

DANIEL O. DAHLSTROM (BOSTON)

Naturzwecke und reflexive Probleme des Selbstseins: Perspektiven von Hegel

Wie kann es eine ursprüngliche Anerkennung des Selbst geben, wenn Selbstsein bereits Anerkennung voraussetzt? Wie ist Selbstbewusstsein möglich, wenn es nicht schon ein Selbst gibt, dessen man sich bewusst sein kann? Auch wenn dies zwei verschiedene Fragen sind, deuten sie doch auf eine gemeinsame Quelle der Verwirrung hin, die sich bei Lesern von Hegels Analyse des Selbstbewusstseins und der Anerkennung einstellt. Wenn wir gewöhnlich davon sprechen, uns etwas bewusst zu sein oder etwas anzuerkennen, so setzen wir voraus, dass dieses Etwas bereits vorher gegeben und konstituiert ist. Gemäß Hegels Analyse aber gibt es zwei Ebenen oder Funktionsschichten, die an der Konstitution des Selbstseins beteiligt sind und die gewöhnliche Dynamik von Bewusstsein und Anerkennung herausfordern. Auf der einen Seite ist das Selbst in gewissem Sinne vor dem Auftreten des Selbstbewusstseins nicht vollständig konstituiert; auf der anderen Seite stellt sich Selbstbewusstsein nur durch wechselseitige Anerkennung ein, d.h. durch einen Prozess des Erkennens und Erkanntwerdens durch einen anderen. Hier begegnen uns zwei miteinander verschränkte Probleme: „das Problem des Selbstbewusstseins,“ d.h. das Problem der Beziehung des Selbst zum Selbstbewusstsein, sowie das „Problem der Anerkennung,“ d.h. das Problem der Beziehung dieses Verhältnisses (einschließlich des Selbst und Selbstbewusstseins) zu einem anderen Selbstbewusstsein.

Es gibt ein weiteres Problem, wohl zentraler und bedeutsamer, das mit der Tatsache zusammenfällt, dass laut Hegel die Anerkennung die Gestalt eines Kampfes annimmt. Der Kampf um Anerkennung ist ein Kampf um Herrschaft, mit dem zentralen Motiv des Bewusstseins der eigenen Überlegenheit gegenüber dem Anderen. Tatsächlich kann dieses Bewusstsein nach Hegels Theorie überdauern und sogar in der Niederlage bestätigt werden. Jedenfalls führt dieser Kampf ein weiteres Problem ein, „das Problem der Sittlichkeit.“ Wie kann ein Selbstbewusstsein, das seine Unabhängigkeit auf Kosten der Unabhängigkeit des Anderen anstrebt, sich selbst jemals in einem anderen wiedererkennen und/oder etwas *Annäherung* (*rapprochement*) zu erreichen, nicht zu sprechen von der Einheit und Gleichheit „der sittlichen Wirklichkeit“ (einer Art *volonté générale*), der geistigen Gegebenheit, universell anerkannt zu werden, wie Hegel behauptet?¹

¹ G.W.F. Hegel, *Jenaer Systementwürfe III: Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*, hrsg. von Rolf-Peter Horstmann (Hamburg: Meiner, 1987), 204 (zitiert als: ‚JS III‘); *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. Hans-Friedrich Wessels und Heinrich Clairmont (Hamburg: Meiner, 1988), 288f, 394 (zitiert als: ‚PhG‘). Ich danke Tim Brownlee für wertvolle Kommentare zu einer früheren

Diese drei Probleme gehören zu den vorrangigen Problemen des Selbstseins.² Obwohl Hegels Schriften genau der richtige Ort sind, um sich mit ihnen auseinanderzusetzen, sind sie von großer Bedeutung über eine Auslegung von Hegels Texten hinaus. So ist ein menschliches Selbst – in Bezug auf das erste Problem – in einem wichtigen Sinne durch seine geistigen Zustände konstituiert. Daher das Problem des Selbstbewusstseins: Wie kann es Selbstbewusstsein geben, wenn es nicht bereits ein Selbst ist, dessen man sich bewusst sein kann? In ähnlicher Weise ist das zweite Problem nicht bloß ein Produkt von Hegels Analyse. So wie das Bewusstsein einer Person ein integraler Bestandteil ihres Selbst im Sinne personaler Identität ist, so entsteht auch ihre Identität in nicht geringem Maße aus ihren Interaktionen mit anderen, typischerweise mit Familienmitgliedern. Die Tatsache dieser typischen familiären Emergenz des Selbstseins präsentiert uns mit dem Problem der Anerkennung: Wie kann es eine Anerkennung eines Selbst geben, wenn die Konstitution des Selbst Anerkennung voraussetzt?

Das dritte oben genannte Problem ist allerdings mehr an Hegels spezifische Theorie der Dynamik der Anerkennung auf der Basis des Kampfes zwischen Herrscher und Knecht gebunden. Hegels Theorie vorausgesetzt ist es rätselhaft, wie ein Selbstbewusstsein sich selbst in einem anderen (an)erkennen kann, (was es muss), wenn es von anderen unabhängig ist, in dem Sinne, dass es sie oder zumindest ihre Unabhängigkeit bestreitet bzw. leugnet. Aber auch dieses Problem ist bei weitem nicht auf den Bezugsrahmen von Hegels Analysen beschränkt. Selbst wenn man nicht alle Aspekte und die generelle Reichweite seiner Theorie akzeptiert, gibt es keinen Zweifel an den historischen und empirischen Belegen für den Wunsch der Menschen danach, andere zu beherrschen. Angesichts dieser Evidenz bleibt eine Version dieses Problems der Sittlichkeit: Wie kann sich ein Kampf, der in dem Wunsch nach Herrschaft über andere gründet, zu dem Wunsch nach wechselseitiger Anerkennung wandeln oder entwickeln?

Der vorliegende Aufsatz untersucht das Maß, in dem Hegel uns Mittel an die Hand gibt, einige dieser Probleme anzugehen. Mein Ziel besteht nicht in einer systematischen Auslegung von Hegels Auseinandersetzung mit diesen Fragen, sondern darin, auf einige vernachlässigte Aspekte seiner Erörterung hinzuweisen, die viel

Fassung und Jeremy Butman für seine behutsame Lektüre der vorletzten Version. Mein Studium von Hegel und im Besonderen seiner Lehre des Selbstbewusstseins, ist dem außerordentlichen Werk Klaus Düsing stark geschuldet. Ich bin ihm zutiefst dankbar für sein gediegenes Beispiel hochkarätiger Gelehrsamkeit, für seinen philosophischen Scharfsinn sowie für seine persönliche Unterstützung über die Jahre hinweg.

- 2 Sie könnten auch als Paradoxien formuliert werden, insofern sie konventionellen Erkenntnissen und gesundem Menschenverstand entgegenstehen. „Es ist doch einfach common sense,“ könnte man versucht sein zu behaupten, „dass es ein Selbst geben muss, damit es Selbstbewusstsein geben kann, und dass jede Art von Anerkennung ein Selbstbewusstsein voraussetzt. Und es gehört außerdem zum common sense, unseren menschlichen, allzu menschlichen Antrieben Aufmerksamkeit zu schenken und alle Politik als *Realpolitik* zu betreiben. Die Erfahrung lehrt uns doch, dass das, was den Kampf um Anerkennung begründet hat, alles andere als verdrängt wurde, sondern sich vielmehr wieder und wieder Geltung verschafft in einem ökonomischen und politischen Leben, dass tragischer Weise oft nur ein anderer Name für Krieg ist.“

versprechende Hinweise liefern, mit ihnen umzugehen. Hegels Behandlung dieser Themen ist auch deshalb viel versprechend, weil sie seiner Berücksichtigung von entwicklungstheoretischen Phänomenen entspringt, die auf bestimmten Naturzwecken fußen, zumindest bei den ersten beiden Problemen. Ich bin weniger optimistisch, was die Lösung des dritten Problems anhand von Hegels (oder anderer) entwicklungstheoretischer Ausführungen angeht, auch wenn dieses Problem, wie bereits angemerkt, nicht auf Hegels Philosophie beschränkt bleibt. In der Tat bleibt der flüchtige und rätselhafte Charakter des dritten Problems wohl eines der beständigsten und dringlichsten Probleme der Philosophie und, was wichtiger ist, der Menschheit.

Die beiden ersten Probleme bilden ein Paar für das Argument, sowohl in ihrer Struktur als auch ihrem Inhalt. Wir haben bereits festgestellt, wie sich diese Probleme strukturell aus den konstitutiven Rollen ergeben, die Selbstbewusstsein und Anerkennung jeweils für die Entwicklung des Selbst spielen, was uns dazu motivieren könnte, sie beide als kognitive Probleme zu bezeichnen. Aber wir sollten wohl dieser Versuchung widerstehen, weil die hiermit zusammen hängenden Probleme bei weitem nicht auf Selbstwissen und einen strikt kognitiven und epistemischen Charakter des Selbstbewusstseins beschränkt sind. Denn erstens gibt es rudimentäre und embryonische Formen des Selbstwissens, einschließlich, wie unten ausgeführt, des herausstechenden Selbstgefühls, das sich erst noch zu einem voll ausgebildeten Selbstbewusstsein entwickeln muss, aber klarerweise einen natürlichen biologischen Zweck erfüllt. Zweitens ist die Selbsterkenntnis nicht bloß ein rein kognitives Phänomen, insbesondere wenn wir zugeben, dass Anerkennung mit Respekt einhergeht, mit dem Zugeständnis des Wertes und der Unabhängigkeit desjenigen, der anerkannt wird. Drittens erfordert für Hegel der Inhalt eines voll ausgebildeten Selbstbewusstseins Anerkennung; d.h. Selbstbewusstsein ist nicht ohne sie denkbar und umgekehrt. Dieser Aspekt von Hegels Theorie ist wohl einer seiner innovativsten (siehe unten). Er behauptet, mit gutem Grund, dass es kein Selbst ohne Selbstbewusstsein gebe und kein Selbstbewusstsein ohne Anerkennung von-und-durch (einen) Andere(n). Also ist jemandes personale Identität als Identität des Selbst eng mit dessen Identität relativ zu Anderen verknüpft, speziell mit den Arten und Ebenen wechselseitiger Anerkennung. (Das Problem der Sittlichkeit entsteht aus dem Umstand, dass in manchen, wenn auch nicht allen, Kontexten wechselseitige Anerkennung nicht von gegenseitiger Wertschätzung und Respekt unterschieden werden kann.)

