

**Gutachten zur Doktorarbeit von Mgr. Tereza Matějčková
„Grund der Welt: zu einem marginalen Problem in Hegels *Phänomenologie des Geistes*“, Univerzita Karlova v Praze, Filozofická fakulta, Ústav filosofie a religionistiky 2015, 265 S.**

Die *Phänomenologie des Geistes* Hegels gilt als einer der grundlegendsten, zugleich aber schwierigsten Texte der philosophischen Tradition. Als grundlegendes Buch des modernen Denkens ist sie auch für heutiges Denken weiterhin unmittelbar prägend. Tereza Matějčková hat sich in ihrer Doktorarbeit *Grund der Welt: zu einem marginalen Problem in Hegels Phänomenologie des Geistes* die Aufgabe vorgenommen, dieses Buch eingehend zu interpretieren und dabei ein Thema zu behandeln, das bisher überraschenderweise fast gar nicht gesondert behandelt wurde, obwohl es zentral ist – nämlich das Problem der Welt in der *Phänomenologie des Geistes*. Matějčková sagt richtig, dass Hegel selbst keine gesonderte philosophische Theorie der Welt liefert. Trotzdem stellt die Welt bei ihm ein Thema dar, auf das er immer wieder zurückkommt, das Matějčková sogar als eine gewisse Fluchtlinie seines Denkens entdeckt. Die Behandlung dieses Themas führt Matějčková jedenfalls ins eigentliche Zentrum der Problematik der *Phänomenologie des Geistes*. Sie stellt zugleich den Anspruch auf, sich mit den zentralen Themen der einzelnen Kapitel des Buchs insgesamt auseinanderzusetzen, die in den üblichen Untersuchungen selbst schon wegen ihrer Schwierigkeit meistens gesondert behandelt werden. Es ist gleich zu Anfang zu sagen, dass Matějčková diese Aufgabe ungewöhnlich gut, ja meisterhaft erfüllt! Ihre Arbeit liefert nicht allein einen Beitrag, der im internationalen Zusammenhang ein wichtiges Desiderat ausgleicht, sie stellt auch die *Phänomenologie des Geistes* in einem Zusammenhang dar und schreibt ein spannendes Buch über das Buch. Ihre Arbeit übersteigt reichlich das Niveau, das von Dissertationen verlangt wird, sollen sie begründeterweise zur Erteilung des Doktorgrads führen.

Im Folgenden werden einige Bemerkungen gemacht, die zum Einen das Thema Matějčkovás und, wie es mir scheint, ihre Hauptthesen benennen. Da die Sachverhalte, die Matějčková im Fortgang der Arbeit behandelt, allzu kompliziert und zahlreich sind, werden zum Anderen meistens nur kritische Bemerkungen vorgenommen – wobei gleich gesagt werden soll, dass diese nur wenige sind im Vergleich mit dem Vielen, das in dieser Arbeit richtig, wenn nicht sogar innovativ ist. Diese Bemerkungen sind so zu verstehen, 1) dass die gründliche Arbeit Matějčkovás eine eingehendere Besprechung und darunter auch kritische Auseinandersetzung verdient, wie sie sich in der fortlaufenden Interpretation unter den verschiedenen Autoren notwendigerweise einstellt, und 2) dass diese Besprechung Matějčková eventuell auch bei der Fertigstellung ihres Buchs zu helfen vermag, das aus ihrer Dissertation entstehen soll und das – hoffentlich auch in einer tschechischen Ausgabe – veröffentlicht werden soll.

Der Grundrahmen der *Phänomenologie des Geistes* Hegels und das Thema der Arbeit
Hegels Auffassung des Absoluten besagt – laut seiner philosophischen Überwindung von Spinozas Gestalt des Monismus – das Absolute sei die einzige Substanz, die zugleich Subjekt ist. Das Absolute ist also als Eines in Gestalt des Doppelbegriffs ‚Substanz = Subjekt‘ zu verstehen.¹ Dies ist zugleich die generellste Bezeichnung dessen, was Hegel unter dem Geist

