

Georg Wilhelm Friedrich Hegel

Herrschaft, Knechtschaft, Bewusstsein der Freiheit

Eingeleitet und kommentiert von

Thomas Rudhof-Seibert

georg
wilhelm
friedrich
hegel

der frei- heit

**herr-
schaft,
knecht-
schaft,
bewusst-
sein**

eingeleitet und kom-
mentiert von thomas
rudhof-seibert

gadak
pensiero

Impressum

© Galerie der abseitigen Künste Hamburg 2023 | Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Herrschaft, Knechtschaft, Bewusstsein der Freiheit. Eingeleitet und kommentiert von Thomas Rudhof-Seibert | 1. Auflage | Covergestaltung: Mariano Sanz / Jacopo Asam | Satz und Layout: Jacopo Asam | Druck: SHANG HAI KS PRINTING | ISBN: 978-3-948478-15-5

Für B.R.

Komm in den totgesagten Park und schau.

verzeichnis

inhalts-

I. thomas rudhof-seibert nach dem ende der geschichte ist vor dem ende der geschichte	7
II. thomas rudhof-seibert hegel vergegenwärtigen	51
III. georg wilhelm friedrich hegel selbständigkeit und unselbstständigkeit des selbstbewußtseins; herrschaft und knechtschaft	87
IV. georg wilhelm friedrich hegel freiheit des selbstbewußtseins; stoizismus, skeptizismus und das unglückliche bewußtsein	99
V. georg wilhelm friedrich hegel gewissheit und wahrheit der vernunft. einleitung	123
VI. georg wilhelm friedrich hegel die absolute freiheit und der schrecken	133
VII. thomas rudhof-seibert der existentialismus ist ein humanismus	145
Literaturverzeichnis	185

Kein Herr, kein Sklave –
ebenso aber kein Sklave, kein Herr.

*G.W.F. Hegel, Grundlinien der
Philosophie des Rechts, § 57: 124f*

I.
thomas
rudhof-seibert

nach
dem
ende
der ge-

schich-
te ist
vor dem
ende
der ge-
schichte

Schrieb der Dichter Daniel Giraud kurz nach dem globalen *Auf-
ruhr des Mai 1968, die Welt sei am Furzen wie ein überdehnter
Ochsendarm, lässt sich heute sagen: der Darm platzt, wir ste-
cken bis zum Hals in der Scheiße.*¹ Das gilt zunächst für die Welt
selbst, den Irrstern Erde. Sein ökologischer Kollaps steht nicht
mehr nur bevor, wir treten gerade in ihn ein, und das unaufhalt-
sam und unwiderruflich. Wobei der umfassende Plural »wir« an
dieser wie auch an vielen anderen Stellen zumindest nicht ganz
zutreffend ist. Zur Zeit der Niederschrift dieser Zeilen sind in Pa-
kistan nach einer Überschwemmung biblischen Ausmaßes über
dreißig Millionen Menschen obdachlos eingeschlossen auf tau-
senden von kleinen Hügeln, oft Straßenrücken, sich erhebend

1 Daniel Giraud, *Vorspiel zur Apokalypse*. In: Hans-Peter Duerr, *Unter dem Pflaster liegt der Strand Bd. 2*, Berlin 1976: 242, im Zu-
sammenhang 240-248.

aus verdreckten und stinkenden Wassern, die sich, dreht man sich einmal im Kreis, ringsum bis zum Horizont erstrecken. Mit der Merkwürdigkeit allerdings, dass aus dem, was ein das ganze Land bedeckender See zu sein scheint, Bäume, Baumgruppen, aber auch Strommasten aufragen, die sich bereits zur Seite neigen, umzukippen drohen. Die Ruderer, die sich der kleinen Insel nähern, befahren den See, genauer besehen, auf einem weißen Türblatt, das sie nach der Ankunft, als sei es ein Boot, ans Ufer ziehen. Über den Wassern Myriaden von Mücken, die Dengue und Malaria übertragen. Die Eingeschlossenen haben nicht nur ihre Häuser, Hütten, Gärten und Äcker, sie haben auch ihre Ernte und ihr Vieh verloren. Sie werden noch mehr Vieh verlieren, weil die Tiere das Brackwasser trinken und weil sie den Rest, der vielleicht bleibt, zu schlechtem Preis verkaufen müssen, um irgend an Bargeld zu kommen: an ein paar Rupien, für die sie im Moment gar nichts kaufen können, da es weit und breit keine Märkte, keine Läden mehr gibt. Weil niemand aussäen kann, wird es auch im nächsten Jahr keine Ernte geben. Damit wird sich die jeweils schon ererbte Schuldenlast der zumeist landlosen Bäuer:innen noch einmal erhöhen, für viele ins endgültig Untilgbare.

Die Regierung des international wenig beliebten, ökonomisch bereits bankrotten, doch atomar gerüsteten Landes brachte zwar den Mut auf, nicht gleich um Hilfe zu bitten, sondern erst einmal die volle Reparation der erlittenen Schäden und Verluste zu fordern. Doch wurde die Forderung nicht einmal kommentiert, was noch weniger ist, als wenn sie zurückgewiesen worden wäre. Was immer man Pakistan vorwerfen kann, für den Klimawandel tragen andere die Verantwortung, die USA, Europa, auch China, der »globale Norden« eben. Der wiederum heißt so, weil er nicht nur die geographisch gesehen nördlichen Länder der Erde, sondern die Länder umfasst, in denen das globale Kapital- und Arbeitsverhältnis seine Metropolen

besitzt, wo auch immer sie geographisch liegen. Seine Bewohner:innen, diesmal also tatsächlich wir, sitzen noch immer eher gemütlich im Trocknen, anders eben als eine wachsende Zahl von Menschen in den Ländern des ebenfalls »global« und nicht mehr geographisch verstandenen Südens. Wenn Islamabad's Forderung nach Reparationen nicht nur ungehört verhallen und die statt ihrer zugesagten Hilfszahlungen nicht einmal die Hälfte der Nöte decken werden, liegt das eben daran, dass Pakistan diesem Süden zugehört.

Was von Pakistan zu sagen ist, lässt sich 2022 auch aus Afrika, aus Nigeria, aus dem Tschad, aus dem Sudan und Südsudan berichten, auch sind sie von katastrophischen Überschwemmungen heimgesucht. Ähnliches geschieht in Somalia, dort allerdings nicht infolge von Fluten, sondern umgekehrt infolge einer Dürre, die 90% des Landes heimsucht. Hier leiden über sechs Millionen Menschen Hunger und Durst, wiederum zur Zeit der Niederschrift dieser Zeilen. Auch in Somalia wurde die Ernte vernichtet, auch hier verendet das Vieh, bis jetzt geschätzt drei Millionen Tiere. Auch hier werden die Armen sich weiter und auswegloser verschuldet haben. Dabei findet sich Somalia in der Liste der für Flut und Dürre verantwortlichen Länder noch deutlich unter Pakistan im alleruntersten Feld – um auf den Dichter Giraud zurückzukommen: direkt am Arsch der Welt. Alle Länder dieses Feldes sind ihrerseits rettungslos verschuldet, nicht zufällig genau bei den Ländern, die sich im oberen Feld der Liste befinden.

Allerdings sagen uns weder das Ertrinken Pakistans noch der Durst Somalias, dass morgen bereits mit allem Schluss sein wird. Die Fahrt ins endgültige Aus kann sich Jahrhunderte, womöglich noch Jahrtausende ziehen. Im ersten Zug heißt das natürlich auch, dass Wiederaufbauarbeiten in Pakistan oder Somalia, wenn es überhaupt zu solchen kommt, gar nicht mehr »nachhaltig« sein können, weil diese und andere Länder

im nächsten, in drei, fünf, längstens sieben Jahren von ähnlichen, absehbar eher schlimmeren Verheerungen heimgesucht werden: weshalb es auch ziemlich schnuppe ist, wenn Überschwemmung oder Dürre zum Zeitpunkt des Lesens dieser Zeilen vorübergehend »abgeklungen« sein sollten. Zumindest eine Zeitlang noch wird diese Fahrt (noch einmal der umfassende Plural) unsere sein, die Irrfahrt des – so Platon – zweibeinigen federlosen Geschöpfes, der Krone der Schöpfung: »das Schwein, der Mensch«, wie nicht Giraud, sondern der Dichter Gottfried Benn schrieb.²

Weil das alles mehr als nur eine Ahnung ist, weil eigentlich alle wissen, wie es um die Welt steht, wissen wir in Wahrheit weder ein noch aus. Das gilt jetzt wirklich für ausnahmslos alle, hier gibt es keinen Unterschied zwischen der 30-Millionen-Metropole Karatschi, dem einstmals als »Perle Ostafrikas« bezeichneten Höllenort Mogadischu und dem vergleichsweise soliden Frankfurt am Main, in dem ich dies hier gerade niederschreibe. Legt man die Hand an die Stirn, um weit ins Ungefähre schauen zu können, bekommt der Plural zumindest insofern sein volles Recht, als zuallerletzt dann doch wir alle das kommende Unheil auszubaden haben werden, das keine:r von uns abzuwenden wusste, eben weil wir weder ein noch aus wissen. Immerhin diese Gemeinsamkeit teilen wir.

Den Begriff der ganzen Malaise liefert uns – das ist die These dieses Buchs – die Wendung vom »Ende der Geschichte«. Sie gibt an, wo wir stehen, sie gibt an, wer wir sind und wie es um uns steht. Reizte sie bei ihrer letzten Verkündung vor dreißig Jahren noch zu ebenso erschrockenem wie entschiedenem, sogar empörtem Widerspruch, zeigen die Gegenreden heute in ihrer routinierten Selbstgewissheit, dass ihnen in Wahrheit niemand mehr wirklich Glauben schenkt. Dem entsprechen die

2 Gottfried Benn, *Der Arzt II. In: Gesammelte Werke III. Die Gedichte*. Wiesbaden/München 1978: 12.

Unfähigkeit und also der Unwille, sich dem kommenden Unheil ernsthaft entgegenzustellen. Ein solcher Ernst findet sich ganz offensichtlich weder in Frankfurt, noch in Mogadischu noch in Karatschi, er findet sich weder in Washington, noch in Peking und auch nicht in Moskau oder Kiew. Tatsächlich müsste er, das zeigen Pakistan und Somalia auch denen, die es gar nicht wissen wollen, ein wortwörtlich weltgeschichtlicher Ernst sein. Einer, der sich vornimmt, die Weltverhältnisse radikal zu verändern – »radikal sein ist«, schrieb Karl Marx, »die Sache an der Wurzel fassen.«³ Doch statt des Griffs und Risses an der Wurzel fahren die allermeisten weltweit weiter je auf ihre kurze Sicht, privat gefasst auf fressen, ficken, fernsehen, d.h. auf die Teilhabe am Konsum von immer mehr, auch von immer neuen Waren des sogenannten »täglichen Bedarfs.« Von solchem Neuen ist das meiste, wieder in Wahrheit gefasst, schlicht überflüssig, nur dazu da, überhaupt Ware zu sein, »ein sehr vertracktes Ding, voll metaphysischer Spitzfindigkeit und theologischen Mucken«: das Neue ist der Fetisch dieses Zeitalters, das sich zu Unrecht für »aufgeklärt« und »profan« hält.⁴

Natürlich, es gibt – auch deshalb! – noch immer Konferenzen, so wie es noch immer Demonstrationen gibt, sogar gewaltsame, also solche, bei denen »was geht.« Es gibt seit 2010 in zunehmender Zahl sogar regelrechte Aufstände und, meist im Gegenzug, noch immer Regierungswechsel und deshalb noch immer Zehn-, Zwanzig-, gar Dreißig-Jahres-Pläne. Doch gibt es keinen Plan zur Rettung der Welt und deshalb auch keinen zur Weltrevolution, von niemandem, auch seitens der Aufständischen nicht. Das ist der Stand der Dinge, je nach Sichtweise

3 *Karl Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. In: Karl Marx/Friedrich Engels-Werke, Bd. 1, Berlin 1976: 385.*

4 *Karl Marx, Das Kapital Bd. 1. In: Karl Marx/Friedrich Engels-Werke, Bd. 23, Berlin 1968: 85.*

kurz nach oder kurz vor dem Ende der Geschichte. Die Letzten, das wenigstens stimmt definitiv, die Letzten werden die Hunde beißen, in Karatschi, Mogadischu und in Frankfurt, auch da. Warum auch nicht, verdammt.

1. Mord und Totschlag

Grund genug, wenigstens diese Sache an der Wurzel zu fassen, die des Endes der Geschichte. Modern und modisch wurde die Wendung, nach einem Vorspiel in den 1950ern, zum Ende erst einmal der Blockkonfrontation, also in den 1980er, dann den 1990er Jahren. Das Ende der Geschichte sollte, so hieß es damals, eine Weltordnung zugleich des allgemeinen Wohlstands und des allgemeinen Friedens, damit des gemeinsamen Fortschritts aller sein, jetzt, wo der atomare Showdown der weltgeschichtlichen »Blöcke« final abgewendet war und der Block der Freiheit nahezu die ganze Erdoberfläche bedeckte, Randzonen wie – damals schon – Somalia ausgenommen. Seltsamerweise – seltsamerweise? – konnte und kann von Frieden trotzdem keine Rede sein, damals nicht und heute nicht, in der Zeit des kommenden großen Krieges, der in der Ukraine vielleicht schon begonnen hat, wenn nicht, dann jederzeit dort oder anderswo beginnen könnte. Registrierte das »Konfliktbarometer« des Heidelberger *Instituts für Internationale Konfliktforschung* 1992 (im Jahr 1 also nach der Auflösung der Sowjetunion) weltweit erst einmal 100 gewaltgrundierte Konflikte, stieg deren Zahl im ersten Jahrzehnt des 21. Jahrhunderts auf über 350 an, um seither zwischen dieser Marke und einer Zahl von deutlich über 400 solcher Auseinandersetzungen auf und ab zu schwanken.⁵ 2021 zählt das Barometer weltweit 355 Gewaltkonflikte. 204, mehr als die Hälfte, werden dauerhaft, 151 nur gelegentlich gewalttätig ausgetragen, wenn auch stets mit der Option des Übergangs vom verdeckten zum offenen Krieg. Nahm deren Zahl im Ver-

5 Vgl. <http://www.hiik.de/de/konfliktbarometer/>.

gleich zu 2020 um einen Krieg ab, stieg die Zahl der verdeckten bzw. »begrenzten« Kriege um einen an, zusammen also plus-minus-null. Eine besondere Rolle fiel in diesem Jahr fraglos dem jahrzehntelangen Krieg in Afghanistan zu, der am Beginn des 2001 ausgerufenen globalen »Kriege gegen den Terror« stand. Zwanzig Jahre nach der Invasion der vom globalen Norden gestellten »Anti-Terror-Koalition« fiel dort die Herrschaft – wie als sei nichts gewesen! – an die Taliban zurück. Das ist im Resultat nicht allzu fern von der Lage in Syrien, in dem trotz der Intervention des Empires zumindest die Folter- und Ausplünderungsgewalt beim Clan der Assads und dessen Terror- und Totenkopfverbänden verblieb, damals bereits mit russischem Beistand.

Die Gewaltkonflikte selbst werden aus ganz verschiedenen Motiven geführt. Es geht um zwischen- oder innerstaatliche Macht oder Vormacht, um Territorien und Ressourcen, in vielen Fällen um die Sezession einzelner Landesteile oder um die Autonomie in einem gegebenen staatlichen Zusammenhang. Es geht dabei immer auch um Neujustierungen im Empire, um die bessere oder schlechtere Platzierung der einen oder der anderen seiner Führungsmächte oder solcher, die – wie Erdogans Türkei – erst dazu werden wollen. Gilt immerhin, dass rund die Hälfte aller Konflikte von den jeweiligen Parteien ausdrücklich aus ideologischen Motiven geführt werden, muss gleichwohl zugegeben werden, dass sich diese Ideologien seit 1989 weitgehend zerschlossen haben, nur noch Schatten ihrer selbst und ihres einstigen Glanzes sind: Es ist dies das bedeutendste Faktum, das eine Ideologietheorie zu klären hätte, die sich auf der Höhe der Zeit halten will; wir wollen hier einen Beitrag dazu leisten. Den Ausnahmefall im Ende zumindest der Ideologien bilden – nochmal in Sachen Erdogan und anderer – die politisierten Religiositäten, die nicht zufällig weltweit im Aufwind sind, und das nicht nur in islamischer, sondern auch in christlicher, jüdischer, buddhistischer oder hinduistischer Sache.

Statistisch nicht zu beziffern ist die nur scheinbar private, weil mit all diesen Auseinandersetzungen zuinnerst verbundene, oft sexuell grundierte Alltagsgewalt. Sie verheert längst nicht mehr nur die nächsten sozialen Beziehungen, sondern wachsende Bezirke vieler Städte, mancherorts bereits ganze Landstriche. Sie bildet das längste und weiteste Kontinuum aller Geschichte und überhaupt allen Werdens. Hier wäre die Insel Haiti einzuführen, auf der das Alltagsleben seit langen Jahren schon ein Leben im blutigen Bandenkrieg vieler gegen viele ist. Dass dem tagtäglichen Sterben in Port-au-Prince achselzuckend zugesehen wird, weist in die gleiche Richtung wie der Rückzug des Empires aus Syrien, die Auslieferung Afghanistans an die Taliban und die infame Ignoranz der »Weltgemeinschaft« gegenüber dem Elend in Pakistan und Somalia: wir hätten hier statt von Haiti auch von El Salvador, Guatemala oder dem Süden Mexikos sprechen können. Das Ende der Geschichte nimmt nicht alle, nimmt tatsächlich immer weniger Leute mit und lässt andere in wachsendem Maß außen vor, im Nichts ihres Versinkens in Armut, Schlamm und Gewalt, das am Ende kaum jemanden interessiert. In Somalia, bis der letzte Rinderkadaver unter glühender Sonne Staub geworden sein wird.

Damit ist schon gesagt, dass sich auch das Versprechen des allgemeinen Wohlstands nicht erfüllt hat, das mit der Proklamation des Endes der Geschichte im Ende der Blockkonfrontation verbunden war. Ganz leidlich geht es in dieser Hinsicht in Frankfurt und auch sonst in Europa zu, dem Kontinent, der die Welt mit den »Werten« versorgt hat, die man die »westlichen« nennt. Hart und härter trifft es deren Empfänger:innen in Mogadischu, Karatschi und Port-au-Prince, irgendwie dazwischen hängen – wiederum im Beispiel gesprochen – viele Menschen etwa in Mumbai, das zu kolonialer Zeit Bombay hieß, heute trotzdem nur ein postkolonialer Ort ist, wenn auch ein zumindest vergleichsweise gemütlicher. Das liegt daran, dass auch

Mumbai zum globalen Norden gehört: ich hätte hier auch von Peking, Dubai oder Neuseelands Hauptstadt Wellington sprechen können, Orte des Nordens auch sie. Orte also des temperierten Endes der Geschichte, Orte auch, an denen der Konsum in wachsendem Maß überflüssiger Waren die treibende Kraft des Alltags, damit aber Ausdruck seines existenziellen Elends, seiner existenziellen Armut ist, mit Hegel gesprochen: seiner Geistlosigkeit. Elend, Armut und Geistlosigkeit sind dabei Befindlichkeiten, die jede:r ganz für sich allein austrägt, in der Einsamkeit oder besser Verlassenheit von Menschen, die man passenderweise »Endverbraucher:innen« nennt. Von uns ist die Rede.

2. Wer erinnert sich noch an Toni Negri und Francis Fukuyama?

Genauer besehen entspringen die konstante Zunahme gewalttätiger Auseinandersetzungen und die weltweit zunehmende, wenn auch nicht weltweit gleiche Verelendung in geistloser Vereinzelung seit 1992 nun aber nicht bloß ökonomischen, ökologischen und politischen Krisen. Gewalt und Verelendung entspringen vielmehr der Krise des Politischen selbst, die hier als Krise der Geschichte bzw., genauer noch, als Krise ihres Endes verstanden werden soll. Dazu muss jetzt auf den Begriff des »Empires« eingegangen werden, den ich weiter oben schon benutzt, bislang aber nur eingeschmuggelt habe. Die Prägung dieses Begriffs durch Toni Negri und Michael Hardt reflektierte von links her das geopolitische Projekt der seit Beginn dieses Jahrhunderts zum »Krieg gegen den Terror« verbündeten Regimes. Die in der Wortwahl aufgerufene Erinnerung an die Geschichte des römischen Imperiums und seiner »pax imperiale« haben die Autoren dabei bewußt einkalkuliert: Das Empire, so schreiben sie gleich zu Beginn ihres gleichnamigen Buchs, stellt »kein historisches Regime dar, das aus Eroberungen hervorgegangen

ist, sondern vielmehr eine Ordnung, die Geschichte vollständig suspendiert und dadurch die bestehende Lage der Dinge für die Ewigkeit festschreibt. Aus der Perspektive des Empire ist alles so, wie es immer sein wird und wie es immer schon sein sollte. Das Empire stellt, mit anderen Worten, seine Herrschaft nicht als vergängliches Moment im Verlauf der Geschichte dar, sondern als Regime ohne zeitliche Begrenzung und in diesem Sinn außerhalb oder am Ende der Geschichte.«⁶

Dem Projekt selbst geht es darum, in der besten aller schlechten Welten den Fortbestand des Weltmarkts und das Menschenrecht ihrer Bürger:innen zu garantieren. Es sieht sich deshalb legitimiert, den von ihm Ausgeschlossenen eben dieses Menschen-, damit aber auch das Völker- und Kriegsrecht willkürlich abzusprechen. Was das bedeutete, wurde damals auf der Insel Guantanamo und im Foltergefängnis Abu Ghraib in geradezu infamer Offenheit demonstriert, auch im bis heute noch ständig sich ausweitenden, Zehntausende ziviler Opfer einfordernden Bomber- und Drohneneinsatz der imperialen Luftwaffen, nicht zufällig gerne in Pakistan. Dabei verwischt sich die mörderische Grenze zwischen Ein- und Ausschluss ins Empire im stetig brutalisierten Krieg gegen die weltweiten Flucht- und Migrationsbewegungen: ein Krieg, dessen Tote, Verletzte, Verschwundene und dauerhaft Verstörte ungezählt sind und absehbar auch ungezählt bleiben werden. Sie verwischt sich auch, von offener Gewalt nur scheinbar frei, im privat-öffentlich konzertierten Zugriff auf die weltweiten Netze digitalisierter Kommunikation einerseits, in der Ausbreitung der Smartphones auch auf die matschigen Trampelpfade der Slums des globalen Südens andererseits. Ich erwähne das, weil die Digitalisierung der Kommunikation der Trend im Bestehenden ist, den wir in seinen Folgen noch nicht

6 Michael Hardt/Antonio Negri, *Empire. Die neue Weltordnung*, Frankfurt 2002: 13.

wirklich abschätzen können – auch wenn wir in den »sozialen Netzwerken« ein wirklich weltweites Wir geworden sind, ein Wir von meist ganz auf sich vereinzelt *usern*. Insoweit kann und muss im Blick auf die zurückliegenden Jahrzehnte doch auch von einem gemeinsamen Fortschritt aller gesprochen werden: wenn auch offen bleibt, wohin er uns führen wird.

Auf den Begriff des Empires greife ich zurück, weil die strategische Ausrichtung auf eine wortwörtliche Weltordnung zumindest bis zum russischen Überfall auf die Ukraine auch die inneren Konflikte und Konkurrenzen seiner Mitgliedsstaaten regulierte, einschließlich der Konflikte zwischen Russland, China und dem jetzt häufiger wieder so genannten »freien Westen«: »Empire ist als Untersuchungsfeld in erster Linie durch die simple Tatsache bestimmt, dass es eine Weltordnung gibt.«⁷ Wurde und wird dem Begriff fälschlicherweise vorgeworfen, sich zu Unrecht an die Stelle des älteren Begriffs des bzw. der Imperialismen setzen zu wollen, ist festzuhalten, dass Hardt/Negri das so nie gesagt haben. Tatsächlich wollten sie mit ihrem Begriff »nur« darauf hinweisen, dass die nach wie vor primär im Eigeninteresse operierenden Imperialismen (der USA, Chinas, Russlands, der EU) unter der historisch so nie zuvor gegebenen Bedingung eines real existierenden Weltmarkts und einer digitalisierten Weltöffentlichkeit zumindest versuchen müssen, die politische Ökonomie dieses Marktes und dieser Öffentlichkeit möglichst einvernehmlich, und das eben heißt »imperial« zu regulieren. Begriff und Wirklichkeit des Empire sind auch nicht bestritten, wenn gerade von seiner Weltordnung gesagt werden muss, sie sei am Furzen wie ein bis zum Platzen überdehnter Ochsendarm. Hardt/Negri haben immer neu wiederholt, was sie gleich zu Beginn ihrer Beschreibung bündig festgehalten haben: »Das Empire entsteht und zeigt sich als Krise.«⁸ Dazu ge-

7 Ebd.: 19, im Zusammenhang 19-36.

8 Ebd.: 36.

hört, dass seine notwendig brüchige Verfassung jederzeit verändert werden, sich aber buchstäblich auch in Rauch auflösen kann: Das Empire ist ein Komplott von Mächten, die sich untereinander nicht über den Weg trauen und von denen tatsächlich nicht einer zu trauen ist.

Gesteht man das zu, kann nicht überraschen, dass der Begriff des Empires nicht nur links, sondern auch von rechts verwendet wird, nicht wortwörtlich, wohl aber der Sache nach. Die systemische Nötigung aller Weltmächte zur nicht mehr nur imperialistischen, sondern imperialen Politik hat aus der Mitte des Empires selbst heraus niemand nachdrücklicher und klüger zur Sprache gebracht als der Politikwissenschaftler Francis Fukuyama. Dazu passt, dass er selbst nicht vom Empire, sondern – eben! – vom Ende der Geschichte spricht, darunter aber nahezu dasselbe versteht, wenn auch ins Positive gewendet. Blieb sein 1989 publizierter Aufsatz *The End of History?* noch ein allerletzter Schachzug in der Blockkonfrontation, trug sein drei Jahre später veröffentlichtes Hauptwerk zwar den gleichen Titel, verzichtete aber souverän auf das Fragezeichen.⁹ Schon im Aufsatz von 1989 hielt Fukuyama ausdrücklich fest, dass das Ende der Geschichte nicht mit seiner vollständigen und gleichartigen Durchsetzung auf der ganzen Welt verwechselt werden dürfe. Im Gegenteil: Fukuyama hat sich niemals festgelegt, wie lange es noch dauern wird, bis das historisch bereits erreichte Ende tatsächlich vollendet sein würde, fortgesetzte kriegerische Konflikte mit eingerechnet. Er hat sogar, worauf noch zurückzukommen ist, ein Wiederaufflammen von Geschichte nicht ausgeschlossen. Beendet sei sie, so Fukuyama, nur insoweit, als die siegreiche »Idee des Westens« mit der Niederlage des Marxismus-Leninismus und der vorangegangenen Niederlage

9 Francis Fukuyama, *Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir?* München 1992. Ders., *The End of History?*, in: *National Interest*, Sommer 1989: 3-18.

des Faschismus zur unüberbietbaren Idee der Geschichte überhaupt geworden sei. Dabei resultiere die Überlegenheit dieser Idee auch aus ihrem Vermögen zur letztendlichen Absorption der Ideologien ihrer abgeschlagenen Konkurrent:innen. So gewähre die an sich ja säkulare »Idee des Westens« der Religion in der Form einer »Privatreligion« eine von vielen Gläubigen selbst ausdrücklich gewünschte Rolle: ob ein ähnlicher *deal* mit den diversen Fundamentalismen möglich sein wird, kann heute nicht entschieden, deshalb aber auch nicht ausgeschlossen werden. Zugleich sei die »Idee des Westens« Fragen der sozialen Gerechtigkeit gegenüber grundsätzlich aufgeschlossen und deshalb zumindest prinzipiell in der Lage, den fortdauernden Klassenkampf wenn nicht zu befrieden, so doch unschädlich zu machen. Unterstützt werde sie dabei von der permanenten wissenschaftlichen und technologischen Innovation, der mit ihr einhergehenden Intellektualisierung der Arbeitskraft und, last but not least, von der Fähigkeit freier Marktwirtschaft, die materiellen Bedürfnisse wenn nicht der Menschheit, so doch einer hinlänglich großen Zahl von Menschen zu befriedigen: mehr als jemals zuvor in aller Geschichte, und deutlich mehr als im Herrschaftsbereich der gewesenen Realsozialismen, den Chinas noch nicht ausgenommen. Die im Ende der Geschichte siegreiche »Idee des Westens« sei schließlich nicht nur fähig, sondern auch willig, ethnische, nationale und überhaupt alle spezifisch gruppenbezogenen Unterschiede (etwa des Geschlechts, der sexuellen Orientierung, der leibseelischen *ability*) rechtlich anzuerkennen und damit zumindest die Möglichkeit ihrer kulturellen, politischen und ökonomischen Anerkennung einzuräumen. Ein Punkt, auf den ich noch zurückkomme, weil von ihm her begriffen werden kann, warum Identitätspolitiken welcher Art auch immer der imperialen Macht erst dann ent-rinnen, wenn sie keine Identitätspolitiken mehr sein werden.

Die größte Übereinstimmung zwischen Fukuyamas »Ende der Geschichte« und Hardt/Negris »Empire« fand und findet sich dabei in der gemeinsamen Hochschätzung der Rolle der intellektualisierten, in digitalisierter Kommunikation geübten Arbeitskraft. Hardt/Negri bezeichnen sie als »immateriell« und schreiben ihr den Marx entlehnten Begriff des »general intellect« zu. Darunter verstehen sie ein kommunikativ und performativ geteiltes Wissen, das sich – jetzt gegen Fukuyama – von sich aus dem Kommunismus zuneigen soll: Hegel, den wir hier ja umwegig vergegenwärtigen, hat das auch so gesehen. Bevor auch auf diesen Punkt zurückzukommen ist, muss heute, dreißig Jahre nach dem Erscheinen von *The End of History* und über zwanzig Jahre nach dem Erscheinen von *Empire*, erst einmal festgehalten werden, dass beide Welt- und Geschichtsdiagnosen ihre jeweiligen Versprechen letztendlich wohl nicht werden halten können. Genauer: Nimmt man ernst, was sich in Pakistan, Somalia, Haiti und in vielen anderen Weltgegenden, auch in der Ukraine zeigt, dann wird offensichtlich, dass das imperiale Ende der Geschichte eine massenmörderische Angelegenheit historisch unübertroffenen Ausmaßes sein wird. Fukuyama behält dabei allerdings insoweit Recht vor Hardt/Negri, als noch heute keine alternative Weltordnung in Sicht ist, die die zugleich ideelle und materielle Herrschaft der »Idee des Westens« ernsthaft herausfordern könnte. Das ist zwar nicht wirklich viel, reicht bei zynisch zugespitzter Ironie aber für alle aus, die »drinnen« und deshalb auch mehr oder weniger zufrieden sind. Nach Lage der Dinge sind das stabile gesellschaftliche Mehrheiten nicht nur im globalen Norden, sondern sogar im globalen Süden. Stabil ist diese Mehrheit auch in China, das nicht nur über eine rasant wachsende, rasant sich qualifizierende Warenproduktion, sondern auch über eine eigene »Idee« verfügt: eine Idee, die dem Empire allerdings so wenig widerspricht wie die des Westens und deshalb leichter mit ihr fusioniert werden kann, als westliche Liberale zu glauben vorgeben.

3. Covid 19: Biomacht und Biopolitik. Das Leben des Geistes, oder nicht.

Vertiefen wir genau diesen Punkt, bevor wir weitergehen, und nehmen wir dazu die globale Krise in den Blick, die uns alle gerade erst zu ihren Geiseln gemacht hat und weiter in Geiselhaft halten wird: die 2019 aufgebrochene Covid 19- oder Coronakrise. Im Rückblick wie im Blick nach vorn ist dabei vor allem anderen festzuhalten, dass und wie fast alle Mächte dieser Welt nach einer doch eher kurzen Phase der Überraschung die Mehrheit der Menschen erfolgreich in ihre Wohnungen eingesperrt haben – ein weltgeschichtlich bis dahin unerhörter, nie zuvor geschehener, nie zuvor auch nur möglicher Vorgang. Ein Vorgang auch, in dem China seine imperialen Führungsqualitäten erstmals global vorzuführen wusste: folgten doch zumindest im Ansatz nahezu alle Covid-Regimes dem chinesischen Modell, und träumen doch seither alle Mächte dieser Welt – einschließlich der »zero covid«-Linken! – je ihren chinesischen Traum. Zugleich ein Nachweis, dass und wie die endgeschichtlich-imperiale Logik sich gleichsam »wie von selbst« Geltung verschafft, indem sie tut, was zu tun sich scheinbar von selbst versteht: Ordnung und folglich Sicherheit schaffen. Damit erst sind wir im Auge des Hurrikans: Waren das weltweit zeitgleiche Einsperren von Milliarden und die weltweit gleiche Stillstellung des laufenden Lebens an sich schon unerhört, liegt ihr eigentlich Ungeheures in der wiederum mehrheitlichen Zustimmung, die Einsperrung und Stillstellung bei denen fanden, die »wie auf ein Kommando« eingesperrt und stillgestellt wurden. Dies war und ist, ich sage es noch einmal, historisch ohne Beispiel, grundstürzend, zuvor nie auch nur denkbar. Es ist eben deshalb die dichteste Bestimmung dessen, was Hegel die Geistlosigkeit unserer Zeit genannt hätte.

Passend dazu erwies und erweist sich der im Überfall der Pandemie ordnungsschaffende Zugriff auf einen Großteil der Weltbevölkerung als Zugriff zugleich auf deren Masse wie auf

jede:n Einzelnen: Noch heute kann man sich im öffentlichen Raum zumindest des globalen Nordens nicht bewegen, ohne in unzweifelhaft »persönlich« gemeinter Anrufung permanent zur Abrichtung des eigenen Verhaltens aufgefordert und widrigenfalls zurechtgewiesen zu werden, erhebliche Bußgeldzahlungen eingeschlossen. Handgreiflich wird das in der unaufhörlich wiederholten Aufforderung zum Tragen der FFP2-Masken und zur Wahrung des Abstands je auf den oder die Nächste, im Wortsinn »subjektbildend« aber in der ebenfalls permanent wiederholten Verpflichtung, sich und andere vor der unsichtbaren Gefahr für Leib und Leben zu schützen. Sie geht vom Virus, tatsächlich aber eben je von dem Nächsten aus, der ihn unwillentlich oder willentlich übertragen wird. Dabei kalkulierte der derart zugleich vermassende und vereinzeln, in jedem Fall aber »subjektivierende« Zugriff des »Kriegs gegen das Virus« zugleich die trotzdem unvermeidlichen Opfer ein (das Subjekt, von frz. *le sujet*, die Sache, der Gegenstand, der Untertan, die Unterworfenen). Kennlich wurde das zunächst an der Zahl derer, die medizinisch unversorgt auf den Fluren oder vor den Toren der neoliberal heruntergewirtschafteten Krankenhäuser ihren letzten Seufzertaten. Kennlich wurde das nicht zufällig auch im Schicksal der Wohnungslosen, dann wiederum nicht zufällig im Schicksal der »systemrelevant« Berufstätigen, derer also, die (unter anderem) für die medizinische Versorgung, die Bereitstellung von Gütern des täglichen Lebens oder für den öffentlichen Nahverkehr verantwortlich waren: Sie wurden rücksichts- und rückhaltlos an die Front geschickt, zugunsten des Überlebens immerhin der Meisten, d.h. in bester Absicht. Kennlich wurde das im weltverlassenen Sterben der frontuntauglich Alten, denen man obendrein den Beistand ihrer Nächsten versagte – so sie solche Nächsten noch hatten und falls diese von sich aus willig gewesen wären. Es zeigte sich zuletzt noch einmal drastischer, aber auch infamer von dem Moment an, da sich gegen das Virus ein Impf-

stoff fand. Nach Maßgabe des hier schon zu Pakistan, Somalia, Afghanistan und Haiti Erinnerung blieb der Impfstoff wesentlich dem globalen Norden vorbehalten, während er im globalen Süden in deutlich verringerter Menge oder gar nicht zum Einsatz kam – und wenn, dann meist aus chinesischer Lieferung.

Bezieht man das auf die Welt- und Geschichtsdiagnosen Fukuyamas und Hardt/Negris, kommt einem unvermeidlich ein Gewährsmann beider Diagnosen in den Sinn: Michel Foucault. Für Hardt/Negri ist Foucault der Kronzeuge, dem folgend sie das Empire auch ganz ausdrücklich als »biopolitisches Empire« bezeichnet haben. Für Fukuyama ist Foucault unter der Hand immer dann ein Stichwortgeber, wenn er auf seine Melancholie zu sprechen kommt: wir werden davon noch mehr erfahren, zu gegebener Zeit. Foucault selbst wiederum hätte im Covid 19-Regime die gleichsam eins-zu-eins-Bestätigung dessen gefunden, was er seit Mitte der 1970er Jahre als »Biopolitik« bzw. »Biomacht« untersucht hat.

Was aber versteht Foucault unter Biomacht und Biopolitik und warum sind sie wichtig nicht nur zum Verständnis der globalen Pandemiebekämpfung, sondern auch und gerade zum Verständnis des Endes der Geschichte und zur Lektüre Hegels? Die Biomacht ist bei Foucault das Gefüge zugleich der Macht und des Wissens, das untergründig alle anderen Macht-und-Wissens-Gefüge des Lebens, der Sprache und der Arbeit und damit unser ganzes gesellschaftliches Sein wie unsere je eigene Subjektivierung, also unsere ganze Existenz durchdringt. Historisch unterscheidet er dabei zwei Pole: zum einen die »politische Anatomie des Körpers«, zum anderen die »Bio-Politik der Bevölkerungen.« In seinen eigenen, hier aus gegebenem Anlass ausführlich zu zitierenden Worten:

»Zuerst scheint sich der Pol gebildet zu haben, der um den Körper als Maschine zentriert ist. Seine Dressur, die Stei-

gerung seiner Fähigkeiten, die Ausnutzung seiner Kräfte, (...) geleistet haben all das die Machtprozeduren der Disziplinen: *politische Anatomie des menschlichen Körpers*. Der zweite Pol, der sich etwas später - um die Mitte des 18. Jahrhunderts - gebildet hat, hat sich um den Gattungskörper zentriert (...). Die Fortpflanzung, die Geburten- und die Sterblichkeitsrate, das Gesundheitsniveau, die Lebensdauer, die Langlebigkeit mit allen ihren Variationsbedingungen wurden zum Gegenstand eingreifender Maßnahmen und regulierender Kontrollen: *Bio-Politik der Bevölkerungen*. Die Disziplinen des Körpers und die Regulierungen der Bevölkerung bilden die beiden Pole, um die herum sich die Macht zum Leben organisiert.«

Was sich damit geschichtlich ereignet hat, notierte Foucault schon auf der Seite davor:

»Man könnte sagen, das alte Recht, *sterben zu machen oder leben zu lassen* wurde abgelöst von einer Macht, *leben zu machen oder in den Tod zu stoßen*.«¹⁰

Im Vorgriff auf Hegels Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft gesprochen: Das alte Recht (sterben machen/leben lassen) war das Recht der alten Herren, die neue Macht (leben machen/in den Tod stoßen) ist die Macht, der sich die Knechte-und-Mägde-ohne-Herr:innen täglich neu unterwerfen und zu unterwerfen haben: »Bleiben Sie gesund!« In seinem Doppel von weltweiter Einsperrung der Bevölkerung und ebenfalls weltweiter Abrichtung der Einzelnen belegt das (von Foucault so vermutlich nicht einmal im nächtlichen Alp erahnte) Covid 19-Regime unserer Tage dann nicht nur, dass und wie die beiden

10 Michel Foucault, *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit*, Bd. 1, Frankfurt 1977: 165f.

Pole der Biomacht heute tatsächlich zu dem geworden sind, was die Welt in ihrem Innersten zusammenhält. Es belegt uns auch, dass es das biopolitische Leben-machen tatsächlich nur um den Preis des In-den-Tod-stoßens derer gibt, die von biopolitischer Fürsorge ausgeschlossen sind. Hat sich dabei auch gezeigt, dass die Einsperrung der Bevölkerungen und die Abrichtung der Einzelnen nicht nur nirgendwo auf relevanten Widerstand stießen, sondern umgekehrt die Zustimmung zumindest vieler der Eingesperrten und Abgerichteten fanden, dann erklärt sich dieses historisch bisher unerreichte Maß wortwörtlich freiwilliger Knechtschaft aus dem Umstand, dass sich das Leben-machen, mithin das eigene Überleben um jeden Preis für den politisch letztentscheidenden Teil der Weltbevölkerung gleichsam von selbst versteht. Dabei verbarg sich subjektiv oder existenziell noch in der vorgeblichen »Achthabe auf den Anderen« überdeutlich das angstgetriebene »Jede ist sich selbst die Nächste!«, das zwar alle gegen alle in Stellung bringt, zugleich aber alle und jede Einzelne zur freiwilligen Unterwerfung unter die Ordnung führt: und das ganz wie von selbst, geistlos und tatenarm.

Wenngleich die Reduktion des Lebens aufs Überleben und jederzeit regulierte und disziplinierte Überleben die Melancholie verstärkt, die Fukuyama untergründig beunruhigt, ist die biopolitische Verwaltung der Welt für ihn so auch ganz in Ordnung. Mit dem Sieg der »Idee des Westens« hat sich der geschichtstreibende Kampf zwischen alternativen, wenn nicht antagonistisch entgegengesetzten Ideen historisch so weit erledigt, dass die Menschheit in ihrer Mehrheit in ihr politisches Rentenalter eintreten und sich fortan allein um ihre Gesundheit und um ein bisschen Unterhaltung kümmern kann. Für Hardt/Negri aber ist die Stillstellung der Geschichte in der globalen Unterwerfung unters Regime des biopolitischen Empires eigentlich das Fiasko ihrer Theorie wie ihrer Politik. Denn während Fukuyama dem Ende der Geschichte einverständnis zusehen will und

kann, sollte dieses Ende für Hardt/Negri ja erklärtermaßen nur eine »Passage« sein. Es sollte, genauer besehen, eine Passage erst der Souveränität, also der Herrschaft sein, dann eine Passage der Produktion, darin und darüber hinaus aber die Passage des »Gegen-Empires«, auf das sie eigentlich aus sind.¹¹ Der Weg durch diese Passagen hindurch sollte schließlich zum »Untergang und Fall des Empires« führen, in dem sich dann der Kommunismus vollenden würde, als das dann erst wahre und wahrhaftige Ende der Geschichte. Unterm Covid 19-Regime aber ist zumindest bis auf weiteres nicht zu übersehen, dass die Passagen gesperrt bleiben und dass sie, schlimmer, auch und gerade von denen gesperrt werden, die eigentlich durch sie hindurchgehen sollten. Auf den Punkt gebracht: Im Gang durch die Passagen des Empires hätten Hardt/Negri zufolge die Bevölkerungen zu »Multituden« und die Einzelnen zu »Singularitäten« einer anderen Biopolitik, eines anderen Lebens, Sprechens und Arbeitens werden sollen. Jetzt aber zeigte und zeigt sich in kaum zu überbietender Deutlichkeit, dass sie lieber eingesperrte Bevölkerungen und abgerichtete Körper bleiben wollen, weil sie, um auch das auf den Punkt zu bringen, das Überleben im Bestehenden dem vorziehen, was ein Leben im Offenen hätte werden können. Ach, Hölderlin.

Wenn ich den Akzent hier auf das theoretische und praktische Fiasko Hardt/Negris lege, dann deshalb, weil ihre Theorie das mit Abstand reifste Projekt einer zeitgenössischen Revolutionstheorie war, einer Revolutionstheorie, die nicht nur das Scheitern des Marxismus-Leninismus wie der Sozialdemokratie aufheben, sondern zugleich mit dem technologischen Fortschritt Schritt halten sollte. Den es ja, um das noch einmal zu erinnern, tatsächlich gibt: »Laden Sie diese *app* herunter und öffnen Sie ihren *browser!*« Einer Revolutionstheorie also, die den Anspruch

11 *Die drei Passagen und ihr kommunistisches Finale gliedern Hardt/Negris Empire, vgl. 83-216, 217-233, 233-360 und 361-420.*

Marx' aufrechterhalten würde, den Fortgang der Geschichte nicht als bloß subjektiven Einbildungs- und Willensakt darzustellen, sondern als »wirkliche Bewegung, welche den jetzigen Zustand aufhebt«, d.h. als dessen immanente Negation aus dem Inneren der laufenden Praxis heraus, aus dem Inneren damit aber doch, jetzt mit Hegel gesprochen, des Lebens des Geistes.¹² Fragen wir also ganz in der Linie unserer Problematisierung des Endes der Geschichte: Wer oder was sind eigentlich die Multituden und ihre Singularitäten bzw. wer oder was hätten sie werden sollen: hätten wir werden sollen, ebenfalls jede:r für sich, und alle gemeinsam?

4. Die Multituden: Generation und Korruption. Das Leben des Geistes II

Der Begriff der Multituden ist neben dem des Empires der Leitbegriff des Denkens Hardt/Negris. Er versucht in neuer, vor allem aber in endlich zureichender Weise zu fassen, was für Hegel das arbeitende und kämpfende Subjekt der Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft und für Marx das proletarische Subjekt der Revolution der Arbeit und deshalb des Klassenkampfes war. Des Subjekts zugleich, das für Frantz Fanon das Subjekt der antikolonialen und antirassistischen Revolution der Sklav:innen und für den Feminismus das Subjekt der antipatriarchalen Revolution des Alltagslebens und der nächsten sozialen Beziehungen hätte sein sollen. Hardt/Negris Ausgangspunkt ist der Umstand, dass der imperiale Kapitalismus selbst die marxistische Verengung des Arbeitsbegriffs auf die formelle Lohnarbeit gesprengt und dabei zugleich gezeigt hat, dass dieser Arbeitsbegriff immer schon zu eng war. Dass die revolutionstheoretisch seit Hegel ja nicht zu Unrecht in den Blick genommene Arbeit im Zug ihrer kapitalistischen Globalisierung wie Digitalisierung jetzt end-

12 Karl Marx/Friedrich Engels, *Die deutsche Ideologie*. In: Karl Marx/Friedrich Engels-Werke, Bd. 3, Berlin 1978: 35f.

gültig das ganze Leben und damit auch die ganze Sprache, mit- hin das Denken und also alle Subjektivität umfasst – wenn auch nicht für alle Lebenden und alle Sprechenden in gleicher Weise. Deshalb ist der Begriff der Multitude – wörtlich mit »Menge« zu übersetzen – schon im Singular der Begriff einer Vielheit, und deshalb muss er selbst stets vielheitlich gebraucht werden: als Begriff nicht einer Multitude, sondern vieler Multituden. Obwohl er, so weit in Übereinstimmung mit dem Marxismus, prinzipiell ein Begriff der Arbeit und deshalb »Klassenbegriff« bleibt, soll er ausnahmslos alle Herrschafts- und Ausbeutungsverhältnisse fassen.¹³ Als solcher soll er deshalb theoretisch wie praktisch zugleich für die Möglichkeit einer immanent prozessierenden Umwältung auch der gegebenen Verhältnisse von *race*, *gender* und *ability* eintreten.