Allerdings geben diese Überlegungen unmittelbar Anlass zu einem Einwand, der die Differenzierung der zwei ersten Probleme in Frage stellt; und dieser geht folgendermaßen: Angesichts der Untrennbarkeit des Bewusstseins seiner selbst von wechselseitiger Anerkennung ist das erste Problem etwas tendenziös. Wie kann es ein Problem lediglich bezüglich Selbst und Selbstbewusstsein geben, wenn sie in Struktur und Inhalt etwas Weiteres voraussetzen? Dieser Einwand hat etwas für sich, wenn wir vorausblicken, im Hinblick auf den Kampf um Anerkennung. Dennoch, wie ich unten argumentieren werde, liegt ein Teil der Auflösung dieses grundlegenden Problems in der Berücksichtigung natürlich zweckmäßiger Ebenen von Refle-

xivität und Selbstsein – beginnend mit dem, was Hegel „Selbstgefühl“ nennt –, die nicht das Produkt, sondern die Voraussetzung von Anerkennung sind. Mit anderen Worten, statt die grundlegendere Ebene als eine Abstraktion einer höher entwickelten abzulehnen, gibt es einen einfacheren und substantielleren Teil der Lösung des ersten Problems (des Problems des Selbstbewusstseins) – einfacher, weil er sich in Hegels Theorie der zweckmäßigen, natürlichen Stufen des Selbstseins widerspiegelt, die den Hintergrund für den Kampf um Anerkennung bilden. Dieser Teil der Lösung besteht in der Zurückweisung der Prämisse, dass es vor dem voll ausgebildeten Selbstbewusstsein keine Art von Selbst gebe.³

Wie wir sehen werden, bietet sich ein ähnlicher Weg an, das zweite Problem (das der Anerkennung) anzugehen. Es mag zwar ein Selbst von der Anerkennung vorausgesetzt werden, allerdings nicht das Selbst, das durch diese konstituiert *und rekonstituiert* wird. Hegels Analyse schließt (vernünftiger Weise, wie ich meine) ein, dass es mehrere Stufen und Ebenen dieses Prozesses gibt. Darüber hinaus gibt uns Hegel auch hier gute Gründe dafür, auf entwicklungstheoretische, intersubjektive Phänomene zu achten, die natürlicher Weise Zwecke für die Beteiligten erfüllen. Obwohl diese Phänomene nicht ganz an robuste Anerkennung heranreichen, deuten sie sie doch an und dienen als ihre notwendigen Bedingungen.⁴

A. Das Problem des Selbstbewusstseins

Ein Teil der Lösung dieses Problems entspricht einem altherwürdigen Ansatz zum Selbstbewusstsein, der sich von der Antike bis in die Moderne zieht. Als Einleitung zu diesem Ansatz zum Selbstbewusstsein und um zu erläutern, inwiefern er einen Teil der Lösung unseres Problems darstellt, möchte ich gerne eine Bemerkung zu einem Problem innerhalb des Problems voranschicken. Ich denke dabei an einen geheimnisvollen historischen Aspekt von Hegels eigener Entwicklung dieser Fragestellung. Dieses historische Problem kann man vielleicht am besten einschätzen, indem man folgenden Kommentar Hegels betrachtet, der sich in der Einleitung zur Philosophie des Geistes in der zweiten und dritten Einleitung zur *Enzyklopädie* (§378) findet. Hegel schreibt dort:

„Die Bücher des *Aristoteles über die Seele* mit seinen Abhandlungen über besondere Seiten und Zustände derselben sind deswegen noch immer das vorzüglichste oder einzige Werk von spekulativem Interesse über diesen Gegenstand. Der wesentliche Zweck einer Philosophie des Geistes kann nur der sein, den Begriff in die Erkenntnis des Geistes wieder einzuführen, damit auch den Sinn jener Aristotelischen Bücher wieder aufzuschließen.“

³ Diese Strategie beinhaltet die Einbeziehung von Hegels früheren und späteren systematischen Theorien, um zu sehen, wie sich die Theorie der *Phänomenologie des Geistes* in die breiteren Analysen der Probleme einfügt.

⁴ Mit „robuster Anerkennung“ meine ich die Art von Anerkennung, die im Sinne von Gerechtigkeit gegenseitigen Respekt der anderen Person als gleichwertigem Gegenüber exemplifiziert oder impliziert.

Wir wissen außerdem, dass Hegel in jeder seiner neun Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie Aristoteles' *De Anima* sehr ausführlich behandelt hat. Seltsam ist jedoch, dass er eine bestimmte Passage in *De Anima* überhaupt nicht kommentiert hat, in der Aristoteles für die Reflexivität der Wahrnehmung argumentiert, und zwar in einer Weise, die wohl für moderne Diskussionen des Selbstseins paradigmatisch geworden ist.

Aristoteles argumentiert für diese Reflexivität bekanntlich in *De Anima* III, 2 (425b11-17). Er liefert hier zwei Argumente für den Umstand, dass die Sinne reflexiv sind, d.h. warum sie sich selbst wahrnehmen müssen. Erstens, wenn wir uns nicht über den Gesichtssinn unseres Sehens bewusst würden, dann müsste es zwei Sinne geben, die Farben sehen, nämlich der Gesichtssinn und der Sinn, der sowohl das Sehen als auch die Farbe sieht. Vermutlich lautet die fehlende Prämisse in diesem *modus tollens* Argument, dass jede Sinnesmodalität ihr besonderes Objekt hat. Zweitens: Wäre der Sinn, der das Sehen wahrnimmt, vom Gesichtssinn verschieden, dann ergäbe sich entweder ein infinites Regress oder eine Wahrnehmung „würde sich auf sich selbst richten. Daher kann man dies (sogleich) bei der ersten (Wahrnehmung) ansetzen.“⁵ In diesen Bemerkungen, so könnte man sagen, hat Aristoteles einen internalistischen, bottom-up Ansatz zum Selbstbewusstsein formuliert, der auf der vermeintlich phänomenologisch evidenten Reflexivität von Empfindungen und Wahrnehmungen basiert. Thomas von Aquin kommentiert, dass in diesem Argument, wie auch im gewöhnlichen Diskurs, die Ausdrücke für Empfinden und Wahrnehmen eine doppelte Funktion erfüllen. Aber der für unsere Zwecke wichtige Punkt ist, dass ich mir allein durch das Haben einer Empfindung oder wenigstens einiger Empfindungen und Wahrnehmungen dieser Empfindung oder Wahrnehmung als meiner bewusst bin. Ich sehe nicht einfach die rote Farbe oder höre Musik, ich bin mir – zumindest in gewissem Sinne – bewusst, dass ich rot sehe, dass ich Musik höre; und wenigstens die Möglichkeit solcher Reflexivität ist wesentlich für die Empfindung oder Wahrnehmung, die ich meine nenne.

Versionen dieser Beobachtung des Aristoteles sind in der Moderne allgegenwärtig. Descartes übernimmt augenscheinlich Aristoteles' Beobachtung und dehnt sie auf jeden mentalen Zustand aus, oder, wie wir heute sagen würden, jeden bewussten mentalen Zustand; denn er behauptet, das Ich sei ein Ding, das denkt, zweifelt, vorstellt, Sinneswahrnehmungen hat usw.⁶ In Abschnitt 4 der *Vernunftprinzipien der Natur und Gnade* bezeichnet Leibniz dieses Phänomen hilfreich als „Apperzep-

5 Aristoteles, *De anima*, III, Kap. 2 (425b17f); Thomas von Aquin, *Sentencia libri de anima*, Lib. 3, Lectio 2, n. 3 (vgl. www.corpusthomicum.org/can3.html): „Aut igitur hoc procedit in infinitum, quod est impossibile, cum impossibile sit compleri actionem quae dependet ab actionibus infinitis, neque etiam unius rei possint esse potentiae infinitae: aut oportebit quod deveniatur ad aliquem sensum, qui sit *iudex suiipsius*, id est percipiat se sentire. Eadem ergo ratione poterat fieri in primo sensu, ut scilicet visus sentiret se videre. Non est ergo alius sensus, qui percipiat colorem, et qui percipit visionem coloris.“