¹ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. v. H.-F. Wessels und Heinrich

versteht. Das Subjektsein dieser einzigen Substanz kommt der Substanz insofern zu, als ihre Entäußerung in das Akzidentelle nicht allein an ihr, sondern derart durch sie und mit ihr geschieht, dass sie in der Entäußerung samt dem Entäußerten für sich ist und sich als solche zu sich verhält. Ihr Subjektsein schließt nämlich diejenige Selbstbeziehung ihrer ein, die Hegel zwar Selbstbewusstsein nennt, wesentlich aber als Selbsterkenntnis auffasst. In dem Kreis der Entäußerung erkennt sich das Absolute bzw. der Geist als das „Ich bin Ich“. Den Vorgang der auf diese Art und Weise verfassten Entäußerung benennt Hegel noch mit zwei anderen Namen: 1. der Verwirklichung und 2. der Manifestation, bei welcher es jedoch heisst, dass es keine Manifestation von etwas Besonderem, sondern die Manifestation als solche ist.² Das, was die Substanz in diesem Vorgang ist, kann laut der reflexionstheoretischen Terminologie als das Selbige, Identische gefasst werden. Das Akzidentelle, worin die Substanz sich entäußert und gleichsam aus sich herausstellt, heisst die Nicht-Selbigkeit, die Nicht-Identität. Indem die Identität als die Positivität zu fassen ist, macht die Nicht-Identität die Negativität aus. Der ganze Fortgang der Selbstentäußerung, in dem sich das Absolute als das „Ich bin Ich“ fasst, ist als die Identität der Identität und Nicht-Identität zu verstehen. Aus dieser Verfassung des Prinzips von allem ist nach Hegel deutlich, was laut dem Mysterium der offenbaren Religion das Christusgeschehen bedeutet, in welchem Gott sich in Christus auf sich als Vater zum Sohn bezieht. Der Höhepunkt dieser Selbstbeziehung geschieht auf der „Schädelstelle“, Golgatha, wo Gott sich als Vater im Tode seines Sohns aufopfert. Wenn wir in den Rahmen des Grundrisses der Theorie des Absoluten Hegels zurückkehren, besagt dieser Tod die Rückführung aus der Entäußerung und somit den Abschluss des Vorgangs der Selbsterkenntnis seiner im Nicht-Identischen bzw. Anderen. Es gilt in dieser gesamten Selbstbeziehung, dass Gott sich dabei in der Menschengestalt den Menschen überhaupt mitteilt. Und es lässt sich aufgrund dieser Vorstellung vom Absoluten übrigens auch gleich – wenn auch vorläufig – veranschaulichen, wie es sich mit dem Menschen im Zusammenhang mit dem Absoluten verhält.

Was ist denn aber genauer die Stellung des Menschen zu diesem Geschehen, wo bezieht der Mensch seine Stelle im Rahmen des so verfassten Absoluten? Ausserhalb seiner kann er nicht bestehen – selbst wenn es für das natürliche Bewusstsein des natürlichen Weltbildes anfänglich so aussehen mag. Denn der Mensch als etwas Bestehendes muss in Bezug auf das Absolute als Prinzip von allem, was Bestand haben kann, nicht also ausserhalb seiner gedacht werden. So, wie Hegel die Beziehung des Menschen und des Absoluten in der *Phänomenologie des Geistes* darstellt, fasst sich der Mensch jedoch in Bezug auf das Absolute zunächst laut seinem natürlichen Weltbilde auf, in welchem er sich generell so versteht, dass er etwas Bestehendes ist, das sich zu den anderen Bestehenden im Rahmen einer Welt als zu den von ihm beziehbaren Gegenständen verhält, und zwar als in der Welt, welche raumzeitlich verfasst ist, welche das in ihr Bestehende in den sinnlich wahrnehmbaren Relationen zu begreifen erlaubt usw. Laut diesem natürlich zu nennenden (weil aus welchen Gründen auch immer als unmittelbar bestehenden) Weltbilde, das in der Philosophie Hegels generell auf seine Bedingungen hin durchschaut und also überwunden werden soll, könnte es zunächst so aussehen, als ob das Absolute selbst als etwas gegenständlich Beziehbares bestünde. Das Absolute bzw. der Geist tritt somit dem Bewusstsein zunächst – laut der

Clairmont, Hamburg 1988, S. 18. In der Ausführung des Begriffs des Absoluten folge ich Dieter Henrich und seine erhellende Interpretation – D. Henrich, *Hegels Logik der Reflexion. Neue Fassung*, in: *Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion, Hegel-Studien*, Beiheft 18, hrsg. v. D. Henrich, Bonn 1978, S. 203–324, hierzu S. 204–218.

