der Begierde zur Übereinstimmung zu bringen. Hierbei eröffnet sich jedoch eine neue Welterfahrung, welche dieses Weltbild kompromittiert, indem das einheitliche Selbstgefühl nur auf Kosten der Einsicht in eine zweite Größe erlangt werden kann, welche sich für es ebenfalls als wesentlich manifestiert. Vergleicht man diesen Fortgang nun mit Hegels Darstellung der Transformation des Erkenntnisapparats, so zeigt sich, dass in diesen beiden Modi tatsächlich die Möglichkeit vorhanden ist, dass das Selbstbewusstsein sich aus sich heraus dazu bewegt, seine Einsicht in die Natur der Dinge zu verbessern. Während es als Selbstbewusstsein in der Lage ist, eine Deutung seiner eigenen und der Rolle der Welt vorzunehmen, erfährt es aufgrund seiner Konstitution als Bewusstsein zugleich die Haltbarkeit dieser These in einer realisierten Handlung. Hierbei bedarf es keiner ursprünglichen Freude am Wissen oder einer anders gearteten inquisitiven Veranlagung. Es ergeben sich einzelne Bedürfnisse, wie dasjenige

⁴⁵ Vgl.: Honneth: "Von der Begierde zur Anerkennung", S. 197f und Khurana: "Bewusstsein des Lebens und lebendiges Selbstbewusstsein", S. 368f.

der Begierde, auf welches mit einer konkreten Handlungsform reagiert wird. So ergibt sich eher eine kleinschrittige Bewegung, in welcher eine neue Bewusstseinsform nicht deshalb hervorgebracht wird, weil es ein höher gelagertes Ziel zu erreichen gibt, in Bezug auf welches diese bewusst als Zwischenschritt verstanden wird, sondern um ein real erfahrenes Missverhältnis in seiner aktuellen Situation zu beseitigen.

Das Wesen des Menschen ergibt sich daher nicht aus einer Sammlung seiner möglichen Prädikate. Zum Verlangen nach einer Vernichtung des Gegenständlichen tritt nicht die Herrschsucht hinzu. Auch die Vorstellung, dass es das Bedürfnis nach einer Anerkennung durch das andere Subjekt sei, welche den Kampf der beiden motiviert, scheint einen Vorgriff darzustellen. So hält Hegel zwar bereits in den abschließenden Absätzen der Einleitung dieses Kapitels fest, dass der einzige Gegenstand, welcher eine vollständige Auflösung der Problematik der Begierde herbeiführen kann, ein anderes menschliches Subjekt sein muss. Entsprechend läge die Vorstellung nahe, dass hier in Honneths Sinn⁴⁶ durchaus von einem Bedürfnis danach, sich in der Anerkennung als Teil einer Gattung zu verstehen. Jedoch erkennen sich die beiden Akteure eben nicht unmittelbar als gattungsgleich, sondern begegnen einander als Gegenstände.⁴⁷ Ein Bedürfnis nach Anerkennung kann jedoch erst entdeckt werden, wenn der Andere als menschliches Individuum wahrgenommen wurde. Demnach stellt zumindest der Kampf um Leben und Tod noch kein Streben nach Anerkennung dar. Des Weiteren ist interessanter Weise die einzige gelingende zwischenmenschliche Anerkennungsform der *Phänomenologie des Geistes* nicht von einer bewussten Suche nach Verständigung geprägt, sondern eben dadurch, dass beide Parteien sich ihre eigene Selbstbeschränkung eingestehen müssen. Sie ergibt sich also durchaus nicht als Erlangung einer positiv gesetzten Absicht, sondern negativ.⁴⁸ Es liegt also nahe, dass das Subjekt sich keine hohen Ziele setzt, nach welchen es schlussendlich strebt (schließlich stellt die Anerkennung die höchste Form menschlichen Miteinanders dar), sondern immer nur auf die unmittelbaren Probleme seiner aktuellen Situation reagiert. Indem es sich dabei an seiner wesenhaften Grundkonstitution orientiert, gelangt es so ganz unweigerlich zu immer höheren Bewusstseinsformen.

⁴⁶ Vgl.: Honneth "Von der Begierde zur Anerkennung. Hegels Begründung von Selbstbewusstsein", S. 202.

⁴⁷ Vgl.: Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg: 1988, S. 130.

⁴⁸ Vgl.: Ebd. S. 434-442.

1.2.2 Das Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft

Zunächst geht es für die beiden Akteure darum, an ihrem Fürsichsein festzuhalten, also an der Einheit ihres Selbst als Selbstbewusstsein und als Bewusstsein. Erst nachdem der Knecht dem Herrn unterliegt, eröffnet sich letzterem die epistemische Möglichkeit der Nutzung fremder Arbeitskraft zur Lösung seiner Schwierigkeiten mit der Begierde. Dieses Verhältnis soll nun kurz beleuchtet werden, da mit demselbigen die Begierde überschritten wird und sich dort einige wichtige Punkte für den weiteren Fortgang des Kapitels eröffnen.

Die Bedeutung der abstrakten Termini, in welchen das Verhältnis der Herrschaft dargestellt wird, lassen sich leicht mittels einer konkreteren Darstellung in ihrer Bedeutung für den weiteren Fortgang erfassen. So könnte man sich etwa ein Szenario vorstellen, in welchem einem Herrn eine Burg gebaut wird. Diese dient ihm als Rückzugsraum, innerhalb dessen es ihm möglich ist, in einem Zustand des ungetrübten selbstbezogenen Genusses zu verweilen, da er sich durch keinerlei Widrigkeiten beeinträchtigt sieht.⁴⁹ Für den Knecht hingegen besteht selbige aus natürlichem Material, in dessen Form er den Fortbestand seiner eigenen Tätigkeit erkennt. Die einzelnen Gegenstände sind nicht in ihrer natürlichen Selbstständigkeit als Teile des Lebens verblieben, sondern haben nun einen Prozess menschlicher Verarbeitung durchlaufen und sind so zu Gebrauchsgegenständen geworden.⁵⁰ Hierin lässt sich eine neue Stufe der Bewusstwerdung erkennen, welche der starren Divergenz von Welt und Selbst erstmalig aktiv begegnet.