Im Anschluss an den Mai 68 als das letzte weltgeschichtliche Ereignis soll der Multitudenbegriff zugleich Begriff für die unhintergehbare »Singularisierung« des Lebens, Sprechens und Arbeitens sein. Er soll also der Begriff sein auch für das, was im engeren, »persönlichen« Sinn des Worts »Subjekt« bzw. »Subjektivität« heißt und um die Mitte des 20. Jahrhunderts mit Nachdruck »Existenz« genannt wurde. Weil in der Singularisierung des Lebens, Sprechens und Arbeitens aufgehoben werden soll, was Foucault dessen »Normalisierung« durch Macht und Wissen nennt und Hegel dessen Einpassung in den »objektiven Geist« nannte, kommt den Singularitäten zuletzt ein Moment des Überschusses noch über ihre Multituden zu. Dieser letztentscheidende Punkt wurde gegen den Hauptstrom zugleich des Marxismus wie des Antimarxismus schon von Marx und Engels selbst gemacht, als sie die »freie Entwicklung einer jeden« im *Manifest der Kommunistischen Partei* ausdrücklich zur

13 Michael Hardt/Antonio Negri, *Multitude. Krieg und Demokratie im Empire*, Frankfurt 2004: 121ff.

»Bedingung der freien Entwicklung aller« erhoben – und nicht andersherum. Auch darauf komme ich hier noch zurück.¹⁴

Politisch heißt das zunächst einmal, dass es Multituden nur da gibt, wo aus dem Leben, Sprechen und Arbeiten Singularitäten hervortreten, und dass es umgekehrt Singularitäten nur da geben kann, wo sich Multituden bilden: man kann das ihre Dialektik nennen. Problematisch wird diese Dialektik dann natürlich in den real existierenden Widersprüchen des Politischen und zuletzt überhaupt des gesellschaftlichen Lebens, Sprechens und Arbeitens. Ihren Sitz haben diese Widersprüche in dem Faktum, dass es zunächst und zumeist, also in der Durchschnittlichkeit des laufenden Alltags, weder Multituden noch Singularitäten gibt. Statt ihrer gibt es zum einen Bevölkerungen, Völker, Nationen, aber natürlich auch Klassen und, mit bzw. an ihnen, *gender*, *race* und *ability*. Sie alle werden in den nächsten Gefügen des gesellschaftlichen Lebens täglich neu reproduziert, den Familien etwa, aber auch den Nachbarschaften, Gemeinden, Unternehmen oder Belegschaften, in Vereinen, Verbänden, auch in Kirchen wie, zuerst und zuletzt, in allem, was »Staat« heißt. Sieht man auf deren erste Elemente, findet man eben keine Singularitäten, sondern in sich verschlossene, in sich eingeschlossene Subjekte, die in ihren stets vergeschlechtlichten, aber auch ethnisierten, heute stets zugleich normalisierten Identitäten je nach Hinblick als Individuen, Privatpersonen, Bürger:innen, Klassen-, Volks- oder Glaubensgenoss:innen erscheinen. Gelegentlich aber, und damit beginnt jeder Widerspruch, brechen diese je vereinzelt Identitäten und ihre je schon gegliederten Formationen unvorhergesehen auf. Dann bilden sich in und aus den Geschlechtern, Familien, Nachbarschaften, Gemeinden, Belegschaften, Klassen, Bevölkerungen, Völkern und Nationen Multituden. Diese setzen sich nicht aus Individuen, Privatperso-

14 Karl Marx/Friedrich Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei*. In: *Karl Marx/Friedrich Engels-Werke Bd. 4*, Berlin 1972: 52.

nen, Bürger:innen, Klassen-, Volks- oder Glaubensgenoss:innen zusammen, sondern eben aus Singularitäten.¹⁵ Beide, Multituden wie Singularitäten, bilden sich also immer erst dann und nur dort, wo sich das gesellschaftliche wie das vereinzelte Leben, Sprechen und Arbeiten aus den sie immer schon vergesellschaftenden und immer schon vereinzelnden Formen befreit, in denen es beherrscht und ausgebeutet wird. Das Wort »Bildung« ist hier auch in seinem Hegelschen Sinn zu verstehen, als Sichbilden eben des Geistes im Leben, Sprechen und Arbeiten, damit aber immer auch gegen alles Leben, Sprechen und Arbeiten: »Sichfreimachen des Geistes« in seiner »Aufhebung der Äußerlichkeit«, in seinem »Zurückkommen aus der Natur«, seiner Befreiung zu sich.¹⁶

Deshalb tritt zu der Dialektik der Multituden und Singularitäten eine zweite Dialektik hinzu, die Hardt/Negri als die Dialektik von deren »Generation« und »Korruption« fassen, d.h. als die Dialektik eben ihrer Bildung (Generation) wie ihres Zerr- bzw. Verfalls (Korruption). Deren zutiefst problematischer Charakter entbirgt sich erst in der Zuspitzung der Dialektik auf ihren eigentlichen Punkt: Gibt es Multituden nur in ihren Singularitäten und Singularitäten nur in Multituden, so gibt es genau besehen weder Singularitäten noch Multituden, sondern nur die Prozesse ihrer Bildung und ihres Zerr- bzw. Verfalls. Beide Prozesse durchdringen sich unaufhörlich, und das so sehr, dass Generationsprozesse unaufhörlich in Korruptionsprozesse übergehen, während Korruptionsprozesse jederzeit zumindest die Möglichkeit neuer Generationsprozesse bergen. Es ist dieses Umschlagen jeweils ins Gegenteil Hardt/Negris Variation

15 Michael Hardt/Antonio Negri, *Multituden*, a.a.O.: 117ff sowie *Dies. Common Wealth, Das Ende des Eigentums*, Frankfurt 2010: 173ff, 194ff.

16 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III, Werke Bd. 10*, Frankfurt 1970: 27, 21, 17.

des Dramas, in dem sich bei Lenin der aufs nächste Alltagsinteresse des Überlebens bornierte »Tradeunionismus« der Proletarier:innen überhaupt erst zu revolutionärer Politik läutern, und d.h. eben »bilden« sollte.¹⁷ Um, beiseite gesprochen, von dem Drama gar nicht erst zu sprechen, in dem sich bei Georg Lukács das unterworfenene »Ansichsein« des Klassenbewußtseins zu seinem freien »Fürsichsein« erheben sollte.¹⁸ Scheiden sich dabei – mit Hegel gesprochen – stets Geist und Natur, ist diese Scheidung schon bei Hegel nicht mehr klassisch-idealistisch zu verstehen: das An-sich der Natur, von dem das Für-sich des Geistes und seiner Singularitäten sich befreit, ist das An-sich immer schon der »zweiten Natur«: der gewesenen, jetzt gerade auf ihr Werden überschrittenen Geschichte.

Aufzulösen ist die Dialektik der Generation und Korruption für Hardt/Negri deshalb, weil ihre Prozesse einer »Teleologie« folgen, d.h. weil sie von sich aus auf ein *telos*, also auf ein Ziel oder ein Ende ausgerichtet sind. Natürlich soll diese Teleologie – wie schon bei Marx, Lenin und Lukács – eine immanente und darum »materialistische« sein, die Teleologie also nicht bloß einer Idee, sondern einer »wirklichen Bewegung.« Geben wir dazu, im Sprung zurück in unsere Gegenwart, ausführlich Hardt/Negri selbst das Wort, und das von einer Stelle her, in der sie sich direkt auf ihren Mit- und Gegenspieler Fukuyama beziehen, auch wenn sie ihn nicht beim Namen nennen:

»In den letzten Jahren war viel vom Ende der Geschichte die Rede, und es gab ebenso viele berechtigte Einwände gegen diese reaktionäre Freudenformel, die den gegenwärtigen Zustand als ewigen begreifen wollte. Gleichwohl

17 Lenin, *Was tun? In: Ausgewählte Werke Bd. I, Berlin 1955: 175-324.*

18 Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein, Darmstadt 1968.*

ist unbestritten, dass die Macht des Kapitals und seine Institutionen der Souveränität die Geschichte fest im Griff hatten und den historischen Prozess bestimmten. Die virtuellen Mächte der Menge in der Postmoderne signalisieren, dass es mit dieser Herrschaft und diesen Institutionen nun ein Ende hat. *Diese* Geschichte ist in der Tat zu Ende. Die kapitalistische Herrschaft hat sich als Übergangszeit erwiesen.«

In bemerkenswertem Selbstzweifel schließen sie diese Überlegung dann allerdings mit einem Vorbehalt ab:

»Wenn die transzendente Teleologie der kapitalistischen Moderne zu Ende ist, wie kann dann die Menge an deren Stelle ein *materialistisches telos* bestimmen?«¹⁹

Als Gefangene des Covid 19-Regimes und Noch-Überlebende der ökologischen Verwüstung können und müssen wir heute sagen, dass gerade auf diese Frage bisher weder Hardt/Negri noch die von ihnen ins Feld geführten »wirklichen Bewegungen« eine Antwort gefunden haben. Das soll nicht heißen, die Flinte ins Korn werfen zu müssen. Es heißt aber, die von Hardt/Negri gestellte Frage nach dem Ziel und Ende (*telos*) der Dialektik von Generation und Korruption über den von ihnen erreichten Stand hinaustreiben zu müssen. Dabei ist mit der Frage zu beginnen, warum die wirkliche Korruption der Multituden und Singularitäten offensichtlich stärker ist als die eher ideale, wenn nicht idealistische Möglichkeit ihrer Generation. Gehen wir deshalb noch weiter zurück als bisher und treten endlich in den Kern des Problems ein, dem diese Zeilen nachgehen.

19 *Empire*: 375.

5. Leben, Sterben, Überleben

Im Überleben-wollen um jeden Preis den Grund der Unterwerfungsbereitschaft, auch der Unterwerfungslust unter das biopolitische Leben-machen erkennen zu müssen heißt, die biopolitisch abgerichteten Bevölkerungen und Vereinzelteten des Empire - also uns - in einer Position zu finden, die derjenigen der Knechte-und-Mägde in Hegels Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft zumindest vergleichbar ist. Vor der weiter unten erst zu beginnenden Diskussion dieser Dialektik sei an dieser Stelle zunächst nur erinnert, dass Hegel die Gründung bzw. »Bildung« der Gesellschaft als eines Herrschafts-Knechtschafts-Verhältnisses ja nicht mit einer Überwältigung der späteren Knechte-und-Mägde durch ihre an Kraft und Macht schlicht überlegenen späteren Herr:innen beginnen lässt. Geschichte beginnt bei Hegel vielmehr mit einem in seinem Ende ganz offenen Kampf gleichermaßen freier Subjekte, die voneinander gegenseitig die Anerkennung eben dieser Freiheit und damit des radikalen Unterschieds ihres Geisteslebens zum bloßen Leben der Natur verlangen. Der Preis der eingeforderten Anerkennung liegt allerdings im Kampf selbst, d.h. im Wagnis des eigenen Todes im Gang auf den Tod des Anderen, also in der Preisgabe des eigenen wie des Lebens des Anderen. In diesem Kampf sollen die miteinander um ihr Leben und also um ihren Tod ringenden Subjekte existenziell den Nachweis erbringen, mehr und anderes als nur ein zwingend an den biologischen Trieb seiner Selbsterhaltung gebundenes Lebewesen und darin eben frei: also Leben des Geistes zu sein.

Zu diesem Kampf aber kommt es dann gar nicht, weil einer der beiden Kämpfer:innen vor dem Wagnis des eigenen Todes zurückschreckt und sich deshalb vorab schon seinem Gegner unterwirft. Darin liegt: das todesfürchtige und deshalb um jeden Preis überlebenswillige Subjekt macht sich ganz von selbst zum Knecht bzw. zur Magd, bevor sich der Gegner im Kampf

selbst überhaupt als Herr:in erwiesen hat. Man hat in dieser Beschreibung eine Rechtfertigung von Herrschaft sehen wollen und damit doch nur die erste vieler folgender Ausreden formuliert: Die bislang letzte dieser Ausreden liefern heute alle, für die die Unterwerfung unter das biopolitische Corona-Regime »wissenschaftlich« und darum »alternativlos« geboten ist. Stellen wir also vorab schon dieses klar: Hegel steht nicht auf der Seite der Herr:innen und rechtfertigt nicht deren Herrschaft, sondern nennt schlicht die erste und unverzichtbare Bedingung zugleich der Freiheit wie ihrer gegenseitigen Anerkennung. Er fasst darin zugleich den Überschuss, der die Singularitäten Hardt/Negrís wie schon die Marx'sche »freie Entwicklung einer jeden« als Bedingung der »freien Entwicklung aller« letzten Endes noch über ihre Multituden hinaustreibt. Hegel hält damit zugleich fest, dass Wissenschaft nicht gleich Wissenschaft ist, sondern immer erst zu klären ist, wovon eine gegebene Wissenschaft als Wissenschaft überhaupt sprechen kann - und wovon nicht. Die Virologie zum Beispiel hat zum Phänomen der Freiheit als solche gar keinen Zugang, hat zu Fragen der Freiheit deshalb rein gar nichts beizutragen.

Bezogen auf die noch immer fortdauernde Pandemie und die deshalb fortdauernde biopolitische Abrichtung heißt das nicht, unmittelbar schon ein Urteil zu Schutzmaßnahmen zu fällen, die in pandemischer Situation gegebenenfalls ergriffen werden müssten oder sollten. Es heißt auch nicht, die Lebensgefährlichkeit des Virus oder gar das Virus selbst zu leugnen oder den Unterstützer:innen der biopolitischen Maßnahmen rundweg eine knechtische Subjektivität vorzuwerfen. Und: Es heißt natürlich auch nicht, von sich und anderen zu fordern, sich zu Gunsten der Freiheit dem Virus auszuliefern, indem man auf den Schutz von Abstandnahme, Masken oder Impfungen verzichtet. Stattdessen heißt es zunächst einmal gar nicht mehr als einzufordern, was die Gesellschaft wie die Einzelnen zu-

allererst hätten tun müssen, tatsächlich aber nicht getan und in vielen Fällen sogar offen und rückhaltlos verweigert haben. Die Gesellschaft und die Einzelnen hätten sich fragen und miteinander beraten müssen, worauf sie sich mit den vom Covid 19-Regime ergriffenen Maßnahmen eigentlich einlassen und zu was oder besser zum wem sie sich dadurch gegebenenfalls bilden und bilden lassen. Die Unterwerfung unter das Covid 19-Regime ins Verhältnis zu einem Überleben-wollen auch um den Preis der Freiheit zu setzen heißt dann allerdings, den Verdacht auszusprechen, dass es sich in der Unterwerfung doch immer auch um todesfürchtige und todesflüchtige Selbstverknechtung und damit im grundlegenden Sinn um freiwillige Knechtschaft gehandelt hat. Es heißt im Gegenzug, ethisch, politisch und philosophisch auf dem Unterschied zwischen dem Leben der Natur als einem bloßen Überleben und einem wahren, weil freien Leben als einem Leben des Geistes zu bestehen und diesen Unterschied auch am jeweiligen Todesverhältnis festzumachen. Es festzumachen an dem also, was der in dieser Hinsicht noch immer unumgängliche Martin Heidegger in Gefolgschaft Hegels das »Sein zum Tode« genannt und in das Entweder-Oder seiner Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit gestellt hat: seiner Generation oder Korruption. Wir heute müssen das nicht nur in Bezug auf eine Ethik des je eigenen Existierens tun. Wir müssen das auch in Bezug auf die Frage nach einem Begriff der Geschichte und also ihres möglichen oder tatsächlichen Endes tun: ihres Aufhörens wie ihres Zieles, d.h. ihres *telos*. That's how the shit goes.

6. Mord und Totschlag II

Gehen wir an dieser Stelle wieder auf die unzähligen sozialen Kämpfe zurück, von denen uns das Heidelberger Konfliktbarometer noch 2021 sagt, dass sie in hunderten von Fällen ausdrücklich auf Leben und Tod geführt werden. Zu ihnen gehört

seit 2010 in wachsendem Maß immerhin eine weltweite Serie von Aufständen, in denen es auf den öffentlichen Plätzen zu meist größerer Städte weltweit ganz offensichtlich zur freien Generation von Multituden und Singularitäten kam und erwartbar auch weiter kommen wird. In vielen Fällen gingen diese Multituden und Singularitäten überraschend schnell von konkreten Forderungen nach Dingen des nächsten Überlebens zur Forderung nach dem Sturz ihres jeweiligen Regimes über und haben dieses elementare *telos* auch oft erreicht. Sie haben dann aber in ausnahmslos allen Fällen mit ihrem Sieg nichts anzufangen gewusst und sind deshalb ebenfalls überraschend schnell der Korruption verfallen, in der sie dann zu den eingesperrten Bevölkerungen und abgerichteten Individuen der kapitalistischen Biomacht wurden. Näher bestimmen möchte ich das jetzt an zwei herausragenden Fällen, den Aufständen in der Ukraine und in Chile.

Die nach dem Platz der Unabhängigkeit benannte und auf die »orangene Revolution« 2004 zurückweisende Aufstandsbewegung des ukrainischen »Maidan« erlebte ihren Aufbruch zwischen dem November 2013 und dem Februar 2014. Ihr Auslöser war die Abkehr der damaligen ukrainischen Regierung von einem bereits ausgehandelten Assoziierungsabkommen mit der Europäischen Union, damit aber auch das Versperren der Aussicht auf Teilnahme an der Produktion und Konsumtion der Waren, die für Bürger:innen der EU, wie man so sagt, den »täglichen Bedarf« decken. Nach Angriffen einer Spezialeinheit der Polizei weiten sich die Proteste zu wochenlangen, bald auch landesweiten Massenerhebungen aus, in denen Hunderttausende in Wellen immer neuer Großdemonstrationen den Sturz des amtierenden Präsidenten Wiktor Janukowytsch, vorgezogene Wahlen und die Unterzeichnung des EU-Abkommens verlangen. Nach wochenlanger Fortdauer fordern brutale Angriffe der Repressionskräfte Mitte Februar über hundert Tote, führen aber

nicht zur Korruption, sondern zur immer neuen Generation der Multituden und Singularitäten, die den Präsidenten schließlich zur Flucht aus Kiew zwingt und zur Bildung einer Übergangsregierung führt: auf der materiellen Ebene jedenfalls geradezu ein Musterfall des generativen Aus- und Aufbruchs aus der korrumpierenden Zu- und Abrichtung zu Individuen, Geschlechtern, Klassen, Bevölkerungen. Dazu gehört, dass Ende Februar 2014 sogar die Polizei und zuletzt auch das Parlament zu den Aufständischen überlaufen, deren größter Teil sich schließlich ausdrücklich für die Bildung eigener bewaffneter Formationen ausspricht. Dazu gehört schließlich, dass die Erfahrung dieses Aufbruchs in der existenziellen Dissidenz wenigstens von Minderheiten aufbewahrt worden ist.

Gehen wir jetzt im Zeitraffer vor. Unter der nach der Flucht des korrupten Widerlings Janukowytsch eingesetzten Übergangsregierung gerät die Aufstandsbewegung Zug um Zug zwischen die Fronten imperialer Zugriffe auf die Ukraine, die einerseits von der Russischen Föderation, andererseits von der Europäischen Union und hinter ihr taktgebend von den USA ausgehen. Genauer besehen aber trifft die passivische Wendung des »zwischen-die-Fronten-Gerats« nicht das tatsächliche Geschehen, an dessen Anfang ja bereits ein Massenbegehren für die Assoziation der Ukraine mit der EU stand. Nicht nur das: Schon zu ihrem Beginn stand die Bewegung maßgeblich unter dem doppelten Einfluss einerseits nationalistischer, wenn nicht offen faschistischer und andererseits radikal liberaler Kräfte, die ihrerseits mit untereinander konkurrierenden Gruppen der ukrainischen Oligarchie verbunden waren. Beide Seiten befördern ein historisch auf die Oktoberrevolution, den stalinistischen Terror und dann auf den Zweiten Weltkrieg zurückreichendes anti-russisches Ressentiment, das im russischsprachigen Teil der ukrainischen Bevölkerung ebenfalls zur Stärkung nationalistischer Kräfte führt, die dann als Voraustrupps eskalierender

Interventionen des russischen Staates agieren. Mit der Annexion der Krim und den Abtrennungen mehrheitlich russischsprachiger Gebiete eskalieren im Gegenzug die Interventionen der EU wie der USA. Sie sollen den Konflikt vorgeblich befrieden, dienen unter der Hand aber alle dem je eigenen Interesse, auch und besonders dem Versuch der USA, nicht nur die Konkurrenz der Russischen Föderation, sondern auch die der EU zu schwächen. 2021 entsendet das Regime in Moskau zunehmend mehr Truppen ins Grenzgebiet zur Ukraine, die 2022 schließlich mordbrennerisch und hundertfach vergewaltigend in das tagtäglich bombardierte Land einmarschieren. Unter politischer Führung des 2019 ins Amt gewählten Präsidenten-Schauspielers Wolodymyr Selenskij - auch er ein korrupter Widerling - stellt sich ihnen eine von den USA bzw. der EU ausgebildete und ausgerüstete Volksarmee entgegen, deren militante Kerne von der faschistischen Rechten gebildet werden. Das Land versinkt in einem allesverheerenden Krieg, der zur Zeit der Niederschrift dieser Zeilen global eskalieren kann. In unserer Hinsicht kann jetzt schon festgehalten werden, dass die Generation von Multituden und Singularitäten ihre Korruption schon auf dem Maidan in sich trug, von ihr schon auf dem Maidan überwältigt wurde - und das so tief und ursprünglich, das fraglich bleibt, inwieweit hier überhaupt von einem Prozess der Multituden- bzw. Singularitätengeneration gesprochen werden kann.

Gesprochen werden kann von einem solchen Prozess zweifellos in Bezug auf den 2019 aufgebrochenen Aufstand in Chile - dem politisch vielleicht sogar reifsten Zug der auf den »Arabischen Frühling« folgenden Sequenz globaler Aufstände. An seinem Beginn stehen mehrere Demonstrationen in verschiedenen Städten des Landes, voran in der Hauptstadt Santiago de Chile. Ausgelöst durch Preiserhöhungen öffentlicher Dienstleistungen richten sie sich bald allgemein gegen die durch Jahrzehnte neoliberalen Regimes enorm verstärkten

sozialen Ungleichheiten. Sie ergreifen auch hier eine Mehrheit der chilenischen Gesellschaft aus allen zugeschriebenen Herkunftsn des Geschlechts, der Klasse, der Sprache und Religion. Zunächst weitgehend gewaltfrei, kommt es schließlich zu gewalttätigen Auseinandersetzungen, in deren Verlauf 26 Demonstrant:innen von Sicherheitskräften des Staates ermordet, über 1000 z.T. durch Schusswaffengebrauch verletzt, nicht wenige der über 50.000 kürzer oder länger Verhafteten im Gefängnis gefoltert werden. Dass dabei immer wieder besonders Frauen von Polizei und Militär brutal misshandelt, auch vergewaltigt werden, ist weder zufällig noch nebensächlich, sondern gehört zum Kern des Geschehens nicht nur des chilenischen Aufstands bzw. seiner Bekämpfung. Im Gegenzug greifen Demonstrant:innen zu Aktionen der Sachbeschädigung, zerstören bei festlicher Gelegenheit rund 80 U-Bahn-Stationen und eine Vielzahl von Bussen. Die Regierung weitet den zunächst nur lokal verhängten Ausnahmezustand sukzessive aus, nimmt dann aber die Preiserhöhungen zurück, die der Anlass der Proteste waren und verkündet zusätzlich ein umfangreiches Sozialprogramm. Die Multitudengeneration aber ist so nicht zu absorbieren, führt am 25. Oktober 2019 vielmehr zur mit über einer Million Teilnehmer:innen größten Demonstration in der Geschichte Chiles. Die Gewalt kulminiert am 4. November, ihre Intensität zeigt sich an dem ungeheuerlichen Faktum, dass 200 Demonstrant:innen eines oder auch beide Augen verloren haben sollen. Wenige Tage später akzeptiert die Regierung die Forderung der Demonstrant:innen nach Aufhebung der aus der Zeit der Militärdiktatur stammenden Verfassung und Durchführung eines Referendums für eine neue Verfassung. Mit Durchbruch der Covid 19-Pandemie aber bricht die Bewegung trotz vorübergehenden Wiederaufflammens schlagartig ab: ein Faktum, das nicht als bloß zufällig oder nebensächlich abgedrängt werden darf. Das zum 26. April 2020 angesetzte

Referendum wird auf den Oktober 2020 verschoben, in dem sich eine große Mehrheit der Abstimmenden dann für eine neue Verfassung ausspricht: ganz so, als habe die Generation der Multituden und Singularitäten ihre korruptiven Tendenzen überwunden. In den im Mai 2021 folgenden Wahlen zu einer verfassungsgebenden Versammlung gewinnt die linke Opposition die Mehrheit der Sitze. Im zweiten Wahlgang der im November folgenden Präsidentschaftswahlen setzt sich der gemeinsame Kandidat der Linken, Gabriel Boric, gegen alle anderen Kandidat:innen durch. Der von der verfassungsgebenden Versammlung ausgearbeitete Entwurf einer neuen Verfassung wird beim Referendum im September 2022 dann aber mit einer klaren Mehrheit der Stimmen – abgelehnt. Die Generation der Multituden und Singularitäten implodiert buchstäblich über Nacht und hinterlässt eine korrumpierte Bevölkerung, die sich mehrheitlich aus korrumpierten Individuen zusammensetzt: aus Privatpersonen. Natürlich waren die Leute in all diesen Monaten seitens der politischen Rechten einem Trommelfeuer massenmedialer Desinformation ausgesetzt. Ausschlaggebend aber war das Begehren der Bevölkerung und ihrer Privatpersonen nach einer Rückkehr zur Ordnung, um im Schutz wiederhergestellter Normalität dann wieder den je eigenen Überlebensroutinen nachgehen zu können: wie kläglich und wie geistlos diese auch immer sein mögen.

7. Nicht-aus-noch-ein-wissen: Gesellschaften des Spektakels

Auch wenn die voranstehenden Erinnerungen der Aufstände in der Ukraine und in Chile hier nur sehr gerafft und deshalb verkürzt entwickelt wurden, muss den Aufständischen in unserem Kontext zugesprochen werden, im Handeln wie im Denken letztendlich weder ein noch aus gewusst zu haben. Ganz so, wie das im imperialen Ende der Geschichte von uns allen gesagt werden

kann. Will man dieses Nicht-aus-noch-ein-wissen zumindest vorläufig auf seinen Punkt bringen, kann es als Nicht-wissen überhaupt von Geschichte gefasst werden, als Geschichtsvergessenheit. Das unterscheidet, zumindest noch während der Niederschrift dieser Zeilen, die Kämpfe des 21. von denen des 20. Jahrhundert, die trotz allem bewußt als geschichtliche Kämpfe ausgetragen wurden: als Kämpfe in und um Geschichte und damit auch um ein mögliches Ende von Geschichte. Fukuyama würde das für zwingend halten und darin ein Symptom des Endes der Geschichte auf dem Weg zu sich selbst sehen. Hardt/Negri bleibt, verständlicherweise, wenig mehr als ein Herumreden ums gleichwohl Offensichtliche. Uns aber bleibt zunächst ein letzter Zwischenstopp: die Frage nach der zugleich ideellen wie materiellen Verfassung des Nicht-ein-noch-aus-wissens selbst, sofern es nicht bloß psychologisch aufgefasst werden soll.

Natürlich kann und muss hier das Problem der Ideologie ins Feld geführt werden: Inmitten der Geschichte nicht-ein-noch-aus-wissen heißt in jedem Fall, Gefangene der einen oder der anderen Ideologie zu sein. Genauer: Gefangene von Ideologien zu sein, die nicht mehr Geschichte »machen« können. Im Fall der Ukraine läge die Gefangenschaft wahlweise in Nationalismus und Liberalismus auf der Hand, auch im Fall Chiles könnte von einer zumindest letztendlichen Gefangenschaft in einem identitätspolitisch aufpolierten Liberalismus gesprochen werden. Nimmt man das ernst, führt der Ideologieverdacht auf die Mitte des 20. Jahrhunderts freigelegte Problematik der »Gesellschaft des Spektakels« zurück, die den vielleicht bedeutendsten ideologie-, damit aber auch revolutionstheoretischen Fortschritt der letzten Jahrzehnte markiert. In einer solchen Gesellschaft ist das Ideologische eben gerade »kein Zusatz zur wirklichen Welt, kein aufgesetzter Zierrat« mehr, sondern »das Herz des Irrealismus der realen Gesellschaft. In allen

seinen besonderen Formen: Information oder Propaganda, Werbung oder unmittelbarer Konsum von Zerstreungen ist das Spektakel das gegenwärtige Modell des gesellschaftlich herrschenden Lebens. Es ist die allgegenwärtige Behauptung der in der Produktion und ihrem korollären Konsum bereits getroffenen Wahl. Form und Inhalt des Spektakels sind identisch die vollständige Rechtfertigung der Bedingungen und der Ziele des bestehenden Systems. Das Spektakel ist auch die ständige Gegenwart dieser Rechtfertigung, als Beschlagnahme des hauptsächlichen Teils der außerhalb der modernen Produktion erlebten Zeit.« Stets mitzudenken ist dabei, dass das Spektakel nicht bloß »ein Ganzes von Bildern, sondern ein durch Bilder vermitteltes gesellschaftliches Verhältnis zwischen Personen« ist: eine alltäglich gelebte, unaufhörlich besprochene und stetig überarbeitete Form zugleich der Vergesellschaftung und Verinselung mit Sitz im Alltag aller und einer jeden.²⁰

Allerdings sind wir auch in der Kritik des Spektakels zu einem weiteren Schritt genötigt. Funktionierte das Spektakel in seiner großen Zeit affirmativ, d.h. als nicht zufällig in der Reklame und mit ihr im Glanz der Ware selbst sich verdichtende Maschinerie der Verführung, sah dessen maßgeblicher Entdecker Guy Debord Anfang der 1970er bereits voraus, dass das Spektakel dabei war, von der Betriebsweise der Affirmation in die der Negativität zu wechseln. Der Rechtfertigung des Bestehenden dient das Spektakel seither nicht mehr durch dessen Verklärung, sondern im permanent wiederholten und zunehmend paranoiden Verweis auf dessen blanke Fortdauer. In ihr wird das Bestehende nur noch deshalb gerechtfertigt, weil es überhaupt besteht und weil sein Bestand »alternativlos« ist. Den Grund dafür sah Debord hellsichtig einerseits in der zu dieser Zeit gerade erst an

20 Guy Debord, *Die Gesellschaft des Spektakels*, Düsseldorf 1974: 8, These VI bzw. IV.

den Tag tretenden ökologischen Zerstörung, andererseits aber im Verschwinden des Industrieproletariats als des Milieus, aus dem sich auch für ihn noch die Dialektiker:innen der Revolution rekrutieren sollten, die Personen also, die aus der zum Bild reduzierten Welt ausbrechen könnten, wenn sie das denn nur wollen würden.²¹

Was aber weder Debord noch Hardt/Negri und deren Mit- und Gegenspieler Fukuyama sehen, ist die nochmalige Überdrehung im »Herzen des Irrealismus der realen Gesellschaft«, die mit dem Wechsel des Spektakels von der Verklärung zur bloßen Behauptung des Bestehenden unvermeidlich wurde. Sie liegt in der immer schnelleren Auflösung des Unterschieds überhaupt zwischen dem Irrealen und dem Realen, den der zitierte Satz Debords ja gerade noch einmal voraussetzt. Obwohl die Ununterscheidbarkeit von Irrealität und Realität von der digitalen Kommunikation mittlerweile nicht mehr bloß täglich, sondern eigentlich bereits minütlich vorangetrieben wird, *updated* im unaufhörlichen Takt der *tweets*, *posts* und *chats*, hängt sie selbst nicht an einer technologischen, sondern an einer sozialen und subjektiven, mithin existenziellen Bedingung. Sie hängt, auf den Punkt gebracht, an dem Verlust der von Debord wie von Hardt/Negri bemühten Hoffnung, dass es in der realen Gesellschaft noch eine Kraft gäbe, die deren gegenwärtige Verfassung als »irreal« erkennen und letztendlich überwinden könnte. Es ist der Verlust dieser Hoffnung, der die Aufstände des 21. Jahrhunderts (zumindest bis jetzt!) so tiefgreifend von denen des 20. Jahrhunderts unterscheidet, selbst wenn sie ihnen augenfällig noch zu gleichen scheinen. Im Verlust dieser Hoffnung liegt darum auch ihr Nicht-mehr-ein-noch-aus-wissen. Das gilt selbst dann, wenn noch in diesen Kämpfen, wie oben eigens angemerkt, unzählige Male der Kampf auf Leben

21 Guy Debord/Gianfranco Sanguinetti, *Die wirkliche Spaltung in der Internationalen*, Wien o.J.: 21.

und Tod gewagt wird, in dem sich die Kämpfenden gegenseitig ihre existenzielle Freiheit darstellen: Sie haben dabei trotzdem, das ist der Punkt, den geschichtlichen Sinn ihres eigenen Tuns verloren, wissen gar nicht mehr, dass sie Weltgeschichte machen könnten und – wollen das auch gar nicht mehr. Damit aber drohen, sagen wir das in gebotener Härte, selbst und noch die Aufstände zum bloßen Spektakel zu werden und also aus dem Leben des Geistes in das einer Natur zurückzusinken, die zwar durch und durch künstlich, doch nicht mehr als bloß Natur ist.

Dieselbe Hoffnungslosigkeit findet sich allerdings auch auf der Gegenseite, auf der Seite des Empires. Das ist die Wahrheit, die von der konfusen, letztlich selbstzerstörerischen Konkurrenz der imperialen Mächte offenbart wird, die gegenwärtig nicht nur die Ukraine, sondern auf die eine oder andere Weise die ganze Welt verheert. Hier liegt auch der Grund, warum die innerimperialen Konflikte weniger an die Zeit vor dem Zweiten, sondern eher an die Zeit vor dem Ersten Weltkrieg erinnern: ein massenmörderisches Debakel, das trotzdem zugleich und allseits massenhaften Beifall fand, weil mit ihm eine Welt endlich ihr Ende fand, die als solche längst abgestorben war und dennoch zu bestehen nicht aufzuhören schien. Derselbe Verlust jeder Hoffnung auf eine Überwindung des Bestehenden zeigt sich auch in Pakistan, in Somalia und in Haiti. Er zeigt sich sogar und nicht zuletzt in der starren Maske Xi Jinpings, der als Generalsekretär der Kommunistischen Partei Chinas nicht zufällig, sondern genau besehen folgerichtig der aktuell stärkste Fürst des Empires, d.h. des Endes der Geschichte ist. Der Begriff dieses Endes aber steht nach wie vor aus: Fukuyama, Hardt/Negri, Foucault und Debord haben uns dazu nur erst je ihren Fingerzeig gegeben. Unbeantwortet bleibt damit noch immer die zuallerletzt entscheidende Frage, die Frage nach dem, was uns in diesem Ende noch zu tun bleibt, wenn denn überhaupt noch etwas getan werden kann. Ihr gehen wir jetzt

durch den weitesten Schritt zurück nach, den Schritt *ad fontes*, zu den Quellen.

8. Ad fontes

Die Quellen für den noch ausstehenden Begriff des Endes der Geschichte finden sich nicht zufällig bei niemand anderem als dem Meisterdenker überhaupt aller Geschichte, bei Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Auch er ist hier schon zu Wort gekommen, und das an der für uns entscheidenden Stelle: Dort, wo wir die von der Biomacht eingesperrten Bevölkerungen des Empires wie dessen biopolitisch abgerichtete Privatpersonen – also uns selbst – in einer Position fanden, die derjenigen der Knechte-und-Mägde gleicht, die Hegel an den Anfang aller Geschichte gestellt hat. Damit ist auch schon gesagt, wohin genau uns der Schritt zurück zu den Quellen führt: in die *Phänomenologie des Geistes* als die »Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins.«²² Er führt uns dort, noch einmal genauer, in das Kapitel, das die Überschrift *Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Selbstbewußtseins; Herrschaft und Knechtschaft* trägt. Ihm folgt das Kapitel von der *Freiheit des Selbstbewußtseins*, das zuletzt wiederum von uns handelt, d.h. von dem »unglücklichen Bewußtsein«, das wir nicht erst heute sind. Von dort gehen wir zumindest in die ersten Abschnitte des Kapitels, das der *Gewissheit und Wahrheit der Vernunft* nachgeht. Die Probe auf das dann Gelesene eröffnet sich uns schließlich in einem in der *Phänomenologie* weiter hinten platzierten Kapitel, das den interessantesten Titel aller Kapitel dieses Buches trägt: *Die absolute Freiheit und der Schrecken*.²³

Bevor ich mich endlich Hegel selbst zuwende, sei kurz noch die Geschichte der Lektüren seiner Dialektik der Herr:innen und ihrer Knechte-und-Mägde erinnert und damit eine letzte

22 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Werke Bd. 3, Frankfurt 1996: 80, vgl. 38.

23 Ebd.: 145-154, 155-178, 178-185, 431-441.

Einführung gegeben. Hegels Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft leitet zunächst den tiefgreifendsten Umsturz der zweitausendjährigen Geschichte der Philosophie ein, den Umsturz, in dem sie Marx zufolge »vom Kopf auf die Füße gestellt« wird. Diese Drehung fasst Friedrich Nietzsche wenig später als »Umwertung aller Werte«, bezeichnet sie aber deutlich distanziert als »Sklavenaufstand in der Moral.« Marx und Nietzsche besetzen dann auch die Gegenpositionen, zwischen denen die Dialektik einerseits zum Denken der revolutionären Knechte- und-Mägde, andererseits zum »hyperrevolutionären« Denken der geschichtlich bereits besiegten Herr:innen wird.²⁴ Das die beiden Extreme verbindende Moment, ihr *tertium comparationis*, liegt in der Suche nach einer Existenzweise, die gleichermaßen die Herrschaft wie die Knechtschaft überwunden hätte. Deshalb muss hier auch Max Stirner genannt werden, der sich auf keine der beiden Seiten schlägt und so seinen eigenen, einen »einzig« Weg geht: Den Weg, nach dem man ihn als den eigentlichen »Vollender« Hegels bezeichnet hat. Wir werden das hier auch tun, ganz zum Schluss.²⁵

Erweist sich Marx' Fortschreibung der Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft zu der des Klassenkampfes bis zur Hälfte des 20. Jahrhunderts als die scheinbar allein geschichtsmächtige und darin wahre Dialektik, wird sie in dessen zweiter

24 *Dem von Lukács vor allem für das Denken Nietzsches und Heideggers geprägten Begriff der »Hyperrevolution« kommt trotz des polemischen Gebrauchs ein nicht zu überspringendes Wahrheitsmoment zu, weil er klärt, dass und wieso dieses Denken auch in seinem Selbstverständnis nicht als ein bloß »reaktionäres«, sondern als ein die bisherige Revolutionsgeschichte überbietendes Denken gefasst werden kann. Vgl. Georg Lukács, Die Zerstörung der Vernunft. Der Weg des Irrationalismus von Schelling zu Hitler, Berlin 1984: 249f, 253, .285ff, 302ff, 420f.*

25 *Max Stirner, Der Einzige und sein Eigentum, Stuttgart 1972, sowie Lawrence Stapelevich, Max Stirner on the Path of Doubt, London/New York 2020.*

Hälfte von ihrem eigenen Schatten überholt. Er trug früh schon den Namen »Krise des Marxismus« und gab einer Erneuerung der überwunden geglaubten Phänomenologie des Geistes Raum, die sich jetzt allerdings Phänomenologie der Existenz nannte und noch heute so nennt: Sie wird uns hier immer wieder als Referenz dienen. In ihr kreuzen sich die Wege Hegels, Nietzsches und Stirners, um in der Epoche des Mai '68 noch einmal den Weg des Marxismus zu kreuzen. Alle diese Wege enden dann im *clair-obscur* unserer Gegenwart, das wir mit Fukuyama, Hardt/Negri, Foucault und Debord als das Helldunkel des imperialen Endes der Geschichte und unseres Nicht-ein-noch-aus-wissens in einer weltweiten Gesellschaft des Spektakels beschrieben haben. In der lassen sich Realität und Irrealität selbst im Ertrinken, Verdursten oder im blutigen Massakriertwerden nicht mehr unterscheiden, weil die Kraft zu fehlen scheint, die diesen Unterschied wiederherstellen könnte. Ob das so sein und bleiben muss, ist die Frage, die wir als Frage nach der Geschichte, nach ihrem Ende und nach einem möglichen Weiterleben des Geistes stellen.

Der vielleicht wichtigste Moment im Geflecht dieser Wege aber ereignete sich zu der Zeit, in der der hellstichtigste Leser des Herr-Knecht-Kapitels, Alexandre Kojève, auf seinem ebenfalls verschlungenen Weg in Paris eintrifft. 1902 als Kind einer Moskauer Bankiersfamilie geboren, wird der junge Alexander Wladimirowitsch Koschewnikow von der Oktoberrevolution aus dem vorgesehenen Lebensweg geworfen. Als er wegen Schwarzmarktgeschäften kurz in Haft gerät, begreift der begeisterte Jungkommunist, dass er aufgrund seiner Herkunft kaum Chancen haben wird, den von ihm selbst für unvermeidlich gehaltenen revolutionären Terror zu überleben.²⁶ Des-

26 *Alexandre Kojève, Philosophen interessieren mich nicht, ich suche Weise. Interview mit Gilles Lapouge. In: Andreas Hiepko (Hg), Alexandre Kojève. Überlebensformen, Berlin 2007: 58-67.*

halb flieht er 1920 über Polen nach Deutschland, studiert dort Philosophie, liest neben Hegel Konfuzius und Heidegger und promoviert bei dessen damaligem Weggefährten Karl Jaspers. 1928 zieht es ihn nach Paris, wo er in den Cafés der jungen Intellektuellen und Künstler:innen schnell zu einer Art Pate wird. Durch einen glücklichen Zufall öffnet sich dem berufs- und stellungslosen Emigranten die Möglichkeit, von 1933 bis 1939 (also unmittelbar vor dem Zweiten Weltkrieg) seine bald legendären Vorlesungen über die *Phänomenologie des Geistes* zu halten.²⁷ In seinem Hörsaal sitzen nahezu alle, die damals schon, dann auch nach dem Krieg und noch im Mai '68 die Pariser politisch-künstlerisch-philosophischen Debatten bestimmen: Günther Anders, Hannah Arendt, Raymond Aron, Georges Bataille, André Breton, Roger Caillois, Jean Hyppolite, Pierre Klossowski, Jacques Lacan, Maurice Merleau-Ponty und, zumindest noch in der letzten Runde, Jean-Paul Sartre und Simone de Beauvoir. Während des Zweiten Weltkriegs Kämpfer der *Résistance*, wird Kojève danach ein nach außen hin ganz unauffälliger Beamter des französischen Wirtschaftsministeriums; posthum erst wurde bekannt, dass er zeitlebens Agent des KGB war. Nach der Veröffentlichung der Mitschriften seiner Vorlesungen auch bei den jüngeren Generationen Geheimtipp der revolutionstheoretischen Debatten, wird er vom *Sozialistischen Deutschen Studentenbund* (SDS) 1968 an die Universität Berlin geladen, um vor den Aufständischen zum »Ende der Geschichte« zu sprechen. Dort gibt er dem zunächst perplexen Rudi Dutschke auf die revolutionäre Kardinalfrage »Was tun?« die überraschende Antwort, man solle Griechisch lernen. Der Sinn dieses auf den ersten Blick absurden Ratschlags lag in der Aufforderung, sich noch einmal und ganz auf je eigene Faust der Geschichte be-

27 Alexandre Kojève, Hegel. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens. Kommentar zur *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt 1975.

wusst zu werden, in der sich die Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft bis zur Gegenwart entfaltet hat. Kojève's heute bekanntester Leser ist übrigens niemand anderer als der hier gleich zu Beginn zu Wort gekommene Francis Fukuyama. Kojève allerdings besteht bis zum Schluss seines eigenen Lebens (er stirbt 1968 während eines Vortrags in Brüssel und wird auf eigenen Wunsch am Zufallsort seines Todes begraben) auf der Offenheit des mit der Französischen Revolution im Prinzip bereits erreichten Endes der Geschichte. Offen bleibe sie, so Kojève, solange sie eine Geschichte zumindest *auch* des Selbstbewußtseins bleibe, das je meines und so auch deines ist und von Hegel als »Bewußtsein der Freiheit« bezeichnet wurde. Ich zolle Kojève meinen Respekt, in dem ich jetzt mit ihm zusammen in die »vergegenwärtigende« Lektüre der dann folgenden Texte Hegels einführe.

II.
thomas
rudhof-seibert

genwär-
tigen

hegel verge-

Der folgende Text beruht auf zwei Passagen der Vorlesungen Kojève, die sich in ihrer deutschen Buchausgabe auf den Seiten 54-61 bzw. 70-75 finden. Sätze in Anführungszeichen, die nicht als von dritter Person stammend ausgewiesen werden, geben den Wortlaut der Vorlesungen wieder. Rechtschreibung unvermerkt angepasst.