² G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, III, § 383, in: ders., *Theorie Werkausgabe*, hrsg. v. E. Moldenhauer und Karl Markus Michel, Bd. 10, Frankfurt am Main 1970, S. 27.

Phänomenologie des Geistes – als die geistige Substanz³ gegenüber. Bei diesem Schein kann es jedoch nicht bleiben. Das Bewusstsein bzw. das menschliche Subjektsein soll sich vielmehr durch eine Erfahrung, die in der *Phänomenologie des Geistes* ihren Grundstationen nach ideal-typisch zusammengefasst wird, dazu bilden, sich selbst im Zusammenhang des Absoluten, d.h. in seinem Binnenbereich, zu verstehen – und dabei sich selbst als geistiges zu erkennen und dadurch geistig zu werden. In diesen Kontext gehört wohl die Aussage Matějčková, dass das Subjekt sich seiner selbst teilweise zu enteignen hat und substantiell werden soll (S. 196). Dabei gilt es, dass der Weg durch das Begreifen seiner Endlichkeit hier prägend wird, und zwar generell dann, wenn nicht allein vom Absoluten, dem unbedingt Wirklichen, sondern auch vom Menschen, also dem Bedingten die Rede sein können soll. Dieter Henrich fasst diesen Gedanken zusammen, wenn er sagt: „Es muss zum Wesen des Endlichen gehören, nicht neben dem Absoluten und dann ebenso unbedingt wie es zu bestehen, sondern es muss, und zwar aus sich selbst heraus, auf sein Vergehen hin tendieren. Absolut und unvergänglich ist nur der Platz, den es im Ganzen des Geschehens eingenommen hat, in dem Endliches aus Absolutem wirklich wird.“⁴ Zu demselben – wohl dem einzig richtigen, schon deshalb auch nicht einfachen – Resultat kam auf einem anderen Wege auch Matějčková zum Abschluss ihrer Untersuchung, wenn sie sagt, dass das Bewusstsein gerade in seiner Endlichkeit den Berührungspunkt mit dem Absoluten als der „höchsten Wirklichkeit“ findet (S. 220). Das Bewusstsein soll nach Matějčková seine Grenzen kennen, sich opfern bzw. seinem Fürsichsein absterben zu wissen, indem es sich entäussert und bekennt (S. 225).

Die Problematik der Bildung bzw. Entwicklung der Subjektivität im Rahmen des Absoluten ist eine der zwei Hauptthemen der Arbeit von Matějčková. Das andere, das eigentliche Hauptthema ihrer Arbeit – welchem entgegen das zuerst genannte vielmehr als ein untergeordnetes Thema angesehen werden kann – ist das von Matějčková verfolgte Weltproblem bei Hegel. Es hängt seinem systematischen Zentrum nach durchaus mit Hegels Auffassung der Selbstrealisierung bzw. Selbstverwirklichung des Absoluten als der Idee zusammen, wie es Matějčková beschreibt: „Die absolute Idee entschließt sich zur Welt, macht sich von der Welt abhängig – sogar so abhängig, dass sie die Welt als ihr neues Heim bezieht – und entwickelt im dritten, abschließenden Schritt ihre Geistigkeit in der Welt selbst.“ (S. 225) Wichtig ist dabei zu betonen, dass die Geistigkeit der Idee nicht vor der zeitlich verfassten Welt, oder ausserhalb derselben, sondern in dieser Welt besteht (S. 222). Diese Tatsache beschreibt Hegel selbst in seiner *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, und zwar wieder mit Nachdruck auf das Christusgeschehen, kraft dessen „die Idee des ewigen, aber *lebendigen* und in der Welt gegenwärtigen Geistes“ besteht.⁵ In diese Welt soll

³ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 19.

⁴ D. Henrich, *Endlichkeit und Sammlung des Lebens*, Tübingen 2009, S. 99.

