

Tilburg University

Intersubjektivität und Sittlichkeit

Cobben, P.G.

Published in:

Logos: Zeitschrift für systematische Philosophie. Neue Folge

Publication date:

1998

[Link to publication in Tilburg University Research Portal](#)

Citation for published version (APA):

Cobben, P. G. (1998). Intersubjektivität und Sittlichkeit. *Logos: Zeitschrift für systematische Philosophie. Neue Folge*, 5(3), 235-264.

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

PAUL COBBEN

Intersubjektivität und Sittlichkeit

Einleitung

Wer beansprucht, fundiert zu philosophieren, muß sich nach Vittorio Hösle in die Tradition des objektiven Idealismus stellen. Da Hegel der Philosoph ist, der diesen objektiven Idealismus aufs prononcierteste durchdacht hat, wird keiner, dem es um die Sache des objektiven Idealismus wirklich ernst ist, um Hegel herumkommen. Damit ist freilich noch nicht gesagt, daß ein solcher Rückgriff auf Hegel problemlos möglich sei. Insbesondere der linguistic turn der Gegenwartsphilosophie hat einige grundsätzliche Schwierigkeiten, zwar nicht des objektiven Idealismus an sich, aber doch der konkreten Hegelschen Darstellung desselben sichtbar gemacht. Ein objektiver Idealismus kann sich nämlich nicht mit dem Beweis zufrieden geben, daß die Wirklichkeit erkennbar ist, er hätte außerdem zu begründen, wie diese Erkenntnis auch mitteilbar ist.¹ Damit rückt das Problem der Intersubjektivität ins Zentrum des philosophischen Interesses und ist zugleich markiert, in welcher Richtung die Hegelsche Darstellung des objektiven Idealismus der Modifizierung bedarf.

Für die Thematisierung des Problems der Intersubjektivität konfrontiert Hösle sich mit dem Apelschen Programm der Transzendentalpragmatik. Oft ist darauf hingewiesen, daß die Transzendentalpragmatik ihre philosophischen Wurzeln im Grunde genommen in der Transzendentalphilosophie Kants hat, sie könnte sogar als deren diskurstheoretische Transformation gedeutet werden.² Hösle anerkennt sowohl die

¹ V. Hösle, *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*, 2 Bde., Hamburg 1987, fragt: »Aber – so könnte man weiterfragen – ist die *Mittelbarkeit* des Seienden nicht ebenso unhintergebar wie seine Erkennbarkeit?« (124)

² Hösle deutet die Transzendentalpragmatik bereits in seinem ersten Buch *Wahrheit und Geschichte. Studien zur Struktur der Philosophiegeschichte unter paradigma-*

Bedeutung des Hegelschen objektiven Idealismus als auch die Bedeutsamkeit des namentlich von der Transzendentalpragmatik entwickelten Intersubjektivitätsaprioris und sucht nach Wegen, beide Ansätze miteinander zu verbinden.³

Diese Verbindung hat für Höhle zur Folge, daß nicht nur die Philosophie Hegels, sondern auch die Transzendentalpragmatik der Modifizierung bedürfen. Eine erfolgreiche Erschließung von Intersubjektivität innerhalb des von Hegel gesteckten Philosophierahmens verlangt prinzipiell deren logische Aufarbeitung; es muß mit anderen Worten im Rahmen der dialektischen Logik ein intersubjektivitätslogischer Teil entwickelt werden.⁴ Doch auch die Transzendentalpragmatik bedarf einer kritischen Überdenkung. Vornehmlich geht es um die Lösung des Problems, welchen gesellschaftlichen Bedingungen die transzendentalen Bedingungen der Intersubjektivität verhaftet sind. Die Bewegung, die Hegel hinsichtlich der Kantischen Philosophie vollzogen hat, indem er dessen Moralitätslehre in eine substantielle Sittlichkeit aufhebt, will Höhle auf seine Weise hinsichtlich der Transzendentalpragmatik durchführen. Die Transzendentalpragmatik muß in eine substantielle Sittlichkeit aufgehoben werden.⁵

In diesem Beitrag will ich auf beide Modifizierungen etwas näher eingehen. Im ersten Teil will ich die These verfechten, daß sich die von Höhle verlangte Intersubjektivitätslogik schon bei Hegel antreffen läßt, zwar nicht in dem System der »Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften«, aber in der »Phänomenologie des Geistes«. Obwohl

tischer Analyse der Entwicklung von Parmenides bis Platon, Stuttgart-Bad Cannstatt 1984 als »Transformation der kantischen Transzendentalphilosophie« (748).

3 Vgl. V. Höhle, *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie*, München 1990, wo er schreibt: »hier geht es darum, zu skizzieren, was die Integration der Intersubjektivitätsproblematik in den objektiven Idealismus konkret bedeutet.« (213)

4 »Dies führte offenbar zum Begriff der *Intersubjektivität*, der am ehesten geeignet sein könnte, das Thema eines dritten, synthetischen Teils der Logik nach objektiver und subjektiver Logik auszumachen.« (Höhle, *Hegels System*, a. a. O., 264)

5 »Als spekulativer Neohegelianer möchte Höhle die Position der Transzendentalpragmatik »aufheben«. . . Für die Ethik besagt das offenbar, daß der postkantianische Standpunkt der *Moralität* im Sinne der Diskursethik noch einmal in den Begriff der *substantiellen Sittlichkeit* »aufgehoben« werden müßte – so wie dies zuvor Platon in der »*Politeia*« im Hinblick auf das kritische *Logos-Prinzip* des Sokrates und später Hegel in der »*Rechtsphilosophie*« im Hinblick auf Kants formal-kritisches Moralprinzip unternommen hat.« (K.-O. Apel, »Kann der postkantianische Standpunkt der Moralität noch einmal in eine substantielle Sittlichkeit aufgehoben werden?«, in: *Moralität und Sittlichkeit*, hrsg. von Wolfgang Kuhlmann, Frankfurt/M. 1986, 218)

Hösle meint, daß Intersubjektivität in diesem ersten Hauptwerk Hegels eine zentrale Rolle spielt, meint er auch, daß dies für das System von keinem Belang sei.⁶ Im zweiten Teil gehe ich auf die Frage ein, ob ein mit Intersubjektivität angereicherter objektiver Idealismus notwendig die Aufhebung von Moralität in eine substantielle Sittlichkeit erfordert. Im abschließenden dritten Teil finden sich dann einige zusammenfassende Erläuterungen.

I. Die Rolle der Intersubjektivität in der Phänomenologie des Geistes

a. Die Frage nach dem Sinn von Wahrheit

Hegel stellt in der »Phänomenologie des Geistes« die fundamentalste Frage, die es überhaupt zu stellen gibt, nämlich die Frage nach dem Sinn von Wahrheit. Ohne Wahrheit hätte kein einziges Fragen einen Sinn, denn es gäbe dann kein Kriterium zur Beurteilung, ob etwas als eine mögliche Antwort auf eine Frage gelten könne. Die Frage nach dem Sinn von Wahrheit ist deshalb zugleich eine Frage nach dem Sinn des Fragens überhaupt. Es ist die Frage, die jeder Frage vorhergeht, die sich fragt, was es überhaupt heißt, zu fragen.

Hegel ist sich davon bewußt, daß sich eine solche grundsätzliche Frage unmittelbar in einen Zirkelschluß verwickelt. Denn wer nicht bereits weiß, wonach er fragt, wird niemals wissen, was eine Antwort auf seine Frage sein könnte. So scheint die Frage nach dem Sinn von Wahrheit immer schon beantwortet zu sein. Denn wenn behauptet wird, daß ohne Wahrheit kein einziges Fragen Sinn hätte – es fehlte dann ja jedes Kriterium für eine Antwort –, dann scheint auch der Sinn von Wahrheit immer schon erfüllt zu sein. Wahrheit ist somit auch Grund für jedes Kriterium. Sie ist die Norm schlechthin und der Grund zu

⁶ Hösle schreibt: »Einerseits hat das zentrale Problem der nachhegelschen Philosophie – die Intersubjektivität – nirgends sonst bei Hegel eine solche Berücksichtigung erfahren wie in der ›Phänomenologie‹, die man daher in *diesem* Sinne tatsächlich als das bedeutendste Werk Hegels betrachten kann. ... Andererseits scheint mir ein Mangel dieses Buches darin zu liegen, daß es die Grenzen der ›Phänomenologie‹ übersieht: Denn dieses so reiche Werk entbehrt einer logisch stringenten Komposition ... und nicht minder plakativ ließe sich hinzufügen, daß eine enzyklopädisch-systematische Darstellung der Intersubjektivität als des von Hegel selbst mehr geahnten als begriffenen Leitthemas der ›Phänomenologie‹ – eine ›Synthese‹ also von ›Phänomenologie‹ und ›Enzyklopädie‹ – *die* philosophische Leistung ist, die man bei Hegel vermißt.« (*Hegels System*, a. a. O., 385)

unterscheiden zwischen Sinn und Sinnlosigkeit. Einzig durch Wahrheit läßt sich etwas identifizieren und gibt es etwas, wonach gefragt werden kann.

Der genannte Zirkel ist zwar unvermeidlich, aber deshalb noch nicht fatal.⁷ Er ist nämlich nicht tautologisch, sondern gerade produktiv, indem er einen ersten Hinweis für weitere Schritte gibt. Der Zirkel zeigt außerdem, warum es überhaupt einen Sinn ergibt, weitere Schritte zu tun. Wir könnten die Frage nach dem Sinn des Fragens nicht festhalten, wenn wir dabei nicht immer schon etwas von einer Antwort in den Händen hielten; denn ohne dieses hätte das Fragen keine Bedeutung, und täten wir besser daran, gleich mit allem Fragen aufzuhören. Da wir allerdings wissen, daß wir stets nach etwas fragen, können wir unsere Frage näher zuspitzen, indem wir fragen, was wir mit jenem Etwas meinen: D. h., aufgrund wovon ist etwas? Was ist die Seinsweise des Etwas, wonach wir fragen? Hegels Frage nach dem Sinn von Wahrheit scheint dieselbe zu sein wie Heideggers Frage nach dem Sinn von Sein.