6 R. Descartes, *Meditations & Principes* in: *Oeuvres*, IX, ed. C. Adam & P. Tannery (Paris: Cerf, 1904), 104: „... l'ay une claire et distincte idée de moy-mesme, en tant que ie suis seulement une chose qui pense...“

tion“ und definiert es als „das Selbstbewusstsein oder die reflexive Erkenntnis dieses inneren Zustandes“ (*la conscience ou la connaissance réflexive de cet état intérieur, laquelle n'est point donnée à tout les ames, ni toujours à la même ame*).⁷ Aber es ist Locke, der Aristoteles' Beobachtung am ehesten paraphrasiert, und zwar in seiner Erläuterung des Personbegriffs: Ihm zufolge ist es „impossible for any one to perceive, without perceiving, that he does perceive.“⁸ Während Hume das Selbst nicht finden kann, weil er es im Gehalt oder Gegenstand der Wahrnehmung sucht, macht Kant Leibniz' Urteil für seine Zwecke fruchtbar und begründet sein gesamtes Argument für die Objektivität des Wissens auf der „ursprünglich-synthetischen Apperzeption.“⁹

Nach Hegel hat Brentano diese Aristotelische Theorie wieder aufgegriffen; dass er jedoch diese Art des Bewusstseins als das „sekundäre Objekt des Bewusstseins“ bezeichnete, haben nach ihm viele Phänomenologen kritisiert, weil sie das Bewusstsein des Bewusstseins nicht als extrinsisches, sondern als intrinsisches Merkmal des jeweiligen mentalen Zustandes aufgefasst haben. Mittlerweile hat sich eine intensive Debatte darüber entwickelt, ob Selbstbewusstsein im Sinne dieses apperzeptiven Bewusstseins den Charakter einer Wahrnehmung hat oder vielmehr durch einen höherstufigen Gedanken entsteht, wie Carruthers und andere behaupten.¹⁰ Der offenbar reflexive Charakter des Bewusstseins ist ebenfalls evident in dem in zeitgenössischen Diskussionen so genannten „intransitiven Charakter“ des Bewusstseins oder dem „selbst-präsentierenden“ Charakter mentaler Zustände. Der rote Faden

7 G.W. Leibniz, „Principes de la Nature et de la Grace, fondés en raison“ in *Die philosophischen Schriften*, Band VI, ed. C. J. Gerhardt (Hildesheim: Olms, 1961), 600.

8 J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. P. H. Nidditch (Oxford: Clarendon, 1975), 335.

9 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, hg. von J. Timmermann. Hamburg: Meiner, 1998), B136. Siehe K. Düsing, „Konstitution und Struktur des Ich. Kants Theorie der Apperzeption und Hegels Kritik“ in *Subjektivität und Freiheit: Untersuchungen zum Idealismus von Kant bis Hegel*. Stuttgart-Bad Canstatt: frommann-holzboog 2002, 143-180.

10 Die Debatte dreht sich um die Frage, ob man auf den Begriff der Reflexion zurückgreifen muss, um den reflexiven Charakter des Bewusstseins adäquat zu erklären. Für Carruthers beispielsweise setzt das subjektive Gefühl der Erfahrung die Fähigkeit zu einem höherstufigen Gewahrsein voraus und, wie er hinzufügt, „such self-awareness is a conceptually necessary condition for an organism to be a subject of phenomenal feelings, or for there to be anything that its experiences are like.“ D.h. also, Carruthers zufolge muss ein Wesen dazu in der Lage sein, über seine eigenen mentalen Zustände zu reflektieren, nachzudenken und sie somit auch in Begriffe fassen können, wenn diese mentalen Zustände solche sein sollen, denen sich das Wesen bewusst ist. (P. Carruthers, *Language, Thought, and Consciousness: An Essay in Philosophical Psychology*. New York: Cambridge University Press 1996, 152, 155, 157. Andere behaupten dagegen, dass Selbstbewusstsein keinen weiteren mentalen Zustand voraussetzt, sondern ein intrinsisches Merkmal der primären Erfahrung ist. Im Einklang mit diesem Argument bestehen sie darauf, dass ein bewusster Zustand nicht etwas ist, dessen wir uns *als eines Objektes* bewusst sind. Über die Zurückweisung der These, dass ein mentaler Zustand dadurch bewusst wird, dass er Gegenstand eines höherstufigen Zustandes ist, hinaus weisen sie außerdem die (üblicher Weise mit Brentano assoziierte) Position zurück, der zufolge ein mentaler Zustand dadurch bewusst wird, dass er sich selbst zum Gegenstand macht; siehe A.L. Thomasson, „After Brentano: A one-level theory of consciousness,“ *European Journal of Philosophy* 8/2 (2000): 190-209; Dan Zahavi, „Back to Brentano?“ *Journal of Consciousness Studies* 11/10-11 (2004): 66-87 sowie ders., „Two Takes on a One-Level Account of Consciousness,“ *Psyche* 12/2 (2006): 1-9.

besteht hier in Aristoteles' Einsicht, dass eine Art von Reflexivität ein Kennzeichen des Bewusstseins generell ist, trotz der Kontroverse darüber, wie diese Reflexivität genau zu charakterisieren ist. In der Terminologie der Debatten vor Hegel ausgedrückt: Bewusstsein ist ap-perzeptives Bewusstsein.

Angesichts dieser Tradition und Hegels eifrigem Studium von Aristoteles' *De Anima* wäre es äußerst überraschend, wenn er diesen internen reflexiven Ansatz nicht als überzeugend und zentral für eine Diskussion des Selbstbewusstseins erachtet hätte. Und doch gibt es keinen Beleg dafür, dass Hegel diese Passage aus *De Anima* III, 2 in seinen Vorlesungen diskutiert; und dieser Umstand ist rätselhaft (das oben erwähnte Problem innerhalb des Problems). Nichtsdestotrotz integriert er diesen Ansatz klarerweise in seine Theorie. Mehr noch, statt dies nur unter dem Titel des Selbstbewusstseins abzuhandeln, zieht er es vor, vieles davon in die Domäne der Anthropologie einzuarbeiten oder, genauer, in seine Theorien der fühlenden und wirklichen Seele. Hierin liegt ein Teil der Lösung unseres ersten Problems. Es gibt in der Tat ein dem Selbstbewusstsein vorgängiges Selbst, aber es ist das bloß gefühlte Selbst bzw. das Selbst, das sich nur im Begehren fühlt. Statt bloß träge zu sein, entwickelt sich dieses Selbst über Ebenen der Reflexivität.

Bevor wir uns Hegels Theorie dieser Phänomene zuwenden wollen, muss ich etwas zu meinem Gebrauch des Wortes „Reflexivität“ sagen, um diese zu charakterisieren. In logischen und grammatikalischen Kontexten bezieht sich „Reflexivität“ auf die Art und Weise, wie ein Name oder das Subjekt eines Satzes sich auf sich selbst bezieht, wobei *Raa* z.B. formal „Sie verletzt sich“ ausdrücken soll. Reflexivität und ihre Struktur sind offenbar keinesfalls beschränkt auf Logik und Grammatik.¹¹ Im Gegenteil, es gibt schlechthin beobachtbare Reflexivitäten in der Natur, in die Natur verschiedener Entitäten eingebaut – teleonomisch, wenn nicht teleologisch. Solche Reflexivität kann als Mittel zum Zweck gedeutet werden, oder zumindest als einer der Zwecke der in Frage stehenden Entität, und/oder als sein eigentlicher Zweck oder zumindest als ein konstitutiver Aspekt seines Zweckes. So ist zum Beispiel die Durstempfindung eines Tieres reflexiv, insofern sie als Mittel einem bestimmten Zweck dient. Der Durst ist seiner allein und somit reflexiv, aber diese Reflexivität ist ein Mittel, sogar ein motivierendes Mittel, seinen Durst zu stillen und damit eine bestimmte homöostatische Balance diesseits der Dehydrierung zu erhalten. Darüber hinaus ist die das Stillen des Durstes begleitende Zufriedenheit in analoger Weise reflexiv, wohl sogar konstitutiv für einen Zweck des Tieres, nämlich seine Gesundheit. Der reflexive Charakter des Durstes oder Durststillens in dem beschriebenen Sinne enthält klarerweise keinen robusten „Selbstsinn.“ Ein mehr oder weniger andauernder Selbstsinn des Menschen scheint solche andauernden und wiederkehrenden Episoden der Reflexivität vorauszusetzen bzw. sich aus solchen zu entwickeln. Wir werden nicht mit einem gebrauchsfertigen Selbst geboren

11 Eine der wiederkehrenden Herausforderungen bei Übersetzungen vom Deutschen ins Englische ist der viel häufigere Gebrauch von grammatischen Reflexivformen im Deutschen. Die vielleicht am meisten gebrauchte Form ist „sich lassen,“ die üblicher Weise im Englischen ins Passive übersetzt wird.

– beispielsweise den bei Versprechen und Verträgen angenommenen personalen Identitäten – aber wir werden sicherlich geboren mit dem offenkundigen Potential, uns unserer selbst bewusst zu werden als Wesen, die diese robusten Identitäten haben. Bei manchen natürlichen Wesen manifestiert sich diese Reflexivität als eine Art Selbstgefühl.