Fragt sich der Knecht jedoch nach dem Ursprung seines Vorhabens, so stellt sich ihm das Fürsichsein des Herrn und dessen Genuss als die steuernde Kraft hinter seiner Arbeit dar.⁵¹ So ist zwar die zuvor genannte Problematik der scheinbaren Unvereinbarkeit von Welt und Fürsichsein in der Arbeit aufgehoben, jedoch nur, indem die beiden Sphären des Selbst sich auf unterschiedliche Bewusstseinsformen verteilt haben. In dieser Rollenverteilung entsteht jedoch kein haltbarer Ausgleich des Verhältnisses zur Außenwelt. Schließlich gelingt dem Herrn sein distanzierteres Verhältnis zur konkreten Beschäftigung mit der Materialität der Welt nur vermittelt des Knechts. Damit hat der Herr seiner Abhängigkeit bloß eine indirektere Form gegeben

⁴⁹ Vgl.: Ebd. S. 133.

⁵⁰ Vgl.: Ebd.: S. 135f.

⁵¹ Vgl.: Ebd. S. 135.

und ist so von seinen menschlichen Untergebenen umso stärker abhängig geworden. Der Genuss ist ein angenehmerer Zustand als die Begierde es war, da dieser nicht vom Schmerz der konkret erfahrenen Weltabhängigkeit des Subjekts getrübt wird. Jedoch liegt in der Linderung dieses Spannungsgefühls auch ein Hindernis für die tatsächliche Überwindung der verspürten Abhängigkeit gegenüber dem Leben. Eine wirklich neue Bewusstseinsform kann also deshalb nicht vom herrschaftlichen Subjekt hervorgebracht werden, weil dieses sich aufgrund des angenehmen Gefühls des Genusses nicht über den grundlegenden Mangel seiner Konstitution bewusst wird. Es fehlt ihm an dem Schmerz, dem notwendigen motivationalen Moment in der Bewegung des Subjekts hin zu einer verbesserten Kenntnis der Welt.

So ist es vielmehr der Knecht, welcher zum Träger einer genuin neuen Bewusstseinsform wird. Der Mangel seiner Daseinsweise besteht in dem Umstand, dass er zu keinem eigenen Fürsichsein gelangt.⁵² Schließlich ist es nicht der Impuls seines eigenen Selbstbewusstseins, welcher ihn zur Formierung der Materie bewegt, sondern der jeweilige Befehl des Herrn. Hegel stellt nun zwischen der Herausbildung menschlicher Artefakte und der Begriffsbildung eine enge genetische Verbindung her. Analog zur Anwesenheit des Subjekts in der Form des gebildeten Gegenstands, wird mit der Verwendung von Begriffen ein Verhältnis zur Außenwelt hergestellt, in welchem Subjekt und Bezugsgegenstand gleichermaßen enthalten sind.⁵³ Die Fähigkeit, sich begrifflicher Konstruktionen zu bedienen, eröffnet dem unterworfenen Subjekt die Möglichkeit, sich seiner materiellen Banden rein gedanklich zu entledigen. Dieser Rückzug in das Selbst, diese strenge Abstraktion von der Realität der eigenen sozialen Unfreiheit, wird von Hegel nun unter dem Begriff des Stoizismus als eine neue Form des Bewusstseins eingeführt.

2. Die Vermittlung des Konflikts zwischen dem bestimmenden Charakter der Erfahrung und der leeren Freiheit der Abstraktion

In den Bewusstseinsformen des Stoizismus, des Skeptizismus und dem unglücklichen Bewusstsein findet nun eine Vermittlungsbewegung zwischen dem Selbstbewusstsein und der Welt statt. Hierbei versucht das Subjekt ein gedankliches Weltverhältnis zu

⁵² Vgl.: Ebd. S. 135.

⁵³ Vgl.: Ebd. S. 137.

fassen, welches seiner Erfahrung entspricht und mit seinem Selbstverständnis vereinbar ist. In der folgenden Darstellung wird diese Bewegung nachgezeichnet, um sowohl diese grundlegende Abwägung, als auch die Motivation des Subjekts herauszuarbeiten.

2.1 Zwischen Tätigkeit und Freiheit - Stoizismus und Skeptizismus

2.1.2 Die Abstraktion der Wirklichkeit im Stoizismus

Während sich beide Akteure des unmittelbar vorangegangenen Verhältnisses von der gegenständlichen Welt bestimmt sahen, findet hier eine Erhebung über die Gegenständlichkeit statt. Der Herr verfügte über die Arbeitskraft des Knechts und so gelang es ihm, das von der Begierde erzeugte Gefühl einer expliziten Abhängigkeit zu vermeiden. Im Stoizismus wird eine gedankliche Distanzierung von dem Umstand dieser Weltverhaftung vorgenommen. Die Abstraktionskraft des Gedankens ermöglicht es jedem Subjekt, sich unabhängig von den materiellen Bedingungen seiner sozialen Position, als frei zu empfinden.⁵⁴ Dasjenige, was zuvor als die Kraft der Negation oder die Unbestimmtheit des Subjekts beschrieben wurde, wird nun ohne jegliche Veränderung der materiellen Ausgangsbedingungen verwirklicht.⁵⁵ Der Herr erfährt im Genuss seinen Gegenstand ohne dessen Zugehörigkeit zur Welt und empfindet so ein bereinigtes Selbstgefühl. In den reinen Denkbewegungen des Stoizismus erscheint es dem Subjekt ebenfalls so, als sei es vollkommen bei sich und nicht von etwas äußerlichem bestimmt.⁵⁶

Diese Vorrangstellung des Gedankens wird begleitet von einer Abwertung alles Wirklichen. Alle weltlichen Erscheinungen werden aufgrund des Umstands, dass sie gegenüber der Unwandelbarkeit des Selbstbewusstseins stets Bestimmtheit darstellen, als minderwertig betrachtet.⁵⁷ Die Zielsetzung des historischen Stoizismus, einen Zustand der absoluten inneren Ruhe zu erlangen, liefert hier Aufschluss: die vollständige gedankliche Kontrolle über das Gemüt bedeutet eine rein geistige

⁵⁴ Vgl.: Ebd. S.138.

⁵⁵ Zur Freiheit im Denken siehe: Ebd. S. 137.