Die Frage nach dem Sinn von Wahrheit setzt eine wenn auch noch gänzlich unreflektierte Ahnung von einem Etwas (einem Seienden) voraus. Bemerkenswerterweise beschreiben Hegel und Heidegger diese unmittelbare Ahnung von einem Etwas auf sehr ähnliche Weise, nämlich als ein sinnlich gegebenes Etwas. Beide nehmen offenbar Kants empirische Anschauung zum Paradigma, um die unmittelbarste Weise des sinnlichen Gegebenseins von Etwas anzudeuten.⁸ Die Sinne beziehen sich auf das äußerliche Material der reinen Mannigfaltigkeit. Die Schwie-

7 Heidegger schreibt deshalb auch: »Das Entscheidende ist nicht, aus dem Zirkel heraus-, sondern in ihn nach der rechten Weise hineinzukommen.« (*Sein und Zeit*, Tübingen 1986, 153)

8 »Im Horizont der Kantischen Problematik«, schreibt Heidegger, »kann das, was phänomenologisch unter Phänomen begriffen wird, vorbehaltlich anderer Unterschiede, so illustriert werden, daß wir sagen: was in den Erscheinungen, dem vulgär verstandenen Phänomen, je vorgängig und mitgängig, obzwar unthematisch, sich schon zeigt, kann thematisch zum Sichzeigen gebracht werden, und dieses Sich-so-an-ihm-selbst-zeigende (Formen der Anschauung) sind Phänomene der Phänomenologie.« (Heidegger, *Sein und Zeit*, a. a. O., 31) – Bemerkenswert in diesem Zusammenhang ist auch eine Äußerung von H.-G. Gadamer: »Wenn man sich die Hauptgliederung der Phänomenologie des Bewußtseins vor Augen stellt, so ist es mit Händen zu greifen, daß Hegel sich die Aufgabe gestellt hat, zu zeigen: wie hängen eigentlich die verschiedenen Erkenntnisweisen, deren Zusammenwirken Kants Kritik untersucht, innerlich zusammen, nämlich Anschauung, Verstand und Apperzeptionseinheit oder Selbstbewußtsein.« (»Die verkehrte Welt«, in: H. Fulda und D. Henrich (Hg.), *Materialien zu Hegels »Phänomenologie des Geistes«*, Frankfurt/M. 1973, 106)

rigkeit scheint allerdings, aufgrund wovon gesagt werden kann, daß die Sinne überhaupt auf Etwas bezogen sind. Was ist mit anderen Worten die Seinsweise des gegebenen Etwas und wie ist es gegeben? Bei Heidegger führt dies auf die Frage, wie das unproblematisch gegebene Etwas – das vulgäre Phänomen – als ein phänomenologisches Phänomen, d. h. als ein in einem Seinsgrund beschlossen liegendes Phänomen verstanden werden kann. Hegel fragt ähnlich, wenn er wissen will, aufgrund wovon ein sinnlich gegebenes Etwas überhaupt als ein Etwas identifiziert werden kann. Anders gewendet: Was sind die Bedingungen, worunter überhaupt das Verhältnis zum sinnlich gegebenen Etwas gedacht werden kann? Seine Antwort lautet, daß dies nur möglich sei, sofern das gegebene Etwas als die Sache selbst gedacht wird.⁹ Was er mit jener Sache selbst meint, erhellt an einem historischen Beispiel.

Die Sache selbst kann als die demokratische Gesellschaftsform der griechischen Polis vorgestellt werden. Die Polis ist in zweifacher Weise eine Sache selbst. Sie ist einerseits eine »selbstbewußte Sache«, eine Substanz, die viele selbstbewußte Handlungen konstituieren und die folglich die Verwirklichung des menschlichen Gesetzes darstellt. Die Polis ist deshalb eine Sache, die ein »Selbst« ist. Andererseits ist aber die Polis auch eine Sache, die von denjenigen, wofür sie eine Sache ist, als ihr eigenes Selbst erkannt wird. Die Polisbürger haben die Überzeugung, daß sie sich selbst in ihren gesetzmäßigen Handlungen verwirklichen. Das gegebene Etwas ist ein Selbst, insofern es als ein Selbst gesetzt, d. h. als Selbstverwirklichung objektiviert ist.

In gewisser Hinsicht braucht diese Antwort Hegels nicht zu verwundern. Denn der Polisbürger ist ein Selbstbewußtsein, das dadurch charakterisiert ist, daß es sich selbst nur als Selbstbewußtsein identifizieren kann, wenn es die sinnlich gegebene Wirklichkeit, zu der es sich verhält – nämlich die Realität der Polis –, als eine Erscheinung seines Selbst auffaßt. Auf die Frage, unter welchen Bedingungen das sinnlich Gegebene notwendig als Etwas erscheint, wird darum auch geantwortet werden können: Wenn das sinnlich Gegebene für ein Selbstbewußtsein gegeben ist, das sich nur zu Etwas als Gegebenem verhalten kann, wenn es dies Etwas als Ausdruck seines Selbst auffaßt. Damit ist wiederum ein unvermeidlicher Zirkel entstanden. Denn die Seinsweise des Gekannten, kann nur dann als notwendig erkannt werden, wenn vorausgesetzt wird, daß sie immer schon gekannt ist. Die Fragestellung darf deshalb auch

⁹ Vgl. G.W.F. Hegel, *Die Phänomenologie des Geistes*, hrsg. von J. Hoffmeister, Hamburg 1952, 294.

nicht stehenbleiben innerhalb eines hypothetischen und formal-logischen Rahmens. Es muß bestimmt werden, in welchem Sinne das wahre Erkennen immer schon ein wirkliches Erkennen sein kann. Ein ähnlicher Zirkel liegt übrigens auch vor in Heideggers Antwort, daß der Seinsgrund des Phänomens nur erkannt werden kann, wenn das Phänomen aufgefaßt wird als ein Phänomen für das Dasein, d. h. für ein Seiendes, das sein Sein immer schon verstanden hat.¹⁰

Weniger selbstverständlich ist es, daß Hegel sich in seiner Antwort bezieht auf eine individuelle historische Gesellschaftsform, nämlich die Polis. Relativiert das nicht Hegels Antwort, und erhält sie durch diese Bindung keinen bedingten Status? Diese Fragen erfordern einige methodische Überlegungen.

In methodischer Hinsicht stellt sich in erster Linie die Frage, wie überhaupt auf fruchtbare Weise mit dem besagten Zirkel umgegangen werden muß. Wie kann dem Zirkel Rechnung getragen und trotzdem kritisch geblieben werden? Läßt sich überhaupt über die Spinozistische Einsicht hinausgehen, daß wahre Erkenntnisse ihren eigenen Maßstab in sich haben?¹¹ Ist überhaupt eine Einführung in die absolute Erkenntnis möglich? Nach Hegel schon. Das zeigt sich in der die Phänomenologie des Geistes charakterisierende Dreieckstruktur, nämlich das Verhältnis zwischen philosophischem, phänomenologischem und natürlichem Bewußtsein.¹² Das philosophische Bewußtsein ist die Position des Autors Hegel, während das phänomenologische Bewußtsein die Position des Lesers ist. Will der Autor dem Leser klar machen, daß das sinnlich Gegebene etwas ist, das in seinem eigenen Wesen erkannt werden kann, dann muß er nachweisen, daß wir immer schon in diesem Verhältnis stehen. Der Autor muß mit anderen Worten zeigen, daß wir als Leser immer schon die Position des Autors einnehmen. Wenn Hegel anders als Spinoza meint, daß dafür mehr notwendig sei als die Darstellung seines Standpunktes, der unmittelbar einsichtig ist, dann verlangt die Beweisführung in Richtung des Lesers bestimmte Zwischenglieder. Der Autor muß einerseits ausgehen von einem Unterschied zwischen seinem und dem Standpunkt des Lesers und andererseits versuchen, diesen Unterschied zu überbrücken. Dies scheint eine unmögliche Aufgabe. Denn wie immer der Autor auch anfangen mag, er muß auch diesen

¹⁰ Nach Heidegger ist ja »Seinsverständnis . . . selbst eine Seinsbestimmtheit des Daseins«, siehe *Sein und Zeit*, a. a. O., 12.

¹¹ »Qui veram habet ideam, simul scit se veram habere ideam, nec de rei veritate potest dubitare«, schreibt Spinoza in der *Ethica* II, prop 43.

¹² Siehe dazu J. Heinrichs, *Die Logik der Phänomenologie des Geistes*, Bonn 1974, 13.

Anfang wieder legitimieren. Und weil er sich nicht auf gemeinsame Kriterien berufen kann, wird er auch seine Legitimation wiederum legitimieren müssen usw. usf. Die Beweisführung kommt niemals zu einem Ende.

Hegel löst diesen infiniten Regreß, indem er zwischen Autor und Leser das natürliche Bewußtsein postiert. Das natürliche Bewußtsein ist in erster Linie ein Bewußtsein, das durch das philosophische Bewußtsein konstruiert ist, d. h. ein Bewußtsein, das so bestimmt ist, daß es über die Gewißheit verfügt, das sinnlich Gegebene als ein Etwas zu erkennen. Dieser Eingriff scheint das eigentliche Problem zunächst bloß zu verschieben. Denn das natürliche Bewußtsein ist ein Etwas, das das philosophische Bewußtsein in seiner Eigenart prätendiert zu kennen – denn was könnte das philosophische Bewußtsein sonst zum Gegenstand haben? In dieser Hinsicht stellt das philosophische Bewußtsein sich immer schon auf den Standpunkt der absoluten Erkenntnis. Es hat deshalb auch keinen Sinn anzunehmen, daß die Einführung eines natürlichen Bewußtseins dem Leser etwas sagt. Jedenfalls, wenn angenommen wird, daß das phänomenologische Bewußtsein das natürliche Bewußtsein kennt wie das philosophische Bewußtsein das natürliche Bewußtsein, dann verfügen beide Bewußtseinsgestalten unmittelbar immer schon über absolute Erkenntnis. Ausgangspunkt war allerdings, daß das philosophische und phänomenologische Bewußtsein in dieser Hinsicht unterschieden seien. Es fragt sich deshalb auch, wie die Einführung eines natürlichen Bewußtseins denn dazu beitrage, daß Autor und Leser einander verstehen. Dazu ist ein weiterer Schritt nötig. Das natürliche Bewußtsein muß für den Leser übersetzt werden; d. h., es muß zu einer Bewußtseinsform konkretisiert werden, die als Moment immer Teil des Bewußtseins des Lesers ist. So wird die erste Form des natürlichen Bewußtseins, die Hegel mit dem Ausdruck »sinnliche Gewißheit« bezeichnet, nicht nur als ein Bewußtsein verstanden, das das sinnlich Gegebene unmittelbar als Etwas erkennt, sondern zugleich in ein Bewußtseinsmoment übersetzt, das der Leser schon kennt: und zwar die empirische Anschauung Kants. Der Leser, an den Hegel sich wendet, ist ja der philosophisch gebildete Leser seiner Zeit. Ein Leser, der die Philosophiegeschichte bis Hegel kennt und insbesondere mit den Positionen der früheren kritischen und idealistischen Systeme vertraut ist. Der Autor Hegel beruft sich hier also auf eine philosophische Bildung, die er mit seinem Leser teilt; denn Leser und Autor stehen in einer gemeinsam geteilten kulturellen Welt. Der Autor greift ein bestimmtes Moment aus diesem gemeinsamen kulturellen Erbgut heraus und ver-

wendet es für den Lernprozeß, den der Leser zur Erlangung absoluter Erkenntnis vollziehen muß. Vom Leser wird vorläufig nicht mehr gefragt, ob er dieses Moment erkennt und ob er Hegels Darstellung nachvollziehen kann. Es zeigt sich, daß das Problem der Mittelbarkeit von Erkenntnis in der Phänomenologie des Geistes schon von vornherein thematisch ist. In dieser Hinsicht hat sie daher den linguistic turn offensichtlich bereits vollzogen.

b. Die Darstellung der Bedingungen des »natürlichen Bewußtseins«

In der Phänomenologie des Geistes wird das natürliche Bewußtsein zunächst nach seinen logischen Bedingungen untersucht. Diese Untersuchung wird vollzogen in einem Zusammenspiel von philosophischem, phänomenologischem und natürlichem Bewußtsein. Wenn das natürliche Bewußtsein in ein historisches dem Leser zugängliches Bewußtseinsverhältnis übersetzt ist, dann sind Leser und Autor zusammen in der Lage zu untersuchen, welchen Bedingungen das natürliche Bewußtsein verhaftet ist. Die Bloßlegung dieser Bedingungen hat zur Folge, daß das natürliche Bewußtsein in seinen Grund zurückgeführt wird und dadurch auch zugrunde geht. Das natürliche Bewußtsein verfügte ja über die Gewißheit, daß es die sinnlich gegebene Wirklichkeit unmittelbar als ein Etwas erfaßt. Das wird allerdings von den formulierten Bedingungen widerlegt.