Wenn wir uns Hegels Texten zuwenden, so entdecken wir, dass er Reflexivität in exakt diesen Bedeutungen hervorhebt. So identifiziert er in der Philosophie des Geistes der *Enzyklopädie* die unmittelbare aber holistische Selbstwahrnehmung eines verkörperten Individuums als „Selbstgefühl,“ das von prä-reflexiven Empfindungen über zugängliche Gefühle über einen selbst (d.h. einem zur Verfügung stehende Gefühle) bis zu Gewohnheiten des Selbsterkennens reicht, die dem Individuum, als Ergebnis der Reflexion, die Kontrolle über ihren Körper verleihen. Für tierische Lebewesen allgemein reklamiert Hegel ein „einfaches unmittelbares Selbstgefühl“ als Ziel und Ergebnis seiner zentralen Prozesse, die notwendiger Weise verschiedene Formen der Rückkopplung und Interaktion mit der äußeren Natur involvieren; dadurch „gibt das Tier der Gewissheit seiner selbst, seinem subjektiven Begriff, die Wahrheit, Objektivität, als *einzelnes* Individuum.“¹²

Vor diesem Hintergrund wendet sich Hegel in der Anthropologie der genuin menschlichen Selbstwahrnehmung zu. Während sich in einer Empfindung als solcher keine Distanz zum Körper findet, d.h. zu den Lebewesen, die wir sind, ist der Gehalt der menschlichen Empfindung dennoch „Bestimmtheit meines ganzen, obgleich in solcher Form dumpfen Fürsichseins; er ist also als mein *Eigenstes* gesetzt“ (*Enz.*, §400). Die Dumpfheit oder Vagheit dieses Fürsichseins wird zunächst, wenn auch unvollständig überboten durch das, was Hegel die fühlende Seele als „einfache Innerlichkeit“ nennt. Im Unterschied zu den Empfindungen, die kommen und gehen, nimmt die Seele sich in Besitz und wird „die Macht seiner selbst für sich“, selbst wenn sie nicht vom Körper getrennt ist und „sich ihre Bestimmungen nicht zu bewusstem und verständigem Inhalt entwickeln“ (*Enz.*, §§403-4).

Für diese in der *Enzyklopädie* formulierte Theorie der Entwicklung der Seele zentral ist das *Selbstgefühl*, das Gefühl seiner selbst, in dem „das Subjekt als solches (...) dieselben (seine Bestimmungen, D.D.) als *seine* Gefühle *in sich* [setzt]; versenkt in die Besonderheit der Empfindung auf der einen Seite, „schließt es (das Subjekt, D.D.) ... sich darin mit sich als subjektivem Eins zusammen.“ (*Enz.*, §407). Tatsächlich ist für Hegel das Merkmal geistiger Krankheit die Fixierung auf ein spezielles Gefühl und die Leiblichkeit seiner selbst, einer Krankheit, die nur von einem Subjekt überwunden werden kann, das nicht nur ein Gefühl, sondern auch ein Bewusstsein seiner selbst hat (*Enz.*, §408).

Hegel beschreibt das Selbstgefühl somit als einen Zustand, der in scharfem Kontrast oder einer Spannung zu sich selbst steht, gefangen in den jeweiligen flüchtigen

12 G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, hrsg. von Friedhelm Nicolin und Otto Pöggeler (Hamburg: Meiner, 1969), §§ 355-358, 366 (zitiert als: ‚*Enz.*‘). Siehe auch K. Düsing's Diskussion dreier „Grundarten der thematischen unmittelbaren Selbstbeziehung“ in seinem bemerkenswerten Buch *Selbstbewusstseinsmodelle* (München: Fink, 1997), 149-163.

Gefühlen und Körperzuständen, aber auch mit sich selbst durch sie hindurch. Diese Spannung gibt der von Aristoteles bemerkten Dualität der Reflexivität bei der Wahrnehmung eine neue Bedeutung. Das Selbst ist versenkt in jedem einzelnen Gefühl, empfindet aber diese Versenkung, und widerlegt somit den Umstand, dass es nicht auf ein spezielles Gefühl beschränkt ist, sondern vielmehr alle überspannt, indem es sich selbst in jedem Fall fühlend fühlt.

Diese Dimension wird wirklich – will sagen, das Selbstgefühl befreit sich von seiner Versenkung in einzelnen Gefühlen und seiner Leiblichkeit durch die Kraft der Gewohnheit („der Mechanismus des Selbstgefühls“). Durch die Wiederholung und Übung, die eine Gewohnheit hervorbringt, unterscheidet sich die Seele weder von einzelnen Gefühlen, noch geht sie in ihnen auf, sondern sie hat sie „empfindungs- und bewusstlos an ihr (...)“ und bewegt sich in ihnen (*Enz.*, § 410). Hegel wiederum wirft ein, dass dieser habituelle Ausbruch aus der unmittelbaren Identifikation mit seinen einzelnen Gefühlen und seinem Körper noch nicht Selbstbewusstsein oder Bewusstsein des Ich sei. Dennoch bildet es die Grundlage des Bewusstseins, „indem es die Leiblichkeit (...) in sich aufgehoben hat und so als Subjekt für sich gesetzt hat.“ (*Enz.*, §409). Als Ergebnis einer Gewöhnung wird der Körper (auf der letzten Stufe der in der Anthropologie dargestellten Entwicklung) zum Zeichen der Seele, zur Äußerlichkeit, in der sie sich selbst fühlt, nur auf sich bezogen ist und die Bühne für „das höhere Erwachen der Seele zum *Ich*“ bereitet.¹³

Man sollte nicht übersehen, dass dieses Selbstgefühl und seine Entwicklung durch Zwecke motiviert sind, die der organischen Natur des Menschen eigentümlich sind. Hegels Theorie dieser Phänomene in der Anthropologie bietet zumindest die Skizze einer Lösung des ursprünglichen Problems des Selbstbewusstseins. Obwohl das Selbst des Selbstbewusstseins letztlich durch sein Bewusstsein konstituiert wird, gibt es einen Entwicklungsaspekt in diesem Prozess, der sich über die Phänomene der Seele und des Selbstgefühls erstreckt, die von voll ausgebildetem Selbstbewusstsein vorausgesetzt werden. Dank dieser Entwicklung gibt es in der Tat ein Selbst, das vom Bewusstsein vorausgesetzt wird, auch wenn (a) das Bewusstsein dieses Selbst es transformiert, und (b) dieses Selbstbewusstsein letztlich Anerkennung eines Anderen und durch einen Anderen voraussetzt.¹⁴ Mit dieser letzten Beobachtung befinden wir uns natürlich im Gebiet des zweiten Problems. Als Vorbereitung

13 *Enz.*, §412; siehe auch G.W.F. Hegel, *Berliner Schriften: 1818-1831 in Werke*, hrsg. von E. Moldenhauer, K.M. Michel, Bd. 11 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970), 542ff; und A. Ferrarin, *Hegel and Aristotle* (New York: Cambridge University Press, 2001), 272-276. Zum Verhältnis des natürlichen Lebens der Seele zur Konstitution des Bewusstseins vgl. *Enz.*, §413. Man beachte außerdem, dass sich Hegel in seiner Präsentation des Arguments für den Kampf um Anerkennung in der *Enzyklopädie* explizit auf *Leiblichkeit* und *Selbstgefühl* bezieht; siehe *Enz.*, §431.

14 Aber Hegel ist nicht so stark an die Terminologie gebunden, wie die vorangehende Differenzierung zwischen Selbstgefühl und Selbstwahrnehmung vom Selbstbewusstsein nahe legen mag. Im Kampf um Anerkennung spricht er von der Art und Weise, wie eine Partei die andere negiert, ruiniert und sogar vernichtet, wie es bei der Erfüllung einer Begierde geschieht, „um sein Selbstgefühl sich zu geben, aber nicht sein leeres Selbstgefühl, sondern sein Selbst in einem Anderen selbst setzend, in das Wissen eines Anderen; – die Tätigkeit geht nicht auf das Negative, das Ding, sondern das sich Wissen des Anderen“ (*JS III*, 201).

darauf ist es allerdings hilfreich, dass wir uns Hegels Konzeption des Verhältnisses zwischen Selbstbewusstsein und dem Bewusstsein von einem Objekt anschauen, in der Form, die es zunächst im Begehren annimmt.

B. Zwischen den Problemen: Selbstbewusstsein und Begierde

In dem einleitenden Absatz zu Hegels Diskussion des Selbstbewusstseins in der *Enzyklopädie* finden wir die Beobachtung, „dass in der Existenz alles Bewusstsein eines anderen Gegenstandes Selbstbewusstsein ist“ (*Enz.*, §424). Er fährt in ähnlicher Weise im nächsten Abschnitt fort, wenn er Selbstbewusstsein generell als die anfängliche Negation des Bewusstseins bezeichnet und „Widerspruch seiner als Selbstbewusstseins und seiner als Bewusstseins“ (*Enz.*, §425). Beide Beobachtungen wiederholen die bottom-up Erklärung des apperzeptiven Bewusstseins, die wir oben sowohl von Aristoteles über die Philosophen der Moderne zurückverfolgt haben als auch von Hegels Theorie der Empfindungen und Gefühle bis zur wirklichen Seele in dessen Anthropologie. Aber hier führt Hegel eine Neuerung in seine Theorie ein, zumindest im Vergleich zu seinen modernen Vorgängern, indem er apperzeptives Bewusstsein als Widerspruch konstruiert, als ungelöste Beziehung zwischen Bewusstsein und Selbstbewusstsein, und darüber hinaus diese Spannung als Begehren identifiziert.