⁵⁶ Der Begriff des Erscheinens ist hier explizit gewählt, um klar zu stellen, dass sich im Text mehrere Hinweise darauf finden, dass das Bewusstsein hier noch mit bestimmten, als gegeben aufgefassten Begriffen operiert und so durchaus nicht frei von externen Bestimmungen ist, vergleiche hierzu etwa: Ebd. S. 140f. Dieser Punkt ist zwar spannend, kann im Rahmen dieser Arbeit jedoch leider nicht vertieft werden. Für eine umfassende Interpretation der Bewusstseinsform des Stoizismus wäre eine solche Vertiefung absolut notwendig, hier gilt es jedoch nur diejenigen Aspekte derselben hervorzuheben, welche direkt zur These beitragen.

⁵⁷ Vgl.: S.138f.

Neutralisierung der Begierde und versetzt das Individuum so in einen Zustand der meditativen Untätigkeit. Dem Grundkonflikt der Begierde, die sie begleitende Abhängigkeitserfahrung, wurde also nicht begegnet, sondern eher aus dem Weg gegangen. Statt dessen findet hier eine vollständige Abkehr von der Beschäftigung mit der Welt statt, indem eine Verlagerung der gesamten Aktivität des Selbst in seine Funktion als Selbstbewusstsein vorgenommen wird. Während der Stoizismus in der reinen Abstraktion einen Zustand identifiziert, in welchem seiner wesenhaften Eigenschaft der Fähigkeit zur Negation besser entsprochen wird als in der Begierde, wird das Selbst nun nur noch insofern zur Einheit, als dass seine zweite, ihm jedoch ebenso wesenhafte Komponente, zu keiner Betätigung mehr gelangt. So findet eine völlige Abkehr von der Instanz der empirischen Erfahrung und der konkreten Interaktion mit der Außenwelt statt. Hier zeigt sich erneut das Moment der Notwendigkeit des Fortschreitens des Bewusstseins durch seine verschiedenen Gestalten als Resultat seiner dualen Struktur.

Die *Langeweile*, welche den Stoizismus zu seinem Ende bringt, weist auf die zentrale Bedeutung der Lebendigkeit des Subjekts für den Fortgang seiner Entfaltung hin.⁵⁸ Während das Selbst als Selbstbewusstsein zur Abstraktion von der Wirklichkeit fähig ist und dies zu seinem Wesen gehört, ist für es offenbar der Modus der Erfahrung ebenso wichtig. Hierin zeigt sich erneut, dass die Funktion der Begierde sich nicht in der Selbsterhaltung erschöpft, sondern eine Verbindung zum Selbst als Bewusstsein herstellt. Die aktive Betätigung innerhalb der Welt trägt mehr zur Konstitution des Subjekts bei als die bloße Ermöglichung seiner reflektierenden Tätigkeit materiell sicherzustellen. Die Fähigkeit zu nutzen, Erfahrungen zu machen, ist selbst ein zentrales Verlangen. Ebenso wie die Einheit der Welt sich nicht vorrangig in ihrer Abstraktion manifestiert, sondern sich wesentlich im Prozess des Lebens findet,⁵⁹ ist dem Subjekt seine Bewegung zwischen dem reflektierenden und dem erfahrenden Modus seiner Erkenntnis wesentlich. Die Begierde allein ist keine haltbare Form der Aktivität, da diese der Selbstkonzeption als Selbstbewusstsein entgegensteht. Das Selbstbewusstsein kann nicht allein Kraft einer bequemen Setzung sein Weltverhältnis verstetigen, sondern das Bewusstsein muss dieses als Grundlage einer befriedigenden Lebenspraxis erfahren,

⁵⁸ Vgl.: Ebd. S. 140. Auch die Beschreibung dieser Bewusstseinsform als Form der Leblosigkeit deutet in diese Richtung, vergleiche hierzu: Ebd. S. 138.

⁵⁹ Vgl.: Ebd. S. 124f.

sodass dieselbe nicht als mangelhaft aufgegeben wird. Eine Bewusstseinsform, welche nicht in der Lage ist, das Bewusstsein sinnvoll zu integrieren, scheitert so an dem hierdurch erzeugten Gefühl der Unzufriedenheit. Es bedarf also der Suche nach einer Form der Aktivität, welche das Subjekt nicht in ein Gefühl der Abhängigkeit von der Welt verfallen lässt. Im Skeptizismus machen sich dementsprechend die beiden Pole des Selbsts erneut innerhalb ein und derselben Person geltend. Diese Bewusstseinsform soll nun in den Blick genommen werden.

2.1.2 Der Skeptizismus

Auf die gescheiterte Position des Stoizismus folgt diejenige des Skeptizismus. Hiermit versucht das Selbstbewusstsein sich erneut als unabhängig von seiner gegenständlichen Umgebung zu verstehen. Während jedoch der Stoizismus einen Rückzug des Selbstbewusstseins ins bloße Denken darstellt, ermöglicht diese neue Bewusstseinsform nun wieder eine Betätigung innerhalb der Welt.⁶⁰ Hierbei liegt dem Handeln des Bewusstseins jedoch kein klarer theoretischer Maßstab zugrunde.⁶¹ Alle Bezugsmöglichkeiten des Selbst auf die Welt werden aufgrund ihrer Bestimmtheit als einseitig entlarvt.⁶² Diese polemische Kritikform⁶³ richtet sich nun jedoch nicht nur gegen die unterschiedlichen Formen der sinnlichen Wahrnehmung und ihre verstandesmäßige Interpretation, sondern zugleich auf die Begriffe der abstrakten Reflexion. So etabliert sich das Bewusstsein nur gegenüber der sinnlichen Welt als selbstständige Instanz, sondern erhebt sich zugleich über den Geltungsanspruch allgemeiner Begriffe und vorherrschender sittlicher Normen.⁶⁴

Die Dissonanz zwischen den beiden Wesensinstanzen, welche sich zuvor geltend gemacht hatte, also der Außenwelt und der eigenen Reflexionsfähigkeit, wurde nicht aufgelöst. Es bleibt weiterhin problematisch, dass zwei Größen von wesenhaftem Rang einander gegenüberstehen, während dieser eigentlich einen absoluten Geltungsanspruch beinhaltet. Die Herstellung eines harmonischen Welt- und Selbstbilds wäre nur mittels einer bewussten Auseinandersetzung mit dieser Dissonanz realisierbar. Hier wird jedoch

⁶⁰ Vgl.: Ebd. S. 142.

⁶¹ Vgl.: Ebd. S. 141.

⁶² Vgl.: Ebd. S. 140f.

⁶³ Vgl.: Ebd. S. 140.