Wenn nämlich das philosophische Bewußtsein diese Bedingungen in Rechnung stellt, kann es eine neue und reichere Form des natürlichen Bewußtseins formulieren; und zwar eine Form, die die genannte Bedingung inkorporiert hat. Auch diese neue Form wird durch das philosophische Bewußtsein für den Leser übersetzt in eine bekannte historische Position, wonach sich der ganze Zyklus wiederholt. Wozu dies führt, haben wir bereits gesehen. Das natürliche Bewußtsein wird zurückgeführt auf ein konkretes historisches Bewußtsein, nämlich auf das Bewußtsein des Polisbürgers. Dieses Resultat muß aufgrund des bisher Gesehenen befremden. Wenn nämlich das natürliche Bewußtsein immer in ein Moment übersetzt werden kann, das das phänomenologische Bewußtsein des Lesers umfaßt, liegt es dann nicht auch auf der Hand, daß das konkret-historische Bewußtsein, auf das das natürliche Bewußtsein zurückgeführt wird, mit dem Bewußtsein des Lesers zusammenfällt? Obwohl das letztendlich in der Tat so ist, muß, bevor es tatsächlich soweit kommt, zunächst das Bewußtsein der antiken griechischen Ge-

sellschaftsordnung durchlaufen werden. Und auch das ist verständlich. Die Kommunikation zwischen philosophischem und phänomenologischem Bewußtsein verläuft über das in ein historisches Bewußtseinsmoment übersetztes natürliches Bewußtsein. Das natürliche Bewußtsein ist somit stets ein objektivierend betrachtetes Bewußtseinsmoment. Diese objektivierende Betrachtungsweise (vollzogen von einer ›Außenperspektive‹) ist immer noch thematisch, wenn das natürliche Bewußtsein in das Bewußtsein der konkreten historischen Gesellschaftsform der Polis übergeht. In der Polis ist das Bewußtseinsmoment ›sinnliche Gewißheit‹ wirklich als eine konkrete historische Gesellschaftsform. Das sinnlich Gegebene, das unmittelbar als Etwas gekannt wird, hat sich entwickelt zu einer sittlichen Substanz, die unmittelbar als das Wesen gekannt wird. Die sittliche Substanz ist die historisch wirkliche Sache selbst.

Die als sittliche Substanz gedachte Gesellschaft ist eine in sich geschlossene Ganzheit, die nicht offensteht für eine Kommunikation nach außen. Was sie kennt, ist ihr eigenes Wesen. Darin ist sie selbstzufrieden und insbesondere von dem Bewußtsein des Lesers unterschieden, der für die Problematik des Autors offensteht. Dennoch hat der Leser auch hier das Bewußtsein der Polis zu erkennen als ein Moment, das er in seinem eigenen Bewußtsein umfaßt. Die Frage ist: Wie läßt sich das zusammenreimen?

Dann nämlich, wenn sich das natürliche Bewußtsein zum Polisbewußtsein entwickelt hat, findet in gewisser Hinsicht ein Umschlag statt. Es ist nicht länger notwendig, um das natürliche Bewußtsein zu übersetzen in ein historisches Bewußtseinsmoment, denn es ist ja bereits ein selbständiges Bewußtsein, das immer schon historisch ist. Das philosophische Bewußtsein braucht nicht nur seine Übersetzungsleistung noch zu leisten, es kann nun auch die Entwicklung und weitere Aufarbeitung dem natürlichen Bewußtsein überlassen.¹³ Dennoch behält die

¹³ Hier hat also der Umschlag statt von einem objektivierend theoretischen Blickpunkt in einen partizipierenden Blickpunkt, der das natürliche Bewußtsein gleichsam von innen her als ein Bewußtsein zu denken versucht, das sich durch seine Selbstgesetzgebung verwirklicht. Es liegt hier ein vergleichbarer Perspektivenwechsel vor, der I. Maus dazu veranlaßt hat, den Habermas von *Faktizität und Geltung* als einen *demokratischen Theoretiker* zu charakterisieren: »As a *democratic* theorist, he [scil. Habermas] has to renounce this perspective [scil. the abstract interpenetration of discourse principle and legal form] in favour of the political autonomy of constitutional law-making and law-giving citizens who first develop these rights from

Entwicklung des natürlichen Bewußtseins die Funktion, die es immer schon hatte, nämlich den Leser auf den absoluten philosophischen Standpunkt zu führen. Das ist an erster Stelle möglich, weil der (abendländische) Leser (zu Hegels Zeit) die griechische Antike für die Wiege des abendländischen Denkens hält. An zweiter Stelle wird es durch den Gang ermöglicht, den die Entwicklung des natürlichen Bewußtseins durchläuft. Diese Entwicklung wird als der historische Prozeß gedeutet, der bei der Polis anfängt und in der Französischen Revolution terminiert. Inhaltlich wird dieser Prozeß verstanden als die Selbstbewußtwerdung des Bewußtseins der Polis. Er ist somit genau jene Selbstbewußtwerdung, die die Kluft zwischen natürlichem Bewußtsein und Leser überbrückt, denn nach der Französischen Revolution fällt das natürliche Bewußtsein mit dem phänomenologischen Bewußtsein zusammen.

Natürliches und phänomenologisches Bewußtsein kommen zusammen in einem Bewußtsein, wie es von der praktischen Philosophie Kants zum Ausdruck gebracht wird. Hegel interpretiert Kants praktische Philosophie als die philosophische Bewältigung der Ideale von Freiheit und Gleichheit der Französischen Revolution. Die Durchdenkung dieser Position führt allerdings in eine Problematik, die Hegel mit dem Begriff der ›Verstellung‹ andeutet.¹⁴ D. h., die absolute moralische Wirklichkeit, die Welt der Freiheit, wird einerseits verstanden als eine noumenale Welt, die der natürlichen Wirklichkeit vollends enthoben ist, und andererseits als eine Wirklichkeit, die durch die moralische Handlung in der natürlichen Wirklichkeit zum Ausdruck gebracht wird. Der zwischen noumenaler und natürlicher Wirklichkeit bestehende Widerspruch könne nach Hegel nur unter der Voraussetzung überwunden werden, daß das Verhältnis zwischen absoluter und objektiver Wirklichkeit als ein Verhältnis gedacht werden kann, das Hegel mit dem formellen Konzept des absoluten Geistes bezeichnet; d. h., das absolute moralische Wesen verwirklicht sich selbst in und durch das moralische Handeln der moralischen Subjekte.¹⁵

their own vantage point, bring them historically to consciousness and enact them into positive law.« (»Liberties and Popular Sovereignty. On Jürgen Habermas' Reconstruction of the System of Rights«, Typoscript).

¹⁴ Siehe Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, a. a. O., 434.

¹⁵ Hegel schreibt dazu in der *Phänomenologie des Geistes*: »Das Wort der Versöhnung ist der *daseiende* Geist, der das reine Wissen seiner selbst als *allgemeinen* Wesens in seinem Gegenteile, in dem reinen Wissen seiner als der absolut in sich seienden *Einzelheit* anschaut, – ein gegenseitiges Anerkennen, welches der *absolute* Geist ist.« (471)

c. Die Realität des »absoluten Geistes«

Vorerst ist allerdings noch nicht klar, was »absoluter Geist« konkret bedeutet. Die Anfangsproblematik der »Phänomenologie des Geistes« scheint deshalb auch in ihrem vollem Umfange zurückzukehren. Es geht um die Schwierigkeit, wie wir jemals prästendieren können, über Einsichten in den Selbstaussdruck des absoluten Wesens zu verfügen, ohne dafür vorauszusetzen, daß wir immer schon über diese Einsicht verfügen? Es fragt sich deshalb auch, was uns die Entwicklung bis hierin gebracht hat. Klar ist einzig, wenn wir das sinnlich Gegebene als ein Etwas auffassen, daß dann notwendig vorausgesetzt ist, daß wir die moralische Gesellschaft, in der wir immer schon leben, müssen verstehen können als den durch das moralischen Handeln vermittelten Selbstaussdruck eines absoluten Etwas. Wenn wir nicht voraussetzten, daß wir ein absolutes Etwas kennen, dann dürfen wir auch nicht voraussetzen, daß wir das sinnlich Gegebene als ein Etwas kennen. Die Lösung des Problems scheint somit weiter weg zu sein als je zuvor.

Die bisherige Entwicklung hat sich stets berufen auf ein natürliches Bewußtsein, das in verschiedenen Verhältnisformen Etwas kennt, das sinnlich gegeben ist. Dies sinnliche Gegebensein wurde stets übersetzt in eine intersubjektiv gültige Form des (Selbst-)Bewußtseins; d. h., das Sein jenes Etwas konnte nur zur Geltung kommen, insofern es als eine Form des (Selbst-)Bewußtseins aufgefaßt wurde, die der Leser als Moment seines allgemeinen Selbstbewußtseins erkannte. Dann, wenn das natürliche Bewußtsein mit dem Bewußtsein des Lesers zusammenfällt – nämlich nach der Französischen Revolution – und somit jene Position eintritt, wie sie von Kants praktischer Philosophie dargestellt wird, kann das sinnliche Gegebensein des Etwas nicht mehr übersetzt werden in eine (Selbst-)Bewußtseinsform, die der Leser als Moment seines allgemeinen Selbstbewußtseins erkennt. Das sinnliche Gegebensein für das natürliche Bewußtsein fällt ja in eins mit dem sinnlichen Gegebensein für den Leser. Es ist mit anderen Worten nicht mehr möglich, den Seinsgrund des natürlichen Bewußtseins zurückzuführen auf das phänomenologische Bewußtsein des Lesers. Folglich kommt nunmehr der Seinsgrund des phänomenologischen Bewußtseins selbst zur Geltung. Wir haben gesehen, daß Hegel diesen Seinsgrund als den formellen Begriff des absoluten Geistes darstellt. Er beansprucht, daß jeder, der auf Kants Standpunkt der praktischen Philosophie steht, nicht nur notwendig zu der Einsicht gebracht werden kann, daß diese Position zu Widersprüchen führt – wie die »Phänomenologie des Geistes« sie in der

›Verstellung‹ thematisiert –, sondern daß diese Widersprüche im Grunde vom formellen Konzept des absoluten Geistes überwunden sind. Was der Wirklichkeitsgehalt des absoluten Geistes ist, bleibt dabei allerdings unentschieden. Gesetzt ist nur, daß die Widersprüche der ›Verstellung‹ in dem Konzept des absoluten Geistes formell überwunden werden können. Es geht sozusagen um die transzendentalen Möglichkeitsbedingungen des herrschenden Bewußtseins und zwar der praktischen Philosophie Kants.