Ein ähnlicher Schritt findet sich in der *Phänomenologie des Geistes*. Apperzeptives Bewusstsein ist, wir erinnern uns, von zweifacher Art. Jede bewusste Wahrnehmung ist zugleich apperzeptiv, d.h. ein Bewusstsein dieser Wahrnehmung. Diese Doppelung stellt er auch in der Einleitung zu dem Kapitel über Selbstbewusstsein in der *Phänomenologie des Geistes* heraus und schreibt:

„Das Bewusstsein hat als Selbstbewusstsein nunmehr einen doppelten Gegenstand, den einen, den unmittelbaren, den Gegenstand der sinnlichen Gewissheit und des Wahrnehmens, (...) und den zweiten, nämlich *sich selbst*, welcher das wahre *Wesen*, und zunächst nur erst im Gegensatze des ersten vorhanden ist.“ (*PhG*, 121f)

Hegel fährt fort, indem er Selbstbewusstsein als die Bewegung der Auflösung dieses Gegensatzes beschreibt. Selbstbewusstsein ist hier etwas Lebendiges, das die Form des Begehrens annimmt; obwohl Hegel diese Beobachtung in der *Phänomenologie* nicht hinreichend rechtfertigt, wissen wir aus seinen Jenaer Entwürfen und der späteren *Enzyklopädie*, dass er das Selbst anfänglich als das Selbst der wirklichen Seele auffasst, die dadurch, dass sie den Körper und unzählige Gefühle durchdringt, vom Körper auch verschieden ist. In der *Phänomenologie des Geistes* betont Hegel entsprechend, dass die Bewegung des Selbstbewusstseins der Prozess der Erfüllung seiner Begierden ist, und, in diesem Prozess, der des Erfahrens der Selbstständigkeit der Gegenstände des Begehrens (*PhG*, 122). Hegel charakterisiert diesen Prozess außerdem als das Paradoxon, dass insofern das Selbstbewusstsein sich seiner selbst gewiss wird durch das Streben nach der Zerstörung des Anderen als

selbstgenügsamem Objekt seines Begehrens, es dieses nicht zerstören darf, oder zumindest nicht völlig (*PhG*, 123).¹⁵

Aber während es klarerweise ein apperzeptives Bewusstsein im Begehren und seiner Erfüllung gibt, liegt doch noch kein genuines Selbstbewusstsein vor, so lange der Gegenstand des Begehrens nicht wie es selbst ist, d.h. kein anderes Selbstbewusstsein ist. Wenn der Gegenstand etwas Lebendiges, aber kein anderes Selbstbewusstsein ist, das wie ich begehrt, gibt es keine Möglichkeit für mich, mich selbst in meiner Begierde zu erkennen. Folglich kann die Begierde, die das Selbstbewusstsein definiert, nur erfüllt werden, indem es die Begierde verdrängt, oder genauer, indem es die Begierde negiert und indem der Gegenstand der Begierde sich selbst negiert, d.h. die Unabhängigkeit, die das Selbstbewusstsein durch das Negieren erlebt. Beseelte selbst-zentrierte Begierde eines Anderen muss der selbstbewussten Anerkennung eines Anderen und durch einen Anderen Platz machen.

Kehren wir zur *Enzyklopädie* zurück, wo wir eine ähnliche Theorie finden, ärmer in machen Details, aber klarer bezüglich der Verwandlung des apperzeptiven Bewusstseins in ein ausgewachsenes Selbstbewusstsein. Hegel charakterisiert Selbstbewusstsein in seiner Unmittelbarkeit als den Prozess der Erfüllung der Begierden des selbstsüchtigen Individuums. Im letzten Abschnitt, bevor er die Theorie des anerkennenden Selbstbewusstseins einführt, schreibt er:

„Aber das Selbstgefühl, das ihm in der Befriedigung wird, bleibt nach der innern Seite oder *an sich* nicht im abstrakten *Fürsichsein* oder nur seiner Einzelheit, sondern als die Negation der *Unmittelbarkeit* und der Einzelheit enthält das Resultat die Bestimmung der *Allgemeinheit* und der *Identität* des Selbstbewusstseins mit seinem Gegenstande. Das Urteil oder die Direktion dieses Selbstbewusstseins ist das Bewusstsein eines *freien* Objekts, in welchem Ich das Wissen seiner als Ich hat, das aber auch noch außer ihm ist.“ (*Enz.*, §429)

Dieses Erwachen erfordert eine Identifikation der Seele mit einer Allgemeinheit und diese Identifikation erfordert wiederum eine weitere. Der Übergang von der Seele zum Bewusstsein und zum Selbstbewusstsein erfordert ihre gegenseitige Anerkennung, nicht bloß voneinander als Seelen, Subjekte oder Körper, sondern als identische, die an einer Allgemeinheit Teil haben. Die Konsequenz ist, dass Hegel trotz seines Respekts für den altherwürdigen internalistischen, apperzeptiven *bottom-up* Ansatz zum Selbstbewusstsein einen klaren Bruch mit diesem vollzieht, indem er Selbstbewusstsein von der Intersubjektivität abhängig macht. Eine rein oder primär internalistische Erklärung des Selbstbewusstseins ist ungenügend, weil sie die intersubjektive Konstitution des Selbstbewusstseins nicht gebührend einbezieht und dadurch den Grundstein für einen Solipsismus legt, der der Art und

¹⁵ Hegel liefert einen Schnappschuss der Dialektik des Lebens, die hier am Werke ist: „Die einfache Substanz des Lebens also ist die Entzweiung ihrer selbst in Gestalten, und zugleich die Auflösung dieser bestehenden Unterschiede; und die Auflösung der Entzweiung ist ebenso sehr Entzweien oder ein Gliedern.“ (*PhG*, 124) Hegels Analyse beginnt mit diesem lebendigen Prozess, bevor sie sich dem Bewusstsein davon zuwendet, nämlich als Gattung oder die unmittelbare noch nicht reflektierte Einheit (*PhG*, 125).

Weise, wie wir uns unserer mentalen Zustände, und damit unserer selbst, bewusst sind, völlig entgegensteht.

C. Das Problem der Anerkennung

Das Problem der Anerkennung ist, wie eingangs bemerkt, durch den Umstand motiviert, dass Anerkennung typischer Weise von dem vorhergehenden Vorhandensein desjenigen, was anerkannt wird, ausgeht. Wenn wir beispielsweise davon sprechen, dass jemand für seine wohltätigen oder mutigen Taten Anerkennung verdient, dann folgt die Anerkennung auf diese Tat, kann aber keinesfalls der Person, die für diese Taten verantwortlich zeichnet, Existenz, Selbstsein oder sogar Selbstbewusstsein verleihen. Ebenso mögen wir, nachdem wir einen alten Bekannten nach langer Zeit wieder sehen, insbesondere wenn wir bereits gealtert sind, sagen: „Ich habe ihn kaum wieder erkannt“ oder „Ich hätte ihn nicht erkannt, hätte Tom nicht gesagt, wer er ist, mein alter Bekannter.“ Angesichts dieses gewöhnlichen Mechanismus des Wiedererkennens, ist es rätselhaft, wie solche Anerkennung für das Selbst oder Selbstbewusstsein notwendig sein sollte.

Wie beim vorherigen Problem liefern uns andere Texte außer der *Phänomenologie des Geistes* wichtige Hinweise auf eine Antwort. Wie Ludwig Siep bemerkt, stammen „die wichtigsten Texte Hegels zur Theorie der Anerkennung (...) aus der Jenaer Zeit“.¹⁶ Entsprechend stützen sich die folgenden Überlegungen zu Hegels Konzeption des Kampfes um Anerkennung auf seine frühen Jenaer Entwürfe zur Anerkennung.

Drei Aspekte von Hegels Konzeption dieses Kampfes werden in seinem Jenaer Entwurf einer Philosophie des Geistes von 1805/06 offenkundig. Der *erste* Aspekt ist Hegels explizite Identifizierung des Kampfes mit Hobbes' *bellum omnium contra omnes*. Hegel ist daraus aus, die Naturgesetze der Theorie des Kampfes von Individuen im vorvertraglichen *status naturae* in seine Konzeption der Bildung des Geistes zu integrieren. So ergibt sich der Kampf um Anerkennung als Produkt eines praktischen Solipsismus oder der gegenseitigen Entfremdung auf Seiten der um Vorherrschaft konkurrierenden Rivalen.

„Dies Verhältnis ist es gewöhnlich, was der *Naturzustand* genannt wird; das freie gleichgültige Sein von Individuen gegeneinander, und das Naturrecht soll beantworten, was nach diesem Verhältnisse die Individuen für Rechte und Pflichten gegeneinander haben (...) Das einzige Verhältnis derselben aber ist, eben dies Verhältnis aufzuheben, *exeundum e statu naturae* (sie sollen den Naturzustand verlassen, D.D.). In diesem Verhältnis haben sie keine Rechte und keine Pflichten gegeneinander, sondern erhalten sie erst durch das Verlassen desselben.“ (*JS* III, 196f)

¹⁶ L. Siep, *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992), 172.

Dieses Verhältnis aufzugeben fällt zusammen mit dem *Erzeugen des Rechtes überhaupt*, d.h. es bedeutet, eine anerkennende Beziehung einzugehen. „In dem Anerkennen,“ schreibt Hegel, „hört das Selbst auf, dies einzelne zu sein; es ist rechtlich im Anerkennen, d.h. nicht mehr in seinem unmittelbaren Dasein“ (JS III, 197). Aber dieser Prozess wechselseitiger Anerkennung ist ein Kampf, weil die beiden Parteien in gegenseitiger Entfremdung beginnen. Jede Seite weigert sich zunächst, die Unabhängigkeit des Anderen anzuerkennen, ist unfähig zu sehen, dass der Andere meine akzeptiert, und fordert vom Anderen aber die Akzeptanz meiner.