⁵ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, III, § 569, in: ders., *Theorie Werkausgabe*, Bd. 10, S. 376. Dieser Stelle gemäß „stellt sich 1. als *Voraussetzung* die *allgemeine* Substanz aus ihrer Abstraktion zum *einzelnen* Selbstbewusstsein verwirklicht und dieses als unmittelbar *identisch* mit dem Wesen, jenen Sohn der ewigen Sphäre in die Zeitlichkeit versetzt ... dar, aber ferner diese unmittelbare und damit sinnliche Existenz des absolut Konkreten sich in das Urteil setzend und in dem Schmerz der *Negativität* ersterbend, in welcher es als unendliche Subjektivität identisch mit sich, aus derselben als absolute Rückkehr und allgemeine Einheit der allgemeinen und einzelnen Wesenheit *für sich* geworden ist, – die Idee des ewigen, aber *lebendigen* und in der Welt gegenwärtigen Geistes“. – Die Welt selbst scheint dabei nach Hegel nicht ewig zu sein, wie Matějčková in ihrer Auffassung Hegel unterstellt (S. 234, Anm. 5). Ewig ist allein die „Sphäre“, die in die „Zeitlichkeit versetzt“ ist. Diese Sache erwägt Matějčková bloß am Rande, eine solche ist

das Bewusstsein im Fortgang der *Phänomenologie des Geistes* einzuwachsen lernen, soll es sich im Rahmen der Binnenstruktur des Geistes wiedererkennen, indem es „substantiell“ im oben angezeigten Sinn wird. Von der Seite des Geistes her gesehen besagt dasselbe, dass der Geist dem Bewusstsein im Fortgang der *Phänomenologie des Geistes* erscheint bzw. deutlich wird. Das bedeutet aber in der Perspektive der Arbeit Matějčková, dass die Welt selbst dem Bewusstsein erscheint, indem sie im ganzen Fortgang der *Phänomenologie des Geistes* die Herausforderung für das Bewusstsein und seine Entwicklung bleibt.

Zum Fortgang der Arbeit

Matějčková macht sich anheischig, alle Stufen des Fortgangs der *Phänomenologie des Geistes* durchzugehen und bei jeder Bewusstseinsgestalt die ihr entsprechende „Welt“ zu untersuchen. Diese „Welten“ stellen die einzelnen und vorläufigen Versuche des Bewusstseins dar, sich in die eine wahre Welt zu integrieren, damit es sich dabei als solches verwirklichen und begreifen könnte. Erst im Geist-Kapitel stellt sich die Lage ein, in welcher das Bewusstsein bereits als Vernunft nunmehr zum Geist wird: „Die Vernunft ist Geist, indem die Gewissheit, alle Realität zu sein, zur Wahrheit erhoben, und sie sich ihrer selbst als ihrer Welt, und der Welt als ihrer selbst bewusst ist.“⁶ Die Verfassung der Weltbeziehung des Bewusstseins hat dann wesentlich die Verfassung des Geistes, in welcher die oben beschriebene Dynamik der Andersheit seiner selbst des Geistes prägend ist. In dieser Weltbeziehung ist die Welt „ein Raum der Andersheit, ein ‚Kosmos‘, der das Ich weiterentwickelt und zur Überwindung der eigenen Begrenztheit zwingt“ (S. 127). Damit verändert sich nach Matějčková der Schwerpunkt gegenüber den meisten in der Moderne vertretenen Auffassungen der Weltbeziehung eines Bewusstseins bzw. eines Ich: Das Ich wird durch dieses Andere nicht begrenzt, sondern „entgrenzt“ (S. 127) und der Entwicklung seiner eigentlichen Potenzialitäten überlassen – und zwar im Sinne einer produktiven Wechselwirkung mit der Welt (S. 137). Dazu gehört auch eine ähnliche Beziehung zur Andersheit der Anderen, die zu einer produktiven Selbstdistanzierung in Bezug auf die Anderen führt, welche nicht mehr auf das natürliche Selbstbehaupten, sondern auf die wechselseitige Anerkennung geht. Das Anerkennungsverhältnis ist neben der wahren Weltlichkeit das zweite, was das Bewusstsein bzw. die Subjektivität nach Matějčková in der Weltbeziehung zu erreichen hat. – Dürfte ich gleich dazu etwas bemerken: Es wäre noch eine nähere und das heisst generelle, nicht allzu an die einzelnen Analysen gebundene Ausarbeitung der Binnenstruktur der Weltbeziehung behilflich, damit klar werden könnte, wie das Anerkennungsverhältnis in das reife In-der-Welt-sein des Bewusstseins gehört.