Über die wahre Erkenntnis ist hiermit freilich nichts entschieden. Klar ist nur, unter welchen Bedingungen in der abendländischen Kultur sinnvoll gesprochen werden kann über die wahre Erkenntnis eines sinnlich gegebenen Etwas; womit allein klargestellt wäre, daß das Fortbestehen dieser Kultur von der intersubjektiv geteilten Auffassung abhängt, daß das moralische Handeln der mannigfaltigen Subjekte als die Selbstverwirklichung eines absoluten Wesens muß verstanden werden können.

Im Religions-Kapitel der »Phänomenologie des Geistes« untersucht Hegel, ob die Einsichten, auf die er sich bis hierher berufen hat und die er als die in unserer Kultur intersubjektiv geteilten Einsichten versteht, einen objektiven Grund haben. Es geht um die Fragen, ob die intersubjektiv geteilten (Selbst-)Bewußtseinsformen, wofür ›etwas‹ sinnlich gegeben ist, einen objektiven Grund haben, ob die Objektivität der intersubjektiv geteilten (Selbst-)Bewußtseinsformen mit der Intersubjektivität zusammenfällt, oder ob sie vielmehr in Etwas gründet, das in diesen (Selbst-)Bewußtseinsformen zum Begriff kommt?

Hegel meint diese Fragen beantworten zu können, indem er von einem selektiven Gesichtspunkt aus eine Rekonstruktion der Weltgeschichte entwickelt. Er zeigt, daß jede der intersubjektiv geteilten (Selbst-)Bewußtseinsformen korrespondiert mit einer historischen Form dessen, was Hegel ›religiöses Bewußtsein‹ nennt. Wie das natürliche Bewußtsein ist auch das religiöse Bewußtsein ein intersubjektiv geteiltes Bewußtsein, das sich zu einem sinnlich gegebenen Etwas verhält, das auch hier als ein absolutes Wesen aufgefaßt wird. Allerdings mit dem Unterschied, daß das religiöse Bewußtsein nicht nur von vornherein als ein historisches Bewußtsein genommen wird – denn das galt von der Polis an ja auch schon für das natürliche Bewußtsein –, sondern daß das sinnlich gegebene Etwas auch als Selbstaussdruck des absoluten Wesens zur Geltung kommt. Das sinnlich gegebene Etwas repräsentiert für das religiöse Bewußtsein eine absolute Selbständigkeit.

Vermittels des religiösen Bewußtseins erhält das sinnlich gegebene

Etwas auf jeder Entwicklungsebene eine doppelte Bedeutung: Einerseits ist es ein wirklicher Gegenstand, der von dem wirklichen Bewußtsein zum Objekt gemacht wird; andererseits ist es für das religiöse Bewußtsein die Darstellung des absoluten Wesens. Anfangs hat das sinnlich gegebene Etwas unmittelbar beide Bedeutungen. So korrespondiert nach Hegel mit der »sinnlichen Gewißheit« die Religionsform der alten Perser. Denn in dieser Religionsform manifestiert sich der Sonnengott in allen Naturdingen, indem das Sonnenlicht die Naturdinge erhellt, die infolgedessen als die Manifestation seines Wesens erscheinen.¹⁶ Die Naturdinge werden von dem wirklichen Bewußtsein der persischen Gesellschaft zu einem Objekt gemacht, das dieselbe Verhältnisform wie die »sinnliche Gewißheit« ausdrückt. Damit erhält die »sinnliche Gewißheit« freilich einen neuen historischen Sinn, denn sie wird ja nicht länger als ein Moment des abendländischen Selbstbewußtseins verstanden, sondern als die Realität des morgenländischen Bewußtseins.

Mit der fortschreitenden Entwicklung im Religions-Kapitel treten wirkliche und religiöse Welt immer weiter auseinander. Auf der Ebene der Blumenreligion, die mit der Realität der Stämme-gesellschaft korrespondiert und ihr Pendant an der Wirklichkeit der »Wahrnehmung« als ein wirkliches »Ding mit vielen Eigenschaften« hat, ist es eine bestimmte Klasse »Dinge mit vielen Eigenschaften« – nämlich die Blumen –, die das absolute Wesen repräsentieren. Die auf die Blumenreligion folgende Tierreligion führt die Differenzierung noch weiter. Denn hier ist es eine bestimmte Gestalt innerhalb einer bestimmten Klasse von Naturkräften, die das absolute Wesen repräsentiert, nämlich das Totemtier. In der letzten Phase der Naturreligionen, nämlich der Religion der alten Ägypter – d. h. die Religion des Werkmeisters –, hat das sinnlich gegebene Etwas sich entwickelt zu einem Selbstbewußtsein, insofern hier nämlich der Herr in der historisch konkretisierten Gestalt des Pharaos erscheint.¹⁷ Auf dieser Religionsstufe repräsentiert der Pharaon das ab-

¹⁶ Vgl. den Kommentar von Jean Hyppolite zu seiner französischen Übersetzung der *Phänomenologie des Geistes*: »Historiquement, le culte de la lumière est la religion des Parses fondée par Zoroastre. ... La déterminabilité de l'absolu pour la conscience est ici celle de la certitude sensible.« (*La Phénomenologie de l'Esprit*, trad. par Jean Hyppolite, 2 vol., Paris 1939–1941, vol. 2, 214, Anm. 5.)

¹⁷ Die Realität der ägyptischen Gesellschaft wird von dem philosophischen Bewußtsein als die Wirklichkeit des *Verstandes* gedeutet. Die Einheit dieser Gesellschaft bildet nicht ein natürlicher Stammesverband, sondern ist bereits eine begriffliche Einheit: es ist eine Gesellschaft von Sklaven, in einer arbeitsteiligen Ganzheit. Hierin ist die Arbeit der Sklaven Ausdruck einer selbstbewußten Kraft, nämlich von

solute Wesen, allerdings nicht als das lebendige selbstbewußte Ding, sondern als das Tote, d. h. als die Mumie.

Erst im zweiten Stadium der Religion, nämlich dem mit der griechisch-römischen Antike korrespondierende Stadium der Kunstreligion, kommt die Differenz zwischen religiöser und wirklicher Welt zur Vollendung. Das sinnlich gegebene Etwas ist hier ein Kunstwerk. Das Kunstwerk des wirklichen Bewußtseins ist allerdings ausdrücklich unterschieden von dem Kunstwerk des religiösen Bewußtseins. Das Kunstwerk des wirklichen Bewußtseins ist die Gesellschaft in ihrer Totalität, d. h. die Polis; das Kunstwerk des religiösen Bewußtseins dagegen ein davon unterschiedenes besonderes Kunstwerk wie z. B. das Götterbild.

Im dritten und letzten Stadium des religiösen Bewußtseins – dem Stadium der ›offenbaren Religion‹ bzw. Hegels Auslegung des Christentums – manifestiert sich das absolute Wesen nicht nur als ein ausdrücklich unterschiedenes sinnliches Etwas, sondern bringt sich das absolute Wesen auch zum Ausdruck als das absolute Wesen der wirklichen Welt. Zunächst geschieht das in der Schöpfungsgeschichte (Gott hat die Welt geschaffen), dann in der Interpretation der Welt als Selbstverwirklichung Gottes (Jesus Christus als der Mensch, der Gottes Sohn ist), und schließlich in der ›Vorstellung‹ Gottes als das absolute Wesen, das sich in und durch das Handeln der Glaubensgemeinschaft verwirklicht. Die Entwicklung des wirklichen und religiösen Bewußtseins scheint somit in gewisser Hinsicht dasselbe Resultat zu haben. Denn die sinnlich gegebene Wirklichkeit muß in letzter Instanz gedacht werden als die Selbstverwirklichung des absoluten Wesens, die in und durch das Handeln der mannigfaltigen freien Subjekte vollzogen wird.

Es ist leicht zu erkennen, daß in der Entwicklungsbewegung von der ›sinnlichen Gewißheit‹ bis zur ›Moralität‹ jene Bedingungen untersucht werden, an die das sinnliche Gegebensein des Etwas für ein Bewußtsein gebunden ist. In dem Religions-Kapitel wird diese ganze Entwicklung anschließend noch einmal wiederholt. Es wird thematisiert, was die erstere Entwicklung in ihrer Ganzheit ihrerseits voraussetzt. Im religiösen Bewußtsein kommt zur Geltung, das ein für das Bewußtsein gegebenes Etwas eine eigene Selbstständigkeit hat. Das gegebene sinnliche Etwas ist hier eine objektive Welt, d. h. eine Welt mit einer eigenen Selbstständigkeit. Diese Welt kommt deshalb als eine selbständige zur Geltung, weil sie als Selbstaussdruck des absoluten Wesens genommen

einem geplanten Arbeitsprozeß. Das Wesen dieser Gesellschaft wird von dem religiösen Bewußtsein als eine solche Verhältnisform dargestellt, die mit dem Herr-Knecht-Verhältnis korrespondiert.

wird, denn auf diese Weise wird die objektive Welt ja vom religiösen Bewußtsein vorgestellt. In dieser Hinsicht ist die Entwicklung des religiösen Bewußtseins eine Verwirklichung und Selbstbewußtwerdung der gesamten vorhergegangenen Entwicklungsbewegung der »Phänomenologie des Geistes« angefangen bei der »sinnlichen Gewißheit« bis zur »Moralität«. Das sinnlich gegebene Etwas wird als eine objektive Welt aufgefaßt, die in der Vorstellung des religiösen Bewußtseins zum Selbstbewußtsein kommt. Damit erhellt, daß das sinnliche Gegebensein von Etwas sinnvoll nur gedacht werden kann, wenn das Etwas einen absoluten Grund hat. Zwar kommt dieser absolute Grund nur als eine Glaubensvorstellung zur Darstellung, doch heißt das nicht, daß der absolute Grund deshalb eine willkürliche subjektive Einbildung sei. Denn ohne diese Glaubensvorstellung wäre die Wirklichkeit des herrschenden Bewußtseins – wie es entwickelt ist in einer Reflexion auf die praktische Philosophie Kants – überhaupt nicht denkbar. Solange und insofern man sich auf ein herrschendes Bewußtsein beruft, beruft man sich zugleich immer auch auf die damit verbundenen Glaubensvorstellungen.