In den Jenaer Entwürfen wird die Bewegung der Anerkennung über den Unterschied zwischen Besitz und Eigentum gestaltet. Im Zustand der Natur kann ich etwas in Besitz nehmen, üben dabei aber ein Recht nur gegenüber Gegenständen aus, nicht gegenüber Anderen. Aber es ist mein Eigentum nur dadurch, dass es von anderen als meines anerkannt wird. Hier trägt die Anerkennung zur Konstitution des Selbst und Selbstbewusstseins nicht bloß abstrakt bei, sondern auch im Sinne eines leiblichen und ausgedehnten Selbst, identifiziert mit Eigentum. Das Bewusstsein seiner selbst als Besitzer von Eigentum setzt die Anerkennung in dieser Fähigkeit durch andere voraus *und*, wie sich nicht von selbst versteht, der eigenen Anerkennung der Anerkennung durch andere. Wir könnten dies als praktische Version von Davidsons Doktrin der Triangulation bezeichnen.¹⁷

Aber der *zweite* Aspekt von Hegels Jenaer Diskussion des Kampfes um Anerkennung stellt einen Bruch mit Hobbes' Theorie dar, wenn es um die Motivation für diesen Zustand der gegenseitigen Entfremdung geht. Nach Hegels Theorie findet sich ein Individuum in diesem Zustand aufgrund eines zugrunde liegenden Begehrens, und zwar nicht eines Begehrens nach Machtübernahme oder -erhaltung, sondern danach, geehrt zu werden.¹⁸ Ich verwende „Ehre“ hier in weitem Sinne zur Bezeichnung einer Reihe von Einstellungen, von bloßer Toleranz, Bestätigung, und Akzeptanz bis hin zu Respekt, Wertschätzung und Verehrung. Die Berufung auf das Begehren von Ehre in diesem weiten Sinne verlässt kaum den Bereich von Naturzwecken. Selbstverständlich gibt es reichlich bemerkenswerte kulturelle Unterschiede bezüglich der Typen und Grade von Manifestationen dieses Begehrens und seiner Erfüllung. Nichtsdestotrotz liefert der allgemeine Charakter dieser Phänomene einen beeindruckenden Beleg für die Natürlichkeit dieses Begehrens als eines Zweckes, eines Ziels menschlichen Strebens.

Der *dritte* Aspekt von Hegels Jenaer Auseinandersetzung weicht außerdem von Hobbes', aber auch von Rousseaus Theorie ab. Natürlich geht es Hegel wie auch Hobbes um die absolute Selbstbejahung des Individuums. Aber in Hegels Theorie ist das Individuum in dieser Sachlage kein bloßes Naturphänomen. Sie begibt sich sozusagen nicht unbewaffnet in den Kampf, mit keiner eigenen Geschichte oder nichts

17 Siehe z.B. D. Davidson, „The Problem of Objectivity,“ *Tijdschrift voor Filosofie* 57 (1999), 203-220.

18 G.W.F. Hegel, *Jenaer Systementwürfe* III, hrsg. von R.-P. Horstmann und J.H. Trede, *Gesammelte Werke*, Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Band 8, (Hamburg: Meiner, 1976), 213f (zitiert als: ‚GW 8‘); siehe außerdem Siep, 174.

als natürlichen Kräften. Zugleich löst diese Selbstbejahung keine vorhergehende Harmonie unter Individuen auf.¹⁹ In seinen Entwürfen zu einer Philosophie des Geistes von 1805/06 schickt Hegel dem Kampf um Anerkennung einfühlend Konzeptionen von Liebe und Familie voraus. Darüber hinaus richtet sich der Kampf um individuelle Selbstbejahung nicht an die Familie, noch wird die Familie (im Gegensatz zu einem etwas früheren Entwurf) als Inbegriff der Sittlichkeit konstruiert, die dem Staat vorausgeht. Stattdessen begreift Hegel wohl viel natürlicher die Anerkennung durch die Liebe der Familie als Vorbedingung für das Bewusstsein der Unabhängigkeit und individueller Freiheit, das darauf abzielt, sich im Kampf gegen andere „freie Individuen“ (GW 8, 214f) zu bestätigen. Manchmal formuliert Hegel den Kampf auch als Kampf zwischen Familien. So erklärt er z.B., dass „die Familie als *Ganzes* einem anderen in sich geschlossenen Ganzen gegenübergetreten“ sei (JS III, 196), „der Andere aber, – die Familie, – ist ruhig unbefangen für sich“ (JS III, 201).²⁰

Hegels Denken macht in diesen Jenaer Schriften eine starke Entwicklung durch und mein Ziel hier besteht nicht in einer Auslegung, die bestimmte darin enthaltene Diskrepanzen aufdeckt und eine Erklärung dieser Entwicklung liefert. Aber sogar in den obigen kurzen Anmerkungen zu seinem Denken über die Familie finden wir wichtige Hinweise zur Lösung, wenn nicht sogar Auflösung des Problems der Anerkennung. Denn im Kontext der Familie und den natürlichen Zwecken, die sie erfüllt, gibt es genuines Selbstbewusstsein nur da, wo das Selbst eine bestimmte geschlechtliche Identität und Rolle besitzt (z.B. Mutter, Schwester, Onkel, Cousin) dank seines *anerkannten* Platzes in der Familie. In dem Maße, in dem die Familie notwendig für den Unterhalt und das Wohlergehen ihrer Mitglieder ist, erfüllt familiäre Anerkennung natürliche Zwecke – ja, Zwecke, die wohl die Ziele und Bestrebungen, die man der Seele als Einheit des Lebewesens zuschreibt, verdrängen (aufheben aber wiederherstellen). Somit sind Eigentum, Ehre und Anerkennung durch andere Familien eine natürliche Erweiterung des Selbstbewusstseins, das durch die Anerkennung in der Familie erlangt wird.²¹ Wir haben oben dafür argumentiert, dass die Existenz der Seele mit ihrem Selbstgefühl den Weg bereitet für das Selbst des Selbstbewusstseins und damit *das Problem des Selbstbewusstseins* ent-

19 Siep betont dies gegen Habermas' Interpretation, dass der Kampf um Anerkennung seine Wurzeln in Hegels Frankfurter Konzeption von Verbrechen und Schicksal habe; siehe Siep, 174f. Allerdings, was Siep ebenfalls berücksichtigt, operiert Hegel in seinen Jenaer Schriften nicht immer mit demselben Familienbegriff.

20 Zur Verbindung zwischen der Intimität der Familie und rechtlicher, gesetzmäßiger Anerkennung vgl. JS III, 200.

21 Diese Erläuterung ist zugegebenermaßen skizzenhaft und bedarf einer genaueren Ausführung. Eine umfassendere Erklärung des Wesens der Anerkennung im Rahmen der Familie oder von Typen der familiären Anerkennung, die dem intersubjektiven Kampf *vorausgeht*, steht noch aus, insbesondere weil die Familie, freilich enger bestimmt, kein konfliktfreies Umfeld und Anerkennung durch Liebe auch nicht ohne eigene Konflikte vonstatten geht. Ein weiteres Desiderat ist eine wohlbegründete Bestimmung dessen, was unter die Kategorie der Familie fällt. Des Weiteren besteht die Frage, wie die Anerkennung innerhalb der Familie, die ja eine einseitige Angelegenheit ist, die Reziprozität der robusten Anerkennung stützen soll. Aber diese letzte Frage führt uns wieder vom Problem der Anerkennung zum Problem der Sittlichkeit.

schärft. So macht ebenso die Rolle, die die Familie bei der Formierung von Selbst und Selbstbewusstsein spielt, deutlich, warum Anerkennung notwendig für Selbstbewusstsein ist und in diesem Prozess *das Problem der Anerkennung* abfertigt.

Natürlich sind die Anerkennung durch die Familie und die dadurch ermöglichte Stufe des Selbstbewusstseins selbst idealer Weise nicht identisch mit der robusten wechselseitigen Anerkennung, durch die die Sittlichkeit gekennzeichnet ist. In dem Maße war der obige Bezug auf „Recht“ und „wechselseitige Anerkennung“ in den Jenaer Schriften verfrüht. Es ist nur allzu leicht vorstellbar, dass eine Familie Recht und Gesetz achtet, aber nur um ihrer selbst willen, wegen ihrer Sicherheit, ihres Eigentums und ihrer Ehre. Aber mit diesen Überlegungen bewegen wir uns bereits vom Problem der Anerkennung zum Problem der Sittlichkeit.

D. Das Problem der Sittlichkeit

Das letzte Problem unseres Trios entsteht, wie oben erwähnt, durch die Annahme, dass Selbstbewusstsein dasjenige voraussetzt, was es negiert. Betrachten wir folgende drei Sätze aus der *Phänomenologie des Geistes*:

S₁: „Es ist ein *Selbstbewusstsein für ein Selbstbewusstsein*. Erst hierdurch ist es in der Tat...“ (*PhG*, 127)

S₂: „Es muß diese *sein Anderssein* aufheben.“ (*PhG*, 128)

S₃: „Das Selbstbewusstsein ist zunächst einfaches Fürsichsein, sich selbst gleich durch das Ausschließen alles *andern aus sich*...“ (*PhG*, 129)

Sowohl S₂ als auch S₃ stehen im Gegensatz zu S₁, weil sie behaupten, dass das Selbstbewusstsein Anderes aufhebt oder ausschließt, welches S₁ zufolge eine notwendige Bedingung für Selbstbewusstsein darstellt. Natürlich bezieht sich Hegel in S₃ auf den vorläufigen Charakter dieser Stufe („zunächst“). Aber das Problem der Sittlichkeit lautet, wie es sich von dort aus zu dem wechselseitigen Respekt weiter entwickeln kann, der für die *Sittlichkeit* konstitutiv ist. S₃ und in geringerem Maße S₂ sind Ausdruck einer Art von selbstbewussten praktischen Solipsismus, der seine Identität aufrechterhält durch den Ausschluss von allem anderen.