Es wäre vieles zum Lob der Untersuchungen Matějčkovás hier zu sagen. Ganz einmalig ist z.B. die Behandlung des Kapitels „Kraft und Verstand, Erscheinung und übersinnliche Welt“, das besonders schwierig, ja in vieler Hinsicht ganz dunkel ist, und bei dessen Behandlung selbst solche Meister der philosophischen Interpretation wie z.B. Gadamer zu keinen hinreichenden Resultaten kamen. Ich werde im folgenden allerdings – wie am Anfang angesagt – insbesondere auf die Fälle zu sprechen kommen, zu welchen ich eine der (wenigen) kritischen Bemerkungen zu machen habe.

1. Matějčková untersucht eingehend alle wichtigen Zusammenhänge der einzelnen Kapitel der *Phänomenologie* und der ihnen entsprechenden Bewusstseinsgestalten. Das erste in diesem Zusammenhang Auffällige ist, dass gerade im genannten Geist-Kapitel, in welchem das Weltproblem ausdrücklich zur Sprache kommt, viele Themen übersprungen werden. Die Diskussion dieses Kapitels widmet sich im Prinzip nur der Gegenüberstellung des ‚Falles

auch diese Diskussion mit ihrem diesbezüglichen Vorschlag.

⁶ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 288.

Antigone‘ und des ‚Falles Rameaus Neffe‘. Beiseite bleiben so wichtige Momente der Geistesgestalt wie der römische Rechtszustand – die eigentliche Geburtsstätte der Individualität der Person –, der in der *Phänomenologie des Geistes* nach dem Zerfall der „substantiellen“ Sittlichkeit der griechischen Polis folgt, oder die wichtige Gegenüberstellung der aufklärerischen Rationalität einerseits und des irrationalen aufklärerischen Glaubens andererseits im Abschnitt „Der sich entfremdete Geist; die Bildung“.

2. Hinsichtlich des „unglücklichen Bewusstseins“ aus dem dem Geist-Kapitel noch vorhergehenden Selbstbewusstseinskapitel der *Phänomenologie des Geistes* favorisiert Matějčková mit einigen Interpreten (vgl. S. 98–99) die Interpretation, die besagt: die Gestalt des unglücklichen Bewusstseins sei die paradigmatische Gestalt für die moderne Subjektivität und im Anschluss daran vielleicht auch der Schlüssel zur *Phänomenologie des Geistes*. Statt dieser Auffassung wäre, denke ich, besser an der vielmehr verbreiteten Auffassung festzuhalten, dass es sich im Falle des unglücklichen Bewusstseins um die Gestalt des frühen und hauptsächlich des mittelalterlichen christlichen Bewusstseins handelt. Es geht hier um die Phänomene wie die Überzeugung des Bewusstseins, seine Kräfte seien in der Tat Gabe einer jenseitigen höheren Wirklichkeit, seine Welt sei die geheiligte Welt, die einmal durch Herrn betreten war. Es handelt sich um Phänomene der mittelalterlichen Inbrunst, die sich eher als in moderner Literatur im mittelalterlichen Gral-Roman dokumentieren. Unter den philosophischen Autoren, die im Zusammenhang mit dieser Gestalt zu nennen sind, ist dann statt Fichte oder Schelling vielmehr Augustin heranzuziehen. Es ist sicherlich der Fall, dass der Weg zur modernen Subjektivität und Individualität in vieler Hinsicht im Christentum und namentlich bei Augustin ansetzt – wie es Matějčková mit Angelika Pillen anführt (S. 99). Das bedeutet jedoch nicht, dass hier die mit der modernen vergleichbare Subjektivität und Individualität bereits vorliegt – wie Pillen nahelegt. Dafür scheint diese Gestalt allzu rudimentär zu sein – im Vergleich etwa mit der Bewusstseinsgestalt des entfremdeten Geistes. Wenn Matějčková das unglückliche Bewusstsein deshalb für das Paradigma der modernen Subjektivität hält, weil dasselbe die Zerrissenheit dieser zum Ausdruck bringe, fragt man sich, warum sie nicht gerade zur Zerrissenheit des modernen Bewusstseins zur Welt der Nützlichkeit der aufklärerischen „reinen Einsicht“ einerseits und des irrationalen Jenseits des aufklärerischen Glaubens andererseits greift – die, wie oben bemerkt worden ist, in der Arbeit Matějčkovás überhaupt nicht zur Sprache kommen. Hegel selbst kommt nicht zufällig im Kapitel über das unglückliche Bewusstsein, sondern erst im anschließenden Vernunft-Kapitel auf die moderne Subjektivität zu sprechen, wo er als die klassischen Formen der modernen Subjektivität, diejenige Kants und Fichtes heranzieht. Hier gilt vom Bewusstsein allerdings – statt der „Unglücklichkeit“ des unglücklichen Bewusstseins, das die Welt dem Jenseitigen zuschreibt – zunächst einmal: „Sein Denken ist unmittelbar die Wirklichkeit... Es ist ihm, indem es sich so erfasst, als ob die Welt erst itzt ihm würde...“⁷