Die verschiedenen Formen des religiösen Bewußtseins bilden die Kehrseite der Formen des wirklichen Bewußtseins. Sie machen explizit, daß das sinnlich gegebene Etwas auf allen Ebenen einen absoluten Grund hat. Letztlich wird auch klar, daß natürliches und religiöses Bewußtsein auf Dauer nicht als zwei verschiedene Bewußtseinsgestalten nebeneinander stehen können. Die Analyse des wirklichen Bewußtseins führte nun aber ein formelles Konzept des absoluten Geistes ans Licht, in dem das natürliche Bewußtsein formell mit der Selbstverwirklichung des absoluten Wesens in einer Einheit gedacht ist. Auf der anderen Seite führte die Entwicklung des religiösen Bewußtseins zu einer Position, in der die Einheit von religiösem und natürlichem Bewußtsein zum Ausdruck kommt, nämlich als die religiöse Vorstellung, daß das absolute Wesen sich in und durch das Handeln der Glaubensgemeinschaft verwirklicht. In diesem Übergang zum »absolute Wissen« tut Hegel den Schritt in eine Sphäre, wo die Einheit des wirklichen und religiösen Selbstbewußtseins ausdrücklich vollzogen wird.

Die Entwicklung des natürlichen Bewußtseins bringt, wie gesehen, ein sinnlich gegebenes Etwas auf den Begriff. Weil dieser Begriff als Begriff von Etwas allerdings immer schon gegeben ist, bleibt derselbe formell. Die religiöse Vorstellung dagegen ist nicht formell. Denn was sie vorstellt, ist die Selbstverwirklichung des absoluten Wesens. Wohl aber entbehrt diese Vorstellung eines innerlichen Begriffs. Nun bringen

Begriff und Vorstellung jedoch dieselbe Bewegung zum Ausdruck, wodurch das absolute Wesen sich in und durch das Handeln des moralisch-religiösen Bewußtseins verwirklicht. Und genau aus diesem Grunde kann der Übergang zum »absoluten Wissen« gemacht werden. Denn von der Selbstverwirklichung des absoluten Wesens in und durch das Handeln des freien Subjekts erweist sich, daß sie weder ein einseitiges formelles Subjekt noch ein einseitiger absoluter Inhalt ist. Jene Bewegung muß deshalb auch gedacht werden als die Selbstverwirklichung des absoluten Begriffs als absoluten Geistes.

Mit diesem letzten Schritt kommt das Projekt der »Phänomenologie des Geistes« zum Abschluß. Die Thematisierung der praktischen Philosophie Kants zeigte, daß hierin das natürliche Bewußtsein mit dem phänomenologischen Bewußtsein des Lesers zusammenfällt. Mit dem Übergang ins »absolute Wissen« wird auch der Unterschied zwischen dem Bewußtsein des Autors und dem des Lesers aufgehoben. Der »Standpunkt« des Autors, der immer davon ausgegangen ist, daß es möglich sein müsse, das natürliche Bewußtsein in seiner eigenen Wesensart zu erfassen, ist nunmehr rekonstruiert als das Resultat der Weltgeschichte: nämlich als die denkende Durchdringung des natürlichen Bewußtseins der abendländischen Geschichte und als die denkende Durchdringung des religiösen Bewußtseins in der Weltgeschichte. Somit erweist sich der Nachweis für die Erkennbarkeit der Wirklichkeit innerlich verbunden mit dem Problem der Mittelbarkeit unserer Erkenntnis.

Die Beweisführung der »Phänomenologie des Geistes« steht und fällt mit dem hermeneutischen Prozeß zwischen Leser und Autor. Der Autor Hegel rekonstruiert sein absolutes Bewußtsein an Hand der Weltgeschichte, die er mit seinen Lesern teilt. Seine Argumentation kann nur überzeugen, insofern der Leser diese Rekonstruktion mit nachvollziehen kann. So gesehen ist die »Phänomenologie des Geistes« durchzogen von Intersubjektivität. Und man könnte vielleicht auch behaupten, daß die »Phänomenologie des Geistes« den linguistic turn gar nicht nötig habe, um das Problem der Mittelbarkeit der Erkenntnis zur Sprache zu bringen.

d. Die logische Struktur der Phänomenologie des Geistes

Aus obiger umrißhafter Darstellung des Projekts der »Phänomenologie des Geistes« können einige Folgerungen zur logischen Struktur dieses Hegelschen Hauptwerkes gezogen werden. In seinem ersten Teil – anfan-

gend bei der »sinnlichen Gewißheit« und endend mit dem Übergang zur Polis – kommt zur Darstellung, unter welchen Bedingungen das Bewußtsein steht, sofern ihm sinnlich etwas unmittelbar gegeben ist. Diese Bedingungen liegen in der konkreten Totalität des historischen Bewußtseins, d. h. in dem Bewußtsein der Polis. Dieses Resultat ist die Folge einer dialektischen Entwicklung, die drei Stadien durchläuft: Bewußtsein, Selbstbewußtsein und Vernunft. Im Bewußtseins-Kapitel der Phänomenologie des Geistes werden die logischen Strukturen der sittlichen Substanz der Polis nach dem Momente des Gegenbenseins des Substanz für das Bewußtsein entwickelt; im Selbstbewußtseins-Kapitel werden dieselben Strukturen nach dem Momente der Selbstverwirklichung bzw. des Selbstseins des Selbstbewußtseins entwickelt; in dem Vernunft-Kapitel schließlich werden jene logischen Strukturen als die Einheit der Momente des Bewußtseins und Selbstbewußtseins entwickelt.¹⁸

Die Entwicklungsbewegung von der Polis zur Französischen Revolution und die Reflexion dieser in Kants praktischer Philosophie, fügt den bereits entwickelten logischen Strukturen nichts wesentliches hinzu. Es geht dabei einzig um die Überbrückung der Kluft zwischen natürlichem und phänomenologischem Bewußtsein. Der Leser entdeckt einerseits, daß er von denselben logischen Strukturen beherrscht wird wie das Bewußtsein der Polis, andererseits kommt das Bewußtsein der Polis in der Kantischen praktischen Philosophie zum Bewußtsein von sich und erreicht damit Selbsteinsicht in die logischen Strukturen, die bestimmend sind für die konkrete Totalität der Polis.

Die in der »Phänomenologie des Geistes« vorgenommene Darstellung der praktischen Philosophie Kants – die zur formellen Bestimmung des absoluten Geistes führt – hat einen neuen logischen Schritt zum Ergebnis, weil hier die sittliche Substanz erfaßt wird als die Selbstverwirklichung des absoluten Geistes. Die Entwicklung des religiösen Bewußtseins schließlich hat in logischer Hinsicht keine neuen Strukturen zur Folge, denn hier wird, wie gesagt, die Kluft zwischen phänomenologischem und somit auch natürlichem Bewußtsein und philo-

¹⁸ Vgl. damit auch Hösles Bemerkung, daß man Lorenz Bruno Puntel »wohl darin recht geben [muß], daß mit der späteren »Wissenschaft der Logik« . . . die Abschnitte Bewußtsein, Selbstbewußtsein und Vernunft mühelos in eine Entsprechung gebracht werden können«. (*Hegels System*, a. a. O., 121) – Andernorts habe ich dargelegt, daß die logischen Strukturen Bewußtsein, Selbstbewußtsein und Vernunft ihre Pendants an der Lehre des Seins resp. Wesens und Begriffs der späteren *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* haben, siehe mein Buch, *Postdialectische Zedelijheid*, Kampen 1996.

sophischem Bewußtsein überwunden. Die gesamte vorhergegangene Entwicklung wird wiederholt und interpretiert als die objektive Selbstverwirklichung des absoluten Wesens. Das hat allerdings zur entscheidenden Folge, daß die Logik von Bewußtsein, Selbstbewußtsein und Vernunft nicht nur als eine intersubjektive, sondern ebensosehr als eine absolute Logik aufgefaßt werden kann und folglich auch als Teil der Logik darzustellen sein muß. Dasselbe gilt übrigens auch für den soeben genannten neuen logischen Schritt, denn auch er läßt sich nun als Schritt einer absolute Logik verstehen.

Im Rückblick auf unsere Analyse der »Phänomenologie des Geistes« ist es allerdings bemerkenswert, daß Hegels »Wissenschaft der Logik« neben der objektiven und subjektiven Logik keinen dritten intersubjektivitätslogischen Teil entwickelt. Wenn gezeigt werden kann, daß dieser fehlende dritte Teil der Logik in der Tat eine Intersubjektivitätslogik sein muß, dann würde die These, die Höhle in bezug auf die Logik entwickelt hat, durch unsere Analyse der »Phänomenologie des Geistes« bestätigt. Dazu müßte allerdings vorerst untersucht werden, warum dieser dritte Teil der Logik, überhaupt eine Intersubjektivitätslogik sein müsse.

Zunächst stellt sich die Frage, ob Hegels Konzept des absoluten Geistes überhaupt mit Intersubjektivität verbunden werden kann. Denn Habermas hat bekanntlich die Behauptung aufgestellt, daß Hegels Konzept des absoluten Geistes gerade jede Form von Intersubjektivität ausschließt.¹⁹ Um diese Frage beantworten zu können, muß zunächst betrachtet werden, was die Pointe von Hegels Kritik an Kants praktischer Philosophie ist, die er unter dem Titel der »Verstellung« formuliert. Hegels kritisiert hier, daß Kants praktische Philosophie doppeldeutig ist und deshalb sich selbst widerspricht. Denn auf der einen Seite führt Kant eine absolute Trennung ein zwischen absolutem moralischem Inhalt einerseits und endlicher wirklicher Welt andererseits – denn jede Verendlichkeit des Absoluten vernichtet ja gerade das Absolute –, auf der anderen Seite bezieht Kant aber auch endliche und unendliche Welt aufeinander. Diese Beziehung besteht nicht nur deshalb, weil der absolute Inhalt im moralischen Handeln verwirklicht werden kann, sondern auch weil der moralische Inhalt nur bestimmt werden kann als Negation des endlichen natürlichen Inhalts. Hegels formelles Konzept des absoluten Geistes ist nur ein Versuch, diesen Widerspruch zu über-

¹⁹ Vgl. Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt/M. 1985, 53.

winden. Indem er behauptet, daß es der absolute Inhalt selbst ist, der sich in und durch das moralische Handeln verwirklicht, wird der Widerspruch zwischen noumenaler und endlicher Welt aufgehoben. Es ist genau dieser Übergang, der im Grunde genommen der Intersubjektivität gerecht wird. Während es nach Hegel bei Kant uneinsichtig bleibt, wie das moralische Subjekt überhaupt den Inhalt seines Handelns bestimmen kann – weil ja der Inhalt des einen Subjekts neben dem Inhalt des anderen Subjekts bleibt und deshalb endlich ist –, spricht das formelle Konzept des absoluten Geistes die Bedingung aus, worunter viele Subjekte moralisch handeln können. Die Bedingung nämlich, daß der Inhalt ihres Handelns als Selbstverwirklichung des absoluten Wesens aufgefaßt werden muß. Das formelle Konzept des absoluten Geistes bringt somit die transzendente Bedingung zum Ausdruck, wonach die intersubjektive Wirklichkeit des moralischen Handelns überhaupt denkbar ist.