⁶⁴ Vgl.: Ebd. S. 141.

weiterhin an der Position der radikalen Unabhängigkeit des Selbst im Sinne seiner vollständigen Bestimmungslosigkeit festgehalten, und über die bestehende Konfliktlage schlichtweg nicht reflektiert.⁶⁵

Den Zugang zu dieser Positionierung gewinnt das Bewusstsein durch die Fähigkeit, sich in reinen Gedanken zu bewegen, welche sich im Stoizismus erstmalig auftat. Es erkennt, dass alle Unterscheidungen, welche an einem Gegenstand vorgenommen werden können, nicht zum Wesen desselben gehören, sondern immer nur durch eine Bezugnahme auf etwas außerhalb des Gegenstands möglich sind.⁶⁶ Aufgrund dieser Unwesentlichkeit des Unterschieds ist es dem skeptischen Bewusstsein möglich, sich selbst als eine Instanz zu verstehen, welche in der Lage ist, Unterscheidungen aller Art aufzuheben und sich so seiner Freiheit zu vergewissern.⁶⁷ Auch die Beobachtung von Gemeinsamkeiten stellt hierbei keine Schranke seiner Unabhängigkeit dar, da die Gleichheit sich selbst nur als „die *Bestimmtheit* gegen das *Ungleiche*“⁶⁸ darstellt. Im Gegensatz zum vorherigen Versuch des Selbstbewusstseins, sich mittels einer tätigen Aufhebung des Gegebenen in der Begierde als negative Kraft zu erfahren, führt im Modus des Denkens die Erfahrung dieser Positionierung also nicht in dieselbe Bedingtheit durch das Aufgehobene.

Das skeptische Bewusstsein stellt mit Blick auf die Rückgewinnung eines vollständigeren Selbstbilds eine positive Überwindung des Stoizismus dar, in seiner „*absolute[n] dialektische[n] Unruhe*“⁶⁹ mangelt es ihm jedoch an jeglicher Fähigkeit, dabei ein in seiner Vollständigkeit *kongruentes* Selbstverständnis hervorzubringen. Zwar gestattet es sich erneut zu handeln, jedoch erfährt es sich darin als ein völlig willkürlich konstituiertes Naturwesen. Keine einzige Eigenschaft scheint ihm weit genug, jede Konkretion wird in seinem negierenden Denken transzendiert.⁷⁰ Andererseits ist es gerade diese Haltung des Aufhebens, welche das Selbstverständnis des skeptischen Bewusstseins ausmacht.⁷¹ Es nimmt sich seine Freiheit zum Wesen und erfährt diese

⁶⁵ Vgl.: Ebd. S. 140.

⁶⁶ Vgl.: Ebd. S. 141.

⁶⁷ Vgl.: Ebd. S. 141f.

⁶⁸ Ebd. S. 142.

⁶⁹ Ebd. S. 142.

⁷⁰ Vgl.: Ebd. S. 142.

⁷¹ Vgl.: Ebd. S. 141.

zugleich nur in der Beschäftigung mit allem, was ihm unwesentlich erscheint. Hierbei eröffnet sich eine starre Parallelität zwischen dem reinen wesenhaften Denken und seiner wirklichen Aktivität, in welcher dieses Bewusstsein verharren muss, um sein Selbstverständnis aufrecht zu halten, weshalb der Skeptizismus eine neue Bewusstseinsgestalt hervor bringt, welche genau darin besteht, dieses inneren Widerspruchs gewahr zu werden. Das Bewusstsein ist in der Lage, den defizitären Charakter seiner unmittelbaren Erkenntnisformen zu erkennen und orientiert sich in seinen Handlungen dennoch an den Eindrücken derselben. Die Langeweile des stoischen Bewusstseins hat eröffnet, dass es dem Bewusstsein nicht möglich ist, untätig in der reinen Reflexion zu verharren und der Versuch des skeptischen Bewusstseins, seine Tätigkeit als willkürlich zu verstehen, ohne diese aufzugeben, erweist sich nun als ebenso unhaltbar.

Die anschließende Bewusstseinsform des unglücklichen Bewusstseins bildet nun den Ausgangspunkt für die nachfolgende Neuausrichtung des Bewusstseins, welche von einer Zuwendung zur Welt gekennzeichnet ist. Diese letzte Bewusstseinsform des vierten Kapitels soll nun ebenfalls kurz dargestellt werden. Um den Zusammenhang zwischen der affektiven Motivation und der theoretischen Beschäftigung mit der Welt klar herauszustellen, soll der Schwerpunkt der Bearbeitung auf die Bezüge zwischen dem Schmerz des unglücklichen Bewusstseins und den beiden zuvor aufgetretenen konfligierenden Momenten des Selbst gelegt werden. Anschließend soll dann unter kurzer Bezugnahme auf die Kapitel fünf und sechs gezeigt werden, inwiefern der dortige Entfaltungsprozess der grundlegenden Struktur dieser ersten Vermittlungsbewegung folgt, um so zu einem allgemeinen Modell der dynamischen Selbsttransformation des Subjekts und der hiermit verbundenen Herausbildung seines Wahrheitsmaßstabs zu gelangen.

2.2 Die Position der Mitte - Das Resultat der schmerzhaften Vermittlungsbewegung des unglücklichen Bewusstseins

In der Darstellung des unglücklichen Bewusstseins wird der Grundkonflikt zwischen der Einheit des Selbsts als erfahrendem und als reflektierendem Wesen anhand einer neuen Begrifflichkeit erläutert. Ebenso wie sich das Selbstbewusstsein als *unwandelbar* fasst, da es in allen seinen kognitiven Zuständen trotz ihrer hohen Variabilität sich selbst stets gleich bleibt, verfügt die Wirklichkeit in ihrer Gesamtheit über eine analoge

Einheit. Zunächst exponiert Hegel diese im Begriff des Lebens, welcher alle möglichen Erscheinungsformen des Materiellen in sich vereinigt und den Übergang von der einen zur anderen Zusammensetzung der Materie als einen Kreislauf fasst. Trotz der Vergänglichkeit ihrer jeweiligen Ausprägungen wird diese so als eine einheitliche und beständige Größe fassbar. Hierin erhält der Bereich des Gegenständlichen ebenso wie der Mensch als Selbstbewusstsein eine Teilhabe an einer wesenhaften Existenz. Im unglücklichen Bewusstsein wird Wesenhaftigkeit der Welt dann erstmalig in religiöse Termini gefasst. Hier konzentriert sich die Vorstellung von einer Wesenhaftigkeit der Welt in derjenigen des *gestalteten Unwandelbaren*.⁷² Das Subjekt kann sich insofern mit diesem identifizieren, als dass selbiges als Selbstbewusstsein ebenso über eine Sichselbstgleichheit jenseits seiner unterschiedlichen realen Zustände verfügt. Jedoch existiert es zugleich als Bewusstsein und findet sich aufgrund dieses Umstands in einer stetigen Interaktion mit der Wirklichkeit.⁷³