Von der Entwicklung der Gestalten des Bewusstseins her ist diese Interpretation des unglücklichen Bewusstseins auch insofern angebracht, als das unglückliche Bewusstsein in der *Phänomenologie des Geistes* den Gestalten des griechischen und römischen Altertums, nämlich dem Stoiker und Skeptiker unmittelbar folgt. Die *Phänomenologie des Geistes* ist zwar nur die ideal-typische Darstellung der Geschichte, aber solche Sprünge, wie vom Altertum gleich in die Moderne, sind auch von ihr nicht zu erwarten. Was dann die Positionen Schellings und des späten Fichtes (S. 104 f.) betrifft, scheinen sie hier etwas vorschnell als die Positionen des unglücklichen Bewusstseins herangezogen zu werden, indem sie als Positionen diskutiert werden, die den Standpunkt des endlichen Denkenden als ungenügend für das Erfassen des Absoluten bezeichnen und als einen solchen dem Absoluten gegenüber

⁷ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 157–158.

verleugnen möchten. Es ist, denke ich, auch nicht zutreffend, die Position des späten Fichtes für diejenige auszugeben, die das Denken und sein Wesen nicht denkend übernehmen will, sondern es im Sinne der Andacht allein nichtbegrifflich „fühlen“ oder „anschauen“ möchte. Beide Positionen, denke ich, entsprechen viel eher dem, was Hegel als das absolute Wissen abhandelt – nicht zufällig nennt Fichte selbst den Standpunkt, der in seiner Wissenschaftslehre ab 1801 gefunden und aus welchem philosophiert wird, genauso. Zumindest in der Theorie des Absoluten des späten Fichtes steht zwar im Zentrum die Einsicht in die Verleugnung des Begriffs, aber diejenige, die allein in Gestalt des begrifflichen Wissens erfasst wird – die Vernichtung des Begriffs nämlich „begrift wiederum der Begriff“.⁸ Die begriffene Einsicht ist zugleich begriffenes Verhältnis der Subjektivität zu ihrem Grund. Fichte macht deutlich, dass die menschliche Subjektivität sich daher keineswegs im Ausschlussverhältnis mit dem Absoluten befindet, sondern – ähnlich wie bei Hegel – zu demjenigen Moment der Struktur des Absoluten gehört, das seiner Manifestation entspricht. Mit der Argumentation, dass auch nach Schelling und dem späten Fichte die Subjektivität einen Bestandteil der Struktur des Absoluten ausmacht, kommt letztlich Matějčková selbst (S. 106). – Eine zuverlässige Übersicht über die von Hegel herangezogenen geistesgeschichtlichen Hintergründe liefert H. S. Harris in seinem umfangreichen Kommentar *Hegel's Ladder* (Indianapolis/Cambridge 1997), den Matějčková zwar heranzieht, aber in diesem Zusammenhang nicht berücksichtigt. Matějčkovás Darstellung der Gestalt der drei Stufen des unglücklichen Bewusstseins ist an sich aber wieder hervorragend und wäre sie der diskutablen Konnotationen entledigt, bleibt sie, denke ich, an sich ganz richtig und erhellend.