Die überraschende Verbindung von Intersubjektivität mit dem formellen Konzept des absoluten Geistes kann auch auf andere Weise erläutert werden. Insbesondere die von Apel und Habermas entwickelte Diskurstheorie der Wahrheit und Richtigkeit läßt sich nämlich als eine bestimmte Auslegung des Hegelschen formellen Konzepts des absoluten Geistes deuten. Nach dieser Diskurstheorie gelten alle die Behauptungen als wahr und richtig, worüber unter idealen Bedingungen ein Konsens erreicht werden kann. Ideal sind jene Bedingungen, wenn Konsens das Resultat eines vernünftigen Argumentationsprozesses ist von allen mit allen. Dabei fällt unter »allen« im Prinzip jeder, der in der Vergangenheit, Zukunft und jetzt zur Menschheit gehört. Vernünftig ist eine Argumentation, die allen Machteinflüssen entzogen ist und frei von der einen in die andere Begründungssprache überwechseln kann. Konsens ist somit einerseits das Resultat freier argumentativer Handlungen aller mit allen und andererseits die Selbstverwirklichung eines absoluten Wesens. Denn der Inhalt des Konsenses bringt auf keiner Weise einen bestimmten und deshalb endlichen Gesichtspunkt zum Ausdruck. Das Handeln, das einen idealen Konsens anstrebt, trägt folglich den Bedingungen des formellen Begriffs des absoluten Geistes Rechnung.

II. Objektiver Idealismus und substantielle Sittlichkeit

a. Über die Wirklichkeit des moralischen Handelns: Apel

Nachdem soeben die Diskurstheorie der Wahrheit identifiziert worden ist mit einem besonderen Fall des formellen Begriffs des absoluten Geistes, kann darauf geschlossen werden, daß Apel angesichts der Frage, was den Realitätswert des formellen Konzepts des absoluten Geistes betrifft, vor einem ähnlichen Problem steht wie Hegel im Moralitäts-Kapitel der »Phänomenologie des Geistes«. Es muß sich nämlich fragen, ob und inwiefern jenes formelle Konzept uns überhaupt in die Lage versetzen kann, den absoluten Inhalt näher zu bestimmen. Oder – auf Apel bezogen – wie läßt sich überhaupt jemals feststellen, wie sich der ideale zum realen Konsens verhält?

Im Gegensatz zu Habermas begnügt sich Apel nicht mit der wenig produktiven Feststellung, daß das Anstreben eines idealen Konsenses eine kontrafaktische Annahme sei; wenn wir nämlich argumentieren, müssen wir notwendig voraussetzen, daß wir den idealen Konsens zumindest anstreben, obwohl wir ihn faktisch vielleicht niemals erreichen.²⁰ Apel erkennt an, daß sinnvoll nur dann von einem idealen Konsens gesprochen werden könne, wenn auch die institutionelle Ordnung berücksichtigt wird, aufgrund wovon die mögliche Realität eines idealen Konsenses überhaupt sinnvollerweise ins Auge gefaßt werden kann. Im folgenden will ich prüfen, nach welchen Überlegungen er verfährt.

Anders als Habermas meint Apel, daß »die postkonventionelle Rekonstruktion und Begründung der Rationalisierungsprozesse der Lebenswelt auf Hintergrundressourcen der Vernunft rekurrieren . . . , die

²⁰ Diese kontrafaktische Annahme hängt unmittelbar zusammen mit dem Faktum, daß wir argumentieren: »Die Handlungskonflikte«, schreibt Habermas, »die moralisch beurteilt und konsensuell gelöst werden sollen, entstehen aus der kommunikativen Alltagspraxis, sie werden von der maximenprüfenden Vernunft oder den Argumentationsteilnehmern *vorgefunden* – nicht hervorgebracht.« (»Moralität und Sittlichkeit«, a. a. O., 25). Apel faßt Habermas' Position folgenderweise zusammen: »... die philosophische – und insofern rationale – Begründung des Prinzips der Ethik (sogar der »Diskursethik«!) [soll] durch *Rekurs auf die faktisch funktionierende Sittlichkeit des kommunikativen Handelns in der Lebenswelt* ersetzt werden.« (K.-O. Apel, »Normative Begründung der »Kritischen Theorie« durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit? Ein transzendentalpragmatisch orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken.«, in: Axel Honneth, Thomas McCarthy, Claus Offe u. Albrecht Wellmer (Hg), *Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung Jürgen Habermas zum 60. Geburtstag*, Frankfurt/M. 1989, 28)

nicht mit den geschichtlich bedingten, kontingenten Hintergrundressourcen der »je unsrigen Lebenswelt«, d. h. einer von vielen Lebensformen, identisch sind²¹. Die »transzendentalpragmatische Letztbegründung« muß deshalb nicht zurückgeführt werden auf die »Hintergrundressourcen der Lebenswelt«, sondern auf die »gerade durch deren rationale Infragestellung erstmals in Anspruch genommenen und deshalb nicht mehr rational bestreitbaren Voraussetzungen der Argumentation«²². Daß heißt insbesondere, daß wir uns nicht ohne weiteres auf eine bestehende Lebenswelt berufen können, sondern diese Lebenswelt rekonstruieren müssen als eine Lebenswelt, die den Diskursstandpunkt, den wir immer schon einnehmen, ermöglicht. Apel spricht in dieser Rücksicht auch von einem Selbsteinholungsprinzip.²³

Das argumentierende Subjekt hat mithin seinen Grund nicht in einer kontingenten Lebenswelt, sondern in dem Prinzip, das der Lebenswelt zugrunde liegt, d. h. in einem Prinzip, das ermöglicht, daß das Subjekt in einer Lebenswelt als argumentierendes Subjekt erscheint. Das hat übrigens nicht zur Folge, wie Apel ausdrücklich hinzufügt, daß deshalb auf einen bewußtseinsphilosophischen Standpunkt, d. h. auf einen vorsprachlichen Standpunkt der »Erlebnisgewißheit« zurückgefallen wird. Apel thematisiert hier die Bedingungen, wonach überhaupt sinnvoll über sprachliche Argumentation gesprochen werden kann, womit er sich auf einen Standpunkt stellt, die Subjektproblematik in sprachphilosophischen Termen zur Sprache zu bringen.²⁴

b. Apel und Hegel

Die soeben umrissene philosophische Position Apels unterscheidet sich im Grunde genommen nicht wesentlich von der Hegels. Zwar thematisiert Hegel nicht ausdrücklich eine Argumentationsgemeinschaft, aber doch eine freie Gemeinschaft. Eine Argumentationsgemeinschaft ist jedoch notwendig eine Gemeinschaft freier Wesen; und wir werden noch sehen, daß eine freie Gemeinschaft nach Hegel im Sinne einer Argumentationsgemeinschaft gedeutet werden muß.

Die erste in der »Phänomenologie des Geistes« dargestellte freie Gemeinschaft ist die antike Polis. Es zeigt sich aber, daß sich das freie

21 Apel, »Normative Begründung der »Kritischen Theorie« ...«, a. a. O., 51.

22 Apel, »Normative Begründung der »Kritischen Theorie« ...«, a. a. O., 35.

23 Apel, »Normative Begründung der »Kritischen Theorie« ...«, a. a. O., 53.

24 Apel, »Normative Begründung der »Kritischen Theorie« ...«, a. a. O., 60 f.

Polisbewußtsein selbst widerspricht, denn es ist nur unter formalem Gesichtspunkt frei, inhaltlich aber ist es dem kontingenten Inhalt des Sittengesetzes verhaftet. In Apels Terminologie läge hier ein performativer Widerspruch vor. Allerdings wird dieser Widerspruch in der »Phänomenologie des Geistes« in der Bewegung von der Polis zum absoluten Geist überwunden. Der formale Begriff des absoluten Geistes formuliert nämlich die (transzendentalen) Bedingungen, worunter die freie Gemeinschaft notwendig steht, um auch inhaltlich frei zu sein. Dieser Schritt bildet in der Phänomenologie des Geistes das Äquivalent des Apelschen Einholungsprinzips. Denn es zeigt sich dadurch, daß die Freiheit nicht in einer kontingenten Gemeinschaft fundiert ist, sondern in einem transzendentalen Prinzip, das sich nicht mit bewußtseinsphilosophischen Mitteln erfassen läßt.

Sowohl das formale Prinzip des absoluten Geistes als auch das Einholungsprinzip bilden die absoluten Kriterien, denen die ideale Gemeinschaft gerecht zu werden hat. In der »Phänomenologie des Geistes« geht es dabei um die ideale freie Gemeinschaft, bei Apel dagegen um die ideale Kommunikationsgemeinschaft. Doch sind beide Kriterien formal. Die Frage ist deswegen immer noch offen, ob und inwiefern diese Kriterien dafür herhalten können, die ideale Gemeinschaft auch inhaltlich zu bestimmen. Mit anderen Worten, wie können sie zur Bestimmung einer substantiellen Sittlichkeit führen?

Nach Apel führt die diskurstheoretische Kritik an Kant zu einer diskurstheoretischen Umformulierung des kategorischen Imperativs. Wie Habermas deutet er diese Umformulierung als den Universalisierungsgrundsatz »U«: »jede gültige Norm muß der Bedingung genügen, daß die voraussichtlichen Folgen und Nebenwirkungen, die sich aus ihrer allgemeinen Befolgung für die Befriedigung der Interessen eines jeden voraussichtlich ergeben, von allen Betroffenen zwanglos akzeptiert ... werden können.«²⁵ Normen müssen nicht nur – wie bei Kant – jener Bedingung gerecht werden, daß sie die Freiheit anderer nicht beschneiden, sondern müssen außerdem zu einem Handeln führen, das einem allgemeinen Interesse dient. Was einem allgemeinen Interesse dienlich ist, muß durch Konsens im Rahmen eines Argumentationsprozesses festgestellt werden.

Die diskurstheoretische Umformulierung des kategorischen Imperativs scheint somit Aussichten auf eine substantielle Bestimmung der

²⁵ Siehe Jürgen Habermas, »Erläuterungen zur Diskursethik«, in: *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt/M. 1991, 134.