Zunächst wird diese Dualität als Schmerz wahrgenommen, da die Unwandelbarkeit in ihrer Ähnlichkeit zum gestalteten Unwandelbaren als wesentlich und die Seite der Wandelbarkeit als eitel und in ihrer Diesseitsverhaftung als minderwertig wahrgenommen wird.⁷⁴ Während sich also an der Situation des Subjekts im Wechsel zwischen dem Skeptizismus und dem unglücklichen Bewusstsein kaum etwas verändert hat, stellt letzteres die Bewusstwerdung dieses Umstands dar.⁷⁵ Dieser neuen Geisteshaltung entspricht die Vorstellung des Menschen als eines dual konstituierten Lebewesens dessen eine Sphäre sein Wesen darstellt, während die andere ihn daran hindert, dieses zu verwirklichen. Jedoch hatte sich bereits in der Langeweile des Stoizismus angekündigt, dass eine solch klare Vorrangstellung der Fähigkeit zur Reflexion nur eine verkürzte Darstellung und kein gelungenes menschliches Selbstbilds darstellen kann. Sowohl der Modus der Erfahrung als auch der Modus der Reflexion sind genuin wesentlich für das Selbst. Im unglücklichen Bewusstsein kommt der Schmerz zum Ausdruck, welcher auf der scheinbaren Unvereinbarkeit dieser beiden Aspekte fußt.⁷⁶ Die nachfolgende Bewegung zeigt jedoch, dass es nicht die eine oder

⁷² Vgl.: Ebd. S. 147.

⁷³ Vgl.: Ebd. S. 142f.

⁷⁴ Vgl.: Ebd. S. 144f.

⁷⁵ Vgl.: Ebd. S. 144.

⁷⁶ Vgl.: „aber indem ihm beide gleichwesentlich und widersprechend sind“, Ebd. S. 145.

die andere Warte des Selbst, sondern der Schein der Unvereinbarkeit beider ist, den es zu überwinden gilt.

Da diese Bewusstseinsform besonders schwer zu fassen ist, lohnt es sich an dieser Stelle, einen konkreten interpretatorischen Bezug zur Ideengeschichte herzustellen. Historisch lässt sich das unglückliche Bewusstsein mit den Lebensformen des römischen Reichs unmittelbar vor der Zeit von Christi Geburt in Zusammenhang bringen. Hegel identifiziert dieses in einem Rückgriff im Religionskapitel nämlich zusammen mit den Formen des Stoizismus und Skeptizismus explizit als “Geburtswehe seines *Hervorgangs*”⁷⁷. Jedoch folgt auf die hier zu betrachtende Passage keine religiöse Form des Bewusstseins, sondern diejenige der Vernunft, in welcher es zu gar keiner sakralen Anschauung kommt.⁷⁸ Obgleich der Begriff der Gestaltungs- also eines materiellen Ausdrucks- hier Assoziationen zu Jesus Christus nahelegt, wäre es überaus komisch, wenn die Erfahrung des Mensch gewordenen Gottes keinerlei religiöse Konsequenzen nach sich ziehen würde.⁷⁹ Naheliegender scheint es, die Gestaltungsformen religiöser Praktiken im römischen Reich in den Blick zu nehmen. Hierzu erklärt Hegel im Religionskapitel, dass die Römer in der Übernahme der griechischen Gottheiten und ihrer ästhetischen Abbildung zwar den Versuch einer wesenhaften Erfahrung unternahmen, die Anbetung derselben aber ohne die unmittelbare Überzeugung und ohne eine entsprechende Kultur keine wahrhaft religiösen Erfahrungen ermöglichte.⁸⁰ Wenn also davon gesprochen wird, dass ein unverständenes Geschäft der Aufopferung betrieben wird,⁸¹ ließe sich dies im Kontext dieser Epoche als eine bedeutungsleere Praxis verstehen, welche zwar selbst zu keiner Erfüllung kommt, aber das zugrundeliegende Verlangen nach einer Vereinigung mit dem gestalteten Unwandelbaren zum Ausdruck bringt.

Der Schmerz der innerlichen Entzweiung, welchen das unglückliche Bewusstsein erfährt, führt es einerseits zu inhaltlosem Schwelgen ohne jedweden materiellen Bezug und andererseits zu einer asketischen Lebenspraxis, welche in der absoluten Ablehnung

⁷⁷ Ebd. S. 492.

⁷⁸ Vgl.: Ebd. S. 443.

⁷⁹ Von der Interpretation des gestalteten Unwandelbaren im unglücklichen Bewusstsein als Jesus Christus geht etwa Primen Stekeler-Weithofer in: Stekeler-Weithofer: *Hegels Phänomenologie des Geistes*, Dialogischer Kommentar, Hamburg: 2014.

⁸⁰ Vgl.: Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg: 1988, S. 490f.

⁸¹ Vgl.: Ebd. S. 155.

der Sinnlichkeit dieser in Wirklichkeit alle Macht über die Ausrichtung der Lebensführung verleiht.⁸² Der Grundkonflikt zwischen der Selbsterfahrung in einer tätigen Lebenspraxis, der wesenhaften Selbsterfahrung im Sinne einer Erfahrung der eigenen Unwandelbarkeit, und der Welt als einer wesenhaften Größe, bleibt hier also zunächst ungelöst.⁸³ Der wesentliche Fortschritt dieser Bewusstseinsform als Teil der Vermittlungsbewegung zwischen Selbst und Welt besteht also darin, dass sich der unwandelbare Charakter des Lebens in der Vorstellung eines göttlichen Wesens konzentriert. Im Folgenden wird sich zeigen, dass aufgrund dieser Voraussetzung, die *Möglichkeit* einer Vermittlung zwischen der Erfahrungs- und der Reflexionsinstanz, sowie zwischen der Wesenhaftigkeit der Welt und derjenigen des Subjekts, erstmals einstellt.