1. Wer sich auf Hegels *Phänomenologie* einlassen will, ist immer noch gut beraten, zu lesen, was man heute Hegels eigenen *teaser* nennen würde:

»Dieser Band stellt das werdende Wissen dar. Die Phänomenologie des Geistes soll an die Stelle der psychologischen Erklärungen oder auch der abstrakten Erörterungen über die Begründung des Wissens treten. Sie betrachtet die

Vorbereitung zur Wissenschaft aus einem Gesichtspunkte, wodurch sie eine neue, interessante, und die erste Wissenschaft der Philosophie ist. Sie fasst die verschiedenen Gestalten des Geistes als Stationen des Weges in sich, durch welchen er reines Wissen oder absoluter Geist wird. Es wird daher in den Hauptabteilungen dieser Wissenschaft, die wieder in mehrere zerfallen, das Bewußtsein, das Selbstbewußtsein, die beobachtende und handelnde Vernunft, der Geist selbst, als sittlicher, gebildeter und moralischer Geist, und endlich als religiöser in seinen unterschiedenen Formen betrachtet. Der dem ersten Blicke sich als Chaos darbietende Reichtum der Erscheinungen des Geistes ist in eine wissenschaftliche Ordnung gebracht, welche sie nach ihrer Notwendigkeit darstellt, in der die unvollkommenen sich auflösen und in höhere übergehen, welche ihre nächste Wahrheit sind. Die letzte Wahrheit finden sie zunächst in der Religion, und dann in der Wissenschaft, als dem Resultate des Ganzen.«¹

Der absolute Geist ist für Hegel keine bloß professorale Angelegenheit. Er ist nach seiner hier mehrfach schon zitierten Wendung vielmehr das Leben selbst des Geistes, im Gang wie im Ergebnis seiner Geschichte. Sie schließt seinen Unterschied zum bloßen Leben der Natur ein, das ihm vorausliegt, von dem es aber auch immer wieder eingeholt und das ihn zuletzt vielleicht überdauern wird, und sei es im Gewimmel übereinander hinwegkrabbelnder Kakerlaken auf einem verwüsteten Planeten. In seiner im radikalen Sinn des Worts existenziellen Bedeutung widmet Hegel ihm einen der wichtigsten Sätze überhaupt seiner Phänomenologie, den Satz, in dem es heißt: »Das Selbst führt das Leben des absoluten Geistes durch.«² Damit sind wir

1 *Phänomenologie*: 593.

2 Ebd.: 581.

gemeint, jede:r Einzelne von uns, wie und wo wir gerade gehen und stehen. Ausweichen können wir dieser Bestimmung, weil sie sich aus unserer Freiheit ergibt und weil sie ihr deshalb im radikalen Sinn des Wortes überlassen, ihr ausgesetzt bleibt, in ihr aussteht. Ihren Sinn fasst Hegel in dem Sinn, den er der Geschichte selbst verleiht, die ihm zufolge »der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit« ist.³ Die Formulierung ist darin wortwörtlich zu nehmen, dass sie eben nicht von einem Fortschritt der Freiheit, sondern »nur« von einem Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit handelt. Wer das abwertenden Sinnes für »Idealismus« hält, hat den Schuss nicht gehört. Wir greifen das später noch einmal auf.

2. Entgegen dem wohl hartnäckigsten und zugleich lächerlichsten Vorurteil in Sachen Hegel geht es beim absoluten Wissen als dem gerade genannten »Bewußtsein der Freiheit« nicht um den schlicht unmöglichen Versuch, alles zu wissen, was irgend gewusst werden kann. Es geht auch nicht um die Anmaßung, uns restlos bewußt machen zu können, was uns an unserem Gewesensein, unserer Geworfenheit entgeht. Und: Es geht selbst zuallerletzt nicht um einen Vorrang des Wissens oder Denkens vor dem Handeln oder dem Sein. Stattdessen weiß das absolute Wissen zugleich theoretisch und praktisch, also wortwörtlich im Handumdrehen, was in der und für die Freiheit und damit für uns erstlich und letztlich zählt: auch und sogar besonders im existenziellen Sinn des Worts. Es ist gerade darin das Wissen, besser die Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins. Die Phänomenologie stellt diese Erfahrung dar. Sie tut dies, indem sie das Resultat der Erfahrung in ihrem Prozess - und als diesen Prozess zu fassen sucht. Sie muss deshalb im doppelten Genitiv verstanden werden: als Wissenschaft von der, d.h. über die

3 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Werke Bd. 12, Frankfurt 1970: 32.

Erfahrung des Bewußtseins (objektiver Genitiv), die als solche zugleich dessen eigene Wissenschaft ist (subjektiver Genitiv). Als Wissenschaft also, die von der Erfahrung des Bewußtseins selbst ausgearbeitet wurde und weiter ausgearbeitet wird. Deshalb stellt sie wieder im doppelten Genitiv den Weg dar, den das Bewußtsein (auch mein und dein Bewußtsein) durch seine aufeinander folgenden, sich ineinander wiederholenden, einander aufhebenden »Gestalten« absolviert: als Bewußtsein, als Selbstbewußtsein, als beobachtende und handelnde Vernunft, als Geist selbst, als sittlicher, gebildeter und moralischer, zuerst und zuletzt als religiöser Geist bzw. als der Geist, der die Religion begreift. Die Religion zu begreifen heißt dabei auch, die Revolution zu begreifen, die für Hegel die Französische Revolution war und für uns die auf sie folgenden Revolutionen miteinschließt, bis hin zu den eingangs aufgerufenen Aufständen unserer Tage, in der Ukraine, in Chile und anderswo.

3. Im doppelten Genitiv lernt das Bewußtsein auf diesem Weg, dass die »Substanz« seiner Erfahrung zugleich das »Subjekt« dieser Erfahrung ist: »Es kommt nach meiner Einsicht, welche sich durch die Darstellung des Systems selbst rechtfertigen muss, alles darauf an, das Wahre nicht als Substanz, sondern ebenso sehr als Subjekt aufzufassen und auszudrücken.«⁴ Wer das weiß, weiß absolut. Auch hier sind wir gemeint: »Die allgemeine Seele muss nicht als Weltseele gleichsam als ein Subjekt fixiert werden, denn sie ist nur die allgemeine Substanz, welche ihre Wahrheit nur als *Einzelheit*, Subjektivität, hat.«⁵ Von dieser »Einzelheit«, also von jeder:jedem von uns, heißt es näher: »Es ist Ich, das *dieses* und kein anderes *Ich* und das ebenso unmittelbar *vermittelt* oder aufgehobenes *allgemeines* Ich ist. – Es hat einen

4 *Phänomenologie*: 21.

5 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, Werke Bd. 10, Frankfurt 1970: 51.

Inhalt, den es von sich *unterscheidet*; denn es ist die reine Negativität oder das Sichentzweien; es ist *Bewußtsein*. Dieser Inhalt ist in seinem Unterschiede selbst das Ich, denn er ist die Bewegung des Sichselbstaufhebens, oder dieselbe reine Negativität, die Ich ist (kursiv im Original).⁶ Wenn die von Marx und Kierkegaard bis zu Sartre und Foucault fortgeschriebenen Einwände gegen den Geistes- und Bewußtseinsphilosophen Hegel zumindest an diesem Satz stranden, kann dennoch freimütig eingeräumt werden, dass Hegel viele Sätze geschrieben hat, die diese Einwände gleichwohl notwendig werden ließen: Wir legen hier eine parteiisch zugespitzte Deutung vor, die in umfangreicheren Büchern relativiert werden kann, ohne ihre Wahrheit zu verlieren. Nochmal auf den Punkt: »Es ist Ich, *dieses* und kein anderes *Ich*.« Dass Hegel *diesem Ich* zugleich »Bewußtsein« und »Einzelheit« zuschreibt und damit eben »die reine Negativität oder das Sichtentzweien«, gibt uns die Möglichkeit, uns den identitären Einhausungen in noch immer gewaltsame und deshalb schmerzhaft, geschichtlich aber längst ausgelaugte Positivitäten wie die von Nation, Klasse oder Familie, von *race* und *gender* auch und gerade dann zu entziehen, wenn sie nicht herrschaftlich-zurichtend, sondern zumindest der Intention nach wohlmeinend-behütend-befreiend ausgespielt werden. Um das mit einer dialektischen Wendung auf den Punkt zu bringen, die Sartre zu Recht lieb und teuer war: das Bewußtsein, *dieses da* in seiner *Einzelheit*, ist das »Sein, das das ist, was es nicht ist, und nicht das ist, was es ist.«⁷

4. Von den Bewußtseinsgestalten, die Hegel in seinem *teaser* aufzählt, interessiert uns hier vor allem das Selbst, das das Leben

6 *Phänomenologie*: 583.

7 Jean-Paul Sartre, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Hamburg 1991: 971. Vgl. ebd.: 164, 340, 531, 667f, 747, 764, 771, 849, 851, 859, 944, 1072.

des absoluten Geistes durchführt: das Selbstbewußtsein also in seiner Selbständigkeit, seiner Unselbständigkeit und in der Gewissheit und Wahrheit seiner Vernunft, d.h. im Eintritt in den Geist. Dabei wird die von Hegel in der Gestalt der »sinnlichen Gewissheit« gefasste »elementarste Form des Bewußtseins« hier nur insoweit Thema, als vorab ausdrücklich festzuhalten ist, »dass es von diesem Bewußtsein, von dieser Erkenntnis aus keine Möglichkeit gibt, zum Selbstbewußtsein zu gelangen. Um dorthin zu gelangen, muss man von etwas anderem ausgehen als von der kontemplativen, betrachtenden Erkenntnis des Seins, von seinem passiven Offenbarwerden, das es so lässt, wie es an sich ist, unabhängig von der es offenbarenden Erkenntnis. Wir wissen ja alle, dass der Mensch, der aufmerksam ein Ding betrachtet, der es sehen will, wie es ist, ohne etwas daran zu ändern, durch dieses Betrachten, d.h. von diesem Ding, ›absorbiert‹ wird, wie man zu sagen pflegt. Er vergisst sich, er denkt nur an das betrachtete Ding; er denkt weder an sein Betrachten noch – ja noch weniger – an sich, an sein Selbst. Er ist umso weniger seiner selbst bewußt, als er des Dinges bewußt ist. Er kann vielleicht von dem Ding sprechen, aber er spricht niemals von sich selbst: in seiner Rede kommt das Wort ›ich‹ nicht vor.«

5. Weil das so ist, setzen das Auftauchen des Wortes und mit ihm der Nicht-Sache »ich« – das Auftauchen also des Selbst, das zuletzt das Leben des absoluten Geistes durchgeführt haben wird – »noch etwas anderes voraus als das rein passive Betrachten, das das Sein nur offenbar macht. Dies andere ist nach Hegel die Begierde. (...) Wenn der Mensch eine Begierde empfindet – z.B. wenn er Hunger hat und essen will und wenn er dessen bewußt wird –, wird er nämlich zwangsläufig seiner selbst bewußt. Die Begierde offenbart sich immer als meine Begierde, und um die Begierde zu offenbaren, muss man sich des Wortes ›ich‹ bedienen. Der Mensch mag noch so sehr von der Betrachtung des

Dinge ›absorbiert‹ werden – sobald die Begierde nach diesem Dinge entsteht, wird er augenblicklich ›an sich selbst erinnert.‹ (...) Also nicht das rein erkennende und passive Verhalten liegt dem Selbstbewußtsein, d.h. der wahrhaft menschlichen Existenz (und daher, letzten Endes, der philosophischen Existenz) zugrunde, sondern die Begierde.«

Diese Begierde – der Hunger etwa – ist Begierde eben nicht bloß nach der Erkenntnis, sondern nach der Aneignung ihres Gegenstandes, im Fall des Hungers präziser noch: nach dem Verzehr des ›Nicht-ich‹, das so heißt, weil ich mich noch dann von ihm unterscheide, wenn ich von ihm abhängig, auf es angewiesen bleibe. Sich den Gegenstand der Begierde zu ›assimilieren‹ heißt also, ›es in dieser seiner Unabhängigkeit zu negieren‹ und es ›in meinem und durch mein Ich zu absorbieren.‹ Die Existenz, die Erfahrung und die Philosophie des Selbstbewußtseins im Menschen setzen also ›nicht nur ein positives, passives, das Sein nur offenbar machendes Betrachten voraus, sondern auch noch eine das Daseiende negierende Begierde, und somit eine dieses Daseiende verwandelnde Tat. Das menschliche Selbst muss ein Selbst der Begierde sein, d.h. ein aktives Selbst, ein negierendes Selbst, ein Selbst, das das Sein verwandelt, das ein neues Seiendes schafft, indem es das Daseiende zerstört.‹

Um Subjekt oder Existenz seiner Begierde und nicht nur ihr Getriebener zu sein, muss der Mensch dann aber immer auch ›ein Leeres sein, ein Nichts, das nicht reines Nichts ist, sondern ein Etwas, das insofern ist, als es Seiendes vernichtet, um auf seine Kosten sich selbst zu verwirklichen und im Sein zu nichten. Der Mensch ist negierendes Tun, das das Daseiende verwandelt und in diesem Verwandeln sich selbst verwandelt.‹ Er muss also, wie Heidegger in der berühmtesten und zugleich berüchtigsten Wendung seiner Phänomenologie sagen wird, in der Welt und also im Leben selbst seines Geistes der ›Platzhalter des Nichts‹ und darin im radikalen Sinn des Wortes frei

sein – und sei es inmitten objektiver Unfreiheit im Inneren wie im Äußeren seines Daseins.⁸

6. Derart Existierende sind wir allerdings nur, insofern wir eben nicht einfach da sind, sondern immer erst werden, insofern unser wahres und eigentliches Sein »nichts« als sein Werden ist: »Zeit, Geschichte«, und eben nicht bloß: Leben, Natur. Geschichte wiederum werden wir, noch einmal, »nur in der Tat und durch die Tat, die die Gegebenheit negiert, durch das Tun des Kampfes und der Arbeit.« In einer Wendung, die ebenso kurios wie im tiefsten Sinn logisch ist, verdichtet Kojève diese Geschichte dann in der »Arbeit, die schließlich den Tisch produziert, auf dem Hegel seine Phänomenologie schreibt«, und zugleich in dem »Kampf, der letztlich jene Schlacht von Jena ist, deren Lärm er beim Schreiben der Phänomenologie hört. Darum hat Hegel, als er auf die Frage: ›Was bin ich?‹ antwortete, ebenso jenen Tisch wie diesen Lärm berücksichtigen müssen.« In diesem in der Geschichte der Philosophie bis dahin unerhörten Blick zugleich auf das Ganze des Lebens, der Welt und der Geschichte wie auf den Tisch, an dem er gerade saß, nimmt Hegel voraus, was gleich nach ihm und noch heute viele andere Denker:innen der Existenz wie der Praxis und so des Lebens des Geistes sehen und sagen werden – selbst dann, wenn sie alle auch zu Recht glauben, ihr Wort den Worten Hegels entgegensetzen zu müssen. Michel Foucault, einer der prominentesten Anti- und dann Posthegelianer, hat dies zuletzt in bemerkenswert aufrichtiger Weise eingeräumt:

»Ich weiß wohl, (...) dass unsere Epoche (...) sei es mit Marx oder mit Nietzsche Hegel zu entkommen trachtet. (...) Aber um Hegel wirklich zu entrinnen, muss man ermessen, was es kostet, sich von ihm loszusagen; muss man wissen, wie

8 Martin Heidegger, *Was ist Metaphysik?* Frankfurt 1969: 38.

weit uns Hegel insgeheim vielleicht nachgeschlichen ist; und was in unserem Denken gegen Hegel vielleicht noch von Hegel stammt; man muss ermessen, inwieweit auch noch unser Anrennen gegen ihn seine List ist, hinter der er uns auflauert: unbeweglich und anderswo.«⁹

7. Es gibt also, so jetzt wieder Kojève, »keine menschliche Existenz ohne Bewußtsein und ohne Selbstbewußtsein, d.h. ohne Offenbarung des Seins durch das Wort und ohne eine das Selbst schaffende und offenbarende Begierde.« Zu diesen beiden ersten »Prämissen« der Phänomenologie gehört dann aber eine nähere Bestimmung des Zusammenhangs von Wort und Begierde und damit die allesentscheidende Bestimmung des Unterschieds zwischen der »animalischen« und der »anthropologischen«, genauer: der »anthropogenen«, weil den Menschen allererst erschaffenden Begierde. Sie macht uns im ersten Schritt »verständlich, warum menschliche Existenz nur auf der Grundlage animalischer Existenz möglich ist« und warum das Leben - eben: das Leben! - des Geistes deshalb auch und gerade dann an die Natur gebunden bleibt, wenn es sich durch die Negation der Natur von ihr trennt. Gleichsam im Gegenzug verweist Kojève im zweiten Schritt auf den Umstand, dass »ein Stein, eine Pflanze (die der Begierde ermangeln) niemals zum Selbstbewußtsein und somit zur Philosophie« gelangen können. Dasselbe gilt ihm dann auch vom Tier und seiner Begierde. Sie sei zwar »eine notwendige, aber nicht ausreichende Voraussetzung der menschlichen und philosophischen Existenz«, bleibe von der anthropogenen Begierde aber durch einen unüberbrückbaren Unterschied getrennt: »Die animalische Begierde (z.B. der Hunger) und das sich daraus ergebende Tun negieren, zerstören das natürliche Daseiende. Indem das Tier es negiert, es verändert, es sich zu

9 Michel Foucault, *Die Ordnung des Diskurses*, Frankfurt 1977: 49f.

eigen macht, erhebt es sich über dieses Daseiende. Dadurch, dass das Tier die Pflanze frisst, verwirklicht und offenbart es nach Hegel seine *Überlegenheit* über sie. Aber dadurch, dass das Tier sich von Pflanzen ernährt, ist es von ihnen abhängig, und so gelingt es ihm nicht, wirklich über sie hinauszugehen. Allgemein gesagt: das lechzende Leere (oder das Selbst), das sich in der biologischen Begierde offenbart, füllt sich durch das aus ihm hervorgehende biologische Tun nur mit einem natürlichen, biologischen Inhalt an. Das Selbst oder das Pseudo-Selbst, das durch die aktive Befriedigung dieser Begierde realisiert wird, ist darum ganz genau so natürlich, biologisch, materiell wie das, worauf sich die Begierde und das Tun beziehen. Das Tier erhebt sich über die in seiner tierischen, animalischen Begierde negierte Natur nur, um durch die Befriedigung dieser Begierde sofort in sie zurückzufallen. So gelangt das Tier nur zum Selbst-Gefühl, aber nicht zum Selbst-Bewußtsein; das heißt, dass es nicht von sich sprechen, dass es nicht ›ich‹ sagen kann. Und zwar deshalb nicht, weil es sich selbst als Daseiendes, d.h. als Körper, nicht wirklich transzendiert; weil es sich nicht *über* sich selbst erhebt, um zu sich zurückkehren zu können; weil es sich selbst gegenüber keine Distanz hat, die es ihm erlauben würde, sich zu betrachten.« Dem ist heute zumindest der Vorbehalt hinzuzufügen: soweit wir wissen.

Damit sind Kojève und Hegel an dem für uns entscheidenden Punkt angelangt: »Die Existenz von Selbstbewußtsein und Philosophie setzt Transzendenz seiner selbst in Bezug auf sich selbst als Daseiendes voraus. Und das ist nach Hegel nur dann möglich, wenn die Begierde sich nicht auf ein Daseiendes bezieht, sondern auf ein Nichtseiendes. Das Daseiende begehren, heißt sich mit diesem Daseienden anfüllen, heißt sich ihm unterwerfen. Das Nichtseiende begehren, heißt sich vom Daseienden befreien, heißt seine Autonomie, seine Freiheit erringen. Die Begierde muss, um anthropogen zu sein, sich auf ein

Nichtseiendes beziehen, d.h. auf eine andere Begierde, auf ein anderes lechzendes Leeres, auf ein anderes Selbst. Denn die Begierde ist Abwesenheit von Seiendem (Hunger haben, heißt der Nahrung ermangeln): ein Nichts, das im Sein nichtet, und nicht ein Sein, das da ist. Anders ausgedrückt: dem Tun, das eine animalische, auf ein daseiendes Ding bezogene Begierde zu befriedigen bestimmt ist, gelingt es niemals, ein menschliches, seiner selbst bewußtes Selbst zu realisieren. Die Begierde ist menschlich (oder genauer gesagt vermenschlichend, anthropogen) nur unter der Bedingung, dass sie auf eine andere *Begierde* und auf eine *andere* Begierde bezogen ist. Um menschlich zu sein, muss der Mensch darauf ausgehen, sich nicht ein Ding zu unterwerfen, sondern eine andere Begierde (nach dem Dinge).«

Der Begierde, die sich nicht auf einen beliebigen Gegenstand in der Welt, sondern auf eine andere Begierde bezieht, die also, noch einmal präziser gefasst, eine andere Begierde begehrt und also, noch einmal genauer, das Begehren dieser Begierde und so das durch-sie-begehrt-werden begehrt, geht es deshalb auch nicht einfach um die Aneignung und schon gar nicht um die Vernutzung oder zuletzt den wortwörtlichen Verzehr ihrer »Sache.« Es ist ihr also »nicht so sehr um das Ding zu tun, als vielmehr um die Anerkennung seines (wie es später heißt) Rechtes auf dieses Ding, um seine Anerkennung als Besitzer des Dinges. Und das letzten Endes, weil er die Anerkennung seiner *Überlegenheit* über den anderen durch diesen anderen erstrebt. Nur die Begierde nach einer solchen Anerkennung, nur das aus einer solchen Begierde sich ergebende Tun schafft, verwirklicht und offenbart ein menschliches, nicht-biologisches Selbst.«

7.1 Halten wir das definitorisch fest: *Animalische oder biologische* Begierde ist immer Begierde nach etwas, nach einem Gegenstand in der Welt und nach dessen Aneignung. *Anthropogene*

Begierde aber ist stets die Begierde nach einer anderen Begierde, sie begehrt das Begehren dieser Begierde und damit die Anerkennung durch diese Begierde. Der Ernst des Definitorischen gebietet uns allerdings, gerade an dieser Stelle eine Klärung und eine Öffnung hinzuzufügen. Die Klärung geht auf Sartre zurück, der dabei erst auf den Punkt bringt, worum es seinen Lehrern Hegel und Kojève eigentlich geht. Genau besehen, so hält er fest, begehren wir nämlich nicht nur die Begierde je des oder der anderen, sondern wir begehren eigentlich und zuletzt das Bewußtsein, das »wie ein Wurm« in dieser Begierde haust: darin erst wird unsere Begierde anthropogen, Begierde, die mehr als nur Begierde ist, weil sie ihr eigenes Bewußtsein und darin frei ist, freie Begierde der Freiheit.¹⁰

Die Öffnung wiederum verdankt sich gleich mehreren Stimmen, Deleuze und Guattari etwa, prominent aber auch Donna Haraway. Sie alle verwischen gerade die strikte Grenzziehung zwischen Mensch und Tier, die Hegel, Kojève und auch Sartre so wichtig war. Sie verweisen dazu auf gleich zwei, nur scheinbar entgegengesetzte Richtungen: in die auf das animalische, aber auch in die auf ein gänzlich künstliches, technisches, »maschinelles« Leben. Indem ich hier die Klärung Sartres und die Öffnung Deleuzes, Guattaris und Haraways bewußt in einem Zug nenne, geht es mir um eine weitere Drehung der Spirale, um die Möglichkeit, dass sich Sartres Wurm des Bewußtseins auch in Tier-Mensch-, oder Mensch-Maschine-Gefügen einnistet wird oder, genauer noch, dass er sich dort längst eingenistet hat. Die gerade in Frage gestellte Differenz würde sich dann selbst in solchen Gefügen wiederherstellen.¹¹

10 Jean-Paul Sartre, *Entwürfe für eine Moralphilosophie*, Reinbek 2005: 212. Die Wendung vom Bewußtseins-Nichts als einem »Wurm« findet sich in *Das Sein und Nichts*, a.a.O.: 79.

11 Donna Haraway, *Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen*, Frankfurt/New York 1995. Gilles Deleuze, Félix Gu-

8. Zu den »Prämissen« der Sprache und der Begierde nimmt die Phänomenologie noch zwei weitere hinzu, d.h. zwei weitere unhintergehbare und unverzichtbare Voraussetzungen. Wenn die anthropogene, d.h. die ihrer selbst bewußte Begierde nicht bloß auf irgendein in der Welt Gegebenes, sondern auf eine andere Begierde und darin auf ein anderes Bewußtsein und also frei auf eine andere Freiheit ausgeht, also auf ein Anderes ihrer selbst, darf es nicht nur eine, sondern dann müssen in der Welt mehrere solcher Begierden existieren. Diese Begierden müssen sich gegenseitig begehren oder wenigstens begehren können und sind in ihrer Existenz genauso ›unableitbar‹ wie das Faktum der Begierde selbst. Umgekehrt aber gilt: »Wenn man sie annimmt, kann man voraussehen oder verstehen (›ableiten‹), was die menschliche Existenz ist. Wenn einerseits – wie Hegel sagt – das Selbstbewußtsein und der Mensch im Allgemeinen letztlich nichts anderes sind als Begierde, die ihre Befriedigung in dem Faktum sucht, dass sie von einer anderen Begierde in ihrem ausschließlichen Recht auf Befriedigung anerkannt wird, so ist es klar, dass der Mensch nur durch den Vollzug einer allgemeinen Anerkennung sich voll realisieren und offenbaren, d.h. sich definitiv befriedigen kann.«

Die in der Voraussetzung einer Vielzahl von Anerkennungsbegehren gegebene dritte Prämisse der Phänomenologie schließt dann aber ein, dass deren Verhältnis kein friedliches, auch nicht ein bloß gleichgültiges Neben- und Miteinander sein kann. Es muss stattdessen ein Verhältnis des Kampfes sein, indem jede Begierde die andere zur Anerkennung ihres je einzigen Frei-seins zwingen will und zwingen muss. Dieser Kampf der Begierden mit- und gegeneinander kann in erster wie in letzter Instanz dann aber nur »ein Kampf auf Leben und Tod« sein: »Ein Kampf, denn jeder will sich den anderen, alle anderen durch ein negierendes, zerstörendes Tun unterwerfen. Ein Kampf auf

attari, *Tausend Plateaus*, Berlin 1992.

Leben und Tod, denn die Begierde, die sich auf eine ihrerseits auf eine Begierde gerichtete Begierde bezieht, geht über das biologisch Daseiende hinaus, so dass das auf Grund jener Begierde vollbrachte Tun nicht durch dies Daseiende eingeschränkt wird. Anders ausgedrückt: Der Mensch setzt sein biologisches Leben ein, um seine nicht-biologische Begierde zu befriedigen. Und Hegel sagt, dass ein Wesen, das nicht imstande ist, sein Leben zur Erreichung nicht unmittelbar lebenswichtiger Ziele aufs Spiel zu setzen, d.h. das sein Leben nicht in einem Kampf um die Anerkennung, in einem reinen Prestigekampf einsetzen kann, kein wirklich menschliches Wesen ist.« Wir haben davon im ersten Abschnitt dieses Buches schon gesprochen, als wir von unserer Verknechtung und Selbstverknechtung unter dem Covid 19-Regime sprachen.

9. »Menschliche, geschichtliche, ihrer selbst bewußte Existenz ist also nur da möglich, wo es blutige Kämpfe, wo es Prestigekriege gibt oder wenigstens gegeben hat. Und den Lärm eines solchen Kampfes hörte Hegel ja auch, als er seine Phänomenologie beendete, in der er seiner selbst bewußt wurde, dadurch, dass er die Frage: ‚Was bin ich?‘ beantwortete.« Nun muss aber zu den drei genannten Prämissen noch eine vierte hinzutreten, soll die Phänomenologie einerseits das Ganze des Lebens, der Welt und der Geschichte und andererseits den Lärm der Schlacht von Jena begreifen, den Hegel beim Schreiben am Schreibtisch hört. Denn wenn alle Menschen entschlossen, rückhaltlos und radikal je ihrer Begierde folgen und sich dabei in den auf Leben und Tod geführten Kampf um Anerkennung ihrer jeweiligen Freiheit stürzen würden, dann würde der unaufhörliche Kampf der existierenden Begierden untereinander früher oder später nur noch einen einzigen, den allerletzten Menschen übriglassen, und der wäre dann Hegel und Kojève zufolge »kein menschliches Wesen mehr, weil die menschliche Wirklich-

keit eben in dem Faktum der Anerkennung eines Menschen durch einen anderen besteht. Um das Faktum der Schlacht von Jena zu erklären, das Faktum der Geschichte, die durch diese Schlacht vollendet wird, muss man deshalb innerhalb der Phänomenologie eine vierte und letzte nicht weiter zurückführbare Prämisse ansetzen. Man muss annehmen, dass der Kampf so endet, dass beide Gegner am Leben bleiben. Dafür muss man nun aber voraussetzen, dass der eine dem anderen weicht und sich ihm unterwirft, dass er ihn anerkennt, ohne von ihm anerkannt worden zu sein. Man muss annehmen, dass der Kampf mit dem Sieg desjenigen endet, der bis aufs Letzte zu gehen bereit ist, über denjenigen, der es angesichts des Todes nicht fertig bringt, sich über seinen biologischen Instinkt der Selbsterhaltung, seiner Identität mit seinem animalischen Dasein zu erheben. Um es in Hegels Sprache zu sagen: man muss annehmen, dass es einen Sieger gibt, der der Herr des Besiegten wird. Oder, wenn man lieber will, einen Besiegten, der der Knecht (oder die Magd, TRS) des Siegers wird.« Die Knechte-und-Mägde ordnen ihre anthropogene Begierde nach Anerkennung ihrer Freiheit der biologischen Begierde nach Erhaltung ihres Lebens unter und demonstrieren damit existenziell ihre Unterlegenheit. Haben die Herr:innen ihr Leben für ein Ziel eingesetzt, das dieses Leben zwar möglicherweise vernichtet, dafür aber ihre Existenz als solche rechtfertigt, d.h. als Selbstbewußtsein, Vernunft und Geist oder, wie Sartre und de Beauvoir später sagen, als *antiphysis* darstellt, so siegen sie gerade nicht durch die blanke Gewalt des physisch Stärkeren. Sie siegen allein durch die Bereitschaft zum Wagnis des Lebens, zur „antiphysischen“ Überschreitung der eigenen *physis*. Umgekehrt unterliegen die Knechte-und-Mägde nicht aus physischer Schwäche, sondern weil sie vor dem Wagnis der *antiphysis* zurückschrecken und sich deshalb als bloße *physis*, als bloßes Lebewesen darstellen. In genau diesem Sinn verstehen wir hier den Geist selbst als

die *antiphysis*, die als solche dessen Leben, d.h. eben dessen *physis* »durchführt.«¹² Kojève bilanziert: »So wird der Unterschied zwischen Herr und Knecht in der Existenz von Siegern und Besiegten Wirklichkeit und wird von beiden anerkannt.« Das ist die vierte und letzte unableitbare, unhintergehbare und unverzichtbare Prämisse der Phänomenologie, nach der Sprache, nach der Existenz der Begierde selbst und nach der Existenz zugleich mehrerer Begierden. Alle vier sind keine empirisch aufgelesenen Tatsachen, sondern methodische Voraussetzungen, die uns Tatsachen in ihrem geschichtlichen Sinn erschließen sollen.

Anmerkung in der Sache selbst der Dialektik

Im Widerspruch von *physis* (Natur) und *antiphysis* (Geist) markieren wir hier allerdings zugleich den Punkt, an dem sich Kojève von Hegel trennt. Für Kojève folgt aus dem fundamentalen Widerspruch von *physis* und *antiphysis* »erstens, dass es nur da Begreifen gibt, wo es wesentlich zeitliche, d.h. geschichtliche Wirklichkeit gibt, und zweitens, dass allein das geschichtliche und zeitliche Dasein durch den Begriff offenbart werden kann. Oder mit anderen Worten: Das begriffliche Begreifen ist notwendig ›dialektisch.‹ Wenn das aber so ist und die Natur nur Raum und nicht Zeit ist, dann müsste man daraus schließen, dass es kein Begreifen der Natur gibt. Begreifen im strengen Sinne könnte man nur da, wo es Zeit gibt; wirklich begreifen könnte man daher nur die Geschichte. Dialektisch kann und muss jedenfalls nur die Geschichte begriffen werden. Das nicht

12 Zum Begriff der *antiphysis* vgl. Jean-Paul Sartre, *Entwürfe für eine Moralphilosophie*, a.a.O.: 30f. und pass., später auch im Begriff der »Anti-Natur«. Außerdem vgl. Jean-Paul Sartre, *Materialismus und Revolution*. In: *Der Existentialismus ist ein Humanismus*, Hamburg 2000: 240, 243. Zum gleichen Begriff gerade im feministischen Kontext vgl. Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau*, Reinbek 1992: 77.

gesagt zu haben, ist meiner Meinung nach Hegels Grundirrtum.«¹³

In den Grenzen dieses Buches hier können wir diesen Punkt nur markieren und nicht in seiner systematischen Bedeutung entfalten. Festzuhalten ist allerdings noch einmal, dass mit der Begrenzung der Dialektik auf die menschliche Geschichte im eminenten, im wesentlichen Sinn des Worts theoretische Konflikte produktiv gewendet werden können, die das Denken besonders in den letzten Jahrzehnten in den Scheinwiderspruch Hegelianismus/Antihegelianismus gesperrt und dadurch blockiert haben. Um das am vielleicht maßgeblichen Beispiel zu erläutern: Foucault, Deleuze und Guattari haben den Begriff und die Sache selbst der Geschichte durch den Begriff und die Sache selbst des »Werdens« relativiert, von dem sie allem anderen voran immer wieder sagen, dass es nicht dialektisch verfasst sei. Ideologisch wurde dieser Unterschied in dem Augenblick, als viele ihrer Leser:innen daraus schlossen, dass es keine Geschichte, sondern eben nur »Werdensprozesse« gebe. Das aber ist auch nach der Auffassung von Foucault, Deleuze und Guattari falsch. Deshalb vermerken Deleuze und Guattari an einer für ihr Denken zentralen Stelle, dass die »Fluchtlinien« des Werdens die Widersprüche der Dialektik eben nicht ersetzen. Zwar behauptet die Dialektik »zu Unrecht«, dass »eine Gesellschaft durch ihre Widersprüche definiert wird.« Doch halten sie – tausendfach überlesen! – bereits im nächsten Satz zugunsten der Dialektik fest: »Das stimmt nur im Großen und Ganzen.« Das ist zugegeben eine nicht unerhebliche, übrigens auch eine produktive Einschränkung des Geltungsbereichs der Dialektik. Es ist aber doch alles andere als ihre Verwerfung, im Gegenteil: Die Dialektik begreift schließlich auch für Deleuze und Guattari, worum es »im Großen und Ganzen« allen Ge-

13 Kojève, *Hegel*, a.a.O.: 131, im Zusammenhang 128-134.

schehens geht. Dieses Große und Ganze ist hier unser Thema.¹⁴ Dasselbe wäre, wir haben das eben schon einmal gestreift, von dem für alle Dialektik wesentlichen Begriff des Bewußtseins zu sagen: Dialektik ist die Sache selbst des Bewußtseins und zuletzt stets der Autonomie dieses Bewußtseins. Wie die Dialektik ist auch das Bewußtsein seit Jahrzehnten schon vielfachen Relativierungen ausgesetzt, allem voran Relativierungen seiner Autonomie. Auch das geschah und geschieht oft zu Recht. Das heißt aber nicht, dass das autonome, zur Dialektik befähigte Bewußtsein zu ersetzen wäre, im Gegenteil. Auch hier können Deleuze und Guattari als Kronzeugen dienen, und das im engsten Bezug wiederum auf ihren Gegenbegriff zu Geschichte und Bewußtsein, dem Begriff eben des Werdens. Dieses Werden soll im Unterschied zum Bewußtsein nicht »autonom«, sondern »minoritär« sein, weil es Widersprüche nicht löst oder gar aufhebt, sondern flieht. Zugleich aber vermerken Deleuze/Guattari an wiederum zentraler Stelle in definitorischer Zuspitzung und zugleich in unverkennbar Hegelscher Wendung: »Das minoritäre Werden als universelle Gestalt des Bewußtseins heißt Autonomie.« (a.a.O.) Ich schließe diese Anmerkung deshalb im Verweis auf die Grundregel aller Detektiv:innen: Überholen Sie den Verfolgten nicht zu früh – er könnte hinter Ihnen abbiegen! Die Dialektik hat das schon oft getan und wird das immer wieder tun. Das schließt die Öffnung ein, auf die hier kurz zuvor mit Haraway verwiesen wurde.

10. Kojève fährt fort: »Die Überlegenheit des Herrn über die Natur, die im Einsatz des Lebens im Prestigekampf begründet ist, wird durch das Faktum der Arbeit des Knechtes Wirklichkeit. Diese Arbeit schiebt sich zwischen den Herrn und die Natur ein. Der Knecht verwandelt die gegebenen, daseienden Bedingungen der Existenz so, dass sie den Anforderungen des Herrn

14 Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Tausend Plateaus*, a.a.O.: 294.

konform werden. Die durch die Arbeit des Knechtes verwandelte Natur dient dem Herrn, ohne dass er es nötig hätte, ihr seinerseits zu dienen. Die knechtende Seite des tätigen Verhältnisses zur Natur fällt dem Knecht zu: Indem der Herr sich den Knecht dienstbar macht und ihn zum Arbeiten zwingt, macht der Herr sich die Natur dienstbar und realisiert so seine Freiheit in der Natur. Das Dasein des Herrn kann darum ausschließlich kriegerisch bleiben: er kämpft, aber er arbeitet nicht.«

Was die Knechte-und-Mägde angeht, so beschränkt sich deren Dasein und Existenz auf die Arbeit, die sie im Dienst ihrer Herr:innen zu leisten haben. Sie arbeiten, aber sie kämpfen nicht. Genauer besehen erfüllt aber nur die in solchem Dienst abgeleistete ›Arbeit‹ ihren phänomenologischen Begriff, anthropogene, d.h. vermenschlichende Tätigkeit zu sein – im Unterschied zur bloß animalischen, weil unmittelbar instinktgeleiteten Tätigkeit. Nur wer im strengen Sinn des Wortes, d.h. nur wer in einem gesellschaftlichen Verhältnis tätig ist, arbeitet und schafft eine nicht natürliche, technische, also wieder im strengen Sinn antiphysische Welt, »welche der menschlichen Begierde eines Wesens angepasst ist, das seine Überlegenheit über die Natur durch den Einsatz seines Lebens für das nicht biologische Ziel der Anerkennung dargetan und verwirklicht hat. Nur diese Arbeit hat schließlich den Tisch produzieren können, auf dem Hegel seine Phänomenologie schrieb, und war inhaltlicher Bestandteil jenes Ich, das er bei der Beantwortung seiner Frage: ›Was bin ich?‹ analysierte.«

Rekapitulation

»Allgemein gesagt, wenn man die vier erwähnten Prämissen annimmt, d.h.

1. die Existenz der Offenbarung des Daseienden durch das Wort,

2. die Existenz einer Begierde, die ein das Daseiende negierendes, verwandelndes Tun hervorbringt,
3. die Existenz mehrerer Begierden, die sich gegenseitig begehren können, und
4. die Existenz der Möglichkeit eines Unterschiedes zwischen den Begierden der (zukünftigen) Herren und der (zukünftigen) Knechte -

wenn man diese vier Prämissen annimmt, dann versteht man die Möglichkeit eines geschichtlichen Prozesses, einer Geschichte, die, im Ganzen genommen, die Geschichte der Kämpfe und der Arbeit ist, die schließlich in die Kriege Napoleons und in diesen Tisch ausgemündet sind, auf dem Hegel seine Phänomenologie geschrieben hat, um sowohl diese Kriege als auch diesen Tisch zu verstehen. Umgekehrt muss man, um die Möglichkeit der auf einem Tisch geschriebenen und die Kriege Napoleons erklärenden Phänomenologie zu verstehen, die erwähnten vier Prämissen voraussetzen.« Wir können also sagen: »Der Mensch wurde geboren und die Geschichte begann mit dem ersten Kampf, der mit dem Auftauchen eines Herrn und eines Knechtes endete. Das heißt, dass der Mensch ursprünglich immer entweder Herr oder Knecht ist; und es gibt keinen wirklichen Menschen, wo es nicht einen Herrn und einen Knecht gibt. (Zumindest muss man zu zweien sein, um menschlich sein zu können.) Und die Weltgeschichte, die Geschichte der Wechselwirkung zwischen den Menschen und ihrer Wechselwirkung mit der Natur, ist die Geschichte der Wechselwirkung zwischen Krieger-Herr:innen und Arbeiter-Knechten-und-Mägden. Infolgedessen kommt die Geschichte in dem Augenblick zum Stillstand, in dem der Unterschied, der Gegensatz zwischen Herr und Knecht aufhört, in dem Augenblick, da der Herr aufhört, Herr zu sein, weil es keinen Knecht mehr gibt, und der Knecht auf-

hört, Knecht zu sein, weil es keinen Herrn mehr gibt (ohne übrigens wiederum Herr zu werden, da es keinen Knecht mehr gibt).«

11. Das Zum-Stillstand-kommen-können der Geschichte resultiert aus der Dialektik nicht einfach nur der Herr:innen und der Knechte-und-Mägde, sondern auch aus deren jeweiligen historisch-existenziellen Bestimmungen. Sind beide zunächst Lebewesen unter Lebewesen im umfassenden Leben der Natur, beginnt ihre Menschwerdung in dem Augenblick ihres ersten Aufeinandertreffens, in dem Augenblick also, in dem sich »der Herr durch den Einsatz seines Lebens über die daseiende Natur« erhebt und sich »in seiner bewußten negierenden Tat und durch sie selbst erschafft.« Indem die Herr:innen ihre Knechte-und-Mägde zum Arbeiten zwingen, verändern die zur Arbeit Gezwungenen die zunächst einfach nur natürliche Welt und machen sie damit zu einer künstlichen, d.h. zu einer menschlichen Welt. Indem sie dies tun, erheben auch sie sich aus dem Leben der Natur und aus ihrer eigenen, zunächst bloß animalischen Natur. Sie tun dies zunächst nicht, weil sie das bewußt so wollen, sondern weil sie in der ihnen auferlegten Arbeit gar nicht anders können, als mit der ursprünglich bloß natürlichen Welt auch sich selbst zu verändern. »Und weil er es ist, der die Welt verwandelt hat, darum ist er es, der sich selbst wandelt, während der Herr sich nur durch den Knecht wandelt. Der geschichtliche Prozess, das geschichtliche Werden des menschlichen Wesens ist also das Werk des Arbeiter-Knechts, und nicht des Krieger-Herrn. Zwar hätte es ohne den Herrn keine Geschichte gegeben. Aber einzig deshalb, weil es ohne ihn keinen Knecht und darum keine Arbeit gegeben hätte. Also noch einmal: dank seiner Arbeit kann der Knecht sich wandeln und ein anderer werden, als er ist, d.h. aufhören, Knecht zu sein. Die Arbeit ist Bildung im doppelten Sinne des Wortes: einerseits bildet sie die Welt, bildet

sie um, vermenschlicht sie, indem sie dieselbe dem Menschen stärker anpasst; andererseits *bildet* sie den Menschen um, bildet, erzieht, vermenschlicht ihn, indem sie ihn der Idee konformer macht, die er sich von sich selbst macht, und die zunächst nur eine abstrakte Idee, ein Ideal war. Wenn also der Knecht in der daseienden Welt zu Beginn eine furchtsame ›Natur‹ hatte und sich dem Herrn, dem Starken, unterwerfen musste, so ist damit noch nicht gesagt, dass es immer so sein wird. Dank seiner Arbeit kann er ein anderer und kann die Welt eine andere werden. Und das ist tatsächlich eingetreten, wie die Weltgeschichte und schließlich die Französische Revolution und Napoleon zeigt.«

12. Wenn also der Mensch genau genommen nicht ›ist‹, sondern ›wird‹, d.h. wenn er sich allererst zum Menschen ›bildet‹ und auch bilden muss, dann ist der Mensch nicht Natur, sondern eben Geschichte, d.h. Zeit, ›menschliche Zeit. Die Arbeit ist Zeit, und darum ist sie notwendigerweise in der Zeit: sie erfordert Zeit.« Die Verwandlung der Knechte-und-Mägde, in der sie - zunächst ohne dies bewußt anzustreben - ihren Schrecken vor dem Tod in der Furcht ihrer Herr:innen überwinden, nimmt sogar die längste Zeit der uns bekannten Geschichte in Anspruch, sie ist noch heute nicht abgeschlossen und wird vielleicht niemals abgeschlossen werden. Sie ist während all dieser Zeit nicht nur ›langwierig‹, sondern immer und jederzeit ›schmerzhaft.« Weil es den Knechten-und-Mägden, die sich durch ihre Arbeit immerhin zu einer abstrakten, weil noch nicht existenziell angeeigneten Idee ihrer Freiheit erhoben haben, zunächst nicht gelingt, diese Idee auch im auf Leben und Tod gewagten Angriff auf ihre Herr:innen zu verwirklichen, artikulieren sie die Ahnung dieser Freiheit in den immer zugleich ideellen und materiellen Gebilden, die wir heute ›Ideologien‹ nennen. Gebilden, mit Foucault, zugleich der Macht und des Wissens, in denen Knechte-und-Mägde versuchen, sich selbst und ihre Verknechtung zu rechtfertigen und

so das Ideal ihrer Freiheit mit dem Faktum ihrer Unterwerfung irgend in Einklang zu bringen, hegelisch gesprochen: zu ver-söhnen. Leisten können Ideologien das nur, wenn sie dabei immer auch und wenigstens für eine bestimmte Zeit die Furcht der Knechte-und-Mägde beruhigen, die in ihrem existenziellen Kern Todesfurcht ist. Ideologien sind also Weisen und Formen des Lebens, Sprechens und Arbeitens, in denen die Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft so verinnerlicht wird, dass jeder:r Einzelne von uns hier und heute die Herr:innen wie die Knechte-und-Mägde in sich trägt und deren Verhältnis zueinander als sein:ihr und in seinem:ihrer Selbstverhältnis lebt. Dies wiederum gilt relativ unabhängig von der jeweiligen objektiven gesellschaftlichen Position. Bedeutsam wird das zuletzt in allen modernen, d.h. nachrevolutionären Gesellschaften, deren Angehörige sich durch eine Subjektivität auszeichnen, die trotz aller Variation immer durch spezifische Mischungen »herrischer« und »knechtischer« Züge bestimmt wird. Deshalb wird diese Dialektik vor allem bei Jacques Lacan zu einem Kernstück auch der Psychoanalyse und ihrer besonderen Begriffe der Arbeit und des Begehrens.¹⁵