Sittlichkeit zu eröffnen. Das Unmögliche kann nicht als Pflicht verlangt werden. Wenn es nämlich eine Pflicht ist, dem allgemeinen Interesse zu dienen, dann müssen außerdem jene Bedingungen erfüllt sein, worunter das, was überhaupt ein allgemeines Interesse sei, festgestellt werden kann. Heißt das aber nicht, daß hieraus die Forderung hervorgeht, daß die Gesellschaft eine ideale Argumentationsgemeinschaft ist? Diese Schlußfolgerung wird von Apel in der Tat gezogen: »Während in Teil A der Ethik – gemäß der Intention einer transzendentalpragmatischen Letztbegründung – das Prinzip der Ethik in dem vom Argumentierenden unbestreitbar vorausgesetzten und kontrafaktisch antizipierten Ideal einer idealen Kommunikationsgemeinschaft festgemacht sein muß, stellt sich in Teil B die Aufgabe, den kontrafaktischen Charakter der gleichwohl notwendigen Antizipation des Ideals als Problem einer geschichtsbezogener Verantwortungsethik eigens zu berücksichtigen. Es ergibt sich also gewissermaßen die Notwendigkeit einer Interimsethik des Übergangs von den bestehenden Verhältnissen zur Realisierung der Anwendungsbedingungen der Diskursethik.«²⁶ Das moralische Gebot, die ideale Kommunikationsgemeinschaft zu realisieren, ist nach Apel freilich kein Rückfall in eine Position, die sich auf eine substantielle Sittlichkeit beruft. Das stellt er klar, indem er seine Position profiliert gegenüber der Hegels (und auch Hösles).

Nun hat auch Hegel eine intersubjektive Umformulierung des Kantischen kategorischen Imperativs entwickelt, was von Apel übrigens nicht gesehen ist. Auf die Frage, wie überhaupt der moralischen Pflicht Inhalt gegeben werden könne, gibt Hegel zur Antwort: »Recht zu tun und für das Wohl, sein eigenes Wohl und das Wohl in allgemeiner Bestimmung, das Wohl anderer, zu sorgen.«²⁷ Damit stellt er klar, daß Normen nicht nur der Bedingung zu genügen hätten, daß die (Rechts-)Freiheit anderer respektiert wird, sondern daß sie auch zu einem Handeln anleiten müssen, in dem das allgemeine Interesse realisiert wird. Der entscheidende Unterschied zwischen der Position Hegels und der Apels liegt in vorliegendem Zusammenhang allerdings in der Art und Weise, wie das allgemeine Interesse – das ›Gute‹ – jeweils bestimmt wird. Hegel beruft sich nicht auf einen idealen Konsens, sondern auf die ›List der Vernunft‹, d. h., das ›Gute‹ wird im Laufe der Weltgeschichte in und

²⁶ Siehe K.-O. Apel, »Kann der postkantische Standpunkt der Moralität...«, a. a. O., 241.

²⁷ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 134.

durch die praktische Konfrontation zwischen den Staaten verwirklicht.²⁸

Jetzt kann geklärt werden, weshalb Apel meint, daß er sich im Gegensatz zu Hegel nicht auf eine substantielle Sittlichkeit meint berufen zu müssen. Hegels freie Gemeinschaft existiert für gewöhnlich immer schon. Außerdem ist sie eingebettet in einen historischen Prozeß, in dem die Freiheit »von selbst« oder lieber durch die »List der Vernunft« eine stets adäquatere Gestalt erhält. Für Apel dagegen bleibt die Realisierung der idealen Kommunikationsgemeinschaft abhängig von einem freien Entschluß. »Der entscheidende Unterschied scheint mir«, so Apel, »der zu sein: Die von mir postulierte Rekonstruktion muß methodologisch die – durch unsere zeitlich-innerzeitliche Existenz bedingte – Zäsur zwischen der Vergangenheit als Inbegriff der prinzipiell objektivierbaren Fakten und der Zukunft als Dimension des noch unentschiedenen Spielraums der Handlungsfreiheit von vornherein anerkennen.«²⁹

Apels Kritik an Hegel scheint sich gegen dessen Auffassung zu richten, daß die Weltgeschichte von der »List der Vernunft« beherrscht wird. Diese Position wird von Hegel zweifelsohne in den »Grundlinien der Philosophie des Rechts« und freilich auch in der »Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften« vertreten. Ich meine allerdings, daß sich diese Position nicht in Einklang mit jenem Standpunkt bringen läßt, wie er von der »Phänomenologie des Geistes« entwickelt wird.

28 Apel schreibt dazu: »Kann für die jetzt geforderte Vermittlung zwischen Moralität und Sittlichkeit selbst noch ein *formales, normatives Prinzip* auf der Ebene der Moralität angegeben werden? Oder muß man, mit Hegel, die Vermittlung zwischen dem normativen Ideal und der gesellschaftlichen Realität sozusagen der »List des Weltgeistes« überlassen, die der Philosoph allenfalls von einem antizipierten ex post-Standpunkt im vorhinein als notwendig, ja immer schon »wirklich« begreifen soll.« (»Kann der postkantische Standpunkt der Moralität...«, a. a. O., 246)

29 K.-O. Apel, »Kann der postkantische Standpunkt der Moralität...«, a. a. O., 255 f. Vgl. damit auch folgendes Zitat: »Doch dem Individuum gestattet Hegel keinen autonomen Gewissensvorgriff auf das mögliche Weltgericht, das über die substantielle Sittlichkeit der Volksgeister letztlich entscheiden wird – obwohl er die Individuen nicht nur als Staatsbürger, sondern auch als Mitglieder einer übernationalen religiösen Gemeinde im Sinne der christlichen Ethik versteht.« (Ebd. 220)

c. Die »Grundlinien der Philosophie des Rechts« versus die
»Phänomenologie des Geistes«

Wir haben oben gesehen, daß sich aufgrund von Hegels formellem Konzept des absoluten Geistes noch kein wesentlicher Unterschied angeben läßt, zwischen der Position Apels einerseits und der der »Phänomenologie des Geistes« andererseits. Jenes Konzept formuliert lediglich die transzendenten Bedingungen, worunter überhaupt ein freies Verhältnis zu einem sinnlich gegebenen Etwas gedacht werden kann. Dann haben wir gesehen, daß Hegel diese transzendenten Bedingungen unter Zuhilfenahme seiner Rekonstruktion des welthistorischen Prozesses zugleich »objektiv« deutet. Dadurch verliert das Konzept des absoluten Geistes seine bloß formelle Bedeutung. Denn es war ja zunächst nur das Resultat der Analyse der Frage, unter welchen Bedingungen überhaupt ein freies Verhältnis zu einer sinnlich gegebenen Substanz gedacht werden könne; darin bringt es aber zugleich das freie Verhältnis zum Ausdruck, das in der Weltgeschichte immer schon verwirklicht ist. Impliziert diese Berufung auf die Weltgeschichte nun zugleich auch eine Berufung auf die »List der Vernunft«, d. h. auf ein mysteriöses Vertrauen, daß der Lauf der Geschichte die Verwirklichung der Freiheit von selber garantiert? Keineswegs. Hegels Berufung auf die Weltgeschichte unterscheidet sich ja wie gesagt nicht grundlegend von Apels Einholungsprinzip. Es macht einsichtig, warum wir als Philosophen hier und jetzt tatsächlich Erkenntnis von dem freien Verhältnis zu einer sinnlich gegebenen Substanz haben können. Die Weltgeschichte wird nur in einer Rekonstruktion im Nachhinein zur Geltung gebracht. Auch braucht die Verwirklichung der Freiheit in der Weltgeschichte nicht gedeutet werden als die immer adäquater werdende Verwirklichung einer substantiellen Sittlichkeit (nämlich als der »objektive Geist«, worin und wodurch die Freiheit wirklich ist). Wesentlich für Hegels Freiheitsbegriff ist gerade, daß die Wirklichkeit der Freiheit nicht aufgeht in welche substantielle Sittlichkeit auch immer. Was verwirklicht wird, ist die absolute Einsicht in die eigene Art des freien Verhältnisses zu einer sinnlich gegebenen Substanz. Wohl lehrt Hegel, daß die Wirklichkeit der Freiheit gebunden ist an institutionelle Bedingungen und stellt er klar, welchen strukturellen Bedingungen die institutionelle Ordnung einer freien Gesellschaft mindestens genügen muß; das heißt, jede freie Gesellschaft muß ihre Mitglieder institutionell den Bildungsprozeß mitgeben, den die europäischen Gesellschaften von der Polis bis zur Französischen Revolution durchlaufen haben.

Wenn die »Phänomenologie des Geistes« auf die soeben dargestellte Weise gelesen wird,³⁰ dann kann dieselbe zur Verstärkung und Ergänzung der transzendentalpragmatischen Position Apels fruchtbar gemacht werden. Apel ergänzt das moralische Gesetz zwar mit dem Gebot, die ideale Kommunikationsgemeinschaft zu verwirklichen, doch sagt er nichts über jene institutionellen Bedingungen, denen jede ideale Kommunikationsgemeinschaft gerecht werden muß.³¹ Es sind gerade diese institutionellen Bedingungen, die näher bestimmt werden in Hegels Rekonstruktion des Bildungsprozesses von der Polis zur Französischen Revolution.³²

d. »Phänomenologie des Geistes« versus Apel

Das alles besagt freilich nicht, daß Apels Position ohne weiteres mit jenen Gedanken über die freie Gemeinschaft in Übereinstimmung zu bringen sei, wie sie aus der »Phänomenologie des Geistes« hervorgehen. An einem zentralen Punkt zwingt der dort entwickelte Standpunkt sogar zu einer Kritik, die sowohl Hegels eigene »Grundlinien der Philosophie des Rechts« als auch Apels Transzendentalpragmatik trifft. Hier wie dort wird eine intersubjektive beziehungsweise kommunikationstheoretische Umformulierung des kategorischen Imperativs ausgebildet; und hier wie dort führt das zu dem Gebot, das absolut Gute zu verwirklichen, das als das allgemeine Interesse ausgelegt wird. Es ist gerade diese Auslegung des absolut Guten, die Hegel dazu bringt, die »List der Vernunft« einzuführen. Die Kritik Apels an Hegel schlägt daher indirekt auch auf ihn selbst zurück, sofern ja auch Apel das absolut Gute als das allgemeine Interesse auslegt.

Wenn das absolut Gute als das allgemeine Interesse (das Wohl aller) verstanden wird, dann läuft das auf eine Verendlichung des sittlichen

³⁰ In meinem Buch, *Postdialectische Zedelijkeid*, a. a. O., habe ich dargelegt, wie aus der *Phänomenologie des Geistes* ein alternatives Verständnis der *Grundlinien* destilliert werden kann.

³¹ In dieser Hinsicht hat Habermas vor kurzem einen Versuch vorgelegt, die Transzendentalpragmatik näher auszuarbeiten. In *Faktizität und Geltung*, Frankfurt/M. 1992, entwirft er ein *System der Rechte* und entwickelt damit die Kriterien, woran die Institutionen einer freien Kommunikationsgemeinschaft beantworten müssen.

³² In meinem Aufsatz »Hegel and Habermas on rights. A critical comparison of their basic conceptions«, in: R. von Schomberg (ed.), *Reading Habermas's recent Philosophy of Justice and the Democratic State*, Albany, NY, erscheint 1997, vergleiche ich Habermas' Ansatz in *Faktizität und Geltung* mit Hegels *Grundlinien*.