Hegels Ausführungen zum unglücklichen Bewusstsein stellen wohl eine der schwierigsten Passagen in der *Phänomenologie des Geistes* dar. Da hier keine vollständige Exegese des Kapitels vorgenommen werden kann, soll vor allem mit Blick auf die nachfolgende Bewusstseinsform der Vernunft erläutert werden, welchen Zugewinn die Vermittlungsbewegung innerhalb dieser Form darstellt. So lässt sich zur Lösung dieses Konflikts einiges anmerken, was zum Abschluss der beabsichtigten Bearbeitung einige wichtige Punkte beizutragen vermag.

Grundlegend lässt sich zum unglücklichen Bewusstsein also festhalten, dass es zwar über das Verlangen nach einer Einheit seines irdischen Handelns und dem gestalteten Unwandelbaren verfügt, diese jedoch nicht unmittelbar hergestellt werden kann. Dies zeigte sich an der Bewegung des Skeptizismus, für welchen diese beiden Momente ohne gegenseitige Bezüge, also parallel, verlaufen. Es ist die Vorstellung des gestalteten Unwandelbaren und die tatsächliche Aufopferung der eigens produzierten irdischen Erzeugnisse, welche dem Bewusstsein die Fähigkeit zur Überwindung dieser Problematik ermöglichen.⁸⁴ So erläutert Hegel, dass zwischen dem Selbstbewusstsein und dem Bewusstsein eine Mitte entsteht, welche sich durch Gott als den gestalteten Unwandelbaren informiert sieht. Es setzt dessen Willen als für seine Handlungen bestimmend und verschafft sich so die Fähigkeit, eine Vermittlung dieser beiden

⁸² Vgl. jeweils: Ebd. S. 148f. und S. 153.

⁸³ Vgl.: Ebd. S. 150f.

⁸⁴ Vgl.: Ebd. S. 155.

Sphären herzustellen.⁸⁵ Erst die Vorstellung, dass der eigene Wille auf diese Weise weder mit dem einen noch mit dem anderen Wesensmoment des Selbst in einer unmittelbaren und vollständigen Identifikation bestehen muss, macht ihn zu einem tatsächlichen, bestimmten Willen. Dieser sieht sich dazu befähigt, zwischen beiden Standpunkten ausgleichend abzuwägen und einen inhaltlichen motivationalen Zusammenhang beider herzustellen, anstatt in jeder Situation zwischen diesen Modi als parallelen Größen entscheiden zu müssen, welche sich in ihrer Unmittelbarkeit fremd sind und bleiben müssen. Hiermit ist der Widerspruch zwischen seiner Selbstwahrnehmung als unwandelbarer Einheit und der Welt als in ihrer Wesenhaftigkeit aufgehoben. Dies bedeutet auch, dass nun ein deutlich weniger statisches Subjekt entstanden ist. In der Setzung einer wesenhaften Bestimmung wird es möglich, sich in einen besonderen Zustand zu begeben, ohne dabei seine eigene Substantialität infrage stellen zu müssen. Blickt man zurück auf die Bewusstseinsformen des Stoizismus und des Skeptizismus, so stellten diese, wie erläutert, Reaktionen auf die Abhängigkeitserfahrung der Begierde dar. Um das eigene Selbstverständnis als Selbstbewusstsein im Sinne einer wesentlich unwandelbaren Instanz zu wahren, wurde dort eine gedankliche oder materielle Distanzierung zur Wirklichkeit vorgenommen, um das Selbst frei von allen Bestimmungen zu halten. In der Heranziehung von abstrakten Gründen für konkretes irdisches Handeln ist es jedoch möglich, eine *Selbstbestimmung* vorzunehmen. Eben auf dieser Vermittlungsbewegung beruht die Möglichkeit, die beiden Modi des menschlichen Seins nicht nur als getrennte Fähigkeiten aufzufassen, und ermöglicht uns vielmehr ein genuin transformatives Verhältnis der beiden zu fassen. Dies ist die zentrale Errungenschaft der Bewegung des unglücklichen Bewusstseins.⁸⁶

Weshalb mutet nun die Bewusstseinsform der Vernunft so völlig anders an als diejenige des unglücklichen Bewusstseins? Während der Schmerz des unglücklichen Bewusstseins sich gerade durch die Herstellung einer wesenhaften Identifikation mit der Welt durch den Bezug auf den gestalteten Unwandelbaren auflöst, herrscht in jener schließlich eine vollständige Abwesenheit jeder Beschäftigung mit religiösen Inhalten

⁸⁵ Vgl.: Ebd. S. 154.

⁸⁶ Zur Freiheit des Willens in seiner Selbstbestimmung siehe auch: Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 15. Aufl., Frankfurt: 2017, §7.

vor.⁸⁷ Dies hat vor allem strukturelle Gründe. Zum einen werden neue Bewusstseinsformen zunächst in Abgrenzung zu den Mängeln des unmittelbar vorherigen Zustands definiert. Positiv gefasst stellt sich also jede Bewusstseinsform zunächst nicht als klar kontinuierlich dar, obgleich ebenjene Kontinuität sich bei vorsichtiger Untersuchung stets herausstellt.⁸⁸ Zudem gerät das Subjekt stets in Vergessenheit der vorausgegangenen Motivation seiner Bewegung und kennt so nur noch ebenjene positive Fassung seiner unmittelbaren Konstitution.⁸⁹ Das Problem der Vernunft als bejahender Haltung gegenüber der Wirklichkeit besteht nun darin, dass auch diese positiven Identifikationsversuche (ebenso wie die Versuche sich als unmittelbar unabhängig von allem Wirklichen zu verstehen) unmittelbar unternommen werden.⁹⁰ Die Tatsache, dass die Einsicht in die Vereinbarkeit von Selbst und Welt, von Freiheit und Bestimmung, von Leben und Subjektivität auf einer Vermittlung mit dem Ansich der Welt beruhte, geriet in Vergessenheit. So findet nun erneut eine unmittelbare Identifikation des Subjekts mit den Gegenständen seiner Wahrnehmung statt. Doch es findet in ihnen keine vernünftige Ordnung, das einzelne Ding verfügt über ein wesenhaftes Identifikationspotenzial nur, sofern es an der vereinenden Gattung, am Kreislauf des Lebens, teilhat.⁹¹ Eine erfolgreiche Identifikation muss so aufs Ganze gehen, eine Ordnung entdecken, welche eine Vermittlung mit der Wesenhaftigkeit der Welt als einer göttlichen Einheit darstellt.