15 Vgl. in nuce Dylan Evans, *Wörterbuch der Lacanschen Psychoanalyse*, Wien 2002: 133ff. Von hier her wäre auch Vorwürfen gegen die durch die Herr-Knecht-Dialektik vorgenommene Abstraktion von der empirisch konstatierbaren Geschichte zu begegnen. So hat Sartre, um ein prominentes Beispiel herauszugreifen, gegen Hegel eingewandt, dass Stoizismus und Skeptizismus empirisch gesehen gerade keine »knechtischen« Ideologien seien, weil sie ursprünglich von Angehörigen der herrschenden Klasse entwickelt und übernommen wurden, insofern also »herrischen« Ursprungs seien. Obwohl sein Einwand empirisch gesehen richtig ist, geht er philosophisch an der Sache selbst vorbei, insofern Hegels Kritik der stoischen und skeptischen Ideologie stimmig zeigt, dass und warum beide Ideologien ihrem Sinn nach Knechtsideologien sind: Rechtfertigungen einer Existenzweise, die sich den gegebenen Verhältnissen auch dann unterworfen hat, wenn ihre Vollzugs-

»Die erste dieser Knechts-Ideologien ist der *Stoizismus*. Der Knecht versucht sich einzureden, dass er effektiv frei ist auf Grund der bloßen Tatsache, dass er sich frei weiß, d.h., dass er die abstrakte Idee seiner Freiheit hat. Die wirklichen Bedingungen der Existenz hätten keinerlei Bedeutung: es sei nebensächlich, ob man römischer Kaiser oder Sklave, reich oder arm, krank oder gesund sei; es genüge, die Idee der Freiheit zu haben, d.h. eben der Autonomie, der absoluten Unabhängigkeit von allen daseienden Bedingungen der Existenz. (Daher – das sei in Parenthese gesagt – die moderne Variante des Stoizismus, von der Hegel (...) spricht: die Freiheit wird identifiziert mit der Gedankenfreiheit; der Staat heißt frei, wenn man darin frei sprechen kann; solange diese Freiheit sichergestellt ist, gibt es an diesem Staat nichts zu ändern). Hegels Kritik oder, genauer gesagt, seine Erklärung der Tatsache, dass der Mensch nicht bei dieser

subjekte in diesen Verhältnissen höhere oder hohe soziale Positionen einnehmen. Die Relativierung objektiv-empirischer Einwände gilt bezeichnenderweise auch im umgekehrten Fall. So ist die der Herr-Knecht-Dialektik zugesprochene Geltung noch für unsere Zeit nicht bestritten, wenn empirisch zu Recht gezeigt werden kann, dass Knechte-und-Mägde bereits von den ersten Tagen herrschaftsförmiger Vergesellschaftung an in unzähligen Aufständen bewiesen haben, immer schon auch zum Kampf auf Leben und Tod fähig und willens gewesen zu sein. Dass wir trotzdem noch immer in und unter der Herr-Knecht-Dialektik leben, liegt, wie hier in Bezug auf die Corona-Krise gezeigt, an der ethischen und politischen Stimmigkeit der philosophischen Deutung unserer Subjektivität als einer einsehbar knechtischen, sich obendrein freiwillig verknechtenden Subjektivität. Vgl. trotzdem Sartres auch für andere Kritiken exemplarischen Ausführungen in den *Entwürfen für eine Moralphilosophie*, a.a.O.: 138f. Für gleichwohl berechnete Einwände gegen Hegels und Kojèves Fassungen der Herr-Knecht-Dialektik vgl. auch *Das Sein und das Nichts*, a.a.O.: 432ff. Sartre leitet diese Einwände mit einer ausdrücklichen Anerkennung von »Hegels genialer Intuition« ein.

auf den ersten Blick so befriedigend wirkenden stoischen Lösung stehen geblieben ist, kann wenig überzeugend und sonderbar erscheinen. Hegel sagt, dass der Mensch den Stoizismus aufgibt, weil er sich als Stoiker langweilt. Die stoische Ideologie ist erfunden worden, um die Tatenlosigkeit des Knechtes zu rechtfertigen, seine Weigerung, für die Verwirklichung seines freiheitlichen Ideals zu kämpfen. Diese Ideologie hindert den Menschen also daran, tätig zu sein: sie nötigt ihn, sich mit dem Sprechen zu begnügen. Aber, sagt Hegel, jede Rede, die bloße Rede bleibt, langweilt schließlich den Menschen. Dieser Einwand – oder diese Erklärung – scheint nur auf den ersten Blick oberflächlich, hat aber in Wirklichkeit eine tiefe metaphysische Grundlage. Der Mensch ist nicht ein Sein, das da ist: er ist Nichts, das durch die Negation des Seins nichtet. Die Negation des Seins aber ist die Tat. Darum sagt Hegel: »Das wahre Sein des Menschen ist vielmehr seine Tat.«¹⁶ Nicht tätig sein bedeutet also, nicht als wahrhaft menschliches Wesen existieren, sondern als Sein, als gegebenes, bloß natürliches Seiendes da sein, m.a.W. herunterkommen, verdummen. Und diese metaphysische Wahrheit offenbart sich dem Menschen durch das Phänomen der Langweile: der Mensch, der – wie das Ding, wie das Tier, wie der Engel – mit sich selbst identisch bleibt, negiert nicht, negiert sich nicht, d.h. er ist nicht tätig – er langweilt sich. Und nur der Mensch kann sich langweilen.«

Heidegger, auch darin maßgeblich in Gefolgschaft Hegels, hat wohl gerade deshalb in einer seiner wichtigsten Vorlesungen, der 1929 gehaltenen Vorlesung *Grundbegriffe der Metaphysik*, fast 200 Seiten einer Phänomenologie der Langweile gewid-

16 *Phänomenologie*: 242.

met, die zu den packendsten philosophischen Arbeiten des 20. Jahrhunderts gehört.¹⁷

13. Die Langeweile im Stoizismus zwingt die Knechte-und-Mägde, sich und ihre Existenz durch eine neue Ideologie zu rechtfertigen. Diese zweite knechtische Ideologie, die des Skeptizismus, resultiert dann unmittelbar aus dem Umstand, dass sie ihre Existenz in der Arbeit verausgaben, in der sie ungewollt und doch unumgänglich die Erfahrung machen, die Welt und sich selbst tätig verändern zu können. »Tätig sein aber heißt, die Wirklichkeit umgestalten. Und die Wirklichkeit umgestalten heißt, das Daseiende negieren. Im Falle des Knechtes würde die wirksame Tat darin bestehen, die Knechtschaft zu negieren, d.h. den Herrn zu negieren, also sein Leben in einem Kampf gegen ihn einzusetzen. Der Knecht wagt das noch nicht. Da aber die Langeweile ihn zur Tat treibt, begnügt er sich damit, gleichsam sein Denken zu aktivieren. Er lässt es das Daseiende verneinen. Der stoische Knecht wird zum skeptisch-nihilistischen Knecht. Diese neue Haltung gipfelt im Solipsismus: der Wert, ja selbst die Wirklichkeit all dessen, was nicht Ich ist, wird negiert, und der rein abstrakte, verbale Charakter dieser Negation wird durch ihre Allgemeinheit und ihren Radikalismus ausgeglichen.«

Scheiterte der Stoizismus an der Langeweile, dann scheitert der skeptisch-solipsistische Nihilismus an seiner Inkonsequenz, d.h. an dem Umstand, dass die Negation allen Seins und Daseins eigentlich auch praktisch zu deren Vernichtung, existenziell zuletzt in den Selbstmord führen müsste: »Wie und warum soll man leben, wenn man den Wert und das Sein der Welt und der anderen Menschen negiert?« Es kann nicht ausgeschlossen, nein, es muss im Gegenteil sogar angenommen werden, dass der Nihilismus nicht nur in einem, sondern in ungezählt vielen

17 Martin Heidegger, *Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit*, Freiburg 1983: 89-268.

Fällen auch handgreiflich zu dieser letzten Konsequenz geführt hat und dies auch heute noch tut. Geschichtlich relevant aber sind nur die Nihilist:innen, die gegen ihre eigene Überzeugung am Leben und derart weiter »Vermittler:innen der geschichtlichen Entwicklung« bleiben. Historisch gelingt ihnen das von dem Augenblick an, in dem sie zu Christ:innen wurden.

14. Die Bewußtseinsgestalt, die aus dem Christlich-Werden des skeptischen Nihilismus resultiert, fassen Hegel und Kojève im »unglücklichen Bewußtsein«, der prominentesten und noch heute vorherrschenden Gestalt aller bewußten Existenz. In der christlichen Ideologie und als unglückliches Bewußtsein leugnen die Knechte-und-Mägde nicht den widersprüchlichen Charakter ihrer Existenz, sondern suchen sie »durch die Behauptung zu rechtfertigen, dass jede Existenz notwendig und unausweichlich einen Widerspruch enthalte.« Dazu öffnen sich die Knechte und Mägde eine andere Welt, die das Jenseits der natürlichen, sinnlichen Welt sein soll. Sind sie im Diesseits Knechte-und-Mägde, die sich nicht aus ihrer Unterwerfung erheben, so haben sie insoweit Recht, als im Diesseits der Welt – in der *physis* im weitesten Sinn des Wortes – überhaupt alles Leben Knechtschaft bleibt, und das so ausweglos, dass noch und selbst die Herr:innen Knechte-und-Mägde der Welt zu sein haben. »Doch die Freiheit ist nicht ein leeres Wort, eine einfache abstrakte Idee, ein nicht zu realisierendes Ideal, wie im Stoizismus und im Skeptizismus. Die Freiheit ist wirklich: nämlich im Jenseits. Es ist also nicht nötig, gegen den Herrn zu kämpfen, weil man schon frei ist insoweit, als man am Jenseits Anteil hat, weil man durch dieses Jenseits, durch das Eingreifen des Jenseits in die sinnliche Welt befreit ist. Es ist nicht nötig, um die Anerkennung durch den Herrn zu kämpfen, da man durch einen Gott anerkannt wird. Es ist nicht nötig zu kämpfen, um sich in dieser Welt zu befreien, die für den Christen ebenso eitel und wertlos wie

für den Skeptiker ist. Es ist nicht nötig zu kämpfen und zu handeln, weil man – im Jenseits, in der einzigen Welt, die wahrhaft zählt – schon befreit und dem Herrn (in der Knechtschaft Gottes) ebenbürtig ist. Man kann also bei der stoischen Haltung bleiben, aber jetzt mit gutem Recht. Und auch ohne Langweile, denn jetzt bleibt man nicht ewig der selbe: man wandelt sich und man muss sich wandeln, man muss immer über sich hinausgehen, um sich über sich zu erheben, über sich als Daseiendes in der wirklichen empirischen Welt, um die transzendente Welt zu erreichen, das Jenseits, das unerreichbar bleibt.«

Ohne den Kampf auf Leben und Tode real wagen zu müssen, leben die Christ:innen imaginär die potenzielle Freiheit der Knechte-und-Mägde, indem sie in, durch und für Gott leben: »Die Ungleichheit ist nur eine Täuschung, ganz wie die sinnliche Welt, wo Knechtschaft und Herrschaft walten. Hegel hält das für eine geniale Lösung und findet es nicht erstaunlich, dass sich der Mensch jahrhundertlang durch diese fromme Belohnung seiner Arbeit für ›befriedigt‹ halten konnte. Aber (fügt er hinzu) all das ist zu schön – zu einfach, zu leicht –, um wahr zu sein. Was aus dem Menschen einen Knecht gemacht hat, ist in Wirklichkeit die Weigerung, sein Leben einzusetzen. Er wird darum so lange unfrei bleiben, als er nicht sein Leben in einem Kampf gegen den Herrn einzusetzen bereit ist und damit die Idee seines Todes akzeptiert. Eine Befreiung ohne blutigen Kampf ist also metaphysisch unmöglich. Und diese metaphysische Unmöglichkeit wird auch in der christlichen Ideologie selbst offenbar.« Der Selbstwiderspruch der christlichen Ideologie liegt in dem Umstand, dass diese Ideologie zwar die Unterschiede zwischen den irdischen Herr:innen und den irdischen Knechten-und-Mägden aufhebt, diese Aufhebung aber nur zustande bringt, indem sie beide, die Herr:innen wie die Knechte-und-Mägde, dem jenseitigen, d.h. transzendenten Gott unterwirft und ihnen diese Unterwerfung auch von sich aus

abverlangt. Gleichgültig, ob er auf Erden den Herr:innen oder den Knechten-und-Mägden zugehört, ausgerechnet im höchsten Punkt seiner Existenz, in der für alle Menschen gleichen Teilhabe an der Transzendenz, ist und bleibt der Mensch selbst Knecht bzw. Magd, mehr noch, er ist Knecht-oder-Magd-ohne-Herr:innen, Knecht-oder-Magd-an-sich, »das reine Wesen der Knechtschaft. Und diese ›absolute‹ Knechtschaft bringt einen ebenso absoluten Herrn hervor. Vor Gott kommt er dem Herrn gleich. Er kommt ihm also nur in der absoluten Knechtschaft gleich. Er bleibt also Knecht, der Knecht eines Herrn, zu dessen Ruhm und für dessen Vergnügen er arbeitet. Und dieser neue Herr ist derart, dass der neue christliche Knecht sogar in stärkerem Maße Knecht ist als der heidnische. Wenn der Knecht diesen neuen göttlichen Herrn akzeptiert, so tut er das aus dem gleichen Grunde, aus dem er den menschlichen Herrn akzeptiert hat: aus der Furcht des Todes. Er hat seine erste Knechtschaft akzeptiert - oder produziert -, weil sie der Preis für sein biologisches Leben war. Die zweite akzeptiert - oder produziert - er, weil sie den Preis für sein ewiges Leben darstellt. Denn die letzte Triebfeder der Ideologie der ›zwei Welten‹ und der Dualität der menschlichen Existenz ist das knechtische Verlangen nach Leben um jeden Preis, sublimiert in das Verlangen nach dem ewigen Leben. Das Christentum entsteht letzten Endes aus der Angst des Knechtes vor dem Nichts, seinem Nichts, das heißt - für Hegel -, dem Unvermögen, die notwendige Bedingung der Existenz des Menschen zu ertragen - die Bedingung des Todes, der Endlichkeit.«

Im unvermerkten Hinausgang zumindest über das von Hegel wortwörtlich Gesagte setzt Kojève hinzu: »Die Unzulänglichkeit der christlichen Ideologie aufzuheben, sich vom absoluten Herrn und vom Jenseits zu befreien, die Freiheit zu verwirklichen und in der Welt als menschliches, autonomes und freies Wesen zu leben - all das ist infolgedessen nur unter der Bedin-

gung möglich, dass man die Idee des Todes, und folglich den Atheismus akzeptiert. Und die ganze Entwicklung der christlichen Welt ist nichts anderes als ein Vorwärtsschreiten zum atheistischen Bewußtwerden der wesentlichen Endlichkeit der menschlichen Existenz. Nur so, nur durch die ›Aufhebung‹ der christlichen Theologie, hört der Mensch definitiv auf, Knecht zu sein, und realisiert die Idee der Freiheit, die das Christentum hervorgebracht hat (wobei sie eine abstrakte Idee, d.h. ein Ideal blieb). Dies geschieht durch die Französische Revolution, die die Entwicklung der christlichen Welt zum Abschluss bringt und das dritte geschichtliche Weltalter einleitet, in dem die verwirklichte Freiheit schließlich durch die Philosophie begriffen wird: durch die deutsche Philosophie, und abschließend durch Hegel.« Halten wir mit Kojève und mit Hegel gleichwohl ausdrücklich fest, dass wir auch heute noch erst am Beginn dieses ›dritten geschichtlichen Weltalters‹ stehen, und dass einiges dafür spricht, dass wir über diesen Beginn vielleicht nicht hinauskommen. Dem Begriff und auch uns als dem existierenden Begriff tut das allerdings keinen Abbruch: er und wir vermerken ja »nur« den Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit. Den aber haben wir getan, immerhin: »Es ist die Endlichkeit der geschichtlichen Tat, d.h. die Möglichkeit eines absoluten Fehlschlags, die den für die tatsächliche Teilhabe eines Menschen an der Geschichte kennzeichnenden Ernst bewirkt: einen Ernst, der es dem die Geschichte erschaffenden Menschen erlaubt, ohne jeden weiteren Zuschauer auszukommen.«¹⁸

15. Bleiben uns noch zwei Züge vor dem Gang durch Hegels eigene Worte. Im ersten Zug ist auf das dritte, hier allerdings nur in seinen einleitenden Seiten zu zitierende Kapitel der *Phänomenologie* zu verweisen, das Kapitel von der Vernunft, das dem des Geistes vorausgeht. Dort holt Hegel ein, dass und wie sich die

18 Kojève, a.a.O.: 211.

Arbeit über die Jahrhunderte hinweg von einer bloß materiellen zur – mit Hardt/Negri gesprochen – »immateriellen« Arbeit entfaltet, indem sie sich einerseits vermittelt der Wissenschaft und folglich der Technik, andererseits aber auch vermittelt der Sittlichkeit und der Moralität fortbildet, zusammen genommen und zeitgenössisch gesprochen also vermittelt der Kommunikation und damit der kommunikativen Vernunft. Die ausdrückliche, weil ihrer selbst bewußte Vermittlung von Wissenschaft und Moral fällt Hegel zufolge der idealistischen Philosophie zu, in der das von der Welt – der Substanz – getrennte Bewußtsein zumindest im Prinzip begreift, selbst das Subjekt dieser Substanz und damit »alle Realität« zu sein. Es begreift also, das ist der Fortschritt, dass die Zerrissenheit der einerseits dem Diesseits, andererseits dem Jenseits zugehörigen christlichen Existenz in Wahrheit die innere Zerrissenheit der Existenz selbst ist und deshalb von dieser Existenz selbst ausgetragen und aufgehoben werden muss. Der als »Gewissheit und Wahrheit der Vernunft« gefasste Idealismus entspringt der Revolution und hebt die Revolution ins Wort, also in die Offenbarung des Seins selbst. Er bereitet damit die wenig später von Hegel formulierte Einsicht vor, nach der im Denken wie im Dasein überhaupt alles darauf ankomme, »das Wahre nicht als Substanz, sondern ebenso sehr als Subjekt aufzufassen und auszudrücken.« Diesem Idealismus – es ist der Idealismus Immanuel Kants und Johann Gottlieb Fichtes – wirft Hegel allerdings vor, trotz seiner ebenso substanziellen wie subjektiven Verbindung zur Revolution vor der revolutionären Tat zurückgeschreckt und sich mit der bloß gefühlten Idee des Wahren – dass die Substanz immer auch Subjekt bzw. dass das Bewußtsein alle Realität sei – begnügt zu haben. Hegel nimmt damit gegen seine Vorgänger das Argument vorweg, mit dem sich später seine eigenen materialistischen Nachfolger (von Marx und Nietzsche bis zu Foucault und Hardt/Negri) von seinem, also dem Hegelschen Idealismus abwenden werden.

Man kann, wird und man muss dieses Spiel des Sichüberbietens offensichtlich immer weiter spielen, sollte aber das abwinkende Geständnis seines selbst ja nicht gerade zimperlichen Mitspielers Heidegger im Sinn behalten, nach dem der Materialismus nur schielend von dem rede, wogegen der Idealismus blind sei. Was als Aufforderung zu verstehen ist, jeweils genauer hinzusehen, in beiden Blickrichtungen.¹⁹

16. Im letzten Zug vor der Übergabe des Worts an Hegel selbst möchte ich vorab schon auf das Ende des ganzen Gangs verweisen, auf den Verdacht nämlich, dass der Übergang von der Vernunft in den Geist, der für Hegel ein Übergang vom Imaginären des bloßen Wollens und Sollens in das Können des Realen sein soll, möglicherweise gar nicht abzuschließen, sondern auf der Stelle tretend immer neu anzugehen ist. In diesem Fall wird es wichtig sein zu erinnern, dass die gleich in Hegels eigenen Worten darzustellende »Gewissheit und Wahrheit der Vernunft« zwar noch nicht das absolute Wissen darstellt, aber auch nicht mehr oder jedenfalls nicht mehr nur das unglückliche Bewußtsein ist. Sie ist ein Zwischenzustand, der vielleicht unser eigenes Dasein, unsere eigene Existenz ausmacht und so auch unser Leben und unsere Begierde bestimmt. Wir begegnen diesem Problem schließlich auch im vierten und letzten hier zu verhandelnden Auszug der *Phänomenologie*, der vom Schrecken der absoluten Freiheit handelt. Im Durchgang durch den Schrecken absoluter Freiheit wird sich dann aber auch zeigen, dass Hegel letztlich eben kein konservativer Staats- und Rechtsphilosoph war. Er war vielmehr dem voraus immer ein Denker der unumgänglichen revolutionären Diktatur und zugleich ein Denker der radikalen »Anarchie«, die nichts als »die Anarchie zu konstituieren strebt« und darin die Negativität auf den Punkt bringt, in der das Selbst zumindest für einen Augenblick das Leben des ab-

19 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1984: 136.

soluten Geistes durchführt. Darin aber leistet Hegel dreierlei. Er zeigt erstens, was die Aufstände unserer Zeit noch werden und, mehr noch, was sie über jeden bloß heutigen Tag immer wieder neu werden müssen. Indem er dabei, Nietzsche voraus, in der Politik eine »ewige Wiederkehr« des Politischen und damit der Geschichte entdeckt, zeigt er zweitens, warum den Singularitäten darin ein Vorrang vor den Multituden zukommt. Dieser Vorrang bewährt sich immer dann, wenn sie ganz für sich allein auf die ideelle »Gewissheit und Wahrheit der Vernunft« zurückkehren, weil die Multituden sich materiell verausgabt haben und der Korruption verfallen. Indem er die Bewegung der Singularitäten zwar nicht mehr mit dem Glauben, doch mit dem Begriff der Religion verknüpft, zeigt er drittens, warum der Begriff der Revolution an den der Religion gebunden ist - und andersherum. Umso besser für die Dialektik.

16.1 Der von Hegel behaupteten und im Ansatz schon dem Idealismus Kants und Fichtes zugeschriebenen Möglichkeit einer Aufhebung des unglücklichen Bewußtseins ist vielfach widersprochen worden. Auch hier können wir wieder Sartre das Wort geben, der an prominenter Stelle den eindringlichen Satz formuliert hat, dass wir »von Natur aus unglückliches Bewußtsein« seien und dies auch bleiben werden, »ohne mögliche Überschreitungen dieses Unglückszustands.« Geben wir an dieser Stelle unumwunden zu, dass Hegel tatsächlich nicht alles Leiden begriffen hat und dass wir gegen Hegel wie gegen Marx hier noch zeigen werden, dass auch »der Sozialismus längst nicht alle Tränen trocknet.«²⁰ Zeigen werden wir aber auch, dass Hegel selbst darauf noch hätte antworten können.

20 Jean-Paul Sartre, *Das Sein und das Nichts*, a.a.O.: 191. Gottfried Benn, *Eine Geburtstagsrede und die Folgen*, in: Werke Bd. IV, Wiesbaden/München 1977: 234.

Zusatz vorab zum Kapitel von der absoluten Freiheit

Der letzte hier zu lesende Auszug aus der *Phänomenologie* beginnt scheinbar unvermittelt mit dem Satz: »Das Bewußtsein hat in der Nützlichkeit seinen Begriff gefunden.« Von ihr wird dann gesagt, dass sie dem Bewußtsein trotzdem noch als »Prädikat des Gegenstandes« erscheine, obwohl sich das Selbstbewußtsein bereits als die Substanz des Wirklichen erwiesen habe, das Nützliche als Sein alles Wirklichen deshalb längst »in seinem Besitze wäre.« Von entscheidender Bedeutung ist das deshalb, weil in dem Widerspruch zwischen dem Schon-begriffen-haben des Wirklichen aus seiner Nützlichkeit und der dennoch fortdauernden Trennung und Getrenntheit des Wirklichen von diesem Begriff nicht weniger als der Grund und Ursprung der Revolution liegt: Sie erst soll praktisch bzw. materiell wahr werden lassen, was dem Bewußtsein idealerweise bereits zur Wahrheit geworden ist.

Der Anschein der Unvermitteltheit ausgerechnet dieser Ausführungen resultiert natürlich einfach aus dem Umstand, dass die vorangehenden Kapitel hier fehlen. Sie gipfelten im »Kampf der Aufklärung mit dem Aberglauben« und seinem siegreichen Abschluss in der »Wahrheit der Aufklärung.«²¹ Im Begriff der Nützlichkeit bestimmt die Aufklärung die Wirklichkeit des Wirklichen so, dass sie dieses Wirkliche nicht in einem Ganzen unverbundener, in sich ruhender Dinge, sondern in deren Bezug aufeinander, d.h. in ihrer Relation und Funktion findet, in dem Verweisungszusammenhang also, der sich als die Welt selbst darstellt. Entscheidend daran ist, dass sich das Spiel der Funktionen und Relationen, der Bezüge und Verweise des Wirklichen aufeinander je auf ein Bewußtsein richtet und in diesem Bewußtsein (deinem, meinem) sich zusammenschließt: »Wirklich« ist alles, mit dem es je ein Bewenden hat, was darin diesen oder jenen Nutzen hat, und aller Nutzen rechtfertigt sich

21 *Phänomenologie*: 400-424 bzw. 424-431.

zuletzt in seinem Nutzen für das Bewußtsein. Dieses hat dann selbst keinen Nutzen für etwas anderes, sondern nur für sich selbst, ist also der Selbstzweck oder Zweck an sich selbst, auf den alle anderen Zwecke verweisen. Das Bewußtsein behauptet sich damit als das Absolute alles bloß relativ Wirklichen und ist in eben diesem Sinn »alle Realität.« In aller Kürze gesagt zieht die Revolution aus dieser »Wahrheit der Aufklärung« nur den letzten Schluss, indem sie diese Wahrheit auch praktisch wahr und das Bewußtsein also auch praktisch zum Herrn der Welt macht: zur Herr:in allerdings einer Welt, die keine Herr:innen und keine Knechte-und-Mägde mehr kennt, so wie sie auch kein Diesseits und Jenseits mehr kennt. Wer mit der Lektüre des Kapitels zur absoluten Freiheit und dem Schrecken beginnt, tut deshalb gut daran, diesen Zusatz hier zu erinnern oder ihn sich zur Not noch einmal durchzulesen. Dies umso mehr, als zwischen unserem Selbstzweck-sein und der letztendlichen Zwecklosigkeit unserer Existenz die ganz besondere Dialektik spielt, die wir alle je für uns »durchzuführen« haben, ob wir wollen oder nicht.

III.

georg wilhelm

friedrich

hegel

**selbstän-
digkeit und
unselbst-
ständigkeit**

**des selbst-
bewußt-
seins; herr-
schaft und
knecht-
schaft**

Das Selbstbewußtsein ist an und für sich, indem, und dadurch, dass es für ein Anderes an und für sich ist; d.h. es ist nur als ein Anerkanntes. Der Begriff dieser seiner Einheit in seiner Verdopplung, der sich im Selbstbewußtsein realisierenden Unendlichkeit, ist eine vielseitige und vieldeutige Verschränkung, so dass die Momente derselben teils genau auseinandergehalten, teils in dieser Unterscheidung zugleich auch als nicht unterschieden, oder immer in ihrer entgegengesetzten Bedeutung genommen und erkannt werden müssen. Die Doppelsinnigkeit des Unterschiedenen liegt in dem Wesen des Selbstbewußtseins, unendlich, oder unmittelbar das Gegenteil der Bestimmtheit, in der es gesetzt ist, zu sein. Die Auseinanderlegung des Begriffs dieser geistigen Einheit in ihrer Verdopplung stellt uns die Bewegung des Anerkennens dar.

Es ist für das Selbstbewußtsein ein anderes Selbstbewußtsein; es ist außer sich gekommen. Dies hat die gedoppelte Bedeutung, erstlich, es hat sich selbst verloren, denn es findet sich als ein anderes Wesen; zweitens, es hat damit das Andere aufgehoben, denn es sieht auch nicht das Andere als Wesen, sondern sich selbst im Anderen. Es muss dies sein Anderssein aufheben; dies ist das Aufheben des ersten Doppelsinnes, und darum selbst ein zweiter Doppelsinn; erstlich, es muss darauf gehen, das andere selbstständige Wesen aufzuheben, um dadurch seiner als des Wesens gewiss zu werden; zweitens geht es hiermit darauf, sich selbst aufzuheben, denn dies Andere ist es selbst. Dies doppelsinnige Aufheben seines doppelsinnigen Andersseins ist ebenso eine doppelsinnige Rückkehr in sich selbst; denn erstlich erhält es durch das Aufheben sich selbst zurück; denn es wird sich wieder gleich durch das Aufheben seines Andersseins; zweitens aber gibt es das andere Selbstbewußtsein ihm wieder ebenso zurück, denn es war sich im Anderen, es hebt dies sein Sein im Anderen auf, entlässt also das andere wieder frei.

Diese Bewegung des Selbstbewußtseins in der Beziehung auf ein anderes Selbstbewußtsein ist aber auf diese Weise vorgestellt worden, als das Tun des Einen; aber dieses Tun des Einen hat selbst die gedoppelte Bedeutung, ebensowohl sein Tun als das Tun des Anderen zu sein; denn das Andere ist ebenso selbstständig, in sich beschlossen, und es ist nichts in ihm, was nicht durch es selbst ist. Das erste hat den Gegenstand nicht vor sich, wie er nur für die Begierde zunächst ist, sondern einen für sich seienden selbstständigen, über welchen es darum nichts für sich vermag, wenn er nicht an sich selbst dies tut, was es an ihm tut. Die Bewegung ist also schlechthin die gedoppelte beider Selbstbewußtsein(e). Jedes sieht das Andere dasselbe tun, was es tut; jedes tut Selbst, was es an das Andere fordert; und tut darum, was es tut, auch nur insofern, als das Andere

dasselbe tut; das einseitige Tun wäre unnützlich; weil, was geschehen soll, nur durch beide zustande kommen kann.

Das Tun ist also nicht nur insofern doppelsinnig, als es ein Tun ebensowohl gegen sich als gegen das Andere, sondern auch insofern, als es ungetrennt ebensowohl das Tun des Einen als des Anderen ist.

In dieser Bewegung sehen wir sich den Prozeß wiederholen, der sich als Spiel der Kräfte darstellte, aber im Bewußtsein. Was in jenem für uns war, ist hier für die Extreme selbst. Die Mitte ist das Selbstbewußtsein, welches sich in die Extreme zersetzt, und jedes Extrem ist diese Austauschung seiner Bestimmtheit, und absoluter Übergang in das entgegengesetzte. Als Bewußtsein aber kommt es wohl außer sich, jedoch ist es in seinem Außer-sich-sein zugleich in sich zurückgehalten, für sich, und sein Außer-sich ist für es. Es ist für es, dass es unmittelbar anderes Bewußtsein ist, und nicht ist; und ebenso, dass dies Andere nur für sich ist, indem es sich als für sich Seiendes aufhebt, und nur im Fürsichsein des Anderen für sich ist. Jedes ist dem anderen die Mitte, durch welche jedes sich mit sich selbst vermittelt und zusammenschließt, und jedes sich und dem Anderen unmittelbares für sich seiendes Wesen, welches zugleich nur durch diese Vermittlung so für sich ist. Sie anerkennen sich als gegenseitig sich anerkennend.

Dieser reine Begriff des Anerkennens, der Verdopplung des Selbstbewußtseins in seiner Einheit, ist nun zu betrachten, wie sein Prozeß für das Selbstbewußtsein erscheint. Er wird zuerst die Seite der Ungleichheit beider darstellen, oder das Heraustreten der Mitte in die Extreme, welche als Extreme sich entgegengesetzt (sind), und (von welchem) das eine nur Anerkanntes, das andere nur Anerkennendes ist.

Das Selbstbewußtsein ist zunächst einfaches Fürsichsein, sichselbstgleich durch das Ausschließen alles anderen aus sich; sein Wesen und absoluter Gegenstand ist ihm Ich; und es ist

in dieser Unmittelbarkeit, oder in diesem Sein seines Fürsichseins, Einzelnes. Was Anderes für es ist, ist als unwesentlicher, mit dem Charakter des Negativen bezeichneter Gegenstand. Aber das Andere ist auch ein Selbstbewußtsein; es tritt ein Individuum einem Individuum gegenüber auf. So unmittelbar auftretend sind sie füreinander in der Weise gemeiner Gegenstände; selbstständige Gestalten, in das Sein des Lebens - denn als Leben hat sich hier der seiende Gegenstand bestimmt - versenkte Bewußtsein(e), welche füreinander die Bewegung der absoluten Abstraktion, alles unmittelbare Sein zu vertilgen, und nur das rein negative Sein des sichselbstgleichen Bewußtseins zu sein, noch nicht vollbracht, oder sich einander noch nicht als reines Fürsichsein, das heißt als Selbstbewußtsein(e) dargestellt haben. Jedes ist wohl seiner selbst gewiss, aber nicht des Anderen, und darum hat seine eigene Gewissheit von sich noch keine Wahrheit; denn seine Wahrheit wäre nur, dass sein eignes Fürsichsein sich ihm als selbstständiger Gegenstand, oder, was dasselbe ist, der Gegenstand sich als diese reine Gewissheit seiner selbst dargestellt hätte. Dies aber ist nach dem Begriffe des Anerkennens nicht möglich, als dass wie der Andere für ihn, so er für den Anderen, jeder an sich selbst durch sein eigenes Tun, und wieder durch das Tun des anderen, diese reine Abstraktion des Fürsichseins vollbringt. Die Darstellung seiner aber als der reinen Abstraktion des Selbstbewußtseins besteht darin, sich als reine Negation seiner gegenständlichen Weise zu zeigen, oder es zu zeigen, an kein bestimmtes Dasein geknüpft, an die allgemeine Einzelheit des Daseins überhaupt nicht, nicht an das Leben geknüpft zu sein. Diese Darstellung ist das gedoppelte Tun; Tun des Anderen, und Tun durch sich selbst. Insofern es Tun des Anderen ist, geht also jeder auf den Tod des Anderen. Darin aber ist auch das zweite, das Tun durch sich selbst, vorhanden; denn jenes schließt das Daransetzen des eignen Lebens in sich. Das Verhältnis beider Selbstbewußt-

sein(e) ist also so bestimmt, dass sie sich selbst und einander durch den Kampf auf Leben und Tod bewähren. – Sie müssen in diesen Kampf gehen, denn sie müssen die Gewissheit ihrer selbst, für sich zu sein, zur Wahrheit an dem Anderen und an ihnen selbst erheben. Und es ist allein das Daransetzen des Lebens, wodurch die Freiheit, wodurch es bewährt wird, dass dem Selbstbewußtsein nicht das Sein, nicht die unmittelbare Weise, wie es auftritt, nicht sein Versenktsein in die Ausbreitung des Lebens – das Wesen, sondern dass an ihm nichts vorhanden, was für es nicht verschwindendes Moment wäre, dass es nur reines Fürsichsein ist. Das Individuum, welches das Leben nicht gewagt hat, kann wohl als Person anerkannt werden; aber es hat die Wahrheit dieses Anerkanntseins als eines selbstständigen Selbstbewußtseins nicht erreicht. Ebenso muss jedes auf den Tod des Anderen gehen, wie es sein Leben daransetzt; denn das Andere gilt ihm nicht mehr als es selbst; sein Wesen stellt sich ihm als ein Andres dar, es ist außer sich; es muss sein Außersichsein aufheben; das Andere ist mannigfaltig befangenes und seiendes Bewußtsein; es muss sein Anderssein als reines Fürsichsein oder als absolute Negation anschauen. Diese Bewährung aber durch den Tod hebt ebenso die Wahrheit, welche daraus hervorgehen sollte, als damit auch die Gewissheit seiner selbst überhaupt auf; denn wie das Leben die natürliche Position des Bewußtseins, die Selbstständigkeit ohne die absolute Negativität, ist, so ist er die natürliche Negation desselben, die Negation ohne die Selbstständigkeit, welche also ohne die geforderte Bedeutung des Anerkennens bleibt. Durch den Tod ist zwar die Gewissheit geworden, dass beide ihr Leben wagten, und es an ihnen und an dem Anderen verachteten; aber nicht für die, welche diesen Kampf bestanden. Sie heben ihr in dieser fremden Wesenheit, welches das natürliche Dasein ist, gesetztes Bewußtsein, oder sie heben sich (auf), und werden als die für sich sein wollenden Extreme aufgehoben. Es verschwin-

det aber damit aus dem Spiele des Wechsels das wesentliche Moment, sich in Extreme entgegengesetzter Bestimmtheiten zu zersetzen; und die Mitte fällt in eine tote Einheit zusammen, welche in tote, bloß seiende, nicht entgegengesetzte Extreme zersetzt ist; und die beiden geben und empfangen sich nicht gegenseitig voneinander durch das Bewußtsein zurück, sondern lassen einander nur gleichgültig, als Dinge, frei. Ihre Tat ist die abstrakte Negation, nicht die Negation des Bewußtseins, welches so aufhebt, dass es das Aufgehobene aufbewahrt und erhält, und hiermit sein Aufgehobenwerden überlebt.

In dieser Erfahrung wird es dem Selbstbewußtsein, dass ihm das Leben so wesentlich als das reine Selbstbewußtsein ist. Im unmittelbaren Selbstbewußtsein ist das einfache Ich der absolute Gegenstand, welcher aber für uns oder an sich die absolute Vermittlung ist, und die bestehende Selbstständigkeit zum wesentlichen Momente hat. Die Auflösung jener einfachen Einheit ist das Resultat der ersten Erfahrung; es ist durch sie ein reines Selbstbewußtsein, und ein Bewußtsein gesetzt, welches nicht rein für sich, sondern für ein Anderes, das heißt, als seiendes Bewußtsein oder Bewußtsein in der Gestalt der Dingheit ist. Beide Momente sind wesentlich; - da sie zunächst ungleich und entgegengesetzt sind, und ihre Reflexion in die Einheit sich noch nicht ergeben hat, so sind sie als zwei entgegengesetzte Gestalten des Bewußtseins; die eine das selbstständige, welchem das Fürsichsein, die andere das unselbstständige, dem das Leben oder das Sein für ein Anderes das Wesen ist; jenes ist der Herr, dies der Knecht.

Der Herr ist das für sich seiende Bewußtsein, aber nicht mehr nur der Begriff desselben, sondern für sich seiendes Bewußtsein, welches durch ein anderes Bewußtsein mit sich vermittelt ist, nämlich durch ein solches, zu dessen Wesen es gehört, dass es mit selbstständigem Sein oder der Dingheit überhaupt synthesiert ist. Der Herr bezieht sich auf diese beiden Momente,

auf ein Ding, als solches, den Gegenstand der Begierde, und auf das Bewußtsein, dem die Dingheit das Wesentliche ist; und, indem er a) als Begriff des Selbstbewußtseins unmittelbare Beziehung des Fürsichseins ist, aber b) nunmehr zugleich als Vermittlung, oder als ein Fürsichsein, welches nur durch ein Anderes für sich ist, so bezieht er sich a) unmittelbar auf beide, und b) mittelbar auf jedes durch das andere. Der Herr bezieht sich auf den Knecht mittelbar durch das selbstständige Sein; denn eben hieran ist der Knecht gehalten; es ist seine Kette, von der er im Kampfe nicht abstrahieren konnte, und darum sich als unselbstständig, seine Selbstständigkeit in der Dingheit zu haben, erwies. Der Herr aber ist die Macht über dies Sein, denn er erwies im Kampfe, dass es ihm nur als ein Negatives gilt; indem er die Macht darüber, dies Sein aber die Macht über den Anderen ist, so hat er in diesem Schlusse diesen anderen unter sich. Ebenso bezieht sich der Herr mittelbar durch den Knecht auf das Ding; der Knecht bezieht sich, als Selbstbewußtsein überhaupt, auf das Ding auch negativ und hebt es auf; aber es ist zugleich selbstständig für ihn, und er kann darum durch sein Negieren nicht bis zur Vernichtung mit ihm fertig werden, oder er bearbeitet es nur. Dem Herrn dagegen wird durch diese Vermittlung die unmittelbare Beziehung als die reine Negation desselben, oder der Genuss; was der Begierde nicht gelang, gelingt ihm, damit fertig zu werden, und im Genusse sich zu befriedigen. Der Begierde gelang dies nicht wegen der Selbstständigkeit des Dinges; der Herr aber, der den Knecht zwischen es und sich eingeschoben, schließt sich dadurch nur mit der Unselbstständigkeit des Dinges zusammen, und genießt es rein; die Seite der Selbstständigkeit aber überlässt er dem Knechte, der es bearbeitet.

In diesen beiden Momenten wird für den Herrn sein Anerkanntsein durch ein anderes Bewußtsein; denn dieses setzt sich in ihnen als Unwesentliches, einmal in der Bearbeitung

des Dings, das andere Mal in der Abhängigkeit von einem bestimmten Dasein; in beiden kann es nicht über das Sein Meister werden und zur absoluten Negation gelangen. Es ist also hierin dies Moment des Anerkennens vorhanden, dass das andere Bewußtsein sich als Fürsichsein aufhebt, und hiermit selbst das tut, was das erste gegen es tut. Ebenso das andere Moment, dass dies Tun des zweiten das eigne Tun des ersten ist; denn, was der Knecht tut, ist eigentlich Tun des Herrn; diesem ist nur das Fürsichsein, das Wesen; er ist die reine negative Macht, der das Ding nichts ist, und also das reine wesentliche Tun in diesem Verhältnisse; der Knecht aber ein nicht reines, sondern unwesentliches Tun. Aber zum eigentlichen Anerkennen fehlt das Moment, dass, was der Herr gegen den Anderen tut, er auch gegen sich selbst, und was der Knecht gegen sich, er auch gegen den Anderen tue. Es ist dadurch ein einseitiges und ungleiches Anerkennen entstanden.

Das unwesentliche Bewußtsein ist hierin für den Herrn der Gegenstand, welcher die Wahrheit der Gewissheit seiner selbst ausmacht. Aber es erhellt, dass dieser Gegenstand seinem Begriffe nicht entspricht, sondern dass darin, worin der Herr sich vollbracht hat, ihm vielmehr ganz etwas anderes geworden als ein selbstständiges Bewußtsein. Nicht ein solches ist für ihn, sondern vielmehr ein unselbstständiges; er also nicht des Fürsichseins, als der Wahrheit gewiss, sondern seine Wahrheit ist vielmehr das unwesentliche Bewußtsein, und das unwesentliche Tun desselben.

Die Wahrheit des selbstständigen Bewußtseins ist demnach das knechtische Bewußtsein. Dieses erscheint zwar zunächst außer sich und nicht als die Wahrheit des Selbstbewußtseins. Aber wie die Herrschaft zeigte, dass ihr Wesen das Verkehrte dessen ist, was sie sein will, so wird auch wohl die Knechtschaft vielmehr in ihrer Vollbringung zum Gegenteile dessen werden, was sie unmittelbar ist; sie wird als in sich zurückgedrängtes

Bewußtsein in sich gehen, und zur wahren Selbstständigkeit sich umkehren.

Wir sahen nur, was die Knechtschaft im Verhältnisse der Herrschaft ist. Aber sie ist Selbstbewußtsein, und was sie hiernach an und für sich selbst ist, ist nun zu betrachten. Zunächst ist für die Knechtschaft der Herr das Wesen; also das selbstständige für sich seiende Bewußtsein ist ihr die Wahrheit, die jedoch für sie noch nicht an ihr ist. Allein sie hat diese Wahrheit der reinen Negativität und des Fürsichseins in der Tat an ihr selbst; denn sie hat dieses Wesen an ihr erfahren. Dies Bewußtsein hat nämlich nicht um dieses oder jenes, noch für diesen oder jenen Augenblick Angst gehabt, sondern um sein ganzes Wesen; denn es hat die Furcht des Todes, des absoluten Herrn, empfunden. Es ist darin innerlich aufgelöst worden, hat durchaus in sich selbst erzittert, und alles Fixe hat in ihm gebebt. Diese reine allgemeine Bewegung, das absolute Flüssigwerden alles Bestehens ist aber das einfache Wesen des Selbstbewußtseins, die absolute Negativität, das reine Fürsichsein, das hiermit an diesem Bewußtsein ist. Dies Moment des reinen Fürsichsein ist auch für es, denn im Herrn ist es ihm sein Gegenstand. Es ist ferner nicht nur diese allgemeine Auflösung überhaupt, sondern im Dienen vollbringt es sie wirklich; es hebt darin in allen einzelnen Momenten seine Anhänglichkeit an natürliches Dasein auf, und arbeitet dasselbe hinweg.

Das Gefühl der absoluten Macht aber überhaupt, und im einzelnen des Dienstes ist nur die Auflösung an sich, und obzwar die Furcht des Herrn der Anfang der Weisheit ist, so ist das Bewußtsein darin für es selbst, nicht das Fürsichsein. Durch die Arbeit kommt es aber zu sich selbst. In dem Momente, welches der Begierde im Bewußtsein des Herrn entspricht, schien dem dienenden Bewußtsein zwar die Seite der unwesentlichen Beziehung auf das Ding zugefallen zu sein, indem das Ding darin seine Selbstständigkeit behält. Die Begierde hat

sich das reine Negieren des Gegenstandes, und dadurch das unvermischte Selbstgefühl vorbehalten. Diese Befriedigung ist aber deswegen selbst nur ein Verschwinden, denn es fehlt ihr die gegenständliche Seite oder das Bestehen. Die Arbeit hingegen ist gehemmte Begierde, aufgehaltenes Verschwinden, oder sie bildet. Die negative Beziehung auf den Gegenstand wird zur Form desselben, und zu einem bleibenden; weil eben dem Arbeitenden der Gegenstand Selbstständigkeit hat. Diese negative Mitte oder das formierende Tun ist zugleich die Einzelheit oder das reine Fürsichsein des Bewußtseins, welches nun in der Arbeit außer es in das Element des Bleibens tritt; das arbeitende Bewußtsein kommt also hierdurch zur Anschauung des selbstständigen Seins, als seiner selbst.