Inhalts hinaus. Das Gute wird identifiziert mit dem verwirklichten allgemeinen Interesse. Unklar bleibt dabei freilich, wie die adäquate Verwirklichung des Guten jemals eine absolute Bedeutung erhalten könne. Mit der ›List der Vernunft‹ wird nur behauptet, daß die Verwirklichung des Guten in der Weltgeschichte auch verstanden werden kann als der Prozeß der Selbstverendlichung des absoluten Geistes, worin und wodurch der absolute Geist sich verwirklicht.

Der Inhalt des moralischen Handelns kann allerdings nicht das allgemeine Interesse sein, sondern ist die Freiheit selbst. Diese Freiheit wird nicht verwirklicht in der als adäquate Verwirklichung des allgemeinen Interesses gedachten sittlichen Substanz. Freiheit ist vielmehr wirklich als freies Verhältnis zur sittlichen Substanz. Das heißt nicht, daß Freiheit und sittliche Substanz nicht innerlich aufeinander bezogen seien. Denn das freie Verhältnis zur sittlichen Substanz ist nur möglich, wenn die institutionelle Ordnung der sittlichen Substanz den Bedingungen gerecht wird, die in dem abendländischen Bildungsprozeß von der Polis bis zur Französischen Revolution zum Vorschein gekommen sind. Diese Bedingungen bestimmen allerdings keine substantielle Sittlichkeit. Für die abendländische und die daraus hervorgegangene mondiale Realität gilt immer noch, daß die historisch-wirkliche sittliche Substanz mehr oder weniger den genannten Bedingungen entspricht. Das heißt, daß das freie Verhältnis zur sittlichen Substanz in einem gewissen Maße immer schon wirklich ist. Freiheitsverwirklichung läuft hinaus auf das Streben, die institutionelle Ordnung der historisch gegebenen sittlichen Substanz jenen idealen Anforderungen stets adäquater zu machen, denen die institutionelle Ordnung einer freien Gesellschaft entsprechen muß. Ein solches Freiheitsstreben kann nicht gedacht werden als eine Resultante der ›List der Vernunft‹, sondern bedarf immer wieder eines aktiven Interpretationsprozesses der Beteiligten. Dieser Interpretationsprozeß wird zwar durch einen Argumentationsprozeß vermittelt, er kann aber auch nur dann praktische Konsequenzen haben, wenn jener Argumentationsprozeß eine gemeinsam geteilte Interpretation zur Folge hat. Es zeigt sich, daß auch das von der Phänomenologie des Geistes darlegte Freiheitsstreben letztendlich von einer Argumentationsgemeinschaft abhängt.

Indem die transzendentalpragmatische Umformulierung des kategorischen Imperativs als der von Habermas formulierte Universalisierungsgrundsatz aufgefaßt wird, bleibt Apel im Grunde genommen dem Hegel der »Grundlinien« verhaftet und ist sogar mit sich selbst im Widerspruch. Seine in Teil B formulierte ›Interimsethik‹ läßt sich nicht

mit dem Universalisierungsgrundsatz in Übereinstimmung bringen. In ›U‹ wird eine Position zum Ausdruck gebracht, die das allgemeine Interesse zum höchsten Gut erhebt. Das höchste Gut der ›Interimsethik‹ dagegen ist die Freiheit selbst; Zweck ist hier nämlich die Verwirklichung der freien Kommunikationsgemeinschaft. Indem die Freiheitsverwirklichung als ›Interimsethik‹ für ›U‹ funktionell gemacht wird, wird die Freiheit außerdem ihres absoluten Wertes beraubt. Freiheit ist dann nicht Zweck an sich, sondern bloß funktionell für die Verwirklichung des allgemeinen Interesses.

III. Abschluß

In »Faktizität und Geltung« scheint Habermas sich in gewissem Maße des problematischen Status des Universalisierungsgrundsatzes bewußt geworden zu sein. In diesem Buche unterscheidet er nämlich scharf zwischen Diskursprinzip und Universalisierungsgrundsatz.³³ Dadurch wird es möglich, den oben bemerkten Unterschied zwischen einerseits dem moralischen Handeln, das darauf gerichtet ist, einen Rechtsstaat zustande zu bringen, wo das Diskursprinzip voll zur Geltung kommen kann, und dem moralischen Handeln in dem Sinne von ›U‹ andererseits zu analysieren. Habermas' Abstand zu seiner früheren Position ist jedoch noch nicht radikal genug. Denn ›U‹ kann überhaupt nicht als moralisches Gesetz verstanden werden. ›U‹ ist ja nur eine formelle Bedingung, die zum Ausdruck bringt, was in den abendländischen Demokratien wünschenswert ist: nämlich Konsens über die nähere Bestimmung des allgemeinen Interesses. Das Diskursprinzip würde einen viel besseren Anwärter für die Funktion des kommunikationstheoretischen Pendantes des kategorischen Imperativs abgeben. Für Habermas kann das allerdings nicht akzeptabel sein, weil er auf der Ebene des Diskursprinzips noch nicht zwischen den verschiedenen Diskurstypen (z. B. ethische und moralische Argumentation) unterscheidet. In diesem Unterschied kehrt allerdings ein ähnlicher Dualismus zurück, wie wir ihn

³³ »In meinen bisher veröffentlichten Untersuchungen zur Diskursethik«, schreibt Habermas, »habe ich zwischen Diskurs- und Moralprinzip nicht hinreichend differenziert. Das Diskursprinzip erklärt nur den Gesichtspunkt, unter dem Handlungsnormen überhaupt *unparteilich begründet* werden können, wobei ich davon ausgehe, daß das Prinzip selber in den symmetrischen Anerkennungsverhältnissen kommunikativ strukturierter Lebensformen fundiert ist.« (*Faktizität und Geltung*, a. a. O., 140)

schon bei Apel gesehen haben: die ethische Argumentation ist auf »U« bezogen und nimmt das – immer historisch zu bestimmende – allgemeine Interesse als höchstes Gut. Die moralische Argumentation stellt sich auf einen rein universalistischen Standpunkt.

Vittorio Hösle ist noch immer Hegelianer genug, um den Dualismus von Apel und Habermas zu vermeiden. Dazu knüpft er bei der universalistischen Ethik Kants an, ohne daß diese gegen den historischen Inhalt der konkreten sittlichen Gesellschaft ausgespielt wird. In seinem Buch »Wahrheit und Geschichte« beruft Hösle sich auf eine substantielle Bestimmung der Sittlichkeit, d. h. auf eine Gemeinschaft, die die institutionellen Bedingungen garantiert, unter denen freie Argumentation möglich ist. Wir haben gesehen, was Apels Kritik an dieser Position ist. Wer die freie Gesellschaft meint substantiell bestimmen zu können, läßt die Vergangenheit herrschen über die Zukunft und tut damit der Freiheit kein Recht. Diese Kritik ist meines Erachtens berechtigt. Der Dualismus von Apel und Habermas kann nicht unter Berufung auf eine substantielle Sittlichkeit überwunden werden.

Die »Phänomenologie des Geistes« kann uns allerdings lehren, wie jener Dualismus überwunden werden kann, ohne einer substantiellen Sittlichkeit verfallen zu müssen. So soll einerseits die intersubjektive Version des kategorischen Imperativs nicht das allgemein Gute, sondern die Freiheit zum Inhalt haben. Die Verwirklichung dieser Freiheit ist gebunden an eine institutionelle Ordnung. Doch diese Ordnung kann andererseits grundsätzlich nicht als eine substantielle Sittlichkeit verstanden werden. Denn das hieße, daß die Verwirklichung der Freiheit in eine historisch wirkliche Gesellschaftsform aufginge. Wohl kann angegeben werden, welchen strikten Erfordernissen die institutionelle Ordnung einer freien Gesellschaft gerecht werden muß. Sie muß die Bildung zur Freiheit inkorporieren, durch die die abendländische Geschichte von der Polis bis zur Französischen Revolution gegangen ist. Diese Freiheitsbildung kann allerdings nicht, wie Hegel das in seinen »Grundlinien der Philosophie des Rechts« tut, in die Institutionen der Familie, bürgerlichen Gesellschaft und Staat übersetzt werden. Festgestellt werden kann nur, daß die Bildung zur Freiheit eine Gesellschaftsordnung voraussetzt, in der der Unterschied zwischen den Sphären von Familie, bürgerlicher Gesellschaft und Staat institutionell garantiert ist. Aus dieser institutionellen Versicherung kann aber nicht geschlossen werden, daß die konkreten Institutionen dieser Sphären auf philosophischer Ebene entwickelt werden könnten. Diese Institutionen haben faktisch immer schon eine wie auch immer geartete Gestalt. Wer diese Institutionen der

freien Gesellschaft bestimmen will, wird stets von neuem betrachten müssen, inwiefern die faktischen Institutionen Familie, bürgerliche Gesellschaft und Staat interpretiert werden können als Institutionen, in denen der Begriff der jeweiligen institutionellen Sphäre erscheint. Außerdem kann diese Prüfung auch nicht nur eine Angelegenheit der politischen Philosophen sein, die sie von Zeit zu Zeit durchführen. Nur wenn diese Prüfung institutionell verankert ist und wenn die Institutionen Familie, bürgerliche Gesellschaft und Staat selbstreflexiv geworden sind, kann der Prozeß der Freiheitsverwirklichung als eine Sache der Freiheit selbst gedacht werden und braucht nicht mehr an eine ›List der Vernunft‹ apelliert zu werden.

Zusammenfassung

Die substantielle Sittlichkeit, die Hegels objektiver Idealismus entwickelt hat, muß, Vittorio Hösle zufolge, mit dem Intersubjektivitätskonzept der Transzendentalpragmatik verbunden werden. Der Aufsatz stellt dieser Position eine Alternative entgegen. Die dargestellte Analyse der »Phänomenologie des Geistes« führt zu der Schlußfolgerung, daß diese Arbeit eine Auffassung der Sittlichkeit impliziert, die nur im inneren Zusammenhang mit Hegels Intersubjektivitätskonzept einen Sinn hat. Anders als in Hegels »Grundlinien« ist diese Sittlichkeit nicht substantiell. Zugleich gibt sie einen Hinweis, wie man den Dualismus der Transzendentalpragmatik von Karl-Otto Apel (und Jürgen Habermas) überwinden kann.

Abstract

The substantial morality evolved by Hegels objective idealism must be due to Vittorio Hösle combined with the concept of intersubjectivity of the transcendental pragmatic. This essay sets an alternative against this point of view. The presented analysis of the »Phänomenologie des Geistes« concludes that this work implies an opinion of morality which only makes sense in an inner connection with Hegels concept of intersubjectivity. Opposed to Hegels »Grundlinien« this morality is not substantially. At the same time it points out how to overcome the dualism of the transcendental pragmatic stressed by Karl-Otto Apel (and Jürgen Habermas).