Natürlich insistiert Hegel auch darauf, dass Charakterisierungen wie in S₃ abstrakt, unvollständig und lediglich Anfangspunkte sind. Der Kampf um Anerkennung ist Teil einer Kultivierung oder Bildung des Bewusstseins, der nicht dadurch entschieden ist, dass Individuen einander als Gleichberechtigte akzeptieren oder als gegeneinander austauschbar allein aus vernünftigen Gründen. Der Kampf muss die Beteiligten dazu bringen, dass sie ihre Identität als freie Subjekte erkennen, oder in Hegels Worten, zur Einsicht in die Identität des Individuums mit dem Allgemeinen bringen; d.h. als Manifestation dieses Allgemeinen, des *Volksgeistes*, des Geistes der Volkes.²²

²² Gemäß *Enz.*, §436, ermöglicht die gemeinsame Identifizierung mit einem geteilten Allgemeinen Reziprozität. Gemäß der Theorie in der *PhG* soll sich die Reziprozität aus dem „reinen Begriff des

Aber das Problem bleibt noch bestehen. Die Frage lautet nicht, warum es dazu kommen muss, sondern wie es überhaupt dazu kommen kann – angesichts Hegels Theorie des Kampfes und seiner Motivation. Auf der einen Seite beginnt Hegel mit der Annahme der Unabhängigkeit des Selbstbewusstseins von allem, das nicht Teil seiner Apperzeption ist, einer Unabhängigkeit, die in der aktiven Negation des Anderen besteht, oder, in anderen Worten, im aktiven Verfolgen seiner eigenen Interessen auf Kosten der Anderen. Auf der anderen Seite geht er davon aus, dass Selbstbewusstsein nur in einem Anderen objektiv werden kann und tatsächlich in einer inter-subjektiven Beziehung, die auf der Identität ihrer wahren Eigeninteressen beruht. Aber wie gelangen wir dann von einem Kampf um Vorherrschaft zu einer robusten, wahrhaft wechselseitigen Anerkennung, d.h. von einer Inter-subjektivität, die durch das Streben nach Macht und Ehre motiviert ist, zu einer Inter-subjektivität, die durch bürgerliche Tugenden motiviert ist?²³ Warum ist wechselseitige Anerkennung notwendig? Warum geben sie die Individuen oder einzelnen Familien oder Gruppen nicht mit dem Selbstbewusstsein des Kampfes nach Macht und Ehre zufrieden oder, wenn man so will, einer bloßen Selbstwahrnehmung, die durch das Streben nach Macht und Ehre motiviert ist? Wenn es so etwas wie bürgerliche Tugend gibt, eine Inter-subjektivität, die nicht durch den Erhalt und wenn möglich die Ausweitung der eigenen Macht und Position motiviert ist, dann ist es schwer zu sehen, wie ein Kampf um Anerkennung, der in ein Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft führt, ihre Möglichkeit erklären kann.

Fichte formulierte eine Theorie der Anerkennung, die dieses Problem lösen hilft. Sie beginnt mit einer Aufforderung Anderer zu verantwortlicher, intersubjektiver Freiheit. Ich akzeptiere diesen Aufruf und erkenne die Freiheit Anderer an durch Negierung meiner Willkür, gewinne dadurch aber wie auch die Anderen Handlungsfreiheit im öffentlichen Raum. In dieser Theorie Fichtes, besteht das wesentliche Element der Anerkennung, die gleichwohl wechselseitig und befreiend ist, in der Selbstbeschränkung. (In der sittlichen Sphäre nimmt dieses Element die Form eines „Sollens“ an, einer Verpflichtung, die immer nur endlos angestrebt werden kann, weil sie die Überwindung der Grenze zwischen der absoluten Freiheit der Selbstidentität und dem empirischen Ich erfordert.)

Anerkennens“ ergeben, vermutlich in diesem Sinne: die Selbstbewusstseine „*anerkennen sich, als gegenseitig sich anerkennend.*“ (PhG, 129) Ich danke Tim Brownlee dafür, dass er mich an diese unterschiedliche Akzentsetzung in den beiden Werken erinnert hat. Siehe auch E. Düsing, *Inter-subjektivität und Selbstbewusstsein* (Köln: Dinter, 1986), 179-377.

- 23 Jemand könnte einwenden, dass diese Überlegungen die Theorie aus der *Phänomenologie des Geistes* nicht betreffen, wo die Motivation für den Kampf nicht die Begierde *nach* Macht oder Ehre ist, sondern die Begierde selbst. Hegel muss entsprechend nur zeigen, dass die Begierde sich selbst untergräbt (und nicht dass z.B. die Begierde nach Macht oder Ehre entweder unsittlich ist oder besser durch andere Mittel erfüllt werden kann). Diese Verteidigung oder Argumentationslinie, vorgeschlagen von Tim Brownlee, hat vieles für sich; sie hält sich eng an die formale Ebene von Hegels Argument in der *Phänomenologie*. Aber ist eine unbestimmte Begierde den Anforderungen von Hegels Argument angemessen? Kann sie die Motivation für einen Kampf auf Leben und Tod erklären? Mehr noch, sind die Charakterisierungen des Selbstbewusstseins anhand der Begierde selbst ethisch neutral?

Hegel hat Fichtes Theorie immer wieder kritisiert, weil er sie als einseitig und unzureichend radikal eingeschätzt hat. Für Hegel reicht es nicht aus, dass ich die Andere als die Negierung meiner selbst betrachte und in ihr die Möglichkeit zur Selbstbestimmung sehe; ich muss in der Anderen auch meine eigene Negation von ihr sehen. Aber das kann ich nicht allein erreichen; wie zu jeder genuinen Beziehung gehören dazu zwei. Die Andere muss sich selbst negieren, oder genauer und über Fichtes Theorie hinaus, sie muss dazu gezwungen werden, sich meine Negation ihrer selbst zu eigen zu machen. Und dasselbe muss auf meiner Seite geschehen. Daher nimmt der gesamte Prozess die Form eines Kampfes an, bei dem jeder von einem Selbstbewusstsein ausgeht, das eher ein Selbstgefühl ist, versteckt in seinem eigenen Körper und Bewusstsein, definiert oder besser, sich selbst definierend durch den Ausschluss des Anderen. Angesichts dieses Ausgangspunkts kann sich nur ein Kampf, und zwar letztlich ein selbstzerstörerischer Kampf auf Leben und Tod, ergeben. Und der Kampf entwickelt sich, so erklärt Hegel, weil „jedes (Selbstbewusstsein, D.D.) auf die Erhaltung seines Lebens als des Daseins seiner Freiheit gerichtet“ ist (Enz., §432). Wie bereits erwähnt, löst der Tod zwar diesen Konflikt, führt aber in einen neuen und höherstufigen Widerspruch. Doch dieser Widerspruch macht dem Herrschaft-Knechtschaft-Verhältnis Platz. Denn, wie Hegel erklärt, „indem das Leben so wesentlich als die Freiheit ist, so endigt sich der Kampf zunächst als *einseitige* Negation“, und zwar „mit der Ungleichheit“ von Herr und Knecht und einer Reihe sich ergebender dialektischer Versuche.²⁴

Dieses letzte Zitat bringt mich allerdings zu einer Wiederholung des oben erwähnten Problems. Hat Hegel uns einen überzeugenden Grund dafür geliefert, dass Inter-subjektivität, zumindest im öffentlichen Raum, jemals etwas anderes als eine einseitige Negation sein kann, d.h. ein Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft?

Die Antwort auf diese Frage führt uns natürlich über die Kapitel über Selbstbewusstsein und Anerkennung hinaus zu dem gesamten Argument der *Phänomenologie des Geistes* und der Philosophie des Geistes in der *Enzyklopädie*. Es ist jedoch zumindest *prima facie* rätselhaft, wie das Argument überzeugen kann, angesichts der Dynamik des Kampfes um Anerkennung, wie er im Kapitel über Selbstbewusstsein in der *Phänomenologie des Geistes* beschrieben wird.