Das Formieren hat aber nicht nur diese positive Bedeutung, dass das dienende Bewußtsein sich darin als reines Fürsichsein zum Seienden wird; sondern auch die negative, gegen sein erstes Moment, die Furcht. Denn in dem Bilden des Dinges wird ihm die eigne Negativität, sein Fürsichsein, nur dadurch zum Gegenstande, dass es die entgegengesetzte seiende Form aufhebt. Aber dies gegenständliche Negative ist gerade das fremde Wesen, vor welchem es gezittert hat. Nun aber zerstört es dies fremde Negative, setzt sich als ein solches in das Element des Bleibens; und wird hierdurch für sich selbst, ein für sich Seiendes. Im Herrn ist ihm das Fürsichsein ein Anderes oder nur für es; in der Furcht ist das Fürsichsein an ihm selbst; in dem Bilden wird das Fürsichsein als sein eignes für es, und es kommt zum Bewußtsein, dass es selbst an und für sich ist. Die Form wird dadurch, dass sie hinausgesetzt wird, ihm nicht ein Anderes als es; denn eben sie ist sein reines Fürsichsein, das ihm darin zur Wahrheit wird. Es wird also durch dies Wiederfinden seiner durch sich selbst eigener Sinn, gerade in der Arbeit, worin es nur fremder Sinn zu sein schien. – Es sind zu dieser Reflexion die beiden Momente der Furcht und

des Dienstes überhaupt, sowie des Bildens notwendig, und zugleich beide auf eine allgemeine Weise. Ohne die Zucht des Dienstes und Gehorsams bleibt die Furcht beim Formellen stehen, und verbreitet sich nicht über die bewußte Wirklichkeit des Daseins. Ohne das Bilden bleibt die Furcht innerlich und stumm, und das Bewußtsein wird nicht für es selbst. Formiert das Bewußtsein ohne die erste absolute Furcht, so ist es nur ein eitler eigner Sinn; denn seine Form oder Negativität ist nicht die Negativität an sich; und sein Formieren kann ihm daher nicht das Bewußtsein seiner als des Wesens geben. Hat es nicht die absolute Furcht, sondern nur einige Angst ausgestanden, so ist das negative Wesen ihm ein Äußerliches geblieben, seine Substanz ist von ihm nicht durch und durch angesteckt. Indem nicht alle Erfüllungen seines natürlichen Bewußtseins wankend geworden, gehört es an sich noch bestimmtem Sein an; der eigene Sinn ist Eigensinn, eine Freiheit, welche noch innerhalb der Knechtschaft stehenbleibt. So wenig ihm die reine Form zum Wesen werden kann, so wenig ist sie, als Ausbreitung über das Einzelne betrachtet, allgemeines Bilden, absoluter Begriff, sondern eine Geschicklichkeit, welche nur über einiges, nicht über die allgemeine Macht und das ganze gegenständliche Wesen mächtig ist.

IV.

georg wilhelm

friedrich

hegel

skeptizis-

mus und

das un-

glückliche

bewußt-

sein

freiheit des

selbstbe-

wußtseins;

stoizismus,

Dem selbstständigen Selbstbewußtsein ist einesteils nur die reine Abstraktion des Ich sein Wesen, und andernteils, indem sie sich ausbildet und sich Unterschiede gibt, wird dies Unterscheiden ihm nicht zum gegenständlichen ansichseienden Wesen; dies Selbstbewußtsein wird also nicht ein in seiner Einfachheit sich wahrhaft unterscheidendes, oder in dieser absoluten Unterscheidung sich gleichbleibendes Ich. Das in sich zurückgedrängte Bewußtsein hingegen wird sich im Formieren als Form der gebildeten Dinge zum Gegenstande, und an dem Herrn schaut es das Fürsichsein zugleich als Bewußtsein an. Aber dem dienenden Bewußtsein als solchem fallen diese beiden Momente - seiner selbst als selbstständigen Gegenstandes, und dieses Gegenstandes als eines Bewußtseins, und hiermit seines eigenen Wesens - auseinander. Indem aber für uns oder an sich die Form und das Fürsichsein dasselbe ist, und im Begriffe des

selbstständigen Bewußtseins das An-sich-sein das Bewußtsein ist, so ist die Seite des An-sich-seins oder der Dingheit, welche die Form in der Arbeit erhielt, keine andere Substanz als das Bewußtsein, und es ist uns eine neue Gestalt des Selbstbewußtseins geworden; ein Bewußtsein, welches sich als die Unendlichkeit, oder reine Bewegung des Bewußtseins das Wesen ist; welches denkt, oder freies Selbstbewußtsein ist. Denn nicht als abstraktes Ich, sondern als Ich, welches zugleich die Bedeutung des An-sich-seins hat, sich Gegenstand sein, oder zum gegenständlichen Wesen sich so verhalten, dass es die Bedeutung des Fürsichseins des Bewußtseins hat, für welches es ist, heißt denken. - Dem Denken bewegt sich der Gegenstand nicht in Vorstellungen oder Gestalten, sondern in Begriffen, das heißt in einem unterschiednen An-sich-sein, welches unmittelbar für das Bewußtsein kein unterschiednes von ihm ist. Das Vorgestellte, Gestaltete, Seiende, als solches, hat die Form, etwas anders zu sein als das Bewußtsein; ein Begriff aber ist zugleich ein Seiendes - und dieser Unterschied, insofern er an ihm selbst ist, ist sein bestimmter Inhalt -, aber darin, dass dieser Inhalt ein begriffener zugleich ist, bleibt es sich seiner Einheit mit diesem bestimmten und unterschiedenen Seienden unmittelbar bewußt; nicht wie bei der Vorstellung, worin es erst noch besonders sich zu erinnern hat, dass dies seine Vorstellung sei; sondern der Begriff ist mir unmittelbar mein Begriff. Im Denken bin Ich frei, weil ich nicht in einem Anderen bin, sondern schlechthin bei mir selbst bleibe, und der Gegenstand, der mir das Wesen ist, in ungetrennter Einheit mein Für-mich-sein ist; und meine Bewegung in Begriffen ist eine Bewegung in mir selbst. - Es ist aber in dieser Bestimmung dieser Gestalt des Selbstbewußtseins wesentlich dies festzuhalten, dass sie denkendes Bewußtsein überhaupt oder ihr Gegenstand, unmittelbare Einheit des An-sich-seins und des Fürsichseins ist. Das sich gleichnamige Bewußtsein, das sich von sich selbst abstößt, wird sich ansich-

seiendes Element; aber es ist sich dies Element nur erst als allgemeines Wesen überhaupt, nicht als dies gegenständliche Wesen in der Entwicklung und Bewegung seines mannigfaltigen Seins. Diese Freiheit des Selbstbewußtseins hat bekanntlich, indem sie als ihrer bewußte Erscheinung in der Geschichte des Geistes aufgetreten ist, Stoizismus geheißen. Sein Prinzip ist, dass das Bewußtsein denkendes Wesen, und etwas nur Wesenheit für dasselbe hat, oder wahr und gut für es ist, als das Bewußtsein sich darin als denkendes Wesen verhält. Die vielfache sich in sich unterscheidende Ausbreitung, Vereinzelung und Verwicklung des Lebens ist der Gegenstand, gegen welchen die Begierde und die Arbeit tätig ist. Dies vielfache Tun hat sich nun in die einfache Unterscheidung zusammengezogen, welche in der reinen Bewegung des Denkens ist. Nicht der Unterschied, welcher sich als bestimmtes Ding, oder als Bewußtsein eines bestimmten natürlichen Daseins, als ein Gefühl, oder als Begierde und Zweck für dieselbe, ob er durch das eigene oder durch ein fremdes Bewußtsein gesetzt sei, hat mehr Wesenheit, sondern allein der Unterschied, der ein gedachter, oder unmittelbar nicht von Mir unterschieden ist. Dies Bewußtsein ist somit negativ gegen das Verhältnis der Herrschaft und Knechtschaft; sein Tun ist, in der Herrschaft nicht seine Wahrheit an dem Knechte zu haben, noch als Knecht seine Wahrheit an dem Willen des Herrn und an seinem Dienen, sondern wie auf dem Throne so in den Fesseln, in aller Abhängigkeit seines einzelnen Daseins frei zu sein, und die Leblosigkeit sich zu erhalten, welche sich beständig aus der Bewegung des Daseins, aus dem Wirken wie aus dem Leiden, in die einfache Wesenheit des Gedankens zurückzieht. Der Eigensinn ist die Freiheit, die an eine Einzelheit sich befestigt und innerhalb der Knechtschaft steht, der Stoizismus aber die Freiheit, welche unmittelbar immer aus ihr her, und in die reine Allgemeinheit des Gedankens zurückkommt; als allgemeine Form des Weltgeistes nur in der Zeit einer allgemeinen Furcht

und Knechtschaft, aber auch einer allgemeinen Bildung auftreten konnte, welche das Bilden bis zum Denken gesteigert hatte.

Ob nun zwar diesem Selbstbewußtsein weder ein Anderes als es, noch die reine Abstraktion des Ich das Wesen ist, sondern Ich, welches das Anderssein, aber als gedachten Unterschied an ihm hat, so dass es in seinem Anderssein unmittelbar in sich zurückgekehrt ist; so ist dies sein Wesen zugleich nur ein abstraktes Wesen. Die Freiheit des Selbstbewußtseins ist gleichgültig gegen das natürliche Dasein, hat darum dieses ebenso frei entlassen, und die Reflexion ist eine gedoppelte. Die Freiheit im Gedanken hat nur den reinen Gedanken zu ihrer Wahrheit, die ohne die Erfüllung des Lebens ist; und ist also auch nur der Begriff der Freiheit, nicht die lebendige Freiheit selbst; denn ihr ist nur erst das Denken überhaupt das Wesen, die Form als solche, welche von der Selbstständigkeit der Dinge weg, in sich zurückgegangen ist. Indem aber die Individualität als handelnd sich lebendig darstellen, oder als denkend die lebendige Welt als ein System des Gedankens fassen sollte, so müßte in dem Gedanken selbst für jene Ausbreitung ein Inhalt dessen, was gut, für diese, was wahr ist, liegen; damit durchaus, in demjenigen, was für das Bewußtsein ist, kein anderes Ingrediens wäre als der Begriff, der das Wesen ist. Allein so wie er hier als Abstraktion von der Mannigfaltigkeit der Dinge sich abtrennt, hat er keinen Inhalt an ihm selbst, sondern einen gegebenen. Das Bewußtsein vertilgt den Inhalt wohl als ein fremdes Sein, indem es ihn denkt; aber der Begriff ist bestimmter Begriff, und diese Bestimmtheit desselben ist das Fremde, das er an ihm hat. Der Stoizismus ist darum in Verlegenheit gekommen, als er, wie der Ausdruck war, nach dem Kriterium der Wahrheit überhaupt gefragt wurde, d.h. eigentlich nach einem Inhalte des Gedankens selbst. Auf die Frage an ihn, was gut und wahr ist, hat er wieder das inhaltslose Denken selbst zur Antwort gegeben; in der Vernünftigkeit soll das Wahre und Gute bestehen.

Aber diese Sichselbstgleichheit des Denkens ist nur wieder die reine Form, in welcher sich nichts bestimmt; die allgemeinen Worte von dem Wahren und Guten, der Weisheit und der Tugend, bei welchen er stehen bleiben muss, sind daher wohl im allgemeinen erhebend, aber weil sie in der Tat zu keiner Ausbreitung des Inhalts kommen können, fangen sie bald an, Langeweile zu machen.

Dieses denkende Bewußtsein so, wie es sich bestimmt hat, als die abstrakte Freiheit, ist also nur die unvollendete Negation des Andersseins; aus dem Dasein nur in sich zurückgezogen, hat es sich nicht als absolute Negation desselben an ihm vollbracht. Der Inhalt gilt ihm zwar nur als Gedanke, aber dabei auch als bestimmter, und die Bestimmtheit als solche zugleich. Der Skeptizismus ist die Realisierung desjenigen, wovon der Stoizismus nur der Begriff, - und die wirkliche Erfahrung, was die Freiheit des Gedankens ist; sie ist an sich das Negative, und muss sich so darstellen. Mit der Reflexion des Selbstbewußtseins in den einfachen Gedanken seiner selbst ist ihr gegenüber in der Tat aus der Unendlichkeit das selbstständige Dasein oder die bleibende Bestimmtheit herausgefallen; im Skeptizismus wird nun für das Bewußtsein die gänzliche Unwesentlichkeit und Unselbstständigkeit dieses Anderen; der Gedanke wird zu dem vollständigen das Sein der vielfach bestimmten Welt vernichtenden Denken, und die Negativität des freien Selbstbewußtseins wird sich an dieser mannigfaltigen Gestaltung des Lebens zur realen Negativität. - Es erhellt, dass, wie der Stoizismus dem Begriffe des selbstständigen Bewußtseins, das als Verhältnis der Herrschaft und Knechtschaft erschien, entspricht, so entspricht der Skeptizismus der Realisierung desselben, als der negativen Richtung auf das Anderssein, der Begierde und der Arbeit. Aber wenn die Begierde und die Arbeit die Negation nicht für das Selbstbewußtsein ausführen konnten, so wird dagegen diese polemische Richtung gegen die vielfa-

che Selbstständigkeit der Dinge von Erfolg sein, weil sie als in sich vorher vollendetes freies Selbstbewußtsein sich gegen sie kehrt; bestimmter, weil sie das Denken, oder die Unendlichkeit, an ihr selbst hat, und hierin die Selbstständigkeiten nach ihrem Unterschiede ihr nur als verschwindende Größen sind. Die Unterschiede, welche im reinen Denken seiner selbst nur die Abstraktion der Unterschiede sind, werden hier zu allen Unterschieden, und alles unterschiedene Sein zu einem Unterschiede des Selbstbewußtseins.

Hierdurch hat sich das Tun des Skeptizismus überhaupt, und die Weise desselben bestimmt. Er zeigt die dialektische Bewegung auf, welche die sinnliche Gewissheit, die Wahrnehmung und der Verstand ist; so wie auch die Unwesenheit desjenigen, was in dem Verhältnisse des Herrschens und des Dienens, und was für das abstrakte Denken selbst, als bestimmtes gilt. Jenes Verhältnis faßt eine bestimmte Weise zugleich in sich, in welcher auch sittliche Gesetze als Gebote der Herrschaft vorhanden sind; die Bestimmungen im abstrakten Denken aber sind Begriffe der Wissenschaft, in welche sich das inhaltslose Denken ausbreitet, und den Begriff auf eine in der Tat nur äusserliche Weise an das ihm selbstständige Sein, das seinen Inhalt ausmacht, hängt und nur bestimmte Begriffe als geltende hat, es sei, dass sie auch reine Abstraktionen sind.

Das Dialektische als negative Bewegung, wie sie unmittelbar ist, erscheint dem Bewußtsein zunächst als etwas, dem es preisgegeben, und das nicht durch es selbst ist. Als Skeptizismus hingegen ist sie Moment des Selbstbewußtseins, welchem es nicht geschieht, dass ihm, ohne zu wissen wie, sein Wahres und Reelles verschwindet, sondern welches in der Gewissheit seiner Freiheit dies andere für reell sich Gebende selbst verschwinden lässt; nicht nur das Gegenständliche als solches, sondern sein eignes Verhalten zu ihm, worin es als gegenständlich gilt, und geltend gemacht wird, also auch sein Wahr-

nehmen, so wie sein Befestigen dessen, was es in Gefahr ist zu verlieren, die Sophisterei, und sein aus sich bestimmtes und festgesetztes Wahres; durch welche selbstbewußte Negation es die Gewissheit seiner Freiheit sich für sich selbst verschafft, die Erfahrung derselben hervorbringt, und sie dadurch zur Wahrheit erhebt. Was verschwindet, ist das Bestimmte, oder der Unterschied, der, auf welche Weise und woher es sei, als fester und unwandelbarer sich aufstellt. Er hat nichts Bleibendes an ihm, und muss dem Denken verschwinden, weil das Unterschiedne eben dies ist, nicht an ihm selbst zu sein, sondern seine Wesenheit nur in einem Anderen zu haben; das Denken aber ist die Einsicht in diese Natur des Unterschiednen, es ist das negative Wesen als einfaches.

Das skeptische Selbstbewußtsein erfährt also in dem Wandel alles dessen, was sich für es befestigen will, seine eigne Freiheit als durch es selbst sich gegeben und erhalten; es ist sich diese Ataraxie des Sich-selbst-denkens, die unwandelbare und wahrhafte Gewissheit seiner selbst. Sie geht nicht aus einem Fremden, das seine vielfache Entwicklung in sich zusammenstürzte, als ein Resultat hervor, welches sein Werden hinter sich hätte; sondern das Bewußtsein selbst ist die absolute dialektische Unruhe, dieses Gemische von sinnlichen und gedachten Vorstellungen, deren Unterschiede zusammenfallen, und deren Gleichheit sich ebenso - denn sie ist selbst die Bestimmtheit gegen das Ungleiche - wieder auflöst. Dies Bewußtsein ist aber eben hierin in der Tat, statt sichselbstgleiches Bewußtsein zu sein, nur eine schlechthin zufällige Verwirrung, der Schwindel einer sich immer erzeugenden Unordnung. Es ist dies für sich selbst; denn es selbst erhält und bringt diese sich bewegende Verwirrung hervor. Es bekennt sich darum auch dazu, es bekennt, ein ganz zufälliges, einzelnes Bewußtsein zu sein - ein Bewußtsein, das empirisch ist, sich nach dem richtet, was keine Realität für es hat, dem gehorcht, was ihm kein Wesen ist, das tut

und zur Wirklichkeit bringt, was ihm keine Wahrheit hat. Aber ebenso wie es sich auf diese Weise als einzelnes, zufälliges und in der Tat tierisches Leben, und verlornes Selbstbewußtsein gilt, macht es sich im Gegenteile auch wieder zum allgemeinen sichselbstgleichen; denn es ist die Negativität aller Einzelheit und alles Unterschieds. Von dieser Sich-selbst-gleichheit oder in ihr selbst vielmehr fällt es wieder in jene Zufälligkeit und Verwirrung zurück, denn eben diese sich bewegende Negativität hat es nur mit Einzellnem zu tun, und treibt sich mit Zufälligem herum. Dies Bewußtsein ist also diese bewußtlose Faselei, von dem einen Extreme des sichselbstgleichen Selbstbewußtseins zum anderen des zufälligen, verworrenen, und verwirrenden Bewußtseins hinüber und herüber zu gehen. Es selbst bringt diese beiden Gedanken seiner selbst nicht zusammen; es erkennt seine Freiheit einmal als Erhebung über alle Verwirrung und alle Zufälligkeit des Daseins, und bekennt sich ebenso das andremal wieder als ein Zurückfallen in die Unwesentlichkeit und als ein Herumtreiben in ihr. Es läßt den unwesentlichen Inhalt in seinem Denken verschwinden, aber eben darin ist es das Bewußtsein eines Unwesentlichen; es spricht das absolute Verschwinden aus, aber das Aussprechen ist, und dies Bewußtsein ist das ausgesprochne Verschwinden; es spricht die Nichtigkeit des Sehens, Hörens, und so fort, aus, und es sieht, hört und so fort, selbst; es spricht die Nichtigkeit der sittlichen Wesenheiten aus, und macht sie selbst zu den Mächten seines Handelns. Sein Tun und seine Worte widersprechen sich immer, und ebenso hat es selbst das gedoppelte widersprechende Bewußtsein der Unwandelbarkeit und Gleichheit, und der völligen Zufälligkeit und Ungleichheit mit sich. Aber es hält diesen Widerspruch seiner selbst auseinander; und verhält sich darüber wie in seiner rein negativen Bewegung überhaupt. Wird ihm die Gleichheit aufgezeigt, so zeigt es die Ungleichheit auf; und indem ihm diese, die es eben ausgesprochen hat, jetzt vor-

gehalten wird, so geht es zum Aufzeigen der Gleichheit über; sein Gerede ist in der Tat ein Gezänke eigensinniger Jungen, deren einer A sagt, wenn der andere B, und wieder B, wenn der andere A, und die sich durch den Widerspruch mit sich selbst die Freude erkaufen, miteinander im Widerspruche zu bleiben.

Im Skeptizismus erfährt das Bewußtsein in Wahrheit sich als ein in sich selbst widersprechendes Bewußtsein; es geht aus dieser Erfahrung eine neue Gestalt hervor, welche die zwei Gedanken zusammenbringt, die der Skeptizismus auseinander hält. Die Gedankenlosigkeit des Skeptizismus über sich selbst muss verschwinden, weil es in der Tat ein Bewußtsein ist, welches diese beiden Weisen an ihm hat. Diese neue Gestalt ist hierdurch ein solches, welches für sich das gedoppelte Bewußtsein seiner als des sich befreienden, unwandelbaren und sichselbstgleichen, und seiner als des absolut sich verwirrenden und verkehrenden - und das Bewußtsein dieses seines Widerspruchs ist. - Im Stoizismus ist das Selbstbewußtsein die einfache Freiheit seiner selbst; im Skeptizismus realisiert sie sich, vernichtet die andere Seite des bestimmten Daseins, aber verdoppelt sich vielmehr, und ist sich nun ein Zweifaches. Hierdurch ist die Verdopplung, welche früher an zwei einzelne, an den Herrn und den Knecht, sich verteilte, in eines eingekehrt; die Verdopplung des Selbstbewußtseins in sich selbst, welche im Begriffe des Geistes wesentlich ist, ist hiermit vorhanden, aber noch nicht ihre Einheit, und das unglückliche Bewußtsein ist das Bewußtsein seiner als des gedoppelten nur widersprechenden Wesens.

Dieses unglückliche, in sich entzweite Bewußtsein muss also, weil dieser Widerspruch seines Wesens sich ein Bewußtsein ist, in dem einen Bewußtsein immer auch das andere haben, und so aus jedem unmittelbar, indem es zum Siege und zur Ruhe der Einheit gekommen zu sein meint, wieder daraus ausgetrieben werden. Seine wahre Rückkehr aber in sich selbst,

oder seine Versöhnung mit sich wird den Begriff des lebendig gewordenen und in die Existenz getretenen Geistes darstellen, weil an ihm schon dies ist, dass es als ein ungeteiltes Bewußtsein ein gedoppeltes ist; es selbst ist das Schauen eines Selbstbewußtseins in ein anderes, und es selbst ist beide, und die Einheit beider ist ihm auch das Wesen, aber es für sich ist sich noch nicht dieses Wesen selbst, noch nicht die Einheit beider. Indem es zunächst nur die unmittelbare Einheit beider ist, aber für es nicht beide dasselbe, sondern entgegengesetzte sind, so ist ihm das eine, nämlich das einfache unwandelbare, als das Wesen; das andere aber, das vielfache wandelbare, als das Unwesentliche. Beide sind für es einander fremde Wesen; es selbst, weil es das Bewußtsein dieses Widerspruchs ist, stellt sich auf die Seite des wandelbaren Bewußtseins, und ist sich das Unwesentliche; aber als Bewußtsein der Unwandelbarkeit, oder des einfachen Wesens, muss es zugleich darauf gehen, sich von dem Unwesentlichen, das heißt, sich von sich selbst zu befreien. Denn ob es für sich wohl nur das wandelbare, und das unwandelbare ihm ein Fremdes ist, so ist es selbst einfaches, und hiermit unwandelbares Bewußtsein, dessen hiermit als seines Wesens sich bewußt, jedoch so, dass es selbst für sich wieder nicht dies Wesen ist. Die Stellung, welche es beiden gibt, kann daher nicht eine Gleichgültigkeit derselben gegeneinander, d.i. nicht eine Gleichgültigkeit seiner selbst gegen das Unwandelbare sein; sondern es ist unmittelbar selbst beide, und es ist für es die Beziehung beider als eine Beziehung des Wesens auf das Unwesen, so dass dies letztere aufzuheben ist, aber indem ihm beide gleich wesentlich und widersprechend sind, ist es nur die widersprechende Bewegung, in welcher das Gegenteil nicht in seinem Gegenteil zur Ruhe kommt, sondern in ihm nur als Gegenteil sich neu erzeugt. Es ist damit ein Kampf gegen einen Feind vorhanden, gegen welchen der Sieg vielmehr ein Unterliegen, das eine erreicht zu haben vielmehr

der Verlust desselben in seinem Gegenteile ist. Das Bewußtsein des Lebens, seines Daseins und Tuns ist nur der Schmerz über dieses Dasein und Tun, denn es hat darin nur das Bewußtsein seines Gegenteils als des Wesens, und der eignen Nichtigkeit. Es geht in die Erhebung hieraus zum Unwandelbaren über. Aber diese Erhebung ist selbst dies Bewußtsein; sie ist also unmittelbar das Bewußtsein des Gegenteils, nämlich seiner selbst als der Einzelheit. Das Unwandelbare, das in das Bewußtsein tritt, ist ebendadurch zugleich von der Einzelheit berührt, und nur mit dieser gegenwärtig; statt diese im Bewußtsein des Unwandelbaren vertilgt zu haben, geht sie darin immer nur hervor. In dieser Bewegung aber erfährt es eben dieses Hervortreten der Einzelheit am Unwandelbaren, und des Unwandelbaren an der Einzelheit. Es wird für es die Einzelheit überhaupt am unwandelbaren Wesen, und zugleich die seinige an ihm. Denn die Wahrheit dieser Bewegung ist eben das Einssein dieses gedoppelten Bewußtseins. Diese Einheit wird ihm aber zunächst selbst eine solche, in welcher noch die Verschiedenheit beider das Herrschende ist. Es ist dadurch die dreifache Weise für dasselbe vorhanden, wie die Einzelheit mit dem Unwandelbaren verknüpft ist; einmal geht es selbst sich wieder hervor als entgegengesetzt dem unwandelbaren Wesen; und es ist in den Anfang des Kampfs zurückgeworfen, welcher das Element des ganzen Verhältnisses bleibt. Das andremal aber hat das Unwandelbare selbst an ihm die Einzelheit für es; so dass sie Gestalt des Unwandelbaren ist, an welches hiermit die ganze Weise der Existenz hinübertritt. Das drittemal findet es sich selbst als dieses Einzelne im Unwandelbaren. Das erste Unwandelbare ist ihm nur das fremde die Einzelheit verurteilende Wesen; indem das andre eine Gestalt der Einzelheit wie es selbst ist, so wird es drittens zum Geiste, hat sich selbst darin zu finden die Freude, und wird sich seine Einzelheit mit dem Allgemeinen versöhnt zu sein bewußt. Was sich hier als

Weise und Verhältnis des Unwandelbaren darstellt, ergab sich als die Erfahrung, welche das entzweite Selbstbewußtsein in seinem Unglücke macht. Diese Erfahrung ist nun zwar nicht seine einseitige Bewegung, denn es ist selbst unwandelbares Bewußtsein, dieses hiermit zugleich auch einzelnes Bewußtsein, und die Bewegung ebensowohl Bewegung des unwandelbaren Bewußtseins, das in ihr so sehr wie das andere auftritt; denn sie verläuft sich durch diese Momente, einmal unwandelbares dem einzelnen überhaupt, dann selbst einzelnes dem anderen einzelnen entgegengesetzt, und endlich mit ihm Eins zu sein. Aber diese Betrachtung, insofern sie uns angehört, ist hier unzeitig, denn bis jetzt ist uns nur die Unwandelbarkeit als Unwandelbarkeit des Bewußtseins, welche deswegen nicht die wahre, sondern noch mit einem Gegensatze behaftete ist, nicht das Unwandelbare an und für sich selbst entstanden; wir wissen daher nicht, wie dieses sich verhalten wird. Was hier sich ergeben hat, ist nur dies, dass dem Bewußtsein, das hier unser Gegenstand ist, diese angezeigten Bestimmungen an dem Unwandelbaren erscheinen.

Aus diesem Grunde behält also auch das unwandelbare Bewußtsein in seiner Gestaltung selbst den Charakter und die Grundlage des Entzweit- und des Fürsichseins gegen das einzelne Bewußtsein. Es ist hiermit für dieses überhaupt ein Geschehen, dass das Unwandelbare die Gestalt der Einzelheit erhält; so wie es sich auch ihm entgegengesetzt nur findet, und also durch die Natur dies Verhältnis hat; dass es sich endlich in ihm findet, erscheint ihm zum Teil zwar durch es selbst hervorgebracht, oder darum stattzuhaben, weil es selbst einzeln ist; aber ein Teil dieser Einheit als dem Unwandelbaren zugehörend, sowohl nach ihrer Entstehung, als insofern sie ist; und der Gegensatz bleibt in dieser Einheit selbst. In der Tat ist durch die Gestaltung des Unwandelbaren das Moment des Jenseits nicht nur geblieben, sondern vielmehr noch befestigt;

denn wenn es durch die Gestalt der einzelnen Wirklichkeit ihm einerseits zwar näher gebracht zu sein scheint, so ist es ihm andererseits nunmehr als ein undurchsichtiges sinnliches Eins, mit der ganzen Sprödigkeit eines Wirklichen, gegenüber; die Hoffnung, mit ihm Eins zu werden, muss Hoffnung, das heißt ohne Erfüllung und Gegenwart bleiben, denn zwischen ihr und der Erfüllung steht gerade die absolute Zufälligkeit oder unbewegliche Gleichgültigkeit, welche in der Gestalt selbst, dem begründenden der Hoffnung, liegt. Durch die Natur des seienden Eins, durch die Wirklichkeit, die es angezogen, geschieht es notwendig, dass es in der Zeit verschwunden, und im Raume und ferne gewesen ist, und schlechthin ferne bleibt.

Wenn zuerst der bloße Begriff des entzweiten Bewußtseins sich so bestimmte, dass es auf das Aufheben seiner als einzelnen und auf das Werden zum unwandelbaren Bewußtsein gehe, so hat sein Streben nunmehr diese Bestimmung, dass es vielmehr sein Verhältnis zu dem reinen ungestalteten Unwandelbaren aufhebe, und sich nur die Beziehung auf den gestalteten Unwandelbaren gebe. Denn das Einssein des Einzelnen mit dem Unwandelbaren ist ihm nunmehr Wesen und Gegenstand, wie im Begriffe nur das gestaltlose, abstrakte Unwandelbare der wesentliche Gegenstand war; und das Verhältnis dieses absoluten Entzweitseins des Begriffes ist nun dasjenige, von welchem es sich wegzuwenden hat. Die zunächst äussere Beziehung aber zu dem gestalteten Unwandelbaren als einem fremden Wirklichen hat es zum absoluten Einswerden zu erheben.

Die Bewegung, worin das unwesentliche Bewußtsein dies Einssein zu erreichen strebt, ist selbst die dreifache, nach dem dreifachen Verhältnisse, welche es zu seinem gestalteten jenseits haben wird; einmal als reines Bewußtsein; das andermal als einzelnes Wesen, welches sich als Begierde und Arbeit gegen die Wirklichkeit verhält; und zum dritten als Bewußtsein

seines Fürsichseins. – Wie diese drei Weisen seines Seins in jenem allgemeinen Verhältnisse vorhanden und bestimmt sind, ist nun zu sehen.

Zuerst also es als reines Bewußtsein betrachtet, so scheint der gestaltete Unwandelbare, indem er für das reine Bewußtsein ist, gesetzt zu werden, wie er an und für sich selbst ist. Allein wie er an und für sich selbst ist, dies ist, wie schon erinnert, noch nicht entstanden. Dass er im Bewußtsein wäre, wie er an und für sich selbst ist, dies müßte wohl von ihm vielmehr ausgehen als von dem Bewußtsein; so aber ist diese seine Gegenwart hier nur erst einseitig durch das Bewußtsein vorhanden, und eben darum nicht vollkommen und wahrhaftig, sondern bleibt mit Unvollkommenheit oder einem Gegensatze beschwert.

Obgleich aber das unglückliche Bewußtsein also diese Gegenwart nicht besitzt, so ist es zugleich über das reine Denken, insofern dieses das abstrakte von der Einzelheit überhaupt wegsehende Denken des Stoizismus, und das nur unruhige Denken des Skeptizismus – in der Tat nur die Einzelheit als der bewußtlose Widerspruch und dessen rastlose Bewegung – ist; es ist über diese beide hinaus, es bringt und hält das reine Denken und die Einzelheit zusammen, ist aber noch nicht zu demjenigen Denken erhoben, für welches die Einzelheit des Bewußtseins mit dem reinen Denken selbst ausgesöhnt ist. Es steht vielmehr in dieser Mitte, worin das abstrakte Denken die Einzelheit des Bewußtseins als Einzelheit berührt. Es selbst ist diese Berührung; es ist die Einheit des reinen Denkens und der Einzelheit; es ist auch für es diese denkende Einzelheit, oder das reine Denken, und das Unwandelbare wesentlich selbst als Einzelheit. Aber es ist nicht für es, dass dieser sein Gegenstand, das Unwandelbare, welches ihm wesentlich die Gestalt der Einzelheit hat, es selbst ist, es selbst, das Einzelheit des Bewußtseins ist.

Es verhält sich daher in dieser ersten Weise, worin wir es als reines Bewußtsein betrachten, zu seinem Gegenstande nicht

denkend, sondern indem es selbst zwar an sich reine denkende Einzelheit und sein Gegenstand eben dieses, aber nicht die Beziehung aufeinander selbst reines Denken ist, geht es, so zu sagen, nur an das Denken hin, und ist Andacht. Sein Denken als solches bleibt das gestaltlose Sausen des Glockengeläutes oder eine warme Nebelerfüllung, ein musikalisches Denken, das nicht zum Begriffe, der die einzige immanente gegenständliche Weise wäre, kommt. Es wird diesem unendlichen reinen inneren Fühlen wohl sein Gegenstand; aber so eintretend, dass er nicht als begriffener, und darum als ein Fremdes eintritt. Es ist hierdurch die innerliche Bewegung des reinen Gemüts vorhanden, welches sich selbst, aber als die Entzweigung schmerzhaft fühlt; die Bewegung einer unendlichen Sehnsucht, welche die Gewissheit hat, dass ihr Wesen ein solches reines Gemüt ist, reines Denken, welches sich als Einzelheit denkt; dass sie von diesem Gegenstande, eben darum, weil er sich als Einzelheit denkt, erkannt, und anerkannt wird. Zugleich aber ist dies Wesen das unerreichbare Jenseits, welches im Ergreifen entflieht, oder vielmehr schon entflohen ist. Es ist schon entflohen; denn es ist einesteils das sich als Einzelheit denkende Unwandelbare, und das Bewußtsein erreicht sich selbst daher unmittelbar in ihm, sich selbst, aber als das dem Unwandelbaren entgegengesetzte; statt das Wesen zu ergreifen, fühlt es nur, und ist in sich zurückgefallen; indem es im Erreichen sich als dies entgegengesetzte nicht abhalten kann, hat es, statt das Wesen ergriffen zu haben, nur die Unwesentlichkeit ergriffen. Wie es so auf einer Seite, indem es sich im Wesen zu erreichen strebt, nur die eigne getrennte Wirklichkeit ergreift, so kann es auf der anderen Seite das Andere nicht als einzelnes, oder als wirkliches ergreifen. Wo es gesucht werde, kann es nicht gefunden werden, denn es soll eben ein Jenseits, ein solches sein, welches nicht gefunden werden kann. Es als einzelnes gesucht, ist nicht eine allgemeine, gedachte Einzelheit, nicht Begriff, sondern Einzelnes als

Gegenstand, oder ein Wirkliches; Gegenstand der unmittelbaren sinnlichen Gewissheit; und ebendarum nur ein solches, welches verschwunden ist. Dem Bewußtsein kann daher nur das Grab seines Lebens zur Gegenwart kommen. Aber weil dies selbst eine Wirklichkeit und es gegen die Natur dieser ist, einen dauernden Besitz zu gewähren; so ist auch diese Gegenwart des Grabes nur der Kampf eines Bemühens, der verloren werden muss. Allein indem es diese Erfahrung gemacht, dass das Grab seines wirklichen unwandelbaren Wesens keine Wirklichkeit hat, dass die verschwundene Einzelheit als verschwundene nicht die wahre Einzelheit ist, wird es die unwandelbare Einzelheit als wirkliche aufzusuchen oder als verschwundene festzuhalten aufgeben, und erst hierdurch ist es fähig, die Einzelheit als wahrhafte oder als allgemeine zu finden.

Zunächst aber ist die Rückkehr des Gemüts in sich selbst so zu nehmen, dass es sich als Einzelnes Wirklichkeit hat. Es ist das reine Gemüt, welches für uns oder an sich, sich gefunden und in sich ersättigt ist, denn ob für es in seinem Gefühle sich wohl das Wesen von ihm trennt, so ist an sich dies Gefühl Selbstgefühl, es hat den Gegenstand seines reinen Fühlens gefühlt, und dieser ist es selbst; es tritt also hieraus als Selbstgefühl oder für sich seiendes Wirkliches auf. In dieser Rückkehr in sich ist für uns sein zweites Verhältnis geworden, das der Begierde und Arbeit, welche dem Bewußtsein die innerliche Gewissheit seiner selbst, die es für uns erlangt hat, durch Aufheben und Genießen des fremden Wesens, nämlich desselben in der Form der selbstständigen Dinge bewährt. Das unglückliche Bewußtsein aber findet sich nur als begehrend und arbeitend; es ist für es nicht vorhanden, dass, sich so zu finden, die innere Gewissheit seiner selbst zum Grunde liegt, und sein Gefühl des Wesens dies Selbstgefühl ist. Indem es sie für sich selbst nicht hat, bleibt sein Inneres vielmehr noch die gebrochne Gewissheit seiner selbst; die Bewährung, welche es durch Arbeit und Genuss erhalten

würde, ist darum eine ebensolche gebrochne; oder es muss sich vielmehr selbst diese Bewährung vernichten, so dass es in ihr wohl die Bewährung, aber nur die Bewährung desjenigen, was es für sich ist, nämlich seiner Entzweiung findet.

Die Wirklichkeit, gegen welche sich die Begierde und die Arbeit wendet, ist diesem Bewußtsein nicht mehr ein an sich Nichtiges, von ihm nur Aufzuhebendes und zu Verzehrendes, sondern ein solches, wie es selbst ist, eine entzweigebrochene Wirklichkeit, welche nur einerseits an sich nichtig, andererseits aber auch eine geheiligte Welt ist; sie ist Gestalt des Unwandelbaren, denn dieses hat die Einzelheit an sich erhalten, und weil es als das Unwandelbare Allgemeines ist, hat seine Einzelheit überhaupt die Bedeutung aller Wirklichkeit. Wenn das Bewußtsein für sich selbstständiges Bewußtsein und ihm die Wirklichkeit an und für sich nichtig wäre, würde es in der Arbeit und in dem Genusse zum Gefühle seiner Selbstständigkeit gelangen, dadurch dass es selbst es wäre, welches die Wirklichkeit aufhobe. Allein indem diese ihm Gestalt des Unwandelbaren ist, vermag es nicht sie durch sich aufzuheben. Sondern indem es zwar zur Vernichtung der Wirklichkeit und zum Genusse gelangt, so geschieht für es dies wesentlich dadurch, dass das Unwandelbare selbst seine Gestalt preisgibt, und ihm zum Genusse überlässt. – Das Bewußtsein tritt hierin seinerseits gleichfalls als Wirkliches auf, aber ebenso als innerlich gebrochen, und diese Entzweiung stellt sich in seinem Arbeiten und Genießen dar, in ein Verhältnis zur Wirklichkeit oder das Fürsichsein und in ein An-sich-sein sich zu brechen. Jenes Verhältnis zur Wirklichkeit ist das Verändern oder das Tun, das Fürsichsein, das dem einzelnen Bewußtsein als solchem angehört. Aber es ist darin auch an sich; diese Seite gehört dem unwandelbaren Jenseits an; sie sind die Fähigkeiten und Kräfte, eine fremde Gabe, welche das Unwandelbare ebenso dem Bewußtsein überlässt, um sie zu gebrauchen.

In seinem Tun ist demnach das Bewußtsein zunächst in dem Verhältnisse zweier Extreme; es steht als das tätige Diesseits auf einer Seite, und ihm gegenüber die passive Wirklichkeit, beide in Beziehung aufeinander, aber auch beide in das Unwandelbare zurückgegangen, und an sich festhaltend. Von beiden Seiten löst sich daher nur eine Oberfläche gegeneinander ab, welche in das Spiel der Bewegung gegen die andre tritt. – Das Extrem der Wirklichkeit wird durch das tätige Extrem aufgehoben; sie von ihrer Seite kann aber nur darum aufgehoben werden, weil ihr unwandelbares Wesen sie selbst aufhebt, sich von sich abstößt, und das Abgestoßene der Tätigkeit preisgibt. Die tätige Kraft erscheint als die Macht, worin die Wirklichkeit sich auflöst; darum aber ist für dieses Bewußtsein, welchem das An-sich oder das Wesen ein ihm Andres ist, diese Macht, als welche es in der Tätigkeit auftritt, das Jenseits seiner selbst. Statt also aus seinem Tun in sich zurückzukehren, und sich für sich selbst bewährt zu haben, reflektiert es vielmehr diese Bewegung des Tuns in das andre Extrem zurück, welches hierdurch als rein Allgemeines, als die absolute Macht dargestellt ist, von der die Bewegung nach allen Seiten ausgegangen, und die das Wesen sowohl der sich zersetzenden Extreme, wie sie zuerst auftraten, als des Wechsels selbst sei.

Dass das unwandelbare Bewußtsein auf seine Gestalt Verzicht tut und sie preisgibt, dagegen das einzelne Bewußtsein dankt, d.h. die Befriedigung des Bewußtseins seiner Selbstständigkeit sich versagt, und das Wesen des Tuns von sich ab dem Jenseits zuweist, durch diese beide Momente des gegenseitigen Sich-aufgebens beider Teile entsteht hiermit allerdings dem Bewußtsein seine Einheit mit dem Unwandelbaren. Allein zugleich ist diese Einheit mit der Trennung affiziert, in sich wieder gebrochen, und es tritt aus ihr der Gegensatz des Allgemeinen und Einzelnen wieder hervor. Denn das Bewußtsein entsagt zwar zum Scheine der Befriedigung seines Selbstgefühls; er-

langt aber die wirkliche Befriedigung desselben; denn es ist Begierde, Arbeit und Genuss gewesen; es hat als Bewußtsein gewollt, getan und genossen. Sein Danken ebenso, worin es das andre Extrem als das Wesen anerkennt, und sich aufhebt, ist selbst sein eignes Tun, welches das Tun des anderen Extrems aufwiegt, und der sich preisgebenden Wohltat ein gleiches Tun entgegenstellt; wenn jenes ihm seine Oberfläche überlässt, so dankt es aber auch, und tut darin, indem es sein Tun, d.h. sein Wesen, selbst aufgibt, eigentlich mehr als das andere, das nur eine Oberfläche von sich abstößt. Die ganze Bewegung reflektiert sich also nicht nur im wirklichen Begehren, Arbeiten und Genießen, sondern sogar selbst im Danken, worin das Gegenteil zu geschehen scheint, in das Extrem der Einzelheit. Das Bewußtsein fühlt sich darin als dieses einzelne, und lässt sich durch den Schein seines Verzichtleistens nicht täuschen, denn die Wahrheit desselben ist, dass es sich nicht aufgegeben hat; was zustande gekommen, ist nur die gedoppelte Reflexion in die beiden Extreme, und das Resultat die wiederholte Spaltung in das entgegengesetzte Bewußtsein des Unwandelbaren und in das Bewußtsein des gegenüberstehenden Wollens, Vollbringens, Genießens, und des Auf-sich-Verzicht-leistens selbst, oder der fürsichseienden Einzelheit überhaupt.

Es ist damit das dritte Verhältnis der Bewegung dieses Bewußtseins eingetreten, welches aus dem zweiten als ein solches hervortritt, das in Wahrheit durch sein Wollen und Vollbringen sich als selbstständiges erprobt hat. Im ersten Verhältnisse war es nur Begriff des wirklichen Bewußtseins, oder das innere Gemüt, welches im Tun und Genusse noch nicht wirklich ist; das zweite ist diese Verwirklichung, als äusseres Tun und Genießen; hieraus aber zurückgekehrt ist es ein solches, welches sich als wirkliches und wirkendes Bewußtsein erfahren, oder dem es wahr ist, an und für sich zu sein. Darin ist aber nun der Feind in seiner eigensten Gestalt aufgefunden. Im Kampfe

des Gemüts ist das einzelne Bewußtsein nur als musikalisches, abstraktes Moment; in der Arbeit und dem Genusse, als der Realisierung dieses wesenlosen Seins, kann es unmittelbar sich vergessen, und die bewußte Eigenheit in dieser Wirklichkeit wird durch das dankende Anerkennen niedergeschlagen. Dieses Niederschlagen ist aber in Wahrheit eine Rückkehr des Bewußtseins in sich selbst, und zwar in sich als die ihm wahrhaftige Wirklichkeit.

Dies dritte Verhältnis, worin diese wahrhaftige Wirklichkeit das eine Extrem ist, ist die Beziehung derselben auf das allgemeine Wesen, als der Nichtigkeit; und die Bewegung dieser Beziehung ist noch zu betrachten.

Was zuerst die entgegengesetzte Beziehung des Bewußtseins betrifft, worin ihm seine Realität unmittelbar das Nichtige ist, so wird also sein wirkliches Tun zu einem Tun von nichts, sein Genuss Gefühl seines Unglücks. Hiermit verlieren Tun und Genuss allen allgemeinen Inhalt und Bedeutung, denn dadurch hätten sie ein An- und Fürsichsein, und beide ziehen sich in die Einzelheit zurück, auf welche das Bewußtsein, sie aufzuheben, gerichtet ist. Seiner als dieses wirklichen Einzelnen ist das Bewußtsein sich in den tierischen Funktionen bewußt. Diese, statt unbefangen, als etwas, das an und für sich nichtig ist, und keine Wichtigkeit und Wesenheit für den Geist erlangen kann, getan zu werden, da sie es sind, in welchen sich der Feind in seiner eigentümlichen Gestalt zeigt, sind sie vielmehr Gegenstand des ernstlichen Bemühens, und werden gerade zum Wichtigsten. Indem aber dieser Feind in seiner Niederlage sich erzeugt, das Bewußtsein, da es sich ihn fixiert, vielmehr statt frei davon zu werden, immer dabei verweilt, und sich immer verunreinigt erblickt, zugleich dieser Inhalt seines Bestrebens, statt eines Wesentlichen das Niedrigste, statt eines Allgemeinen das Einzelste ist, so sehen wir nur eine auf sich und ihr kleines Tun

beschränkte, und sich bebrütende, ebenso unglückliche als ärmliche Persönlichkeit.