3. Ähnliches gilt auch in einem anderen Fall, in dem ich eher Harris als Matějčková in der Zuordnung der Bewusstseinsgestalten dem in ihnen behandelten Kontext Recht gäbe. Es handelt sich um den Abschnitt „Das geistige Tierreich“ des Vernunft-Kapitels. Gegen die Behauptung Matějčkovás, es handele sich hier um die Besprechung einer akademischen oder gar künstlerischen Gesellschaft (S. 169–170), bin ich eher mit Harris einverstanden, der sagt: „The *geistige Tierreich* is more accurately identified as „Civil Society“ than as „the academic community“.“⁹ Hegels Entwicklung zu Ende des Vernunftkapitels entspricht tatsächlich der Entwicklung, die in den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* abgehandelt werden (wie Matějčková selbst bemerkt, aber weniger in ihrer Interpretation ausnützt – S. 170), die generell als die Fortbildung der (durchaus mit Adam Smith, wie Matějčková schreibt, „marktwirtschaftlich“ zu denkenden) bürgerlichen Gesellschaft bis hin zum Vernunftstaat der Freiheit. Matějčková schreibt erhellend dazu, dass Hegels Berufung auf die griechische Polis in diesem Zusammenhang generell als Maßstab eingeführt wird, dass die moderne Gesellschaft aber in der Tat viel weiter als die griechische ist, indem sie dasjenige, was in Griechenland unmittelbar, d.h. nicht tatsächlich zugleich auch übernommen vorlag, erringt. Die Grundunterscheidung zwischen dem Individuum mit seinem Selbstgefühl, seiner Selbstbestätigung und seinen Bedürfnissen einerseits und dem Allgemeinen bzw. Universalen des Gesetzes andererseits, das den Zusammenhang zwischen den Individuen unparteiisch als das Recht stiftet, wird in der Moderne vom Willen des Einzelnen selbst getragen, denn auch dadurch und insbesondere dadurch entwickelt sich das Absolute, das nach Hegel diejenige Substanz ist, die zugleich auch Subjekt ist, zu seiner immer mehr entwickelten subjektiven Ausprägung. An der „alten Sittlichkeit“ und ihrer politischen Substanz – schreibt Manfred

⁸ Vgl. z. B. Ch. Asmuth, *Das Begreifen des Unbegreiflichen. Philosophie und Religion bei Johann Gottlieb Fichte 1800–1806*, Stuttgart 1999, S. 23.

⁹ H. S. Harris, *Hegel's Ladder, II: The Odyssey of Spirit*, Indianapolis/Cambridge 1997, S. 136, Anm. 6.

Riedel¹⁰ – wird nunmehr die moderne Differenz zwischen dem Einzelnen und dem Allgemeinen entwickelt, die als eine Differenz verfasst ist, die im Einzelnen selber liegt und zu bewältigen gilt. Von diesem Einzelnen gilt, wie Hegel bereits in seinen Vorlesungen in Jena 1805/06 schreibt: „Derselbe sorgt für sich und seine Familie, arbeitet, schließt Verträge usf. Und ebenso arbeitet er auch für das Allgemeine, hat dieses zum Zwecke. Nach jener Seite heisst er bourgeois, nach der anderen citoyen.“¹¹

Die Beziehung des selbsteigenen bzw. partikulären Interesses und des Allgemeinen ist im Grundgedanken des – um mit Julius Ebbinghaus zu sprechen – „paradoxen Rationalismus des Führers der Empfindsamkeit“,¹² nämlich der Position Rousseaus enthalten; und bekanntlich war gerade Rousseau Held der jugendlichen Lektüre Hegels. Der Einzelne, der frei sein will und seine selbsteigene Absichten wirklich verfolgen möchte, weiss sich als denjenigen, der die Gemeinsamkeit der wechselseitigen Andersheit der Individuen stiften und garantiert wissen will. Als ein solcher macht er den allgemeinen Willen zum Zentrum seiner einzelnen Willkür. Der allgemeine Wille will im Unterschied zu dem einzelnen Willen nichts Einzelnes, d.h. er verfolgt keine Absicht derjenigen Art, die jedes Individuum mit seiner Willkür erstrebt. Er will allein, dass die je individuelle Willkür der Einzelnen unter anderen solchen aufrechterhalten und ungestört umgesetzt werden kann.¹³ Von der Komplexität dieses Gedankens, der nach Rousseau das Recht und den Rechtsstaat begründet und von dem vor Hegel auch Kant und Fichte vieles gelernt haben, her ist dann auch das Zwiespältige verständlich, das im praktischen Abschnitt des Vernunftkapitels, aber eigentlich auch später im Geist-Kapitel zur Sprache kommt: dass nämlich in den Individuen, die neben ihrer Willkür auch über den allgemeinen Willen wissen, zur Verwechslung und der darauffolgenden Vermengung der beiden kommen kann. – Umso auffälliger ist es, dass Rousseau im Zusammenhang mit seinem modernen Rechts- und Freiheitsgedanken, an dem Hegel weiterarbeitet, von Matějčková nicht genannt wird.