3. Das sich vermittelnde Selbst - Fazit und Ausblick

Das Modell, welches sich für die Interpretation der Bewegung der *Phänomenologie des Geistes* nun eröffnet, ist eines des ständigen Wechsels zwischen der reflektierenden Herausbildung neuer Selbst- und Weltvorstellungen und der Erfahrung beider in einer aus diesen resultierenden Praxis. In diesem Prozess kann kein zufriedenstellender statischer Zustand herbeigeführt werden, welcher in einer bloßen Verwerfung einer der beiden Wesensaspekte des Bewusstseins besteht, sondern beide sind gleichberechtigt wesentlich, sodass eine fehlende simultane Realisierung einen nicht haltbaren Mangel

⁸⁷ Vgl.: Ebd. S. 443.

⁸⁸ Vgl.:Ebd. S. 62.

⁸⁹ Vgl. hierzu etwa: Ebd. S.150, S. 159 oder S. 260f.

⁹⁰ Vgl.: Ebd. S. 158f., S. 230f. und S. 443.

⁹¹ Vgl. Zu dieser Darstellung der Vernunft: Ebd. S. 160-165.

erzeugt. Anstelle einer Begrenzung der Erkenntnisfähigkeit durch den sinnlichen Charakter des Menschen liegt so gerade in seinem Begehren der Schlüssel zur Transformation seiner rationalen Fähigkeiten. Ohne die Mangelerfahrung, welche die Aktivität des Selbstbewusstseins als Bewusstsein hervorbringt, ist es nicht denkbar, dass das Selbstbewusstsein seinen Wahrheitsmaßstab in einem ähnlich dynamischen Sinne fortentwickeln könnte.

Die Bewegung des Selbstbewusstseinskapitels ist in all ihren Formen vom Konflikt zwischen der Welt als absolut wesenhafter Größe und dem Selbst als einer eben solchen geprägt. Das Verhältnis der Herrschaft und der Knechtschaft bedeutet aus der Perspektive des Herrn eine materielle Loslösung seiner Abhängigkeit von der gegenständlichen Welt. Aus der Perspektive des Knechts wird dem Leben hingegen die Vorrangstellung eingeräumt und so die Bedeutung desselben anerkannt. Innerhalb des Stoizismus wird der Versuch unternommen, eine rein gedankliche Loslösung von der Welt vorzunehmen, welche allen offen steht. Unabhängig von ihrer materiell prekären Position können sich so auch die von den Herrschaftsverhältnissen in eine materielle Abhängigkeit gedrängten Personen als frei empfinden. Der Stoizismus ist also vor allem motiviert durch den Versuch, sich zugleich aus der Abhängigkeit von der Welt zu befreien, ohne dabei eine Veränderung seiner materiellen Verhältnisse anstreben zu müssen. Dies ist dem Bewusstsein dieser Form möglich, indem es die Gesamtheit der gegenständlichen Welt als eitel und vergänglich konzipiert, sich also an den konkreten Ausprägungen des Lebens den Beweis dafür gibt, dass die Materie zu keiner Wesenhaftigkeit gelangen kann. Obgleich diese vollständige Ablehnung der Beschäftigung mit den materiellen Verhältnissen zur Hervorbringung eines Freiheitsgefühls innerhalb der bestehenden Ordnung notwendig war, nimmt dies dem Selbst zugleich die Möglichkeit, sich zu betätigen. Der Skeptizismus lehnt die Möglichkeit einer Wesenhaftigkeit des Gegebenen fortwährend ab, jedoch wird losgelöst von der Reflexion dennoch gehandelt. Erst das unglückliche Bewusstsein stellt eine Vermittlungsbewegung zwischen dem Selbst als denkendem und ihm als aktivem Wesen dar. Zugleich wird innerhalb dieser Bewusstseinsform der Grundkonflikt der Dualität zwischen Selbst und Welt bewusst bearbeitet. Hierin lässt sich der enge Zusammenhang zwischen der Transformation des Selbstverhältnisses und der Weltsicht des Bewusstseins erkennen. Es war, wie bereits erläutert, die aktive Realisierung der Begierde, welche das Selbstbewusstsein auf diese andere wesenhafte Größe überhaupt

stoßen ließ und die Notwendigkeit der Fortsetzung seiner aktiven Auseinandersetzung mit der Gegenständlichkeit ist es auch, welche es ihm unmöglich machte, die Konfrontation mit dieser zu umgehen.

In den folgenden Bewusstseinsformen sollte hierbei jedoch nicht mehr von der zugrundeliegenden Begierde des unmittelbaren Selbstbewusstseins gesprochen werden. Vielmehr ließe sich die motivationale Mangelerfahrung, welche die Aufgabe einer Bewusstseinsform herbeiführt, wohl in einem Begriff, der zwar, wie die Begierde, affektiv konnotiert, aber weiter gefasst ist. Dies entspricht zum einen Hegels Formulierung, dass der Weg der Phänomenologie ein "Weg der Verzweiflung"⁹² sei und wird zudem in der stetigen Verwendung affektiver Begriffe in der Beschreibung der Unzulänglichkeit späterer Bewusstseinsformen reflektiert. So spricht Hegel etwa vom Schmerz des unglücklichen Bewusstseins, vom Leiden Kreons und Antigones an der Einseitigkeit ihrer Gesetzestreue⁹³ und von der schmerzlichen Entfremdung⁹⁴ des Geistes in der Aufklärung. So hat sich gezeigt, dass die Vorstellung einer intensiven inneren Motivation des Subjekts zur Erkundung der Welt auf dem hier vorliegenden dualen anthropologischen Modell beruht, welches die Transformation des Geistes zu seinen höheren Formen vorantreibt.

In der positiven Hervorhebung des Begehrens und der transformativen Interaktion der beiden Warten des Subjekts liefert Hegel eine interessante Perspektive auf die Möglichkeit einer Integration der natürlichen Bedürfnisse des Menschen in ein Konzept seiner Rationalität. Hierbei bedarf es keiner weitreichenden Setzungen in Form einer unmittelbaren Liebe des Menschen zum Wissen, um seine Erkenntnisbefähigung zu erklären. Das beobachtete Bewusstsein sehnt sich nicht unmittelbar nach der Wahrheit und hat sein späteres Ziel nicht bereits zu Beginn im Blick. Vielmehr verlangt es stets nach einer Übereinstimmung zwischen seinem Bild und seiner Erfahrung der Welt und seines Selbst. Jede Dissonanz zwischen diesen Größen löst in ihm eine unangenehme Empfindung aus, welche eine Neuausrichtung seiner rationalen Fähigkeiten verursacht. Indem Hegel so nur von einer Dualität der Voraussetzungen ausgeht, welche dann aber miteinander vermittelt werden können, kann das Subjekt sich und den Maßstab seiner Wahrheit genuin verändern.