Aber an beides, das Gefühl seines Unglücks und die Ärmlichkeit seines Tuns, knüpft sich ebenso das Bewußtsein seiner Einheit mit dem Unwandelbaren. Denn die versuchte unmittelbare Vernichtung seines wirklichen Seins ist vermittelt durch den Gedanken des Unwandelbaren, und geschieht in dieser Beziehung. Die mittelbare Beziehung macht das Wesen der negativen Bewegung aus, in welcher es sich gegen seine Einzelheit richtet, welche aber ebenso als Beziehung an sich positiv ist, und für es selbst diese seine Einheit hervorbringen wird.

Diese mittelbare Beziehung ist hiermit ein Schluss, in welchem die sich zuerst als gegen das An-sich entgegengesetzt fixierende Einzelheit mit diesem anderen Extreme nur durch ein drittes zusammengeschlossen ist. Durch diese Mitte ist das Extrem des unwandelbaren Bewußtseins für das unwesentliche Bewußtsein, in welchem zugleich auch dies ist, dass es ebenso für jenes nur durch diese Mitte sei, und diese Mitte hiermit eine solche, die beide Extreme einander vorstellt, und der gegenseitige Diener eines jeden bei dem anderen ist. Diese Mitte ist selbst ein bewußtes Wesen, denn sie ist ein das Bewußtsein als solches vermittelndes Tun; der Inhalt dieses Tuns ist die Vertilgung, welche das Bewußtsein mit seiner Einzelheit vornimmt.

In ihr also befreit dieses sich von dem Tun und Genusse als dem seinen; es stößt von sich als fürsichseiendem Extreme das Wesen seines Willens ab, und wirft auf die Mitte oder den Diener die Eigenheit und Freiheit des Entschlusses, und damit die Schuld seines Tuns. Dieser Vermittler, als mit dem unwandelbaren Wesen in unmittelbarer Beziehung, dient mit seinem Rate über das Rechte. Die Handlung, indem sie Befolgung eines fremden Beschlusses ist, hört nach der Seite des Tuns oder des Willens auf, die eigne zu sein. Es bleibt aber noch ihre gegen-

ständige Seite dem unwesentlichen Bewußtsein, nämlich die Frucht seiner Arbeit und der Genuss. Diesen stößt es also ebenso von sich ab, und leistet wie auf seinen Willen, so auf seine in der Arbeit und Genusse erhaltene Wirklichkeit Verzicht; auf sie, teils als auf die erreichte Wahrheit seiner selbstbewußten Selbstständigkeit - indem es etwas ganz Fremdes, ihm Sinnloses vorstellend und sprechend sich bewegt; teils auf sie als äusserliches Eigentum - indem es von dem Besitze, den es durch die Arbeit erworben, etwas ablässt; teils auf den gehaltenen Genuss - indem es ihn im Fasten und Kasteien auch wieder ganz sich versagt.

Durch diese Momente des Aufgebens des eignen Entschlusses, dann des Eigentumes und Genusses, und endlich das positive Moment des Treibens eines unverstandenen Geschäftes nimmt es sich in Wahrheit und vollständig das Bewußtsein der inneren und äusseren Freiheit, der Wirklichkeit als seines Fürsichseins; es hat die Gewissheit, in Wahrheit seines Ich sich entäussert, und sein unmittelbares Selbstbewußtsein zu einem Dinge, zu einem gegenständlichen Sein gemacht zu haben. - Die Verzichtleistung auf sich konnte es allein durch diese wirkliche Aufopferung bewähren; denn nur in ihr verschwindet der Betrug, welcher in dem inneren Anerkennen des Dankens durch Herz, Gesinnung und Mund liegt, einem Anerkennen, welches zwar alle Macht des Fürsichseins von sich abwälzt, und sie einem Geben von oben zuschreibt, aber in diesem Abwälzen selbst sich die äussere Eigenheit in dem Besitze, den es nicht aufgibt, die innere aber in dem Bewußtsein des Entschlusses, den es selbst gefasst, und in dem Bewußtsein seines durch es bestimmten Inhalts, den es nicht gegen einen fremden, es sinnlos erfüllenden umgetauscht hat, behält.

Aber in der wirklich vollbrachten Aufopferung hat an sich, wie das Bewußtsein das Tun als das seinige aufgehoben, auch sein Unglück von ihm abgelassen. Dass dies Ablassen an sich ge-

schehen ist, ist jedoch ein Tun des anderen Extrems des Schlusses, welches das ansichseiende Wesen ist. Jene Aufopferung des unwesentlichen Extrems war aber zugleich nicht ein einseitiges Tun, sondern enthielt das Tun des Anderen in sich. Denn das Aufgeben des eignen Willens ist nur einerseits negativ, seinem Begriffe nach oder an sich, zugleich aber positiv, nämlich das Setzen des Willens als eines Anderen, und bestimmt des Willens als eines nicht einzelnen, sondern allgemeinen. Für dies Bewußtsein ist diese positive Bedeutung des negativ gesetzten einzelnen Willens der Willen des anderen Extrems, der ihm, weil er eben ein Anderes für es ist, nicht durch sich, sondern durch das Dritte, den Vermittler als Rat, wird. Es wird daher für es sein Willen wohl zum allgemeinen und an sich seienden Willen, aber es selbst ist sich nicht dies An-sich; das Aufgeben des seinigen als einzelnen ist ihm nicht dem Begriffe nach das Positive des allgemeinen Willens. Ebenso sein Aufgeben des Besitzes und Genusses hat nur dieselbe negative Bedeutung, und das Allgemeine, das für es dadurch wird, ist ihm nicht sein eignes Tun. Diese Einheit des gegenständlichen und des Fürsichseins, welche im Begriffe des Tuns ist, und welche darum dem Bewußtsein als das Wesen und Gegenstand wird – wie sie ihm nicht der Begriff seines Tuns ist, so ist ihm auch dies nicht, dass sie als Gegenstand für es wird, unmittelbar und durch es selbst, sondern es lässt sich dem vermittelnden Diener diese selbst noch gebrochene Gewissheit aussprechen, dass nur an sich sein Unglück das verkehrte, nämlich sich in seinem Tun selbstbefriedigendes Tun, oder seliger Genuss; sein ärmliches Tun ebenso an sich das verkehrte, nämlich absolutes Tun, dem Begriffe nach das Tun nur als Tun des Einzelnen überhaupt Tun ist. Aber für es selbst bleibt das Tun und sein wirkliches Tun ein ärmliches, und sein Genuss der Schmerz, und das Aufgehobensein derselben in der positiven Bedeutung ein Jenseits. Aber in diesem Gegenstande, worin ihm sein Tun

und Sein als dieses einzelnen Bewußtseins, Sein und Tun an sich ist, ist ihm die Vorstellung der Vernunft geworden, der Gewissheit des Bewußtseins, in seiner Einzelheit absolut an sich, oder alle Realität zu sein.

V.

georg wilhelm

friedrich

hegel

der ver- nunft. einlei- tung

gewiss- heit und wahrheit

Das Bewußtsein geht in dem Gedanken, welchen es erfaßt hat, dass das einzelne Bewußtsein an sich absolutes Wesen ist, in sich selbst zurück. Für das unglückliche Bewußtsein ist das An-sich-sein das Jenseits seiner selbst. Aber seine Bewegung hat dies an ihm vollbracht, die Einzelheit in ihrer vollständigen Entwicklung, oder die Einzelheit, die wirkliches Bewußtsein ist, als das Negative seiner Selbst, nämlich als das gegenständliche Extrem gesetzt, oder sein Fürsichsein aus sich hinausgerungen, und es zum Sein gemacht zu haben; darin ist für es auch seine Einheit mit diesem Allgemeinen geworden, welche für uns, da das aufgehobne Einzelne das Allgemeine ist, nicht mehr außer ihm fällt; und da das Bewußtsein in dieser seiner Negativität sich selbst erhält, an ihm als solchem sein Wesen ist. Seine Wahrheit ist dasjenige, welches in dem Schlusse, worin die Extreme absolut auseinandergehalten auftraten, als die Mitte erscheint, welche

es dem unwandelbaren Bewußtsein ausspricht, dass das Einzelne auf sich Verzicht getan, und dem Einzelnen, dass das Unwandelbare kein Extrem mehr für es, sondern mit ihm versöhnt ist. Diese Mitte ist die beide unmittelbar wissende und sie beziehende Einheit, und das Bewußtsein ihrer Einheit, welche sie dem Bewußtsein und damit sich selbst ausspricht, die Gewissheit, alle Wahrheit zu sein. Damit, dass das Selbstbewußtsein Vernunft ist, schlägt sein bisher negatives Verhältnis zu dem Andersein in ein positives um. Bisher ist es ihm nur um seine Selbstständigkeit und Freiheit zu tun gewesen, um sich für sich selbst auf Kosten der Welt oder seiner eignen Wirklichkeit, welche ihm beide als das Negative seines Wesens erschienen, zu retten und zu erhalten. Aber als Vernunft, seiner selbst versichert, hat es die Ruhe gegen sie empfangen, und kann sie ertragen; denn es ist seiner selbst als der Realität gewiss; oder dass alle Wirklichkeit nichts anders ist als es; sein Denken ist unmittelbar selbst die Wirklichkeit; es verhält sich also als Idealismus zu ihr. Es ist ihm, indem es sich so erfaßt, als ob die Welt erst jetzt ihm würde; vorher versteht es sie nicht; es begehrt und bearbeitet sie; zieht sich aus ihr in sich zurück, und vertilgt sie für sich, und sich selbst als Bewußtsein, als Bewußtsein derselben als des Wesens, sowie als Bewußtsein ihrer Nichtigkeit. Hierin erst, nachdem das Grab seiner Wahrheit verloren, das Vertilgen seiner Wirklichkeit selbst vertilgt, und die Einzelheit des Bewußtseins ihm an sich absolutes Wesen ist, entdeckt es sie als seine neue wirkliche Welt, die in ihrem Bleiben Interesse für es hat, wie vorhin nur in ihrem Verschwinden; denn ihr Bestehen wird ihm seine eigne Wahrheit und Gegenwart; es ist gewiss, nur sich darin zu erfahren.

Die Vernunft ist die Gewissheit des Bewußtseins, alle Realität zu sein: so spricht der Idealismus ihren Begriff aus. Wie das Bewußtsein, das als Vernunft auftritt, unmittelbar jene Gewissheit an sich hat, so spricht auch der Idealismus sie unmittelbar aus: Ich bin ich, in dem Sinne, dass Ich, welches mir Gegenstand

ist, nicht wie im Selbstbewußtsein überhaupt, noch auch wie im freien Selbstbewußtsein, dort nur leerer Gegenstand überhaupt, hier nur Gegenstand, der sich von den Anderen zurückzieht, welche neben ihm noch gelten, sondern Gegenstand mit dem Bewußtsein des Nichtseins irgendeines Anderen, einziger Gegenstand, alle Realität und Gegenwart ist. Das Selbstbewußtsein ist aber nicht nur für sich, sondern auch an sich alle Realität, erst dadurch, dass es diese Realität wird, oder vielmehr sich als solche erweist. Es erweist sich so in dem Wege, worin zuerst in der dialektischen Bewegung des Meinens, Wahrnehmens und des Verstandes das Anderssein als an sich und dann in der Bewegung durch die Selbstständigkeit des Bewußtseins in Herrschaft und Knechtschaft, durch den Gedanken der Freiheit, die skeptische Befreiung, und den Kampf der absoluten Befreiung des in sich entzweiten Bewußtseins, das Anderssein, insofern es nur für es ist, für es selbst verschwindet. Es traten zwei Seiten nacheinander auf, die eine, worin das Wesen oder das Wahre für das Bewußtsein die Bestimmtheit des Seins, die andere die hatte, nur für es zu sein. Aber beide reduzierten sich in eine Wahrheit, dass, was ist, oder das An-sich nur ist, insofern es für das Bewußtsein, und was für es ist, auch an sich ist. Das Bewußtsein, welches diese Wahrheit ist, hat diesen Weg im Rücken und vergessen, indem es unmittelbar als Vernunft auftritt, oder diese unmittelbar auftretende Vernunft tritt nur als die Gewissheit jener Wahrheit auf. Sie versichert so nur, alle Realität zu sein, begreift dies aber selbst nicht; denn jener vergessene Weg ist das Begreifen dieser unmittelbar ausgedrückten Behauptung. Und ebenso ist dem, der ihn nicht gemacht hat, diese Behauptung, wenn er sie in dieser reinen Form hört – denn in einer konkreten Gestalt macht er sie wohl selbst –, unbegreiflich.

Der Idealismus, der jenen Weg nicht darstellt, sondern mit dieser Behauptung anfängt, ist daher auch reine Versicherung, welche sich selbst nicht begreift, noch sich anderen begreiflich

machen kann. Er spricht eine unmittelbare Gewissheit aus, welcher andere unmittelbare Gewissheiten gegenüberstehen, die allein auf jenem Wege verlorengegangen sind. Mit gleichem Rechte stellen daher neben der Versicherung jener Gewissheit sich auch die Versicherungen dieser anderen Gewissheiten. Die Vernunft beruft sich auf das Selbstbewußtsein eines jeden Bewußtseins: Ich bin Ich; mein Gegenstand und Wesen ist Ich; und keines wird ihr diese Wahrheit ableugnen. Aber indem sie sie auf diese Berufung gründet, sanktioniert sie die Wahrheit der anderen Gewissheit, nämlich der: es ist Anderes für mich; Anderes als Ich ist mir Gegenstand und Wesen, oder indem Ich mir Gegenstand und Wesen bin, bin ich es nur, indem ich mich von dem Anderen überhaupt zurückziehe, und als eine Wirklichkeit neben es trete. - Erst wenn die Vernunft als Reflexion aus dieser entgegengesetzten Gewissheit auftritt, tritt ihre Behauptung von sich nicht nur als Gewissheit und Versicherung, sondern als Wahrheit auf; und nicht neben anderen, sondern als die einzige. Das unmittelbare Auftreten ist die Abstraktion ihres Vorhandenseins, dessen Wesen und An-sich-sein absoluter Begriff, d.h. die Bewegung seines Gewordenseins ist. - Das Bewußtsein wird sein Verhältnis zum Anderssein oder seinem Gegenstande auf verschiedene Weise bestimmen, je nachdem es gerade auf einer Stufe des sich bewußtwerdenden Weltgeistes steht. Wie es sich und seinen Gegenstand jedesmal unmittelbar findet und bestimmt, oder wie es für sich ist, hängt davon ab, was er schon geworden oder was er schon an sich ist.

Die Vernunft ist die Gewissheit, alle Realität zu sein. Dieses An-sich oder diese Realität ist aber noch ein durchaus Allgemeines, die reine Abstraktion der Realität. Es ist die erste Positivität, welche das Selbstbewußtsein an sich selbst, für sich ist, und Ich daher nur die reine Wesenheit des Seienden, oder die einfache Kategorie. Die Kategorie, welche sonst die Bedeutung hatte, Wesenheit des Seienden zu sein, unbestimmt des Seienden überhaupt oder

des Seienden gegen das Bewußtsein, ist jetzt Wesenheit oder einfache Einheit des Seienden nur als denkende Wirklichkeit; oder sie ist dies, dass Selbstbewußtsein und Sein dasselbe Wesen ist; dasselbe nicht in der Vergleichung, sondern an und für sich. Nur der einseitige schlechte Idealismus lässt diese Einheit wieder als Bewußtsein auf die eine Seite, und ihr gegenüber ein An-sich treten. – Diese Kategorie nun oder einfache Einheit des Selbstbewußtseins und des Seins hat aber an sich den Unterschied; denn ihr Wesen ist eben dieses, im Anderssein oder im absoluten Unterschiede unmittelbar sich selbst gleich zu sein. Der Unterschied ist daher; aber vollkommen durchsichtig, und als ein Unterschied, der zugleich keiner ist. Er erscheint als eine Vielheit von Kategorien. Indem der Idealismus, die einfache Einheit des Selbstbewußtseins als alle Realität ausspricht, und sie unmittelbar, ohne sie als absolut negatives Wesen – nur dieses hat die Negation, die Bestimmtheit oder den Unterschied an ihm selbst – begriffen zu haben, zum Wesen macht, so ist noch unbegreiflicher als das erste dies zweite, dass in der Kategorie Unterschiede oder Arten sein. Diese Versicherung überhaupt, sowie die Versicherung von irgendeiner bestimmten Anzahl der Arten derselben, ist eine neue Versicherung, welche es aber an ihr selbst enthält, dass man sie sich nicht mehr als Versicherung gefallen lassen müsse. Denn indem im reinen Ich, im reinen Verstande selbst der Unterschied anfängt, so ist damit gesetzt, dass hier die Unmittelbarkeit, das Versichern und Finden aufgegeben werde, und das Begreifen anfangen. Die Vielheit der Kategorien aber auf irgendeine Weise wieder als einen Fund, zum Beispiel aus den Urteilen, aufnehmen, und sich dieselben so gefallen lassen, ist in der Tat als eine Schmach der Wissenschaft anzusehen; wo sollte noch der Verstand eine Notwendigkeit aufzuzeigen vermögen, wenn er dies an ihm selbst, der reinen Notwendigkeit, nicht vermag.

Weil nun so der Vernunft die reine Wesenheit der Dinge, wie ihr Unterschied, angehört, so könnte eigentlich überhaupt nicht

mehr von Dingen die Rede sein, das heißt einem solchen, welches für das Bewußtsein nur das Negative seiner selbst wäre. Denn die vielen Kategorien sind Arten der reinen Kategorie, heißt, sie ist noch ihre Gattung oder Wesen, nicht ihnen entgegengesetzt. Aber sie sind schon das Zweideutige, welches zugleich das Anderssein gegen die reine Kategorie in seiner Vielheit an sich hat. Sie widersprechen ihr durch diese Vielheit in der Tat, und die reine Einheit muss sie an sich aufheben, wodurch sie sich als negative Einheit der Unterschiede konstituiert. Als negative Einheit aber schließt sie ebensowohl die Unterschiede als solche, sowie jene erste unmittelbare reine Einheit als solche von sich aus, und ist Einzelheit; eine neue Kategorie, welche ausschließendes Bewußtsein, das heißt, dies ist, dass ein Anderes für es ist. Die Einzelheit ist ihr Übergang aus ihrem Begriffe zu einer äussern Realität; das reine Schema, welches ebensowohl Bewußtsein, wie damit, dass es Einzelheit und ausschließendes Eins ist, das Hindeuten auf ein Anderes ist. Aber dies Andere dieser Kategorie sind nur die anderen ersten Kategorien, nämlich reine Wesenheit, und der reine Unterschied; und in ihr, d.h. eben in dem Gesetzsein des Anderen, oder in diesem Anderen selbst das Bewußtsein ebenso es selbst. Jedes dieser verschiedenen Momente verweist auf ein anderes; es kommt aber in ihnen zugleich zu keinem Anderssein. Die reine Kategorie verweist auf die Arten, welche in die negative Kategorie, oder die Einzelheit übergehen; die letztere weist aber auf jene zurück; sie ist selbst reines Bewußtsein, welches in jeder sich diese klare Einheit mit sich bleibt, eine Einheit aber, die ebenso auf ein Anderes hingewiesen wird, das, indem es ist, verschwunden, und indem es verschwunden, auch wieder erzeugt ist.

Wir sehen hier das reine Bewußtsein auf eine gedoppelte Weise gesetzt, einmal als das unruhige Hin- und Hergehen, welches alle seine Momente durchläuft, in ihnen das Anderssein vorschweben hat, das im Erfassen sich aufhebt; das anderemal vielmehr als die ruhige ihrer Wahrheit gewisse Einheit. Für diese

Einheit ist jene Bewegung das Andere; für diese Bewegung aber jene ruhige Einheit; und Bewußtsein und Gegenstand wechseln in diesen gegenseitigen Bestimmungen ab. Das Bewußtsein ist sich also einmal das hin- und hergehende Suchen, und sein Gegenstand das reine An-sich und Wesen; das andermal ist sich jenes die einfache Kategorie, und der Gegenstand die Bewegung der Unterschiede. Das Bewußtsein aber als Wesen ist dieser ganze Verlauf selbst, aus sich als einfacher Kategorie in die Einzelheit und den Gegenstand überzugehen, und an diesem diesen Verlauf anzuschauen, ihn als einen unterschiednen aufzuheben, sich zuzueignen, und sich als diese Gewissheit, alle Realität, sowohl es selbst als sein Gegenstand zu sein, auszusprechen.

Sein erstes Aussprechen ist nur dieses abstrakte leere Wort, dass alles sein ist. Denn die Gewissheit, alle Realität zu sein, ist erst die reine Kategorie. Diese erste im Gegenstande sich erkennende Vernunft drückt der leere Idealismus aus, welcher die Vernunft nur so auffaßt, wie sie sich zunächst ist, und darin, dass er in allem Sein dieses reine Mein des Bewußtseins aufzeigt und die Dinge als Empfindungen oder Vorstellungen ausspricht, es als vollendete Realität aufgezeigt zu haben wähnt. Er muss darum zugleich absoluter Empirismus sein, denn für die Erfüllung des leeren Meins, das heißt für den Unterschied und alle Entwicklung und Gestaltung desselben bedarf seine Vernunft eines fremden Anstoßes, in welchem erst die Mannigfaltigkeit des Empfindens oder Vorstellens liege. Dieser Idealismus wird daher eine ebensolche sich widersprechende Doppelsinnigkeit als der Skeptizismus, nur dass wie dieser sich negativ, jener sich positiv ausdrückt, aber ebensowenig seine widersprechenden Gedanken des reinen Bewußtseins als aller Realität, und ebenso des fremden Anstoßes oder des sinnlichen Empfindens und Vorstellens, als einer gleichen Realität, zusammenbringt, sondern von dem einen zu dem anderen sich herüber- und hinüberwirft und in die schlechte, nämlich in die sinnliche Unendlichkeit, ge-

raten ist. Indem die Vernunft alle Realität in der Bedeutung des abstrakten Meins, und das Andere ihm ein gleichgültiges Fremdes ist, so ist darin gerade dasjenige Wissen der Vernunft von einem Anderen gesetzt, welches als Meinen, Wahrnehmen und der das Gemeinte und Wahrgenommene auffassende Verstand vorkam. Ein solches Wissen wird zugleich, nicht wahres Wissen zu sein, durch den Begriff dieses Idealismus selbst behauptet, denn nur die Einheit der Apperzeption ist die Wahrheit des Wissens. Die reine Vernunft dieses Idealismus wird also durch sich selbst, um zu diesem Anderen, das ihr wesentlich, das heißt also das An-sich ist, das sie aber nicht in ihr selbst hat, zu gelangen, an dasjenige Wissen zurückgeschickt, das nicht ein Wissen des Wahren ist; sie verurteilt sich so mit Wissen und Willen zu einem unwahren Wissen, und kann vom Meinen und Wahrnehmen, die für sie selbst keine Wahrheit haben, nicht ablassen. Sie befindet sich in unmittelbarem Widerspruche, ein gedoppeltes schlechthin Entgegengesetztes als das Wesen zu behaupten, die Einheit der Apperzeption und ebenso das Ding, welches, wenn es auch fremder Anstoß, oder empirisches Wesen, oder Sinnlichkeit, oder das Ding an sich genannt wird, in seinem Begriffe dasselbe jener Einheit Fremde bleibt.

Dieser Idealismus ist in diesem Widerspruche, weil er den abstrakten Begriff der Vernunft als das Wahre behauptet; daher ihm unmittelbar ebensosehr die Realität als eine solche entsteht, welche vielmehr nicht die Realität der Vernunft ist, während die Vernunft zugleich alle Realität sein sollte; diese bleibt ein unruhiges Suchen, welches in dem Suchen selbst die Befriedigung des Findens für schlechthin unmöglich erklärt. – So inkonsequent aber ist die wirkliche Vernunft nicht; sondern nur erst die Gewissheit, alle Realität zu sein, ist sie in diesem Begriffe sich bewußt als Gewissheit, als Ich noch nicht die Realität in Wahrheit zu sein, und ist getrieben, ihre Gewissheit zur Wahrheit zu erheben, und das leere Mein zu erfüllen.

VI.
georg wilhelm
friedrich
hegel

**und der
schre-
cken**

die ab- solute freiheit

Das Bewußtsein hat in der Nützlichkeit seinen Begriff gefunden. Aber er ist teils noch Gegenstand, teils ebendarum noch Zweck, in dessen Besitze es sich noch nicht unmittelbar befindet. Die Nützlichkeit ist noch Prädikat des Gegenstandes, nicht Subjekt selbst, oder seine unmittelbare und einzige Wirklichkeit. Es ist dasselbe, was vorhin so erschien; dass das Fürsichsein noch nicht sich als die Substanz der übrigen Momente erwiesen, wodurch das Nützliche unmittelbar nichts anderes als das Selbst des Bewußtseins und dieses hierdurch in seinem Besitze wäre. – Diese Rücknahme der Form der Gegenständlichkeit des Nützlichen ist aber an sich schon geschehen, und aus dieser inneren Umwälzung tritt die wirkliche Umwälzung der Wirklichkeit, die neue Gestalt des Bewußtseins, die absolute Freiheit hervor. Es ist nämlich in der Tat nicht mehr als ein leerer Schein von Gegenständlichkeit vorhanden, der das Selbstbewußtsein von

dem Besitze trennt. Denn teils ist überhaupt alles Bestehen und Gelten der bestimmten Glieder der Organisation der wirklichen und geglaubten Welt in diese einfache Bestimmung als in ihren Grund und Geist zurückgegangen; teils aber hat diese nichts Eignes mehr für sich, sie ist vielmehr reine Metaphysik, reiner Begriff oder Wissen des Selbstbewußtseins. Von dem An- und Fürsichsein des Nützlichen als Gegenstandes erkennt nämlich das Bewußtsein, dass sein An-sich-sein wesentlich Sein für Anderes ist; das An-sich-sein als das Selbstlose ist in Wahrheit das passive, oder was für ein anderes Selbst ist. Der Gegenstand ist aber für das Bewußtsein in dieser abstrakten Form des reinen An-sich-seins, denn es ist reines Einsehen, dessen Unterschiede in der reinen Form der Begriffe sind. – Das Fürsichsein aber, in welches das Sein für Anderes zurückgeht, das Selbst, ist nicht ein von dem Ich verschiednes, eignes Selbst dessen, was Gegenstand heißt; denn das Bewußtsein als reine Einsicht ist nicht einzelnes Selbst, dem der Gegenstand ebenso als eignes Selbst gegenüberstünde, sondern es ist der reine Begriff, das Schauen des Selbsts in das Selbst, das absolute Sich-selbst-doppelt-sehen; die Gewissheit seiner ist das allgemeine Subjekt und sein wissender Begriff das Wesen aller Wirklichkeit. Wenn also das Nützliche nur der nicht in seine eigne Einheit zurückkehrende Wechsel der Momente, und daher noch Gegenstand für das Wissen war, so hört er auf, dieses zu sein, denn das Wissen ist selbst die Bewegung jener abstrakten Momente, es ist das allgemeine Selbst, das Selbst ebenso seiner als des Gegenstandes, und als allgemeines die in sich zurückkehrende Einheit dieser Bewegung.

Hiermit ist der Geist als absolute Freiheit vorhanden; er ist das Selbstbewußtsein, welches sich erfasst, dass seine Gewissheit seiner selbst, das Wesen aller geistigen Massen der realen so wie der übersinnlichen Welt, oder umgekehrt, dass Wesen und Wirklichkeit das Wissen des Bewußtseins von sich ist. – Es ist seiner reinen Persönlichkeit und darin aller geistigen Realität

bewußt, und alle Realität ist nur Geistiges; die Welt ist ihm schlechthin sein Willen, und dieser ist allgemeiner Willen. Und zwar ist er nicht der leere Gedanke des Willens, der in stillschweigende oder repräsentierte Einwilligung gesetzt wird, sondern reell allgemeiner Willen, Willen aller Einzelner als solcher. Denn der Willen ist an sich das Bewußtsein der Persönlichkeit oder eines jeden, und als dieser wahrhafte wirkliche Willen soll er sein, als selbstbewußtes Wesen aller und jeder Persönlichkeit, so dass jeder immer ungeteilt alles tut, und was als Tun des Ganzen auftritt, das unmittelbare und bewußte Tun eines Jeden ist.

Diese ungeteilte Substanz der absoluten Freiheit erhebt sich auf den Thron der Welt, ohne dass irgendeine Macht ihr Widerstand zu leisten vermöchte. Denn indem in Wahrheit das Bewußtsein allein das Element ist, worin die geistigen Wesen oder Mächte ihre Substanz haben, so ist ihr ganzes System, das sich durch die Teilung in Massen organisierte und erhielt, zusammengefallen, nachdem das einzelne Bewußtsein den Gegenstand so erfaßt, dass er kein anderes Wesen habe als das Selbstbewußtsein selbst, oder dass er absolut der Begriff ist. Was den Begriff zum seienden Gegenstande machte, war seine Unterscheidung in abgesonderte bestehende Massen; indem aber der Gegenstand zum Begriffe wird, ist nichts Bestehendes mehr an ihm; die Negativität hat alle seine Momente durchdrungen. Er tritt so in die Existenz, dass jedes einzelne Bewußtsein aus der Sphäre, der es zugeteilt war, sich erhebt, nicht mehr in dieser besondern Masse sein Wesen und sein Werk findet, sondern sein Selbst als den Begriff des Willens, alle Massen als Wesen dieses Willens erfaßt, und sich hiermit auch nur in einer Arbeit verwirklichen kann, welche ganze Arbeit ist. In dieser absoluten Freiheit sind also alle Stände, welche die geistigen Wesen sind, worin sich das Ganze gliedert, getilgt; das einzelne Bewußtsein, das einem solchen Gliede angehör-

te, und in ihm wollte und vollbrachte, hat seine Schranke aufgehoben: sein Zweck ist der allgemeine Zweck, seine Sprache das allgemeine Gesetz, sein Werk das allgemeine Werk. Der Gegenstand und der Unterschied hat hier die Bedeutung der Nützlichkeit, die Prädikat alles realen Seins war, verloren; das Bewußtsein fängt seine Bewegung nicht an ihm an als einem Fremden, von dem aus es erst in sich zurückkehrte, sondern der Gegenstand ist ihm das Bewußtsein selbst; der Gegensatz besteht also allein in dem Unterschiede des einzelnen und allgemeinen Bewußtseins; aber das einzelne ist sich unmittelbar selbst dasjenige, was nur den Schein des Gegensatzes hatte, es ist allgemeines Bewußtsein und Willen. Das Jenseits dieser seiner Wirklichkeit schwebt über dem Leichname der verschwundenen Selbstständigkeit des realen oder geglaubten Seins nur als die Ausdünstung eines faden Gases, des leeren Être suprême.

Es ist nach Aufhebung der unterschiedenen geistigen Massen, und des beschränkten Lebens der Individuen sowie seiner beiden Welten also nur die Bewegung des allgemeinen Selbstbewußtseins in sich selbst vorhanden, als eine Wechselwirkung desselben in der Form der Allgemeinheit und des persönlichen Bewußtseins; der allgemeine Willen geht in sich, und ist einzelner Willen, dem das allgemeine Gesetz und Werk gegenübersteht. Aber dies einzelne Bewußtsein ist sich seiner ebenso unmittelbar als allgemeinen Willens bewußt; es ist sich bewußt, dass sein Gegenstand von ihm gegebenes Gesetz und von ihm vollbrachtes Werk ist; in Tätigkeit übergehend und Gegenständigkeit erschaffend, macht es also nichts Einzelnes, sondern nur Gesetze und Staatsaktionen.

Diese Bewegung ist hierdurch die Wechselwirkung des Bewußtseins mit sich selbst, worin es nichts in der Gestalt eines freien ihm gegenübertretenden Gegenstandes entlässt. Es folgt daraus, dass es zu keinem positiven Werke, weder zu all-

gemeinen Werken der Sprache noch der Wirklichkeit, weder zu Gesetzen und allgemeinen Einrichtungen der bewußten, noch zu Taten und Werken der wollenden Freiheit kommen kann. - Das Werk, zu welchem die sich Bewußtsein gebende Freiheit sich machen könnte, würde darin bestehen, dass sie als allgemeine Substanz sich zum Gegenstande und bleibenden Sein machte. Dies Anderssein wäre der Unterschied an ihr, wonach sie sich in bestehende geistige Massen und in die Glieder verschiedener Gewalten teilte; teils dass diese Massen die Gedankendinge einer gesonderten gesetzgebenden, richterlichen und ausübenden Gewalt wären, teils aber die realen Wesen, die sich in der realen Welt der Bildung ergaben, und indem der Inhalt des allgemeinen Tuns näher beachtet würde, die besondern Massen des Arbeitens, welche weiter als speziellere Stände unterschieden werden. - Die allgemeine Freiheit, die sich auf diese Weise in ihre Glieder gesondert, und ebendadurch zur seienden Substanz gemacht hätte, wäre dadurch frei von der einzelnen Individualität und teilte die Menge der Individuen unter ihre verschiedenen Glieder. Das Tun und Sein der Persönlichkeit fände sich aber dadurch auf einen Zweig des Ganzen, auf eine Art des Tuns und Seins beschränkt; in das Element des Seins gesetzt, erhielte sie die Bedeutung einer bestimmten; sie hörte auf, in Wahrheit allgemeines Selbstbewußtsein zu sein. Dieses lässt sich dabei nicht durch die Vorstellung des Gehorsams unter selbstgegebenen Gesetzen, die ihm einen Teil zuwiesen, noch durch seine Repräsentation beim Gesetzgeben und allgemeinen Tun um die Wirklichkeit betrügen, - nicht um die Wirklichkeit, selbst das Gesetz zu geben, und nicht ein einzelnes Werk, sondern das Allgemeine selbst zu vollbringen; denn wobei das Selbst nur repräsentiert und vorgestellt ist, da ist es nicht wirklich; wo es vertreten ist, ist es nicht. Wie in diesem allgemeinen Werke der absoluten Freiheit als daseiender Substanz sich das einzelne Selbstbe-

wußtsein nicht findet, ebensowenig in eigentlichen Taten und individuellen Handlungen ihres Willens. Dass das Allgemeine zu einer Tat komme, muss es sich in das Eins der Individualität zusammennehmen, und ein einzelnes Selbstbewußtsein an die Spitze stellen; denn der allgemeine Willen ist nur in einem Selbst, das Eines ist, wirklicher Willen. Dadurch aber sind alle anderen Einzelnen von dem Ganzen dieser Tat ausgeschlossen, und haben nur einen beschränkten Anteil an ihr, so dass die Tat nicht Tat des wirklichen allgemeinen Selbstbewußtseins sein würde. - Kein positives Werk noch Tat kann also die allgemeine Freiheit hervorbringen; es bleibt ihr nur das negative Tun; sie ist nur die Furie des Verschwindens. Aber die höchste und der allgemeinen Freiheit entgegengesetzteste Wirklichkeit oder vielmehr der einzige Gegenstand, der für sie noch wird, ist die Freiheit und Einzelheit des wirklichen Selbstbewußtseins selbst. Denn jene Allgemeinheit, die sich nicht zu der Realität der organischen Gegliederung kommen lässt, und in der ungeteilten Kontinuität sich zu erhalten den Zweck hat, unterscheidet sich in sich zugleich, weil sie Bewegung oder Bewußtsein überhaupt ist. Und zwar um ihrer eignen Abstraktion willen trennt sie sich in ebenso abstrakte Extreme, in die einfache unbiegsam kalte Allgemeinheit, und in die diskrete absolute harte Sprödigkeit und eigensinnige Punktualität des wirklichen Selbstbewußtseins. Nachdem sie mit der Vertilgung der realen Organisation fertig geworden und nun für sich besteht, ist dies ihr einziger Gegenstand - ein Gegenstand, der keinen anderen Inhalt, Besitz, Dasein und äusserliche Ausdehnung mehr hat, sondern er ist nur dies Wissen von sich als absolut reinem und freiem einzelнем Selbst. An was er erfaßt werden kann, ist allein sein abstraktes Dasein überhaupt. - Das Verhältnis also dieser beiden, da sie unteilbar absolut für sich sind, und also keinen Teil in die Mitte schicken können, wodurch sie sich verknüpften, ist die ganz unvermittelte reine Negation; und zwar

die Negation des Einzelnen als Seienden in dem Allgemeinen. Das einzige Werk und Tat der allgemeinen Freiheit ist daher der Tod, und zwar ein Tod, der keinen inneren Umfang und Erfüllung hat, denn was negiert wird, ist der unerfüllte Punkt des absolut freien Selbst; er ist also der kälteste, platteste Tod, ohne mehr Bedeutung als das Durchhauen eines Kohlhaupts oder ein Schluck Wassers.

In der Plattheit dieser Silbe besteht die Weisheit der Regierung, der Verstand des allgemeinen Willens, sich zu vollbringen. Die Regierung ist selbst nichts anders als der sich festsetzende Punkt oder die Individualität des allgemeinen Willens. Sie, ein Wollen und Vollbringen, das aus einem Punkte ausgeht, will und vollbringt zugleich eine bestimmte Anordnung und Handlung. Sie schließt damit einerseits die übrigen Individuen aus ihrer Tat aus, andererseits konstituiert sie sich dadurch als eine solche, die ein bestimmter Willen und dadurch dem allgemeinen Willen entgegengesetzt ist; sie kann daher schlechterdings nicht anders denn als eine Fraktion sich darstellen. Die siegende Fraktion nur heißt Regierung, und eben darin, dass sie Fraktion ist, liegt unmittelbar die Notwendigkeit ihres Untergangs; und dass sie Regierung ist, dies macht sie umgekehrt zur Fraktion und schuldig. Wenn der allgemeine Willen sich an ihr wirkliches Handeln als an das Verbrechen hält, das sie gegen ihn begeht, so hat sie dagegen nichts Bestimmtes und Äusseres, wodurch die Schuld des ihr entgegengesetzten Willens sich darstellte; denn ihr als dem wirklichen allgemeinen Willen steht nur der unwirkliche reine Willen, die Absicht, gegenüber. Verdächtigwerden tritt daher an die Stelle oder hat die Bedeutung und Wirkung des Schuldigseins, und die äusserliche Reaktion gegen diese Wirklichkeit, die in dem einfachen Inneren der Absicht liegt, besteht in dem trocknen Vertilgen dieses seienden Selbsts, an dem nichts sonst wegzunehmen ist als nur sein Sein selbst.

In diesem ihrem eigentümlichen Werke wird die absolute Freiheit sich zum Gegenstande, und das Selbstbewußtsein erfährt, was sie ist. An sich ist sie eben dies abstrakte Selbstbewußtsein, welches allen Unterschied und alles Bestehen des Unterschiedes in sich vertilgt. Als dieses ist sie sich der Gegenstand; der Schrecken des Todes ist die Anschauung dieses ihres negativen Wesens. Diese seine Realität findet aber das absolut freie Selbstbewußtsein ganz anders, als ihr Begriff von ihr selbst war, daß nämlich der allgemeine Willen nur das positive Wesen der Persönlichkeit sei, und diese in ihm sich nur positiv oder erhalten wisse. Sondern hier ist für es, das als reine Einsicht sein positives und negatives Wesen – das prädikatlose Absolute als reines Denken und als reine Materie – schlechthin trennt, der absolute Übergang von dem einen in das andere in seiner Wirklichkeit vorhanden. – Der allgemeine Willen, als absolut positives wirkliches Selbstbewußtsein, schlägt, weil es diese zum reinen Denken oder zur abstrakten Materie gesteigerte selbstbewußte Wirklichkeit ist, in das negative Wesen um, und erweist sich ebenso Aufheben des Sich-selbstdenkens oder des Selbstbewußtseins zu sein.

Die absolute Freiheit hat also als reine Sichselbstgleichheit des allgemeinen Willens die Negation, damit aber den Unterschied überhaupt an ihr, und entwickelt diesen wieder als wirklichen Unterschied. Denn die reine Negativität hat an dem sichselbstgleichen allgemeinen Willen das Element des Bestehens oder die Substanz, worin ihre Momente sich realisieren, sie hat die Materie, welche sie in ihre Bestimmtheit verwenden kann; und insofern diese Substanz sich als das Negative für das einzelne Bewußtsein gezeigt hat, bildet sich also wieder die Organisation der geistigen Massen aus, denen die Menge der individuellen Bewußtsein zugeteilt wird. Diese, welche die Furcht ihres absoluten Herrn, des Todes, empfunden, lassen sich die Negation und die Unterschiede wieder gefallen, ordnen sich unter die

Massen, und kehren zu einem geteilten und beschränkten Werke, aber dadurch zu ihrer substantiellen Wirklichkeit zurück.

Der Geist wäre aus diesem Tumulte zu seinem Ausgangspunkte, der sittlichen und realen Welt der Bildung, zurückgeschleudert, welche durch die Furcht des Herrn, die wieder in die Gemüter gekommen, nur erfrischt und verjüngt worden. Der Geist müßte diesen Kreislauf der Notwendigkeit von neuem durchlaufen und immer wiederholen, wenn nur die vollkommene Durchdringung des Selbstbewußtseins und der Substanz das Resultat wäre - eine Durchdringung, worin das Selbstbewußtsein, das die gegen es negative Kraft seines allgemeinen Wesens erfahren, sich nicht als dieses Besondere, sondern nur als Allgemeines wissen und finden wollte, und daher auch die gegenständliche es als Besonders ausschließende Wirklichkeit des allgemeinen Geistes ertragen könnte. - Aber in der absoluten Freiheit war nicht weder das Bewußtsein, das in mannigfaltiges Dasein versenkt ist, oder das sich bestimmte Zwecke und Gedanken festsetzt, noch eine äussere geltende Welt, es sei der Wirklichkeit oder des Denkens, miteinander in Wechselwirkung, sondern die Welt schlechthin in der Form des Bewußtseins, als allgemeiner Willen und ebenso das Selbstbewußtsein zusammengezogen aus allem ausgedehnten Dasein oder mannigfaltigem Zweck und Urteil in das einfache Selbst. Die Bildung, die es in der Wechselwirkung mit jenem Wesen erlangt, ist daher die erhabenste und letzte, seine reine einfache Wirklichkeit unmittelbar verschwinden und in das leere Nichts übergehen zu sehen. In der Welt der Bildung selbst kommt es nicht dazu, seine Negation oder Entfremdung in dieser Form der reinen Abstraktion anzuschauen; sondern seine Negation ist die erfüllte; entweder die Ehre oder der Reichtum, die es an die Stelle des Selbsts, dessen es sich entfremdete, gewinnt; - oder die Sprache des Geistes und der Einsicht, die das zerrissene Bewußtsein erlangt; oder sie ist der Himmel des Glaubens,

oder das Nützliche der Aufklärung. Alle diese Bestimmungen sind in dem Verluste, den das Selbst in der absoluten Freiheit erfährt, verloren; seine Negation ist der bedeutungslose Tod, der reine Schrecken des Negativen, das nichts Positives, nichts Erfüllendes in ihm hat. – Zugleich aber ist diese Negation in ihrer Wirklichkeit nicht ein Fremdes, sie ist weder die allgemeine jenseits liegende Notwendigkeit, worin die sittliche Welt untergeht, noch der einzelne Zufall des eignen Besitzes oder der Laune des Besitzenden, von dem das zerrissene Bewußtsein sich abhängig sieht, – sondern sie ist der allgemeine Willen, der in dieser seiner letzten Abstraktion nichts Positives hat, und daher nichts für die Aufopferung zurückgeben kann, – aber eben darum ist er unvermittelt eins mit dem Selbstbewußtsein, oder er ist das rein Positive, weil er das rein Negative ist; und der bedeutungslose Tod, die unerfüllte Negativität des Selbsts schlägt im inneren Begriffe zur absoluten Positivität um. Für das Bewußtsein verwandelt sich die unmittelbare Einheit seiner mit dem allgemeinen Willen, seine Forderung, sich als diesen bestimmten Punkt im allgemeinen Willen zu wissen, in die schlechthin entgegengesetzte Erfahrung um. Was ihm darin verschwindet, ist das abstrakte Sein oder die Unmittelbarkeit des substanzlosen Punkts, und diese verschwundene Unmittelbarkeit ist der allgemeine Willen selbst, als welchen es sich nun weiß, insofern es aufgehobne Unmittelbarkeit, insofern es reines Wissen oder reiner Willen ist. Hierdurch weiß es ihn als sich selbst und sich als Wesen, aber nicht als das unmittelbar seiende Wesen, weder ihn als die revolutionäre Regierung oder als die die Anarchie zu konstituieren strebende Anarchie, noch sich als Mittelpunkt dieser Fraktion oder der ihr entgegengesetzten, sondern der allgemeine Willen ist sein reines Wissen und Wollen, und es ist allgemeiner Willen, als dieses reine Wissen und Wollen. Es verliert darin nicht sich selbst, denn das reine Wissen und Wollen ist vielmehr es, als der atome Punkt

des Bewußtseins. Es ist also die Wechselwirkung des reinen Wissens mit sich selbst; das reine Wissen als Wesen ist der allgemeine Willen; aber dieses Wesen ist schlechthin nur das reine Wissen. Das Selbstbewußtsein ist also das reine Wissen von dem Wesen als reinem Wissen. Es ferner als einzelnes Selbst ist nur die Form des Subjekts oder wirklichen Tuns, die von ihm als Form gewusst wird; ebenso ist für es die gegenständliche Wirklichkeit, das Sein, schlechthin selbstlose Form; denn sie wäre das nicht gewusste; dies Wissen aber weiß das Wissen als das Wesen.