Natürlich könnte man, Hegels Nachsinnen etwas liberaler auslegend, argumentieren, dass ihr dialektischer und vielleicht rhetorischer Zweck genau darin besteht, über die rein strukturelle Theorie der Beziehung zwischen begehrenden Individuen, die um die Unterwerfung des Anderen kämpfen, hinauszudeuten. Die Bedeutung von Hegels Theorie liegt in dem Bedürfnis nach einer genaueren Erläuterung der wesentlichen Elemente unserer Konstitution und Identität, um zu verstehen, wie wechselseitige Anerkennung möglich ist. Unser Selbstverständnis ist keinesfalls auf

²⁴ Enz., §433. Diese Ausführungen sind nicht vereinbar mit jüngeren Versuchen, Hegels Theorie der Anerkennung explizit im Sinne von Fichtes Theorie zu verstehen. Vgl. insbesondere Pinkards „Liberal Rights and Liberal Individualism without Liberalism: Agency and Recognition“, in *German Idealism: Contemporary Perspectives*, hrsg. von E. Hammer (New York: Routledge, 2007).

dasjenige begehrender Subjekte mit einem bloßen Selbstgewahrsein beschränkt, sondern beinhaltet *sittliches* Verhalten, nämlich das Befolgen von Normen; diese Folgsamkeit und Verantwortlichkeit folgt daraus, dass man innerhalb einer Gemeinschaft aufwächst und Teil dieser ist, und zwar einer Gemeinschaft mit ihrer eigenen kulturellen und sprachlichen Identität. Wechselseitige Anerkennung ist abhängig vom gegenseitigen Beachten – und Respektieren – als Sprecher und Akteure in (oder bezüglich) dieser Gemeinschaft, nicht einfach als begehrende Lebewesen.²⁵

Schluss

Bei unseren Bemühungen, die beiden ersten Probleme zu lösen, verfolgten wir dieselbe Strategie, uns Texte anzuschauen, in denen Hegel die relevanten Phänomene im Kontext des Verfolgens natürlicher Zwecke bespricht. Die natürliche zweckmäßige Reflexivität der Seele und ihr sich entwickelndes Selbstgefühl begründen Ansätze des Selbstseins und stellen somit eine Grundlage bereit für die Konstitution des Selbst durch das Selbstbewusstsein. Die Strategie bestand darin, Hegels eigene Theorien der dieser Konstitution vorhergehenden Stufen in dieser Entwicklung zu untersuchen, um zu zeigen, wie man Hegel so deuten kann, dass er diese Konstitution auf eine natürliche Grundlage stellt. Dadurch wird das Problem des Selbstbewusstseins weniger problematisch, wenn es nämlich als Entwicklung einer Reflexivität betrachtet wird, die bereits die Seele konstituiert, das belebte, aber noch nicht selbstbewusste Selbst. Mit einer ähnlichen Strategie konnten wir das Problem der Anerkennung angehen. Die durch die Beziehung von Selbst und Selbstbewusstsein konstituierte Identität erfordert mehr als die Reflexivität der leiblichen Seele; sie erfordert die Anerkennung von und durch die Anderen. Doch vor dem Kampf um Anerkennung, der ein Kampf auf Leben und Tod ist, gibt es eine Art Proto-Anerkennung im Rahmen der geschlechtlichen Identität innerhalb der Familie (oder desjenigen, das der Familie im modernen bürgerlichen Sinne des Phänomens am nächsten kommt). Diese Anerkennung in der Familie konstituiert Selbst und Selbstbewusstsein, und umgekehrt – allerdings auf einer Stufe, die zwar natürlich ist bzw. natürliche Zwecke erfüllt, aber noch nicht an die Anerkennung der Gleichheit und gegenseitigem Respekt heranreicht, die für die Sittlichkeit erforderlich sind. Hegels Ausführungen darüber, wie die Familie die Grundlage für Anerkennung bildet, können das Problem der Sittlichkeit nicht lösen; man könnte sogar sagen, sie verschlimmern es.²⁶

25 Für die Klärung dieser Zusammenhänge danke ich wiederum Tim Brownlee.

26 Ein roter Faden, der sich durch alle Probleme zieht, ist das Vorliegen eines Überwindens als Schlüssel zur Lösung oder eines Teils der Lösung. Das Selbst erreicht die Stufe des Selbstbewusstseins nicht unvorbereitet, da es die Entwicklung der Seele und ihres Selbstgefühls voraussetzt. Nichtsdestotrotz repräsentiert das Selbstbewusstsein eine Überwindung des apperzeptiven, leiblichen Bewusstseins hin zur selbstbewussten Identität einer Person. So bietet, wie wir gesehen haben, die Familie auch hier eine unmittelbare Art von liebender Anerkennung, die dem Selbst zugrunde liegt, das den Kampf um Anerkennung führt; doch der Kampf selbst bedeutet eine

Eines der Ziele dieses Aufsatzes bestand darin aufzuzeigen, dass wir die Probleme des Selbstseins in entwicklungstheoretischen Begriffen auffassen sollten und dass Hegels Werk in dieser Hinsicht exemplarisch ist.²⁷ Was Hegel ebenso gezeigt ist, ist die Notwendigkeit, den entwicklungstheoretischen Fokus hin zur Geschichte zu erweitern, zur Geschichte der Menschheit und ihrer Kulturen. In dieser historischen Entwicklung liegt vielleicht der Schlüssel zum scheinbar unlösbaren Selbstbewusstseinsproblem der Sittlichkeit, der Identität und Selbstidentifikation eines sittlichen Selbst. Aber hier tritt ein Stolperstein zutage, der einen deutlichen Unterschied zwischen dem Problem der Sittlichkeit auf der einen und den Problemen des Selbstbewusstseins und der Anerkennung auf der anderen Seite markiert. Hinweise zur Lösung der beiden letzteren Probleme findet man in natürlichen Zwecken oder Teleonomien, sowohl der Einheit, die die Seele, sich fühlend, dem Körper gibt, als auch der Einheit jener beseelten Einheit mit Anderen innerhalb der Familie. Wenn wir bezüglich des Problems der Sittlichkeit eine ähnliche Strategie verfolgen, dann sehen wir uns vor die schwierige Aufgabe gestellt – vor der Hegel nicht zurückgewichen ist – zu zeigen, dass auch die Geschichte einen Zweck hat.

Literatur

- Aristoteles *De Anima*. Hrsg. von H. Seidl. Hamburg: Meiner 1995.
- Carruthers, P. (1996) *Language, Thought, and Consciousness: An Essay in Philosophical Psychology*. New York: Cambridge University Press.
- Davidson, D. (1999) The Problem of Objectivity. *Tijdschrift voor Filosofie* 57: 203-220.
- Descartes, R. (1904) *Meditationes & Principia* in: *Oeuvres*, IX. Hrsg. von C. Adam & P. Tannery. Paris: Cerf.
- Düsing, E. (1986) *Intersubjektivität und Selbstbewusstsein*. Köln: Dinter.
- Düsing, K. (1997) *Selbstbewusstseinsmodelle. Moderne Kritiken und systematische Entwürfe zur konkreten Subjektivität*. München: Fink.
- Düsing, K. (2002) Konstitution und Struktur des Ich. Kants Theorie der Apperzeption und Hegels Kritik. In ders.: *Subjektivität und Freiheit: Untersuchungen zum Idealismus von Kant bis Hegel*. Stuttgart-Bad Canstatt: frommann-holzboog 2002, 143-180
- Ferrarin, A. (2001) *Hegel and Aristotle*. New York: Cambridge University Press.
- Hegel, G.W.F. (1987) *Jenaer Systementwürfe III: Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*. Hrsg. von Rolf-Peter Horstmann. Hamburg: Meiner (zitiert als: JS III').
- Hegel, G.W.F. (1976) *Jenaer Systementwürfe III*. Hg. von R.-P. Horstmann und J.H. Tiede. In ders.: *Gesammelte Werke*. Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Band 8. Hamburg: Meiner (zitiert als: GW 8').

Überwindung der Selbstidentität in der Familie. Schließlich kann der Kampf um Anerkennung nur völlig gelöst werden, d.h. über jegliche Reste einer einseitigen Herr-Knecht-Lösung hinaus, durch die Überwindung eines Kampfes um Macht und Ehre zur Identifikation mit dem *Volksgeist*. In jedem der Fälle erklärt das Problem die entsprechende Überwindung.

²⁷ Vgl. auch den ebenso exemplarischen, entwicklungstheoretischen Ansatz in der Gegenwartphilosophie, wie er von K. Düsing in *Selbstbewusstseinsmodelle* entwickelt wird: „Das integrative Konstitutions- und Entwicklungsmodell von Selbstbewusstsein“, ebd. 258-268.

- Hegel, G.W.F. (1988) *Phänomenologie des Geistes*. Hrsg. von Hans-Friedrich Wessels und Heinrich Clairmont. Hamburg: Meiner (zitiert als ‚PhG‘).
- Hegel, G.W.F. (1969) *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. Hrsg. von Friedrich Nicolin und Otto Pöggeler. Hamburg: Meiner.
- Hegel, G.W.F. (1970) *Berliner Schriften: 1818-1831*. In ders.: *Werke*. Hg. von E. Moldenhauer, K.M. Michel. Bd. 11. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kant, I. (1781/87) *Kritik der reinen Vernunft*. Hg. von J. Timmermann. Hamburg: Meiner 1998.
- Leibniz, G.W. (1961) *Principes de la Nature et de la Grace, fondés en raison*, in ders.: *Die philosophischen Schriften*. Band VI. Hg. von C.J. Gerhardt. Hildesheim: Olms.
- Locke, J. (1975) *An Essay Concerning Human Understanding*. Hg. von P. H. Nidditch. Oxford: Clarendon.
- Pinkard, T. (2007) Liberal Rights and Liberal Individualism without Liberalism: Agency and Recognition. In: *German Idealism: Contemporary Perspectives*. Hg. von E. Hammer. New York: Routledge.
- Siep, L. (1992) *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Thomasson, A.L. (2000) After Brentano: A one-level theory of consciousness. *European Journal of Philosophy* 8/2: 190-209.
- Zahavi, D. (2004) Back to Brentano? *Journal of Consciousness Studies* 11/10-11: 66-87.
- Zahavi, D. (2006) Two Takes on a One-Level Account of Consciousness. *Psyche* 12/2 (2006): 1-9.

IV.

TELEOLOGIE UND BIOLOGIE