⁹² Vgl.: Ebd. S. 61.

⁹³ Vgl.: Ebd. S. 310.

⁹⁴ Vgl.: Ebd. S. 323.

So stellte sich dem Selbstbewusstsein als solchem nur aufgrund seiner materiellen Bedingtheit die Suche nach der Wahrheit als notwendiger Beschäftigungsgegenstand entgegen. Schließlich trat die Wesenhaftigkeit der Welt erst in seinem Versuch, sich als Einheit mit sich als Bewusstsein zu erfahren, zutage. In Hinblick auf die näheren Bedingungen der Herausbildung eines Wahrheitsmaßstabs, welcher die vollständige Einsichtigkeit der Welt garantiert, lässt sich an dieser Stelle noch nichts Abschließendes sagen. So wäre hierzu eine nähere Untersuchung unterschiedlicher späterer Ausführungen etwa zum allgemeinen Verhältnis von Ansich und Fürsich im Zusammenhang mit dem Begriff der Nützlichkeit und die Bewegung der offenbaren Religion absolut unumgänglich.⁹⁵ Jedoch lässt sich vor dem Hintergrund des Erarbeiteten bereits eine Grundbedingung ausmachen, deren Bedeutung für den Fortgang hin zu einem idealen Wahrheitsmaßstab sich bereits in den hier beleuchteten frühen Bewusstseinsformen abzeichnet. Bereits an der Darstellung des unglücklichen Bewusstseins lässt sich unschwer erkennen, dass sich die dortige Vermittlung mit der Wesenhaftigkeit der Welt vor allem aufgrund der Annahme eines alles vereinenden Prinzips, in Form einer Göttlichkeit, als möglich erweist. Auch im weiteren Verlauf der *Phänomenologie des Geistes* besteht die wesenhafte Lebenspraxis meist in einer irgendwie gearteten religiösen Form, während etwa das Erscheinen von Lebensformen des römischen Reichs stets eine Abnahme an Wesenhaftigkeit und Religiosität impliziert. Die Bewusstseinsform der Vernunft sucht den Ausdruck des Vernünftigen in ihrem unmittelbaren Gegenstand, doch das Ansich der materiellen Wirklichkeit findet sich nur in ihrer jeweiligen Teilhabe am Kreislauf des Lebens und das Moment dieser Unwandelbarkeit wird schon sehr früh im argumentativen Fortgang mit einer göttlichen Entität verbunden. Der jeweilige isolierte Gegenstand bleibt eine spröde Wirklichkeit. Nur in seiner Teilhabe am Allgemeinen wird es möglich, seiner Existenz eine Wesenhaftigkeit zuzusprechen.

Es stellt sich also in Bezug auf die Aktualität der hegelschen Erkenntnistheorie ein sehr modernes Konzept der Vermittlung beider Sphären des Bewusstseins heraus, doch die vollständige Erkennbarkeit der Welt scheint unter anderem an einem nicht mehr unumstrittenen allgemeinen Wesen zu hängen, welches als integrative Kraft einen

⁹⁵ Vgl.: Ebd. S. 379-385 und S. 501-515.

Bezug zur Gesamtheit der Welt in der konkreten Lebenspraxis ermöglicht.⁹⁶ Die Erkundung der Möglichkeit einer alternativen Deutung der Welt stellt die Hegel-Rezeption so in jedem Fall vor die Notwendigkeit einer Aktualisierung dieser Konzeption und wäre der dieser Arbeit naheliegende nächste Anknüpfungspunkt. Zugleich sollte hierbei die zentrale Neuerung, welche Hegels Ausführungen zur Erkenntnistheorie ermöglichen, nicht aus dem Blick verloren werden. Schließlich stellt das Konzept einer strengen Dualität der menschlichen Natur, in welchem seinen abstrakten Fähigkeiten ein eindeutiger Vorzug vor seinem sinnlichen Dasein eingeräumt wird, eine ebenso stark religiös geprägte Vorstellung dar. Die weitreichenden moralphilosophischen Konsequenzen des transformativen Konzepts der Subjektivität, welche im Geistkapitel zur Geltung kommen und die Suche nach einer guten Existenz nicht vom Dies- ins Jenseits verschieben, sollten nicht mit der problematischen Annahme der vollständigen Erkennbarkeit des Wesens der Welt in Vergessenheit geraten.⁹⁷ Noch immer spielt die kantische Moralphilosophie eine zentrale Rolle in normativen Diskursen, obgleich sie in diesem Punkt keine vergleichbar komplexe Konzeption des Subjekts aufzuweisen hat. Weder hierauf noch auf die konkreten Formen menschlicher Anerkennung, welche sich in Hegels sittlichen und moralischen Ausführungen in späten Abschnitten des Geistkapitels finden, lässt sich hier ausführlich eingehen. Festhalten lässt sich jedoch, dass das religiöse Element der hegelschen Erkenntnistheorie im Kontext einer eher säkularen Weltkonzeption durchaus zu kritisieren ist; es gilt dennoch, das Potential der *Phänomenologie des Geistes* als Bezugspunkt für moderne anthropologische und soziale Konzeptionen dabei nicht aus dem Blick zu verlieren.

⁹⁶ Hierbei soll nicht behauptet werden, dass dies der einzige Grund für die Erkennbarkeit der Dinge sei. Dies würde eine Ausdeutung aller späteren Bewusstseinsstufen des Werks voraussetzen. Vielmehr geht es darum, auf den allgemein hohen Stellenwert der Wesenhaftigkeit der Welt in religiöser Form und sein frühes Auftreten hinzuweisen. Konkrete Ausführungen zu den Grundbedingungen der vollständigen Erkennbarkeit der Welt finden sich z.B. in Hegels Ausführungen zum Zusammenhang zwischen Für- und Ansichsein. Vgl.: Ebd., S. 379-385.

⁹⁷ Vgl.: Ebd. S. 385.