Die absolute Freiheit hat also den Gegensatz des allgemeinen und einzelnen Willens mit sich selbst ausgeglichen; der sich entfremdete Geist, auf die Spitze seines Gegensatzes getrieben, in welchem das reine Wollen und das rein Wollende noch unterschieden sind, setzt ihn zur durchsichtigen Form herab, und findet darin sich selbst. – Wie das Reich der wirklichen Welt in das Reich des Glaubens und der Einsicht übergeht, so geht die absolute Freiheit aus ihrer sich selbst zerstörenden Wirklichkeit in ein anderes Land des selbstbewußten Geistes über, worin sie in dieser Unwirklichkeit als das Wahre gilt, an dessen Gedanken er sich labt, insofern er Gedanke ist und bleibt, und dieses in das Selbstbewußtsein eingeschlossene Sein als das vollkommene und vollständige Wesen weiß. Es ist die neue Gestalt des moralischen Geistes entstanden.

VII.
thomas
rudhof-seibert

ist ein humanis- mus

der existen- tialismus

Die folgenden Hegel-Zitate ohne Verweise sind den vorangestellten Kapiteln entnommen.

Was uns nach Hegel jetzt noch zu sagen bleibt, lässt sich in drei Zügen sagen. Jeder dieser Züge hat eine besondere Bewußtseinsgestalt, d.h. eine Gestalt des *existierenden* Begriffs zum Thema. Von ihm, dem existierenden Begriff, ist selbst wieder und vor allem anderen zu begreifen, das er kein bloßer Begriff ist, sondern dass wir je selbst dieser Begriff sind, als Singularität und in je unserer Singularität, *Einzelheit*. Existierender Begriff aber werden wir, indem wir uns zu seinen Protagonist:innen machen, indem wir zumindest versuchen, unser Denken und unser Sein, wie man so sagt, »in Einklang« zu bringen. Hier ist dazu im ersten Zug zu vergegenwärtigen, was sich mit dem existierenden Begriff der absoluten Freiheit eigentlich begeben bzw. ereignet hat. Der zweite Zug vergegen-

wärtigt die Gestalt, in der die absolute Freiheit fortlebt, die Gestalt des »moralischen Geistes«, der seine Existenz einerseits im handelnden und andererseits im urteilenden Gewissen hat, das Hegel »schöne Seele« nennt. Im dritten Zug wird zu überprüfen sein, was uns heute von Hegels These bleibt, nach der sich der moralische im absoluten Geist, d.h. im Begriff der Religion erfüllt. Hier stoßen wir auf den dritten und letzten existierenden Begriff, den des Einigen. Unterwegs begegnen wir eminenten Protagonist:innen erst der absoluten Freiheit und dann des moralischen Geistes. Das ist kein Zufall.

Die absolute Freiheit: Ende und ewige Wiederkehr der Geschichte

Ich habe gerade darauf hingewiesen (S. 84f), dass der erste Satz des Kapitels von der absoluten Freiheit, nach dem das Bewußtsein in der Nützlichkeit seinen Begriff gefunden habe, die vorangehenden Kapitel der *Phänomenologie* voraussetzt, die wir hier übersprungen haben. Hegel bezieht sich dabei auf die zu seiner Zeit bereits siegreiche Wahrheit der Aufklärung, die mit der jahrhundertelangen Herrschaft des jenseitig-transzendenten Gottes über die Immanenz des Diesseits zumindest im Ansatz Schluss gemacht hat. Indem die jenseits des Unterschieds von Diesseits und Jenseits begriffene Welt zum rein aus sich selbst geschaffenen, rein aus sich selbst fortbestehenden Relations-, d.h. Beziehungsgefüge und darin zum Funktions-, d.h. Verweisungszusammenhang alles innerweltlich Gegebenen wurde, hat dieses Gegebene seinerseits in dieser Welt und in deren Bewußtsein je seinen Platz, also seinen jeweils eigenen Nutzen gefunden. Das Bewußtsein ist damit zu dem besonderen Sein geworden, auf das alles Gegebene verweist, auf das alles Wirkliche bezogen ist – es ist in diesem Sinn selbst »alle Realität« und darin Selbstzweck, der keinem ferneren Zweck mehr untersteht. Sind das Beziehungsgefüge und der Verweisungszusammenhang der Welt

damit über sich selbst aufgeklärt, fehlt dieser »inneren Umwälzung« der Welt und damit der Welt selbst noch deren »wirkliche Umwälzung.« Um zu verstehen, wovon Hegel hier spricht, muss man erinnern, dass der Begriff der Umwälzung nur die deutsche Übersetzung des Begriffs der Revolution ist. Von ihr also ist in diesem Kapitel die Rede, und das einerseits in der historisch-praktischen Konkretion der Revolution in Frankreich, andererseits im Blick auf die ethischen und politischen Folgerungen, die aus Kants »kopernikanischer Revolution« des Denkens zu ziehen wären: wenn wir denn der Selbstzweck sind, in dem alle Relationen und Funktionen, d.h. alle Zwecke, alle Nutzen zusammenlaufen. Ihr Zusammenlaufen in uns schließt übrigens nicht aus, sondern umgekehrt ein, dass wir selbst auch »nur« ein Knoten dieses Beziehungsgefüges und dieses Verweisungszusammenhangs sind: dass wir gerade als existierender Begriff In-der-Weltsein und darin je unsere innerweltliche Einzelheit sind.

Hegels Gesprächspartner in der Dialektik dieses Kapitels sind deshalb einerseits Jean-Jacques Rousseau, der Denker dieser Revolution, und andererseits Maximilien de Robespierre und Louis-Antoine de Saint-Just, die führenden Mitglieder ihres *Comité de salut public*, ihres Wohlfahrtsausschusses. Alle drei sind Protagonisten der absoluten Freiheit, sie sagen und tun, was diese Freiheit zu sagen und zu tun hatte. Uns zeigen sie exemplarisch, was es heißt, Protagonist eines Begriffs und deshalb ein existierender Begriff zu sein. Hegel macht sich zu ihrem philosophischen Übersetzer.

Da er seine Aufgabe, wie voranstehend zu lesen, in beeindruckender Weise erfüllt hat, kann ich mich hier auf das Wesentliche beschränken. Die von der Aufklärung bereits erreichte »innere Umwälzung« der Welt in ihrer »wirklichen Umwälzung« zu vollenden heißt, das Beziehungs- und Verweisungsgefüge der Welt »innerlich« und »wirklich« nach der revolutionären Direktive der Freiheit, der Gleichheit und der Brüderlichkeit umzu-

wälzen. Dazu müssen ihre »bestehenden geistigen Massen« und deren »Glieder verschiedener Gewalten«, also die »Sonderungen« der »gesetzgebenden, richterlichen und ausübenden Gewalt« ebenso aufgelöst werden wie »die realen Wesen, die sich in der realen Welt der Bildung ergaben«, insbesondere und nicht zuletzt »die besonderen Massen des Arbeitens, welche weiter als speziellere Stände unterschieden werden.« Auf den Punkt gebracht: Zur »wirklichen Umwälzung« der Welt müssen der gegliederte Staat und die Gliederung der Gesellschaft in Klassen aufgehoben werden. Geschähe dies nicht, fände sich das »Tun und Sein« einer jeden revolutionären »Persönlichkeit« wie vor der Revolution ja nur »auf einen Zweig des Ganzen, auf eine Art des Tuns und Seins beschränkt; in das Element des Seins gesetzt, erhielte sie die Bedeutung einer bestimmten (Art des Tuns und Seins, TRS), sie hörte auf, in Wahrheit allgemeines Selbstbewußtsein zu sein.« Als Protagonistin ihrer absoluten Freiheit aber lässt sich die revolutionäre Person nicht einmal durch die noch den Aufklärern Kant und Fichte genügende »Vorstellung des Gehorsams unter selbstgegebenen Gesetzen, die ihm einen Teil zuwiesen, noch durch seine Repräsentation beim Gesetzgeben und allgemeinen Tun um die Wirklichkeit betrügen«: »Nicht um die Wirklichkeit, selbst das Gesetz zu geben, und nicht ein einzelnes Werk, sondern (um) das Allgemeine selbst zu vollbringen; denn wobei das Selbst nur repräsentiert und vorgestellt ist, da ist es nicht wirklich; wo es vertreten ist, ist es nicht.«

Was Hegel Rousseau, Robespierre und Saint-Just hier sagen und auch tun lässt, ist genau besehen das, was zumindest in ihrem jeweiligen Beginn noch die Aufstände unserer Zeit sagen und tun, und es ist zugleich das, was Hardt/Negri die Multituden und Singularitäten im Moment ihrer Generation sagen und tun lassen. Es ist auch das, was Marx und Engels im Blick hatten, wenn sie der »wirklichen Bewegung« des Kommunismus

die Freiheit zuschrieben, »an die Stelle der bürgerlichen Gesellschaft mit ihren Klassen und Klassengegensätzen« eine »Assoziation« zu setzen, »worin die freie Entwicklung einer jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist.« Dreh- und Angelpunkt der »wirklichen Umwälzung« ist dann die radikale Kritik nicht nur der Trennung der Massen und Gewalten, sondern insbesondere die Kritik jeder Form der Repräsentation: »Wobei das Selbst nur repräsentiert und vorgestellt ist, da ist es nicht wirklich; wo es vertreten ist, ist es nicht.«¹ Dabei folgt die Kritik der Repräsentation der im voranstehenden Satz bereits genannten Kritik der Autonomie, in der Hegel gegen Kant und Fichte, an dieser Stelle aber auch gegen Rousseau deren Bestimmung der Freiheit als des Gehorsams unter dem selbstgegebenen Gesetz als ungenügend verworfen hatte, um Freiheit zuerst im Akt der Befreiung zu fassen, als Kraft der Negation des Gegebenen als eines solchen, und um sie dann in ihrer Existenz selbst auszutragen. Als in der Existenz gelebte Identität von Selbst und Gesetz stünde diese Freiheit nicht unter einem selbst auferlegten Gesetz, sondern allein unter dem Gesetz, das sie selbst in eigener Person und Existenz *ist*. Kehrt diese Freiheit dann auf sich als auf den Akt der Negation des Gegebenen zurück, dann befreit sie sich im letzten Schritt noch von *jeder* Identität, in der sie sich selbst fest-zu-stellen droht.²

Im Unterschied zumindest zur Mehrheit der heutigen Aufständischen sind sich Marx und Engels ebenso wie Hegel, Rousseau, Robespierre und Saint-Just allerdings des Preises bewußt, den die revolutionären Persönlichkeiten des allgemeinen Selbstbe-

1 *Manifest der Kommunistischen Partei*, in Karl Marx/Friedrich Engels - Werke Bd. 4, Berlin 1972: 482.

2 Vgl. dazu Christoph Menke, *Autonomie und Befreiung, Studien zu Hegel*, Berlin 2018. Zur Zeit der Niederschrift noch nicht gelesen, trotzdem der Lektüre auch anderer empfohlen: Christoph Menke, *Theorie der Befreiung*, Berlin 2022.

wußtseins in ihrer und für ihre absolute Freiheit zahlen müssen. Um unvertretbar selbst die absolute Freiheit zu sein, muss sich jede einzelne revolutionäre Persönlichkeit und müssen sich alle revolutionären Persönlichkeiten zusammen von der »Negativität« der Revolution »durchdringen« lassen und so »in die Existenz« treten, »dass jedes einzelne Bewußtsein aus der Sphäre, der es zugeteilt war, sich erhebt, nicht mehr in dieser besonderen Masse sein Wesen und sein Werk findet, sondern sein Selbst als den Begriff des Willens, alle Massen als Wesen dieses Willens erfasst, und sich hiermit auch nur in einer Arbeit verwirklichen kann, welche *ganze Arbeit* ist. In dieser absoluten Freiheit sind also alle Stände, welche die geistigen Wesen sind, worein sich das Ganze gliedert, getilgt; das einzelne Bewußtsein, das einem solchen Gliede angehörte, und in ihm wollte und vollbrachte, hat seine Schranke aufgehoben: sein Zweck ist der allgemeine Zweck, seine Sprache das allgemeine Gesetz, sein Werk das allgemeine Werk.«

Es liegt auf der Hand, dass in Wirklichkeit nicht alle Protagonist:innen so radikal »in die Existenz treten« und treten werden. Weil das so ist, gerät die »wirkliche Umwälzung« in die Dialektik, die sich zwischen der »revolutionären Regierung«, also der Diktatur des Wohlfahrtsausschusses, und der »Anarchie« entspannt, die über diese Diktatur hinaus nichts als Anarchie selbst »zu konstituieren strebt.« Beide Parteien, die der revolutionären Diktatur und die der revolutionären Anarchie, sind aber nur »Fraktionen« der Gesamtbewegung, die sich gegenseitig bekämpfen und darin alle bekämpfen müssen, die nicht auf je ihrer Seite stehen. Die »wirkliche Umwälzung« steigert sich deshalb konsequent zum revolutionären Terror, zur Schreckensherrschaft. Hegel bilanziert: »Dadurch aber sind alle anderen Einzelnen von dem Ganzen dieser Tat ausgeschlossen, und haben nur einen beschränkten Anteil an ihr, so dass die Tat nicht Tat des wirklichen allgemeinen Selbstbewußtseins«

ist und sein kann. Unter der schreckensherrschaftlichen Dialektik der Diktatur und der Anarchie eskalieren »Werk und Tat« der allgemeinen und absoluten Freiheit in der Tötung je ihrer Feind:innen, und sie geben ihnen den Tod als den »kältesten, plattesten Tod, ohne mehr Bedeutung als das Durchhauen eines Kohlhaupts.« Mehr noch: da sie selbst nur »Fraktion« der allgemeinen Bewegung sind, müssen sie schließlich überall Fraktionierung und folglich Verrat an der Revolution wittern. Sie tun das so radikal, dass ausnahmslos jede:r Einzelne unter den Verdacht gerät, die Revolution bereits verraten zu haben oder morgen verraten zu wollen. Zuletzt gilt deshalb, genau besehen: »Kein positives Werk noch kann also die absolute Freiheit hervorbringen; es bleibt ihr nur das negative Tun; sie ist nur die Furie des Verschwindens.«

Der Rest ist schnell erzählt. Vom revolutionären Terror unter den Generalverdacht des Verrats an der Revolution gestellt und deshalb mit dem plattesten und kältesten Tod bedroht, schließt sich die Mehrheit der Bürger:innen der Republik weder der Partei und Fraktion der Diktatur, noch der Partei und Fraktion der Anarchie, sondern einer im Hintergrund wartenden dritten Partei an, der Partei und Fraktion der Ordnung, die als solche immerhin die Partei und Fraktion des Überlebens ist. Sie wiederholen im Ende der Geschichte also die Wahl, die an deren Anfang schon von denen getroffen wurde, die sich zu den Knechten-und-Mägden des Jahrtausende langen Gangs der Geschichte gemacht haben. Robespierre und Saint-Just selbst formulieren dazu je ihre eigenen, sich gleichwohl aufeinander beziehenden Sätze. Robespierre bilanziert: »Die Hälfte der Revolutionierung der Welt ist bereits geleistet, die andere Hälfte muss noch geleistet werden.« Saint-Just ergänzt: »Diejenigen, die die Revolution nur zur Hälfte machen, schaufeln sich nur ihr eigenes Grab.«³ Saint-Just hat die

3 Zitiert nach Iring Fetscher, *Rousseaus politische Philosophie*, Frankfurt 1975: 292 bzw. 284.

Wahrheit seines Satzes am eigenen Leib erfahren müssen: er wurde am 28. Juli 1794 öffentlich geköpft. Robespierre erging es nicht anders, er starb am selben Tag, ebenfalls auf der Guillotine.

Wer jetzt aber meint, in Hegels Darstellung der Revolution einen letztlich konservativen Abgesang auf die Revolution zu hören, hat die eigentliche Wahrheit des Kapitels verpasst. Sie scheint zunächst im todesfürchtig-knechtischen Charakter der Rückkehr zur Ordnung auf, mit der sich »wieder die Organisation der geistigen Massen« ausbildet, »denen die Menge der individuellen Bewußtseine zugeteilt wird.« Hegel lässt keinen Zweifel daran, dass die vormaligen Singularitäten und Multituden damit tatsächlich wieder zu Knechten-und-Mägden korrumpiert werden: »Diese, welche die Furcht ihres absoluten Herrn, des Todes, empfunden, lassen sich die Negation und die Unterschiede wieder gefallen, ordnen sich unter die Massen, und kehren zu einem geteilten und beschränkten Werke, aber dadurch zu ihrer substantiellen Wirklichkeit zurück.« Dem damit sich einstellenden »Umsonst!« entgegen hält er dann aber fest, dass der »aus diesem Tumulte« wieder »unter der Furcht des Herrn« und in die »reale Welt« und also an seinen Anfang »zurückgeschleuderte« Geist durch die Revolution und sogar durch deren Terror trotzdem »erfrischt und verjüngt worden« sei. Er könne und müsse deshalb »diesen Kreislauf der Notwendigkeit von neuem durchlaufen und immer wiederholen, wenn nur die vollkommene Durchdringung des Selbstbewußtseins und der Substanz das Resultat wäre – eine Durchdringung, worin das Selbstbewußtsein, das die gegen es negative Kraft seines allgemeinen Wesens erfahren, sich nicht als dieses Besondere, sondern nur als Allgemeines wissen und finden wollte, und daher auch die gegenständliche es als Besonders ausschließende Wirklichkeit des allgemeinen Geistes ertragen könnte.«

Was Hegel hier entdeckt, muss dann aber als ganz eigene Art einer »Ewigen Wiederkehr des Gleichen« verstanden werden:

mit dem *turning point* allerdings, dass jede Wiederholung der Revolution trotzdem einen Unterschied einschließt, einen Unterschied je zum vorangegangenen Kreis, der uns dem eigentlich gewünschten Resultat einer »vollkommenen Durchdringung des Selbstbewußtseins und der Substanz« zumindest insofern näher bringt, als uns das Ziel der ganzen Kreisbewegung mit jeder Drehung bewusster wird. Dass dies nur auf unabsehbare Weise, nur im Zickzack und mit Rückfällen und Irrungen gelingt, zeigt uns ein Sprung in unsere Gegenwart, die Gegenwart des endgeschichtlichen Empires. In ihr droht, das haben wir hier gleich zu Beginn gesagt, nicht weniger als der Untergang allen Lebens und allen Geistes in der Verwüstung des Planeten, damit aber auch ein rückwirkendes Scheitern aller vorangegangenen revolutionären Erhebungen. Eine Wiederkehr der Geschichte kann sich heute und morgen deshalb aber auch nicht mit weniger zufrieden geben als der wortwörtlich planetaren Selbstbefreiung ausnahmslos aller und einer jeden: Sollte uns eine Revolution überhaupt gelingen, dürfte sie sich nicht mehr nur mit der Hälfte des Wegs begnügen, sondern müsste mit Robespierre wenigstens zuletzt auch »die andere Hälfte« leisten. Andernfalls schaufelte sie, mit Saint-Just, uns allen überall, weltweit, nur das Grab: Pakistan und Somalia einerseits, das Covid 19-Regime andererseits geben uns davon zumindest die Vorstellung. Das ist heute der Unterschied in der Wiederkehr des Gleichen.

Das Gewissen: die Existenz

Wie bei Hegel nicht anders zu erwarten, taucht im Untergang der absoluten Freiheit eine neue Bewußtseinsgestalt auf, der er den Namen des »moralischen Geistes« gibt. Kurioser- und doch auch logischerweise begegnen wir dieser Gestalt bereits zum zweiten Mal, also ebenfalls in einer Wiederkehr des Gleichen. Ihr erster Auftritt schloss die Herausbildung der knechtischen Ideologien ab, damals hieß sie »Gewissheit und Wahrheit der Vernunft« -

ich habe die Einleitung in das Vernunftkapitel deshalb hier mit aufgenommen. Beide Gestalten identifiziert Hegel historisch mit dem Idealismus Kants und Fichtes. In seinem ersten Auftritt als »Gewissheit und Wahrheit der Vernunft« will dieser Idealismus das unglückliche Bewußtsein aufheben, das sich im Christentum als der bis dahin höchsten Form der knechtischen Ideologien artikuliert. In seinem zweiten Auftritt als »moralischer Geist« hebt derselbe Idealismus das unglückliche Bewußtsein der geschlagenen Revolutionär:innen auf, indem er aus dem Untergang der absoluten Freiheit, d.h. der Guillotinerung Robespierres und Saint-Justs, seine, damit aber auch unsere nächste Folgerung zieht: den Schluss nämlich, von der wirklichen »Durchdringung des Selbstbewußtseins und der Substanz« nicht abzulassen, sondern sie entschlossen in die eigenen Hände zu nehmen. Damit holt Hegel in seine Dialektik ein, dass und wie der Idealismus Kants und Fichtes realgeschichtlich die Nachfolge der Französischen Revolution antritt und deren Wahrheit ausspricht, d.h. ins Wort hebt. Dem entspricht, dass der moralische Geist die nachrevolutionäre Bewußtseinsgestalt ist, die sich existenziell jederzeit für die Wiederkehr der Revolution und also der Geschichte offenhält: Kant und Fichte, ihre ersten Protagonisten, haben deshalb das Sollen in den Mittelpunkt des Denkens wie des Tuns gestellt. Nachrevolutionäre Bewußtseinsgestalt sind insofern auch wir selbst, hier und heute.

Beide Male aber erweist sich der Idealismus als bloß vorläufige Aufhebung des unglücklichen Bewußtseins. Er bleibt vorläufig, weil er den Widerspruch des Besonderen und des Allgemeinen, des Relativen und des Absoluten wie des Realen und des Idealen in der Existenz nicht wirklich aufzuheben vermag, weil er selbst wieder nur eine »innere«, doch noch nicht die »wirkliche Umwälzung« vollbringt. Vom unglücklichen Bewußtsein unterscheidet sich der Idealismus allerdings darin, dass er den fortdauernden Widerspruch, anders als die knechtischen Ideologien, nicht

mehr zu rechtfertigen sucht, sondern sich auf seine praktische, d.h. auf seine materielle Aufhebung wenigstens anweist: Ernesto Che Guevaras berühmte Losung »Seid Realisten, verlangt das Unmögliche!« hat diesem Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit den bleibend verbindlichen, gerade deshalb aber stets streng zu lesenden Satz nachgereicht (in Sachen des Realistischen wie des Unmöglichen). In der besonderen Geschichte des moralischen Geistes wird das dann von der Gestalt versucht, die Hegel im »Gewissen« und hier zunächst im handelnden Gewissen fasst. Dieses Gewissen beendet das Hin- und Herschwanken der »moralischen Weltanschauung« zwischen dem Besonderen und dem Allgemeinen, dem Relativen und dem Absoluten, dem Realen und dem Idealen wie, zuletzt, zwischen dem Gewollten und dem Gesollten, indem es das Allgemeine, das Absolute, das Ideale und also das Gesollte in seiner eigenen Besonderung, in seiner Relativität, in seiner Realität und, zuletzt, in seinem eigenen Willen aufspürt, auf sich nimmt und existenziell-praktisch angeht -: Heidegger wird hier, als Protagonist des Gewissens wiederum in Gefolgschaft Hegels, von der »Entschlossenheit« der eigentlichen Existenz reden, die auf nichts als auf den »Ruf« ihres Gewissens hört. Hören wir dazu Hegel:

»Das Gewissen erkennt keinen Inhalt für es als absolut, denn es ist absolute Negativität alles Bestimmten. Es bestimmt aus sich selbst; der Kreis des Selbsts aber, worein die Bestimmtheit als solche fällt, ist die sogenannte Sinnlichkeit; einen Inhalt aus der unmittelbaren Gewissheit seiner selbst zu haben, findet sich nichts bei der Hand als sie. – Alles, was in früheren Gestalten, als Gut oder Schlecht, als Gesetz und Recht sich darstellte, ist ein Anderes als die unmittelbare Gewissheit seiner selbst; es ist ein Allgemeines, das jetzt ein Sein für anderes ist; oder anders betrachtet, ein Gegenstand, welcher, das Bewußtsein mit sich selbst vermittelnd,

zwischen es und seine eigene Wahrheit tritt und es vielmehr von sich absondert, als dass er seine Unmittelbarkeit wäre. – Dem Gewissen aber ist die Gewissheit seiner selbst die reine unmittelbare Wahrheit; und diese Wahrheit ist also seine als Inhalt vorgestellte unmittelbare Gewissheit seiner selbst, das heißt, überhaupt die Willkür des Einzelnen und die Zufälligkeit seines bewußtlosen natürlichen Seins.«⁴

Die Tragödie des Gewissens liegt dann allerdings darin, dass es in der absoluten Entschlossenheit seines ja immer nur relativen Entschlusses – noch einmal: in der »Willkür des Einzelnen und der Zufälligkeit seines bewußtlosen natürlichen Seins« – gar nicht anders kann als sich seinerseits schuldig zu machen: Heidegger, in der Sache selbst einen Schritt weiter, gründet das Gewissen deshalb auch nicht auf seine Unschuld, sondern versteht dessen Ruf existenzdialektisch gerade als »Aufruf zum Schuldigsein.«⁵ Als real existierender Professor im braunen Freiburg der 1930er Jahre zeigt er dann allerdings auch, dass und wie das Gewissen im Handeln nicht nur scheitern, sondern seine Existenz unauslöschlich besudeln kann. Bei Hegel taucht gerade deshalb genau an dieser Stelle eine weitere Gestalt des Gewissens auf, die »schöne Seele.« Hat der aus dem 18. Jahrhundert stammende Begriff heute einen sentimentalisch-narzisstischen Beiklang, muss man sich zunächst erinnern, dass er noch zu Hegels Zeit stets affirmativ gebraucht wurde – selbst bei Hegel, der trotzdem zu seinen ersten Kritikern gehört. Die schöne Seele weicht vor der Nötigung zum Sichverschulden zurück, enthält sich deshalb jeden Handelns und beschränkt sich auf das moralische Urteil, vorzugsweise auf die Verurteilung des entschlossen handelnden Gewissens. Schuldig wird dann und damit aber auch die schö-

4 *Phänomenologie*: 473. Zu Heideggers Gewissensanalyse vgl. *Sein und Zeit*, a.a.O.: 267-300.

5 Ebd.: 295.

ne Seele, und das im vielleicht elementarsten Sinn des Worts: Sie bleibt der Welt die Tat schuldig, in der allein sie existenziell-praktisch wahrhaftig und darin auch wahr sein könnte. Den Widerspruch zwischen dem entschlossen handelnden und darin unumgänglich schuldigen Gewissen und dem nur urteilenden, darin aber ebenfalls schuldigen Gewissen hebt Hegel in deren gegenseitigen »Verzeihung« auf: »Das Wort der Versöhnung ist der daseiende Geist, der das reine Wissen seiner selbst als allgemeinen Wesens (verkörpert vom urteilenden Gewissen, TRS) in seinem Gegenteil, in dem reinen Wissen seiner als der absolut in sich seienden *Einzelheit* (verkörpert vom handelnden Gewissen, TRS) anschaut – ein gegenseitiges Anerkennen, welches der absolute Geist ist.«⁶ Der aber ist bei Hegel die Gestalt des Bewußtseins, auf die der ganze Gang seiner zugleich theoretischen und praktischen Wissenschaft hinausläuft.

Dass Verzeihung und Versöhnung und damit der Eintritt in den absoluten Geist von Hegel nicht bloß formaldialektisch erschlichen werden, ergibt sich aus ihrer materiellen und darin immer schon existenziell-praktisch gewordenen Bedingung. Sie liegt darin, dass das handelnde wie das urteilende Gewissen als Gestalten des moralischen Geistes zur Sprache, d.h. je zur sprachlichen Begründung ihrer Wahl, damit aber tatsächlich zur gesprächsweisen Dialektik und also zur gegenseitigen Anerkennung ihrer Wahrheit und Wahrhaftigkeit, zuletzt also zum Transzendieren der Identifikation nur mit sich, zum Übersteigen ihres Einschlusses nur in sich verpflichtet sind. Sie sind dies im vollen Sinn des Begriffs der Pflicht, der in der Phänomenologie des Gewissens ständig wiederholt wird. Klingt er in unseren Ohren wenigstens abgeschmackt, ist er hier gerechterweise ebenfalls in dem Gebrauch zu erinnern, den er bei Kant, Fichte und Hegel fand. Wenn sie in der Pflicht die höchste Anspannung der prak-

6 *Phänomenologie*: 493.

tischen Existenz sehen, dann weil sich nur ein frei existierendes Wesen verpflichten kann: ein bloßes Lebewesen folgt niemals einer Pflicht, sondern immer nur seinen Affekten und Trieben. Die Freiheit aber kann in ihrer Verpflichtung auf sich selbst so weit gehen, die ursprünglich religiös garantierte Sündenvergebung zur höchsten und weitesten Möglichkeit der gegenseitigen Anerkennung ihres eigenen Plurals, ihrer eigenen Mehrzahl zu machen. Es ist dies die eigenste Möglichkeit eben ihrer höchsten Gestalten, des handelnden wie des urteilenden Gewissens.

Simone de Beauvoir hat die Probe, die der moralische Geist in der Sprache zu bestehen hat, am vielleicht sogar radikalsten Fall überhaupt des Gewissens dargestellt, am Fall des Donatien Alphonse François Marquis de Sade, aristokratischer Herr, Namensgeber der von ihm bevorzugten sexuellen Praktiken - und trotzdem oder gerade deshalb Protagonist zunächst der Französischen Revolution. Der »göttliche Marquis« ist zweifellos zunächst einmal eine »Persönlichkeit« der absoluten Freiheit, auch wenn er nicht auf der Guillotine, sondern in der psychiatrischen Anstalt von Charenton starb, in der die Revolution ihn zuletzt doch eingesperrt hat. Dort aber erweist sich der jetzt nur noch schreibende de Sade zugleich als Protagonist des Gewissens, zugehörig also gleich zu zwei Gestalten des Bewußtseins, der absoluten Freiheit der Revolution und dem nachrevolutionären moralischen Geist. Auf die Frage, ob man ihm verzeihen könne oder ob man ihn verbrennen müsse, spricht sich gerade die Feministin de Beauvoir für die Verzeihung aus. Der Grund dafür liegt in der Entschlossenheit, mit der sich de Sade der für das Gewissen nicht abzuweisenden Verpflichtung zur Sprache und zum Gespräch gestellt hat. Er hat dies getan, indem er in seiner Literatur des Bösen immer wieder die ethischen, politischen und philosophischen Gründe nennt, die seine existenziell-praktische und deshalb zunächst willkürlich-zufällige Wahl als eine moralische Wahl rechtfertigen oder wenigstens rechtfertigen

sollen. Dabei hat der Marquis sogar die höchste Klippe genommen, die sich einem Gewissen je in den Weg stellen kann. Gelungen ist ihm das, indem er seine Wahl eben nicht nur als die eigene, sondern als die mögliche Wahl aller darzustellen wusste und sie in schnörkellos folgerichtiger Logik deshalb zum ethisch-politischen Kern einer Verfassung der Französischen Republik erheben wollte – weiter ist kein Revolutionär seiner Zeit gegangen.⁷ Er hat damit gezeigt, dass er zwar eine gewalttätige und darin auch böse, also schuldig gewordene Existenz gelebt hat bzw. leben wollte, darin aber stets den fundamentalen Unterschied gewahrt hat, der eine Gestalt des Geistes von einem bloßen Lebewesen trennt, also auch von einem grausamen Lebewesen der selbst immer grausamen Natur. Was für den Marquis gilt, gilt für alle Existierenden, d.h. für jedes Gewissen und bildet gerade deshalb die Bedingung der Möglichkeit des gegenseitigen Verzeihens der jeweiligen Schuld. Sie hat allerdings den fortgesetzten Kampf um Anerkennung zur Voraussetzung, d.h. den wirklich radikalen, wenn auch nicht notwendig waffentragenden Gang je auf den Anderen: auf Leben und Tod, d.h. immer an die Grenze des Möglichen.⁸

Begriff der Religion

Mit der Versöhnung des handelnden und urteilenden Gewissens erklimmt Hegels Phänomenologie die Stufe, auf der sie zuletzt die tiefste und weiteste Erfahrung des Bewußtseins einholen

7 Marquis de Sade, *Noch eine Anstrengung, Franzosen, wenn ihr Republikaner sein wollt!* In: *Philosophie im Boudoir*, München 1978: 139-200.

8 Simone de Beauvoir, *Soll man de Sade verbrennen? Drei Essays zur Moral des Existentialismus*, Hamburg 1983: 7-77. Vgl. auch Jacques Lacan, *Kant mit Sade*, in: *Schriften II*, Olten 1975: 133-165. Vgl. schließlich den dialektischen Gegenzug, den Pier Paolo Pasolini in seinem Film *Die 120 Tage von Sodom* dazu gezogen hat.

kann, die der Kunst und aus ihr heraus die Erfahrung der Religion. Damit meint Hegel alle Religionen und nicht nur das Christentum – obwohl er im Christentum die weltgeschichtliche Vollendung der Religiosität erkennen will. Dabei geht es ihm nicht mehr um den Glauben an die Religion oder um die Religion als Glaube: beide hat die Aufklärung schon besiegt, indem sie in ihnen einen knechtischen Aberglauben erkannt hat. Hegel geht es um den Begriff der Religion, d.h. um ihre Aufhebung in das absolute Wissen, in dem der absolute Geist seinen Ort hat.

Auch diese Geschichte kann hier nur in hochverdichteter Form nacherzählt werden, gleichsam mit der Tür ins Haus fallend. Vollenden sich für Hegel alle historischen Religionen im Christentum, dann weil der Gott des Christentums, also das Absolute selbst, in Jesus Christus ein besonderer Mensch, d.h. ein bloß relatives Absolutes geworden ist. Weil der Gott dann und deshalb in Christus als Mensch stirbt, d.h. im Leben das erbärmliche, im entscheidenden Augenblick gottverlassene Schicksal alles Relativen, alles Endlichen, d.h. alles Geschundenen teilt: das Schicksal, das uns nach dem Neuen Testament niemand so eindringlich wie Samuel Beckett geschildert hat.⁹ Die im Neuen Testament behauptete Auferstehung des gestorbenen Christus in der Gemeinde der Christ:innen ist dann das im ursprünglichen Sinn des Begriffs anzugehende Problem, das die Religion mit der Revolution und beide mit der Philosophie verbindet (griechisch *probléma*, das Vorgeworfene, Vorgelegte als Klippe, Hindernis, Streitfall und Rätsel).¹⁰ Das ist es

9 Exemplarisch: Samuel Beckett, *Der Namenlose*, Frankfurt 1979. Um mit Beckett einen zweiten der Bigotterie unverdächtigen Zeugen der Verbindlichkeit Christi ins Spiel zu bringen, Nietzsche: »Christus am Kreuze« ist das erhabenste Symbol, immer noch.« *Nachgelassene Fragmente 1885-1887*. Kritische Studienausgabe Bd. 12, München 1988: 108.

10 Um auch an dieser Stelle Beckett ins Spiel zu bringen: »Wenn man ein Stück von Beckett wirklich intensiv ansieht, dann

auch, was Christus zum Protagonisten des Geistes schlechthin macht: zum Absoluten in der Negativität des Relativen. Die besondere Dialektik der Hegelschen Wendung vom Glauben zum Begriff der Religion (also der voranstehend nacherzählten Geschichte) hat Bruno Liebrucks, ein weiterer Grenzgänger der Phänomenologie des Geistes und der Existenz, dann in zwei Sätzen ausgemacht, die sich in erster Lektüre widersprechen, in Wahrheit aber ineinander »umgeschrieben« werden müssen. Dem ersten, uns allzu vertrauten Satz zufolge hat der Gott den Menschen »nach seinem Bilde« erschaffen, um ihn so der Göttlichkeit, d.h. der Freiheit teilhaftig werden zu lassen: um ihn, noch einmal, in die im Leben selbst »durchzuführende« Möglichkeit herauszufordern, zum Absoluten in der Negativität des Relativen zu werden. Dem zweiten, seit der Aufklärung ebenfalls allzu vertrauten Satz zufolge hat dann aber, ebenfalls nach seinem eigenen Bild, der Mensch selbst den Gott erschaffen, der ihn erschuf. Liebrucks' »dialektische Umschrift« beider Sätze lautet dann: »Die Absolutheit des Geistes besteht darin, dass Gott den Menschen nach seinem Bilde schuf *und* dass der Mensch Gott immer nach seinem Bilde schafft. Das ist die Preisgabe Gottes an den Menschen, dass er ohne diesen Menschen kein Sein hat, dass er ihn nicht nicht lieben kann, weil sein Sein nicht den Charakter einer absoluten Position hat.«¹¹

kann man eigentlich nur noch den Schluss ziehen, dass man am nächsten Tag in die Kommunistische Partei eintreten muss. Das ist ein sehr produktives Stück. // - Aber es hat keine großen Früchte getragen? // -Vielleicht liegt das auch daran, dass, wenn einer dann zum Parteibüro kommt und sagt, ich habe Beckett gesehen, dann nehmen die ihn nicht.« Heiner Müller, *Gespräch beim Wisconsin-Workshop in Madison/USA*, in: *Gesammelte Irrtümer 1*, Frankfurt 1996: 49

11 Bruno Liebrucks, *Sprache und Bewußtsein* Bd. 5, Frankfurt 1970: 184. Liebrucks' Bestimmung des Verhältnisses von Gott und Mensch entspricht nicht zufällig der Bestimmung des Verhältnisses von Sein und Dasein bei Heidegger: »Nur solange

Der existenzielle Witz dieses Satzes besteht darin, dass das Erschaffensein des Menschen durch Gott damit zur inneren Bestimmung der menschlichen Existenz selbst wird, dass also die »Geworfenheit« des Selbst in die Welt nicht mehr (wie noch im Glauben) auf einen »Werfer« außerhalb der Existenz, sondern auf nichts als auf diese Existenz selbst verweist, d.h. auf das Problem, das die Existierenden in ihrer Existenz auszutragen haben. Die Umschrift der beiden Sätze in ihre Gleichursprünglichkeit bestätigt dann aber noch einmal, dass sich der den Gott und den Menschen immanent verbindende Begriff der Religion nur im christlichen Radikal des existenziellen Seins zum Tode erschließt: »Jesus Christus ist bei Hegel nicht dieser positive Mensch da im Gegensatz zu einer philosophischen Gottheit. Er ist auch nicht eine Gottheit ohne den endlichen Menschen. Er ist der Mensch, der den Tod Gottes stirbt.« Den in der Sache zunächst unvermeidlichen Christozentrismus dieses Begriffs der Religion überhaupt hebt Liebrucks dann in einer weiteren »Umschrift« auf, die hier auch deshalb ausführlich zu zitieren ist, weil sie zugleich logisch wie existenziell, d.h. zugleich im weitesten wie im allernächsten Sinn geschichtlich verstanden werden muss:

»Das Begreifen des Christus als des existierenden Begriffs kann nur das Begreifen sämtlicher Religionen sein. Wenn dieser Begriff war, ehe Abraham war, so muss er schon dort gewesen sein, wo Zeus und Athene waren. Er muss schon dort gewesen sein, wo sich das erste Leben auf der Erde

Dasein ist, d.h. die ontische Möglichkeit von Seinsverständnis, ›gibt es‹ Sein. Wenn Dasein nicht existiert, dann ›ist‹ auch nicht ›Unabhängigkeit‹ und ›ist‹ auch nicht ›An sich‹. Dergleichen ist dann weder verstehbar noch unverstehbar. (...) Nur wenn Seinsverständnis ist, wird Seiendes als Seiendes zugänglich, nur wenn Seiendes ist von der Seinsart des Daseins, ist Seinsverständnis als Seiendes möglich.« Vgl. *Sein und Zeit*: 212.

rührte. Er muss auch schon in den Steinen gewesen sein. Er muss auch in der modernen Mathematik sein. Wird es begriffen, dass er der Herr des Lebens wie der Herr über den Tod ist, so ist das Gequäle mit der Frage, ob er Tote aufwecken konnte und selbst auferstanden ist, nur das Zeichen, wie weit wir von diesem Begreifen entfernt sind. Bevor wir diesen Begriff begriffen haben, können wir noch nicht einmal solche Fragen stellen. Wir glauben, solche Fragen zu stellen, während wir doch nur gequält lallen wie bei einer anderen Fernsehsendung. So ist unsere Situation dadurch gekennzeichnet, dass wir es nicht wagen, unsere Rolle in der Gesellschaft als Person zu spielen.«¹²

Natürlich können Liebrucks' (wie zuvor schon Kojèves) Ausfaltungen des Hegelschen Begriffs der Religion und ihr historischer Bezug auf die im Sein zum Tode auszustehende Dialektik von Herr und Knecht am Wortlaut Hegelscher Texte immer auch bestritten werden. Wenn ich sie hier übernehme, tue ich das, um Hegel mit Kojève, Liebrucks und einigen anderen in einer am Wortlaut des Texts gleichwohl immer auch zu rechtfertigenden Einseitigkeit zu vergegenwärtigen, einer Einseitigkeit, die wahr zu sein beansprucht. Ich tue das ebenfalls aus zugleich logischen wie existenziellen und also geschichtlichen Gründen, d.h. in direkter Konfrontation mit dem Nicht-mehr-ein-noch-aus-wissen der Gegenwart, das Liebrucks voranstehend als »Gelalle« und »Gequäle« bezeichnet hat. Kojève hat die Schwierigkeit, die sich dieser Hegel-Deutung zunächst in den Weg stellt, freimütig eingeräumt, im selben Zug aber in bester hegelischer Art und Weise aufgelöst:

»Gewiss steigert die Idee des Todes nicht das Wohlbehagen des Menschen, macht ihn nicht glücklicher und verschafft

12 Bruno Liebrucks, *Erkenntnis und Dialektik*, den Haag 1972: 343, 358

ihm weder Lust noch Freude. Aber sie allein kann seinen Stolz befriedigen, d.h. ihm eben jene ›Befriedigung‹ verschaffen, die Hegel im Auge hat. Denn die Hegelsche ›Befriedigung‹ ist nichts anderes als die völlige Befriedigung der anthropogenen und menschlichen Begierde nach Anerkennung, der Begierde des Menschen, seiner geschichtlichen freien Individualität oder seiner Persönlichkeit durch alle anderen Menschen einen absoluten Wert beigelegt zu sehen. Nun kann der Mensch aber nur dann seine Freiheit, seine Geschichtlichkeit und seine ›in der Welt einzige‹ Individualität behaupten und zur Anerkennung bringen, wenn er sterblich und begrenzt ist und sich als sterblich und begrenzt fühlt, d.h., wenn er fühlt, dass er in einem Universum ohne Jenseits oder ohne Gott existiert.«¹³

Und tatsächlich kann Kojève hier zu Recht die berühmte Stelle aus der Vorrede zur *Phänomenologie* zitieren, in der Hegel auf den Punkt bringt, was er eigentlich unter dem »Leben des Geistes« versteht, mit dessen »Durchführung« er das Selbst beauftragt, das wir heute »Existenz« nennen und in der eigenen Existenz zu sein haben:

»Der Tod, wenn wir jene Unwirklichkeit so nennen wollen, ist das Furchtbarste, und das Tote festzuhalten das, was die größte Kraft erfordert. Die kraftlose Schönheit hasst den Verstand, weil er ihr zumutet, was sie nicht vermag. Aber nicht das Leben, das sich vor dem Tode scheut und von der Verwüstung rein bewahrt, sondern das ihn erträgt und in ihm sich erhält, ist das Leben des Geistes. Er gewinnt seine Wahrheit nur, indem er in der absoluten Zerrissenheit sich selbst findet. Diese Macht ist er nicht als das Positive, welches von dem Negativen wegsieht, wie wenn wir von etwas

13 Hegel: 241, im Zusammenhang 228-268.

sagen, dies ist nichts oder falsch, und nun, damit fertig, davon weg zu irgend etwas anderem übergehen; sondern er ist diese Macht nur, indem er dem Negativen ins Angesicht schaut, bei ihm verweilt. Dieses Verweilen ist die Zauberkraft, die es in das Sein umkehrt. – Sie ist dasselbe, was oben das Subjekt genannt worden.«¹⁴

Denken wir diesen Geist damit als heroisch sich verabsolutierende Existenz, dann im Wortsinn des lateinischen *absolvere*, als sich aus dem bloßen Leben lösende, sich von ihm trennende, sich lossprechende Existenz (aus *ab* »weg« und *solvere* »lösen, trennen, los- bzw. freisprechen«). Der im »Lossprechen« noch einmal verdichteten Verpflichtung zur Sprache käme sie, wie Heidegger zu Recht hinzusetzen wird, zuletzt nur noch im Grenzfall allen Sprechens nach, im Schweigen.¹⁵ Sie käme ihr allerdings auch in einem anderen Grenzfall der Sprache nach, dem von Heidegger nicht zufällig nie zur Kenntnis genommenen Witz: »Der Witz ist mit seinem Vernichtungseffekt radikal erfahrbare Entfügung einer Welt, die es nicht gibt, weil sie unhaltbar (geworden) ist. (...) Vernichtet der Witzelnde sich selbst? Vielleicht nur als sich allzu ernst nehmender.« Ist der vom Witz vernichtete Ernst die Crux noch der schönen Seele, zu der wir alle unseren Teil beitragen, darf er selbst natürlich nicht mit dem Gelalle und Gequäle im abendlichen Fernsehprogramm verwechselt werden. Gemeint ist vielmehr der Witz, der dem eigenen Sprechen oder Hören so widerfährt wie wir ungeahnt, plötzlich, an einer Straßenecke auch von der Angst überfallen werden können, die uns verstummen lässt, weil sie mehr als die bloße Furcht vor diesem oder jenem ist.¹⁶

14 *Phänomenologie*: 36.

15 *Sein und Zeit*, a.a.O.: 164f, 273, 277, 296, 323.

16 Karl-Josef Pazzini, Marcus Coele, Judith Kasper, Mai Wegener, *Kunst des Entkummerns. Ein Florilegium von Barbara Cassin mit*

Wir kommen damit allerdings auch auf den weiter vorne schon vorgebrachten Einwand zurück, den Sartre gegen Hegels Annahme einer vollständigen und letztendlichen Aufhebung des unglücklichen Bewußtseins erhoben hat. Auf den Punkt gebracht: Der dem todesbewußten absoluten Geist zugeschriebene Stolz ist trotz des ihm eigenen Witzes offensichtlich keine Befindlichkeit eines glücklichen Bewußtseins, sondern eher Ausdruck der freien Übernahme eines selbstbewusst bejahten, gleichwohl unausweichlichen Schicksals. Hegel selbst aber hätte darin vermutlich gar keinen Einwand gesehen, im Gegenteil: Er hätte uns im Gegenzug einen flachen, mehr noch: einen zu flachen Begriff der Aufhebung des unglücklichen Bewußtseins vorgehalten. Und tatsächlich: Wo bitte steht denn geschrieben, dass die Aufhebung des unglücklichen Bewußtseins und damit die Versöhnung mit der Welt, der Geschichte, dem Leben und also dem Sterben die Sache erst und nur eines glücklichen Bewußtseins sein müssen? Wäre das nicht – eine übereilte, auch eine allzu plumpe Formaldialektik?

Trotzdem können wohl nicht nur wir uns die beim Negativen verweilende, ihm stolz ins Angesicht schauende Existenz kaum als den Geist einer vielköpfigen Gemeinde denken: Sie müsste dann eine ebenfalls schweigsame oder eine über sich selbst lachende Gemeinde des geteilten Stolzes sein. Und: Mit sich versöhnt könnte diese Gemeinde nur im Geist zugleich einer permanenten Revolte sein, der als solcher strenger als alle früheren Gestalten des Bewußtseins der ersten Direktive allen Geistes folgt: »Seine Grenze wissen, heißt sich aufzuopfern wis-

Kommentaren, Hamburg 2022: 59f. Dazu passt, dass Sartre die Korruptionsgestalt der ihrem Gewissen verpflichteten Existenz im »Geist der Unaufrichtigkeit« fasst, der sich im »Geist der Ernsthaftigkeit« maskiert. Jean-Paul Sartre, *Das Sein und das Nichts*, a.a.O: 119-163 und pass.

sen.«¹⁷ Im Begriff der Religion bejaht der Geist dieser Revolte in der Geburt wie dem Tod eben nicht bloß des Lebewesens, sondern in Geburt und Tod der Existenz als der sprechenden Vereinzelung des Seins dann sein erstanfängliches und letztendliches Mysterium. Er bejaht darin das ihm einzig mögliche Heilige und Göttliche: Ein Göttliches allerdings, dem wir selbst zumindest insofern gleichgültig sein müssen, als es in seinem Begriff vom Glauben, also von jeder Vorstellung einer »Auferstehung im Fleische« befreit wäre. Die Gleichgültigkeit dieses Göttlichen uns gegenüber wäre dann der Preis dafür, dass es uns »nach seinem Bilde« in die Freiheit entlassen hat, in der es dann auch für uns ein Gleichgültiges wird, im dialektischen Gegenzug des ihm einzig angemessenen An-Denkens: »Der Existentialismus«, sagt später Sartre, »ist nicht so sehr ein Atheismus in dem Sinn, dass er sich in dem Beweis erschöpfte, Gott existiere nicht. Er erklärt vielmehr: selbst wenn Gott existierte, würde das nichts ändern, das ist unser Standpunkt.«¹⁸ Darin allein, darin allerdings setzt er den immanenten Kontrapunkt

17 *Phänomenologie*: 590.

18 Jean-Paul Sartre, *Der Existentialismus ist ein Humanismus*, Hamburg 2000: 176. Sartres wie beiläufig dahingeworfener Satz geht in seiner nicht einfach atheistischen, sondern postreligiösen Radikalität noch über die von Nietzsche über Bataille und den späten Heidegger bis hin zu Deleuze und Guattari verfolgten Bejahungen »dionysischer« Erfahrungen hinaus - wobei es Sartre auch hier nicht um die Bestreitung der Erfahrung, sondern um die Forderung ihrer Bejahung geht. Darin trifft er sich mit Emile Cioran, bei dem es in vielleicht noch tieferer Radikalität heißt: »Neben der eigentlichen Einsamkeit in Gott gibt es noch eine andere, die letztlich eine Absonderung in ihm ist: das Gefühl, allein und verlassen in einer desolaten Landschaft zu sein, die Gewissheit, im Innersten der Gottheit nicht zu Hause zu sein.« E.M. Cioran, *Von Tränen und von Heiligen*, Frankfurt 1988: 43. Zu Sartres am »Fall« Batailles ausgeführten Kritik der »dionysischen« Bejahung vgl. *Ein neuer Mystiker*, in: *Der Existentialismus ist ein Humanismus*, a.a.O.: 9-54.

zum »Irrealismus der realen Gesellschaft«, vom dem wir hier ja ausgegangen sind. Er sagt damit zugleich, mit Hegel über Hegel hinaus, dass Gesellschaft (als die Gemeinde verstanden, in der Christus aufersteht) etwas Seltenes ist, zu dem immer nur wenige bereit und befreit sind. »Geht eure Wege!«, wird Nietzsche solchen Gesellschafter:innen zurufen, »und lasst Volk und Völker die ihren gehn! – dunkle Wege wahrlich, auf denen auch nicht Eine Hoffnung mehr wetterleuchtet!«¹⁹

Das subjektlose Subjekt: Fraktionen des Humanismus

Erproben wir dieses Resultat noch einmal im Politischen und in der Möglichkeit seiner Wiederkehr nach dem Ende der Geschichte, und tun wir das, in dem wir der in der absoluten Existenz zusammengehaltenen Kontinuität der absoluten Freiheit und des moralischen Geistes neben dem Marquis de Sade drei weitere Protagonist:innen hinzufügen. Genauer: Wir fügen jetzt dem Marquis zwei ebenfalls historische Protagonist:innen hinzu, die uns dann zu der »einzig« Geistesgestalt führen, mit der die Phänomenologie jedenfalls für unseren historischen Augenblick schließt. Halten wir dazu erst noch einmal ein, vergegenwärtigen wir uns diesen Augenblick und lassen wir uns dabei, wie eingangs schon angekündigt, von Francis Fukuyama leiten, von den letzten Zeilen seines Aufsatzes von 1989, geschrieben dann doch in stillem Einverständnis mit Foucault:

»Das Ende der Geschichte wird eine sehr traurige Zeit sein. Der Kampf um Anerkennung, die Bereitschaft, das eigene Leben für ein ganz abstraktes Ziel aufs Spiel zu setzen, der weltweite ideologische Kampf, der zum Wagemut, zur Tapferkeit, zur Einbildungskraft und zum Idealismus aufrief, all das wird vom ökonomischen Kalkül ersetzt, vom end-

19 Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*. Von alten und neuen Tafeln: 21.

losen Lösen von technologischen und Umweltproblemen und von der Befriedigung raffinierter Konsumbedürfnisse. In der nachgeschichtlichen Epoche wird es keine Kunst und keine Philosophie mehr geben, nur die beständige Pflege des Museums der menschlichen Geschichte. In mir selbst wie bei anderen um mich herum empfinde ich eine starke Nostalgie für die Zeit, in der es die Geschichte noch gab. Tatsächlich wird diese Nostalgie auch in der nachgeschichtlichen Welt noch für längere Zeit zu Wettkämpfen und Konflikten führen. Obwohl ich ihre Unvermeidlichkeit anerkenne, empfinde ich höchst ambivalente Gefühle gegenüber der Zivilisation, die in Europa seit 1945 entstanden ist, einschließlich ihrer amerikanischen und asiatischen Ableger. Vielleicht wird die Aussicht auf Jahrhunderte der Langeweile im Ende der Geschichte zuletzt doch für einen Neubeginn von Geschichte sorgen.«²⁰

Wie aber, so bleibt uns zu fragen, wie soll dieser »Neubeginn« möglich werden? Trotz aller berechtigten, hier auch schon ausgeführten Vorbehalte kommt diese Frage schon zu spät. Denn zumindest die Möglichkeit eines solchen Neubeginns ist, wie konfus auch immer, mit der Kette von Aufständen bereits nachgewiesen, die seit dem Arabischen Frühling 2010 nicht mehr abgerissen ist und deren zur Zeit der Niederschrift dieser Zeilen Jüngster gerade das iranische Mullah-Regime in Frage stellt, d.h. das erste aller theokratischen Regimes. Sie dokumentieren damit nicht nur die fortgesetzte Arbeit am Begriff der Religion, sondern auch am nach wie vor noch nicht wirklich aufgehobenen Grundverhältnis aller gesellschaftlichen Verhältnisse, dem von Herrschaft und Knechtschaft. In dem haben sich die Knechte- und-Mägde zwar von ihren historischen Herr:innen, nicht aber von der Herrschaft selbst befreien können und sind deshalb auf

20 Fukuyama a.a.O.: 18.

halber Strecke dem »reinen Wesen der Knechtschaft« verfallen, sind zu Knechten-und-Mägden-ohne-Herr:innen geworden. Nachzuholen bleibt also, endlich das zu tun, was uns das Wegarbeiten der historischen Herr:innen ermöglicht hat: den Befreiungskampf um Anerkennung wieder aufzunehmen, dem wir anfangs aus Furcht vor dem Tode ausgewichen sind. Dieser Kampf muss auch und gerade jetzt auf Leben und Tod geführt werden, im handgreiflichen wie, sehr viel häufiger, im übertragenen, d.h. im in der Sprache und, nicht zuletzt, im in der eigenen Existenz auszutragenden Sinn. Gerade in diesem Punkt sind sich Hegel und Heidegger so einig wie sonst nirgendwo: Wenn die Selbstbefreiung des Daseins zu seiner »eigentlichen Existenz« in *Sein und Zeit* mit der »entschlossenen« Bejahung der »Grundbefindlichkeit« Angst und dem berüchtigten »Vorlauf in den Tod« beginnt, so liegt das eben daran, dass Heideggers Analyse des alltäglichen Daseins genau besehen als Analyse des Daseins der Knechte-und-Mägde-ohne-Herr:innen verstanden werden muss. Dieses Dasein wird von der ihm »immer schon« nachsetzenden Angst als Todesangst solange in der Knechtschaft seiner »Uneigentlichkeit« gehalten, bis es den Mut findet, sich ihr zu stellen, in seinen Tod »vorauslaufen« und (nur scheinbar paradox) im Sein zum Tode die - wie Hegel sagt - »Zauberkraft« zu finden, »die es in das Sein umkehrt.« Heidegger hat diese Kraft einmal als die »Urtranszendenz« des Daseins bezeichnet, die uns zur »Quelle der Idee des Seins« werden lässt, Kojève hätte diese Transzendenz vor jeder Transzendenz dieses oder jenes Seienden »anthropogen« genannt.²¹

21 Zum Zusammenhang von Bejahung der Angst, Sein zum Tode und Gewissen bei Heidegger vgl. in *Sein und Zeit* die §§ 39-60. Der von Heidegger nur einmal verwandte Begriff der »Urtranszendenz« findet sich in der Vorlesung *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, Frankfurt 1978: 110. Kojève zufolge fügt *Sein und Zeit* der *Phänomenologie des Geistes* »im Grunde nichts Neues hinzu« - doch hätte man die *Phänomenologie* ohne *Sein*

Konsequenterweise führt die »Kehre« ins Sein bei Heidegger wie bei Hegel auf die hier bereits eingeführte Daseins- bzw. Geistesgestalt des Gewissens. Führt das Gewissen seinen Kampf um Anerkennung im Namen wie im Recht von nichts als seiner allein auf sich gestellten Existenz, so führt es ihn eben deshalb nicht um die Anerkennung dieser oder jener besonderen Identität (Proletarier, Frau, LGBTQIA+, BIPOC usw. usf.), auch nicht um die der privaten Person, sondern um die Anerkennung allein des »subjektlosen Subjekts«, das außer seiner anarchischen Negativität keine weitere Bestimmung mehr kennt und kennen will.²² Im Sinne dieses »Menschen ohne Eigenschaften« und *nur in diesem Sinn* ist der Existentialismus ein Humanismus – ein Begriff also unserer Existenz, dessen Wiedereinführung umso zwingender ist, als seine Streichung die identitätspolitische Korruption so vieler Kämpfe unserer Gegenwart zumindest begünstigt hat. Das schließt natürlich die Anerkennung der guten Gründe ein, die um 1968 zunächst zur Verabschiedung des Humanismus geführt haben: doch schaufelt sich, wir wissen das schon, nur sein eigenes Grab, wer auf halbem Wege stehen bleibt.

Konkretisieren wir diese Rückkehr des Humanismus im Rückgang eben auf den Mai '68, den letzten Höhepunkt der Weltgeschichte. Unter diesem »Geschichtszeichen« (Kant) wird nicht

und Zeit »wahrscheinlich niemals verstanden.« (Hegel: 326).

22 Heideggers eigene Kehre aus der anarchischen »Einzelheit« des angstbereiten Sein zum Tode in den faschistischen Dienst für Führer, Volk und Vaterland stellt deshalb auch nicht die Erfüllung, sondern umgekehrt den Abfall aus der eigentlichen Existenz und den Rückfall in die Knechtschaft des volks- oder sonstwie gemeinschaftlichen »Man« dar. In diesem entscheidenden Punkt irrt sich Emanuel Kapfinger, der im Begriff des »subjektlosen Subjekts« in zuvor unerreichter Präzision fasst, worum es im existenziellen Drama von Angst, Sein zum Tode und Gewissen »eigentlich« geht. Vgl. Emanuel Kapfinger, *Die Faschisierung des Subjekts. Über die Theorie des autoritären Charakters und Heideggers Philosophie des Todes*, Berlin 2021

einfach nur der genannte Monat, sondern werden die drei Jahrzehnte gefasst, die in den 1950er Jahren mit den Aufständen in Algerien und Kuba beginnen und mit der globalen Konterrevolution der frühen 1980er Jahre enden, aus der zuletzt das Empire hervorgeht.²³ Wann genau die Korruption der Multituden und Singularitäten dieser Zeit einsetzt, ist nicht eindeutig zu bestimmen. Wahrscheinlich aber ist, dass sie schon bald nach dem Mai beginnt, diesmal tatsächlich eben diesem Monat. Im Abschwung der Kämpfe bilden sich damals überall auf der Welt, in den späteren imperialen Zentren ebenso wie in den Peripherien Afrikas, Asiens und Lateinamerikas, kleine Gruppen, mit Hegel zu sprechen: »Fraktionen« der absoluten Freiheit, die versuchen, mit der Waffe in der Hand und also auf Leben und Tod das Blatt doch noch zu wenden. Hier in Deutschland bezeichnet sich eine dieser Gruppen auch ganz ausdrücklich als Fraktion: als Rote Armee Fraktion (RAF). Alle diese Gruppen handeln nach einer konkreten Einschätzung der weltgeschichtlichen Situation, die meisten stellen sich dabei, der Gründung des Empire voraus, in einen globalen Kontext, an die Seite des damals noch geographisch gemeinten Südens. Trotz bleibender Verbindung zum Denken vor allem von Marx zweifeln sie alle mehr oder minder stark an der Negativität des real existierenden Proletariats. Sie radikalisieren so den Konsens vieler Revolutionär:innen des Mai '68, nach der die Befreiung zuerst und zuletzt »in erster Person« zu wagen sei. Anders als bei vielen anderen Teilnehmer:innen der Bewegung stand die erste Person bei ihnen aber gerade nicht für die unmittelbar gegebene Privatperson und ihre identitäre Positivität. Hegel folgend war vielmehr »das einzelne Bewußtsein« gemeint und gefordert, dem im Aufbruch der absoluten Freiheit »das ganze System«, das sich »durch die Teilung in Massen organisierte und erhielt«, in ihm selbst schon »zusammengefallen« war, weil

23 Vgl. hierzu Thomas Seibert, *Zur Ökologie der Existenz*, Hamburg 2017

es in eigener Person erkannt und ergriffen hat, dass es überhaupt »kein anderes Wesen habe als das Selbstbewußtsein« und deshalb »absolut der Begriff« geworden war. Als derart in die Existenz getretener Begriff ist dieses »einzelne Bewußtsein« zugleich das Selbst, dass gerade *nicht* dort ist, »wo es nur repräsentiert und vorgestellt«, wo es nur »vertreten« ist, sondern das nur und erst dort sich bildet, wo es sich in der eigenen ersten Person ermächtigt, »das Allgemeine selbst zu vollbringen.« So verstanden, ist diese erste Person der »Mensch ohne Eigenschaften«, auf den jeder Einzelne sich überschreitet, sofern er oder sie bewußt das ist, was sie nicht ist und bewußt nicht das ist, was er ist.

Wie imaginär die konkreten Einschätzungen der weltgeschichtlichen Situation in mancher Hinsicht auch gewesen sein mögen, grundiert wurde der Einsatz der bewaffneten Gruppen durch seinen – so nannte das in allerdings kritischer Distanz Maurice Merleau-Ponty – »ultrabolschewistischen« Punkt: dass die Geschichte nur noch zu wenden, ihre Korruption nur noch aufzuhalten sein würde, wenn das Leben des Geistes sich nicht vor dem Tode scheut und von der Verwüstung rein bewahrt, sondern wenn es ihn erträgt, in ihm sich erhält und in der absoluten Zerrissenheit sich selbst findet. Treffsicher bestimmt Merleau-Ponty diesen Punkt durch den im direkten Verweis auf Sartre aufgerufenen Begriff eben der »antiphysis«, in der »die, die nichts sind, Menschen werden«, die in »ihrem heroischen Versuch«, eine »Gesellschaft völlig neu zu schaffen« konsequenterweise »keinerlei Bedingung oder Einschränkung dulden.«²⁴ Entscheidend für alle oder zumindest für die Mehrzahl dieser Fraktionen war und ist dann aber, dass das stolze Wagnis des eigenen Lebens gerade nicht unmittelbar genommen und damit nur vorgestellt werden sollte, d.h. eben gerade nicht nur und

24 Maurice Merleau-Ponty, *Die Abenteuer der Dialektik*, Frankfurt 1968: 115ff, 226. Der Begriff der »antiphysis« findet sich auf der Seite 121 – mit dem leicht galligen Zusatz »wie Sartre gern sagt.«

allein im Griff nach der Waffe gesucht werden darf und durfte. Es sollte stattdessen in dem Bewußtsein gefunden werden, in dem die je für sich ersten Personen die Kämpfe ihrer Epoche führen, die bewaffneten, aber auch und gerade die unbewaffneten, auch die schweigsam oder mit Witz geführten Kämpfe. Dazu wollten die Fraktionen dieser Zeit ihr Beispiel geben, und nur und vor allem um dieses Beispiels Willen haben sie selbst nach der Waffe greifen müssen: ohne damit von allen anderen dasselbe zu verlangen, im Gegenteil. Wegen dieses Beispiels haben sie sich bewußt »Fraktion« genannt, und eben nicht selbst schon als das Ganze der Bewegung bezeichnet. Sie haben damit auch angezeigt, dass die Politisierung der ersten Person die Übernahme der Schuld einschließt, die mit ihr einhergehen muss.

Denselben »ultrabolschewistischen« Ausgriff auf ein noch austehendes, erst zu schaffendes Ganzes erinnern wir jetzt im Beispiel einer noch etwas älteren Fraktion des Humanismus, der die bewaffneten Gruppen der 1970er und 1980er Jahre untergründig verbunden waren. Gemeint ist die oft als bloß künstlerische Bewegung missverstandene Fraktion der Surrealist:innen, die zu ihrer Zeit zugleich eine militante ethisch-politische Gruppierung bildeten, die sich den stolzen Namen »Contre-Attaque« gegeben hatte.²⁵ Sie gehört hierher, weil sie zuvor schon, im Ausbruch des Zweiten Weltkriegs, d.h. in einer vergleichbar dramatischen Zeit, ein noch heute unübertroffenes Beispiel absoluter Freiheit gegeben hat. Sie hat sich damals als »kleine Fraktion freien Denkens« nicht nur Nazideutschland und dem faschistischen Italien, sondern ausnahmslos allen Kriegsparteien widersetzt, Stalins Sowjetunion, Roosevelts USA und die

25 Patrick Kilian, *Georges Bataille, André Breton und die Gruppe Contre-Attaque. Über das ›wilde Denken‹ revolutionärer Intellektueller in der Zwischenkriegszeit*, St. Ingbert 2013.

katholische Kirche ausdrücklich eingeschlossen.²⁶ Prominent ausgeführt haben sie ihren Sinn für Dialektik im bereits existentialistischen Ernst der Zeitschrift *Le Grand Jeu*. In den drei Ausgaben dieses »Großen Spiels« (eine vierte scheiterte am Geldmangel) heben sie die hier schon eingeführte Dialektik auf eine noch einmal höhere Stufe, die Hegel im Widerspruch der beiden Formen des Gewissens spielen ließ. Uns sehr nah bezeichnen sie das handelnde Gewissen als »Revolte« und das bloß urteilende Gewissen als »Resignation.« Der Schritt über Hegel hinaus und direkt auf uns zu liegt in der Unterscheidung, die sie dann zwischen einer Resignation aus existenzieller Schwäche und einer Resignation umgekehrt aus existenzieller Stärke treffen. Die Resignation aus Schwäche hält die Spannung der Revolte (des handelnden Gewissens) nicht aus und kehrt deshalb in die Knechtschaft zurück. Die Resignation aus Stärke (das sich mit sich versöhnende Gewissen) aber macht sich zum »subjektlosen Subjekt« einer »Dialektik der Revolte«:

»Das Wesen des Verzichts ist es, alles zu bejahen, während man alles verneint. Nichts was Form hat ist Ich, aber die von mir als Einzelnem gemachten Festlegungen werden auf die Welt zurückgeworfen. Nach der Revolte, die die Freiheit in der möglichen Wahl zwischen mehreren Handlungen sucht, muss der Mensch darauf verzichten, etwas in der Welt verwirklichen zu wollen. Die Freiheit ist nicht freier Wille, sondern Befreiung; sie ist die Negation des Einzelnen. (...) In welcher Gestalt ich mich auch begreife, ich muss sagen: das bin ich nicht. Durch diese Selbstüberwindung

26 Heribert Becker, *Es brennt! Pamphlete der Surrealisten*, Hamburg 1998: 5; vgl. darin vor allem die Rede, die André Breton auf dem internationalen Schriftsteller:innenkongress 1935 halten wollte, nach stalinistischer Intrige aber nur durch einen Mitstreiter verlesen lassen durfte, ebd.: 86-99.

weise ich jede Form an die geschaffene Natur zurück und lasse sie als Objekt erscheinen. Alles, was versucht, mich zu begrenzen – Körper, Temperament, Begierden, Glauben, Erinnerungen –, will ich der zweiten Welt überlassen und somit der Vergangenheit, denn dieser Akt der Negation ist der Schöpfer des Bewußtseins und der Gegenwart, einziger und ewiger Akt des Augenblicks. Bewußtsein ist der fortwährende Selbstmord.«²⁷

René Daumal, der diese Zeilen schrieb, warnt zwei Seiten weiter: »Von Resignation zu sprechen, ist jedoch keine Zauberformel, die sogleich Frieden und Glück finden lässt. Allzu oft sind es gar keine Resignierten, sondern Schwache, die glauben, die innere Ruhe gefunden zu haben. (...) Sie bejahen alles, aber verneinen nichts. (...) Resignation kann nur die freiwillige Aufgabe einer machbaren Revolte sein. Der Resignierte muss jeden Augenblick bereit sein, sich aufzulehnen.«²⁸ Mit seinen engsten Weggefähr-

27 Klaus Bittermann (Hg), *Le Grand Jeu. Von der Notwendigkeit der Revolte*, Nürnberg 1980: 72f.

28 Ebd.: 75f. Der real existierende Prof. Heidegger aus Freiburg wäre insofern ein prominenter Protagonist einer Resignation aus Schwäche, das »subjektlose Subjekt« aus *Sein und Zeit* umgekehrt Protagonist der »Resignation aus Stärke«: »Das (vom Gewissen) angerufene Selbst bleibt in seinem Was unbestimmt und leer. Als was sich das Dasein zunächst und zumeist versteht in der Auslegung aus dem Besorgten her, wird vom Ruf (des Gewissens) übergangen. Und doch ist das Selbst eindeutig und unverwechselbar getroffen. Nicht nur der Angerufene wird vom Ruf ›ohne Ansehen seiner Person‹ gemeint, auch der Rufer hält sich in einer auffallenden Unbestimmtheit. Auf die Fragen nach Namen, Stand, Herkunft und Ansehen versagt er nicht nur die Antwort, sondern gibt auch, obzwar er sich im Ruf keineswegs verstellt, nicht die geringste Möglichkeit, ihn für ein ›weltlich‹ orientiertes Daseinsverständnis vertraut zu machen. Der Rufer des Rufes – das gehört zu seinem phänomenalen Charakter – hält jedes Bekanntwerden schlechthin von sich

ten Roger Gilbert-Lecomte und Maurice Henry macht Daumal die Dialektik von Revolte und Resignation, Hegel wieder sehr nah, einerseits in der beständigen Offenheit für die Wiederkehr des Politischen und der absoluten Freiheit und andererseits im Begreifen der ursprünglichen religiösen Erfahrung aus: »Einzig eine Kritik der Religion, die die Berührungspunkte herstellt zwischen dem ursprünglichen Zweifel des revolutionären Ketzers und der körperlichen und geistigen Knebelung, die daraus für die Menschen entsteht, fordert die Notwendigkeit der Revolution für jeden, der frei denken will, d.h. der denken will, ohne den dogmatischen Tod zu riskieren.« Im von Daumal, Gilbert-Lecomte und Henry gezeichneten Vorwort der ersten Nummer ihrer Zeitschrift hieß es dazu vorab schon:

»Wir werden uns immer mit allen Kräften allen neuen Revolutionen hingeben. Das Auswechseln von Ministerien oder Regierungen bedeutet uns nichts. Wir machen an der Tat selbst der Revolte eine Macht fest, die zu einigen Wundern fähig ist. Ebenso wenig sind wir Individualisten. Anstatt uns in unserer Vergangenheit zu verschließen, gehen wir alle zusammen vereint, jeder nimmt seine eigene Leiche auf dem Rücken mit.«²⁹

fern. Es geht wider die Art seines Seins, sich in ein Betrachten und Bereden ziehen zu lassen. Die eigentümliche Unbestimmtheit und Unbestimmbarkeit des Rufers ist nicht nichts, sondern eine positive Auszeichnung. Sie bekundet, dass der Rufer einzig aufgeht im Aufrufen zu ..., dass er nur als solcher gehört und ferner nicht beschwätzt sein will. Ist es dann aber nicht dem Phänomen angemessen, wenn die Frage an den Rufer, wer er sei, unterbleibt?« Vgl. *Sein und Zeit*: 275f.

29 Ebd.: 94 bzw. 16f. Indem sich Daumal ausdrücklich auf die »revolutionären Ketzler« Christus, Buddha und Mohammed bezieht, variiert er Liebrucks' voranstehend zitierte Wendung, nach der das Begreifen des Christus das Begreifen sämtlicher Religionen sein muss. Der hier schon im ersten Satz eingeführ-

Es ist wahr: Bewußtsein ist fortwährender Selbstmord, mit Betonung auf dem Fortwähren dieses Selbstmords als einer Geistesgestalt, als der Lebensform und Existenzweise des »subjektlosen Subjekts.« Auf Anregung Batailles hat Kojève die Dialektik von Revolte und Resignation Jahre später als die existenzielle Praxis verstanden, in der dieses Subjekt noch und gerade das Ende der Geschichte überschreiten kann. Er hat dazu den Begriff der »interesselosen«, weil an keinem besonderen, sondern nur noch an ihrem Selbstzweck-sein interessierten Negativität geprägt: »Wenn die Geschichte nicht mehr spricht, schafft man sich die Negativität selbst. Vergessen Sie das nicht.«³⁰

In dieser interesselosen Negativität stoßen wir jetzt und abschließend auf die Gestalt der Phänomenologie des Geistes und der Existenz, die unsere letzten Züge in sich aufhebt: die Gestalt des deshalb auch so genannten *Einzigsten*, der an »aller Realität« sein *Eigentum* hat. Den Begriff des Einzigsten prägte Johann Caspar Schmidt, genannt Max Stirner, selbst noch ein Hörer Hegels und hier eingangs schon als dessen »Vollender« eingeführt. Stirner ist die eigentliche Unperson der Geistesgeschichte, und er ist das deshalb, weil er die Verpflichtung des Geistes auf das Allgemeine radikaler noch als Nietzsche infrage gestellt und das scheinbar, in Hegels Worten, für nichts weiter als die »Willkür des Einzelnen und der Zufälligkeit seines bewußtlosen natürlichen Seins.« Folgt man aber nicht nur dem Wortlaut, sondern darin – eben! – dem Geist seines Werks, erschließt sich der strengeren Lektüre, dass und warum die Unperson der Geistesgeschichte gerade deshalb zur letzten Gestalt ihrer Dialektik werden musste. Denn tatsächlich befreit der

te Dichter Daniel Giraud fasst diese »Ketzerei« als »religiösen Geist ohne Religion«: *Être sans être. Journal d'un esprit religieux sans religion, Paris 1979.*

30 Alexandre Kojève, Interview mit Gilles Lapouge, in: *Überlebensformen*, hg. von Andreas Hiepko, Berlin 2007: 64.

Einzig die Willkür und Zufälligkeit, d.h. die Relativität seiner Existenz nur und gerade deshalb, weil er das *bewußt* und deshalb auch *erklärtermaßen*, d.h. *in der Sprache* tut und auch nur so tun kann: weil er als und in seiner Unperson den wortwörtlich letzten Schluss des Satzes Hegels zieht, nach dem niemand anderer als *dieses Selbst da* in seiner *Einzelheit* das Leben des absoluten Geistes »durchführt.« Der Einzige realisiert sich also als das Selbst, das hier und jetzt den welt- und geistesgeschichtlichen »Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit« lebt und dies auch und gerade dann zu tun versucht, wenn ihm – über Hegel hinaus – viele andere darin (noch) nicht folgen:

»Eigner bin Ich meiner Gewalt, und Ich bin es dann, wenn Ich Mich als *Einzig* weiß. Im *Einzig* kehrt *selbst der Eigner* in sein schöpferisches Nichts zurück, aus welchem er geboren wird. Jedes höhere Wesen über Mir, sei es Gott, sei es der Mensch, schwächt das Gefühl meiner Einzigkeit und erleichtert erst vor der Sonne dieses Bewußtseins. Stell' Ich auf Mich, den *Einzig*, meine Sache, dann steht sie auf dem Vergänglichen, dem sterblichen Schöpfer seiner, der sich selbst verzehrt, und Ich darf sagen: Ich hab' mein' Sach' auf Nichts gestellt.«³¹

Muss die Einzige das zu ihrer wie noch und gerade zu unserer Zeit in der notfalls kleinkriminellen und darin »egoistischen« Partisanen-Ethik einer Anarchie tun, die nichts als diese Anarchie zu »konstituieren« scheint, dann liegt das nicht an ihr, sondern allein darin, dass ihr wie auch uns die Gemeinde (noch) fehlt, die ihren Stolz und ihren Witz teilt, den Stolz und Witz des gerade in seinem Selbstgenuss »interesselosen«, weil über alle besonderen historischen Zwecke hinausgeschrittenen Geistes. Stirner bezeichnet diese Gemeinde in tatsächlich vollendeter Di-

31 *Der Einzige*: 412.

alektik als den »Verein« der je auf ihr Nichts gestellten Einzigen und ordnet ihn gerade als diesen »Verein von Ichen« ausdrücklich dem Kommunismus zu: der »Assoziation« also, von der Marx und Engels insofern gleichen Sinnes sagten, dass in ihr die freie Entwicklung einer jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller sei.³² Entscheidend daran ist dann aber, dass ein solcher Verein sich überall dort *und zugleich* nur und allein dort *bildet*, wo solche »Iche« auf gar keinen anderen Zweck mehr als nur auf die Gegenseitigkeit der Anerkennung ihres Selbstgenusses, d.h. ihres Selbstzweck-seins aus- und dazu je ihr einziges Wagnis des Lebens und Tods eingehen: weil sich weltgeschichtlich alle anderen Zwecke, wie man so sagt, »erledigt« haben: »Erst mit der letzten Separation endigt die Separation selbst und schlägt in Vereinigung um.«³³ Die aus *diesem* Ende der Geschichte dialektisch sich bildende Vereinigung schließt dann nicht nur andere Iche, sie schließt auch die Welt ein, die sich als diese Welt nur und erst im Begriff der Religion zeigt, dort also, wo sich das Göttliche von der »Vorstellung« eines jenseitigen Herrn befreit und zur Sache einer und eines jeden geworden ist. Gerade deshalb führen erst die sich gegenseitig in ihrem »schöpferischen Nichts« anerkennenden Einzigen das »Wort der Vergebung« mit

32 Von der Seite 196 an taucht der Begriff »Verein« im Buch an 36 Stellen auf, seine explizite Bestimmung als eines kommunistischen Vereins findet sich auf S. 298: »Es ist daher immer förderlich, dass Wir Uns über die *menschlichen* Arbeiten einigen, damit sie nicht, wie unter der Konkurrenz, alle unsere Zeit und Mühe in Anspruch nehmen. Insofern wird der Kommunismus seine Früchte tragen.« Im Gründungsprozess der kommunistischen Bewegung hat Engels übrigens vergeblich versucht, Marx für ein Bündnis mit Stirner zu gewinnen: die Weigerung Marx, hatte dann eher konkurrenzuelle als politisch-philosophische Gründe. Stirner hat das wohl gespürt und seinen Leser:innen empfohlen, zu den real existierenden Kommunist:innen Abstand zu halten, vgl. *Der Einzige*: 127ff. Trau, schau, wem.

33 Ebd.: 254.

sich, das die Revolte (das handelnde Gewissen) und die Resignation (das urteilende Gewissen) miteinander teilen.

Diesen allesentscheidenden Punkt überspringt auch Jürgen Habermas, den ich hier exemplarisch für viele andere Kritiker:innen Stirners nenne. Zunächst erkennt Habermas richtig, dass Stirner den »Grundzug des Hegelschen Geistes zu Ende« denkt, indem er »die Selbstbewegung des absoluten Geistes als Aneignung seines zum Anderen entfremdeten Selbstes« konsequent der endlichen Existenz zuschreibt und damit eine »Einschmelzung des Wesens in die Faktizität der jeweiligen Existenz« beansprucht. Dann aber bricht Habermas gerade dieser Einsicht die eigentlich treffende Spitze durch eine bloß rhetorische, weil so gar nicht zu beantwortende Frage ab: »Wie soll sich aber aus einer Mehrzahl solch tollwütiger Wölfe so etwas wie ein Verein bilden?« Dem ist zu entgegnen: Genau das ist doch die Aufgabe, die sich uns zugleich theoretisch und praktisch stellt, wenn wir die Zuordnung des Stirnerschen Vereins sowohl zum Kommunismus wie zum Begriff der Religion zur Sache unserer eigenen Existenz machen – statt sie im Handkantenschlag abzuweisen!³⁴ Zugestanden sei allerdings, dass Habermas hier unwissentlich an einen Punkt rührt, der die Grenze der Kommunikation, damit aber die Grenze der gegenseitigen Anerkennung und also den letzten Punkt auch dieses Buches hier markiert: den Umstand, dass eine Anerkennung der Einzigkeit streng genommen gar nicht möglich ist, weil sie als Form der Erkenntnis notwendig ein Gleiches feststellen muss, der oder die Einzige sich aber jeder Vergleichung entzieht. Gehen die Einzigen also auf ihren Verein, d.h. auf die Gegenseitigkeit der Anerkennung nicht ihrer so-oder-so identifizierten, sondern ihrer in präzise diesem Sinn »subjektlosen« Subjektivität aus, dann gehen sie auf nichts als auf die existenzielle *Gabe und Gegengabe* je der

34 Jürgen Habermas, *Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*, Bonn 1954: 34, 31f.

Einzigkeit ihres »Hinausseins über ...« aus. Ein »Kampf um Anerkennung« wäre dies nur noch in dem radikalen Sinn, in dem die Gabe selbst ein Kampf ist: als Herausforderung zur gleichermaßen rückhaltlosen Gegengabe.³⁵

Schluss

Es ist nun allerdings kaum ein Zufall, dass die von Grund auf *antiphysische* Dialektik der Menschwerdung und ihr interesse-los-negativer Humanismus heute von der ökologischen Verwüstung des Irrsterns Erde und damit von der *physis* selbst bedroht werden. Findet sich in der zu ihrer Abwendung bleibenden Frist dazu keine politische Lösung, gewinnen die Sätze einen noch einmal vertieften Sinn, in denen Kojève die Negativität dieses Humanismus gefasst hat: »Der Mensch hätte sich selbst nicht negieren oder transzendieren können, wenn er nicht endlich oder sterblich wäre. Die Menschlichkeit des Menschen setzt also die Endlichkeit des Lebewesens, das ihn verkörpert, und infolgedessen den Tod des Menschen selbst voraus. (...) Man kann also sagen, dass der Mensch eine tödliche Krankheit des Lebewesens ist. (...) Kurz, der Mensch ist eine tödliche Krankheit der Natur.«³⁶

Will man diese Sätze ethisch, politisch und philosophisch verstehen, ist es zugleich lehrreich und witzig zu erfahren, dass eine Kakerlake bis zu neun Tage ohne Kopf überleben kann, bevor sie dann doch verhungert. Der Mensch kann das nicht, er könnte das Abschlagen seines Kopfes keine Sekunde überleben. Dafür aber kann der Mensch, was die Kakerlake vermutlich nicht kann: er kann im radikalen Sinn des Wortes sterben, d.h. er kann sein Leben in existenziell radikalierter Dialektik gerade aus einem lebenslang bewußten Todesverhältnis, aus einem

35 Vgl. Marcel Mauss, *Die Gabe*, Frankfurt 1968, und die an dieses Buch sich anschließende Diskussion, einfühend etwa bei Alain Caillé, *Anthropologie der Gabe*, Frankfurt 2008.

36 *Hegel*: 244ff.

Sein zum Tode gewinnen. Er wird dann stets auch aus der Revolte gegen den Tod leben, den Hegel den »reinen Schrecken des Negativen« genannt hat, der »nichts Positives, nichts Erfüllendes in ihm hat.« In der gegenseitigen Herausforderung zur Gabe und Gegengabe unserer derart negativen, darin »subjektlosen« und deshalb immer zugleich singulären und universellen, immer zugleich relativen und absoluten Menschlichkeit realisieren wir in jeder gelungenen Begegnung von wenigstens Zweien einen Verein von Einzigen, der sich im Gelingen der Begegnung selbst genügt. Das kann und ist wahrscheinlich mehr als einmal ganz zufällig geschehen, an passageren Orten wie etwa der Windfangtür eines Restaurants, durch die der eine kommt als die andere gerade gehen will. Solches Gelingen kann im dann doch glücklichen Fall sogar ein ganzes Leben tragen: ein Leben, das immer wieder neu an seine Grenze geht. Wir halten uns dabei, ohne das eigens beabsichtigen und »aktivistisch« unter Beweis stellen zu müssen, immer auch für die ereignishaft plötzliche Wiederkehr des Politischen und also der Geschichte offen.

Auf nicht weniger als auf ein solches Ereignis sind wir angewiesen, soll die herrschende Weltordnung in der Frist noch aufgehoben werden, die uns zur Rettung unseres Irrsterns bleibt. Gleichgültig, ob sie als Empire oder als Ende der Geschichte gefasst wird: Sie hat es mehr als verdient, der »Furie des Verschwindens« geopfert zu werden.

verzeichnis

literatur-

- Beauvoir, Simone de, *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau*, Reinbek 1992.
- Beauvoir, Simone de, *Soll man die Sade verbrennen? Drei Essays zur Moral des Existentialismus*, Hamburg 1983: 7- 76.
- Becker, Heribert, *Es brennt! Pamphlete der Surrealisten*, Hamburg 1998.
- Beckett, Samuel, *Der Namenlose*, Frankfurt 1979.
- Benn, Gottfried, *Der Arzt II*. In: *Gesammelte Werke III. Die Gedichte*. Wiesbaden/München 1978.
- Benn, Gottfried, *Eine Geburtstagsrede und die Folgen*. In: *Werke Bd. IV, Autobiographische und vermischte Schriften*, Wiesbaden/München 1977: 231-234.
- Caillé, Alain, *Anthropologie der Gabe*, Frankfurt 2008.
- Cioran, Emil Michel, *Von Tränen und von Heiligen*, Frankfurt 1988.
- Debord, Guy, *Die Gesellschaft des Spektakels*. Herausgegeben von der Projektgruppe Gegengesellschaft, Düsseldorf 1974.
- Debord, Guy, Sanguinetti, Gianfranco, *Die wirkliche Spaltung in der Internationalen*, Wien o.J.
- Deleuze, Gilles, Guattari, Félix, *Tausend Plateaus*, Berlin 1992.
- Evans, Dylan, *Wörterbuch der Lacanschen Psychoanalyse*, Wien 2002.
- Fetscher, Iring, *Rousseaus politische Philosophie*, Frankfurt 1975.
- Foucault, Michel, *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit*, Bd. 1, Frankfurt 1977.
- Foucault, Michel, *Die Ordnung des Diskurses*, Frankfurt 1977.
- Fukuyama, Francis, *Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir?* München 1992.

- Fukuyama, Francis, *The End of History?* In: National Interest, Sommer 1989: 3-18.
- Giraud, Daniel, *Vorspiel zur Apokalypse*. In: Hans-Peter Duerr, *Unter dem Pflaster liegt der Strand* Bd. 2, Berlin 1976: 240-248.
- Giraud, Daniel, *Être sans être*. *Journal d'un esprit religieux sans religion*, Paris 1979.
- Habermas, Jürgen, *Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*, Bonn 1954.
- Haraway, Donna, *Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen*, Frankfurt/New York 1995.
- Hardt, Michael, Negri, Antonio, *Empire. Die neue Weltordnung*, Frankfurt 2002.
- Hardt, Michael, Negri, Antonio, *Common Wealth. Das Ende des Eigentums*, Frankfurt 2010.
- Hardt, Michael, Negri, Antonio, *Multitude. Krieg und Demokratie im Empire*, Frankfurt 2004.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*. Werke Bd. 10, Frankfurt 1970.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Phänomenologie des Geistes*. Werke Bd. 3, Frankfurt 1979.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Werke Bd. 12, Frankfurt 1970.
- Heidegger, Martin, *Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit*, Freiburg 1983.
- Heidegger, Martin, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, Frankfurt 1978.
- Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen 1984.
- Martin Heidegger, *Was ist Metaphysik?* Frankfurt 1969.
- Kojève, Alexandre, *Philosophen interessieren mich nicht, ich suche Weise. Interview mit Gilles Lapouge*. In: *Überlebensformen*. Herausgegeben von Andreas Hiepkö, Berlin 2007: 58-67.
- Kapfinger, Emanuel, *Die Faschisierung des Subjekts. Über die Theorie des autoritären Charakters und Heideggers Philosophie des Todes*, Berlin 2021.

- Kilian, Patrick, *Georges Bataille, André Breton und die Gruppe Contre-Attaque. Über das ‚wilde Denken‘ revolutionärer Intellektueller in der Zwischenkriegszeit*, St. Ingbert 2013.
- Kojève, Alexandre, *Hegel. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens. Kommentar zur Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt 1975.
- Lacan, Jacques, *Kant mit Sade*. In: *Schriften II*, Olten 1975: 133-165.
- Le Grand Jeu, *Von der Notwendigkeit der Revolte*. Herausgegeben von Klaus Bittermann, Nürnberg 1980.
- Lenin, Wladimir Iljitsch, *Was tun?* In: *Ausgewählte Werke Bd. I*, Berlin 1955: 175-324.
- Liebrucks, Bruno, *Erkenntnis und Dialektik*, den Haag 1972.
- Liebrucks, Bruno, *Sprache und Bewußtsein Bd. 5*, Frankfurt 1970.
- Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, Darmstadt 1968.
- Georg Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft. Der Weg des Irrationalismus von Schelling zu Hitler*, Berlin 1984.
- Marx, Karl, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*. In: *Marx/Engels-Werke Bd. 1*, Berlin 1976.
- Marx, Karl, *Das Kapital Bd. 1*. In: *Marx/Engels-Werke Bd. 23*, Berlin 1968.
- Marx, Karl, Engels, Friedrich, *Die deutsche Ideologie*. In: *Marx/Engels-Werke Bd. 3*, Berlin 1978.
- Marx, Karl, Engels, Friedrich, *Manifest der Kommunistischen Partei*. In: *Marx/Engels-Werke Bd. 4*, Berlin 1972.
- Mauss, Marcel, *Die Gabe*, Frankfurt 1968.
- Menke, Christoph, *Autonomie und Befreiung. Studien zu Hegel*, Berlin 2018.
- Menke, Christoph, *Theorie der Befreiung*, Berlin 2022.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Die Abenteuer der Dialektik*, Frankfurt 1968.
- Müller, Heiner, *Gespräch beim Wisconsin-Workshop in Madison/USA*. In: *Gesammelte Irrtümer 1*, Frankfurt 1996: 50-55.
- Nietzsche, Friedrich, *Nachgelassene Fragmente 1885-1887. Kritische Studienausgabe Bd. 12*, München 1988.
- Nietzsche, Friedrich, *Also sprach Zarathustra*. In: *Werke in drei Bänden, Bd. 2*. München 1981.

- Pazzini, Karl-Josef, Coele, Marcus, Kasper, Judith, Wegener, Mai *Kunst des Entkummerns. Ein Florilegium von Barbara Cassin mit Kommentaren*, Hamburg 2022.
- Sade, Donatien Alphonse François, *Franzosen, noch eine Anstrengung, wenn ihr Republikaner sein wollt!* In: *Philosophie im Boudoir*, München 1978: 139-199.
- Stapelevich, Lawrence, *Max Stirner on the Path of Doubt*, London/New York 2020.
- Sartre, Jean-Paul, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Hamburg 1991.
- Sartre, Jean-Paul, *Entwürfe für eine Moralphilosophie*, Reinbek 2005.
- Sartre, Jean-Paul, *Materialismus und Revolution*. In: *Der Existentialismus ist ein Humanismus*, Hamburg 2000: 193-267.
- Sartre, Jean-Paul, *Ein neuer Mystiker*. In: *Der Existentialismus ist ein Humanismus*, Hamburg 2000: 9-54.
- Seibert, Thomas, *Zur Ökologie der Existenz*, Hamburg 2017.
- Stirner, Max, *Der Einzige und sein Eigentum*, Stuttgart 1972.