Die verwandten Themen

Die systematische Relevanz und Lebendigkeit der Arbeit macht auch die Diskussion der Themen aus, die unmittelbar oder zumindest systematisch mit den Theoriestücken der *Phänomenologie des Geistes* zusammenhängen. Viel Raum wird J. G. Fichte gewidmet, der wohl der abstrakteste Denker und als ein solcher der große Inspirator des deutschen Idealismus war. Die Themen, welche die Selbstbeschränkung und die Selbstkonkretion des Ich zum einzelnen Ich in Bezug darauf, worauf dieses Ich wesentlich bezogen ist, dies samt einer Dialektik, die dieses Verhältnis bei Fichte ausmacht, hat Hegel von Fichte gelernt, obwohl die Richtung der Gedankengänge beider Denker unterschiedlich ist. Matějčková behandelt den Zusammenhang von Fichte und Hegel eingehend, zieht sehr viele Schriften

¹⁰ M. Riedel, *Der Begriff der „Bürgerlichen Gesellschaft“ und das Problem seines geschichtlichen Ursprungs*, in: ders., *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt am Main 1969, S. 135–166, hierzu S. 150.

¹¹ G. W. F. Hegel, *Jenenser Vorlesungen (1805/06)*, hrsg. v. J. Hoffmeister, *Realphilosophie*, Bd. II, Hamburg 1931, zitiert nach Manfred Riedel.

¹² J. Ebbinghaus, *Das Kantische System der Rechte des Menschen und Bürgers in seiner geschichtlichen und aktuellen Bedeutung*, in: ders., *Gesammelte Aufsätze, Vorträge und Reden*, Darmstadt 1968, S. 161–193, hierzu S. 170.

¹³ Vgl. dazu F. Neuhouser, *Foundations of Hegel's Social Theory. Actualizing Freedom*, Cambridge (Mass.) 2000, S. 78 und seine neueren, von Matějčková herangezogenen Arbeiten (S. 259). Zu den hier genannten Gedanken Rousseaus und dem Bezug auf Hegel vgl. J. Kuneš, *Láska a uznání, Rousseau a Hegel* [Liebe und Anerkennung, Rousseau und Hegel], in: A. Havlíček (Hrsg.), *Svoboda od antiky po současnost*, Ústí nad Labem 2012, S. 166 ff.

Fichtes heran, unter denen auch die weniger bekannten und recht schwierigen Schriften seiner Spätphase sind. Matějčková lässt sich aber auch auf die Debatten mit M. Heidegger oder H. Arendt ein. Sie bearbeitet dabei die genannten Zusammenhänge auf dem Niveau der heute anerkannten internationalen Standards, ist aber jedoch, wenngleich nur in wenigen Fällen, denke ich, nicht wie in der Behandlung der Philosophie Hegels so sicher und immun gegen die in der Forschungsliteratur manchmal tradierten Ungenauigkeiten oder Vormeinungen, von denen wichtige und deshalb zu interpretierende Autoren unvermeidlich verfolgt werden. Ich werde wieder insbesondere einige vielleicht strittige oder einer eventuellen Vervollständigung bedürftigen Fälle nennen.

1. Matějčková beschreibt Fichtes Anliegen ganz korrekt als den Prozess der fortschreitenden Verendlichung des absoluten Ich, die Entwicklung des Ich in seiner weiteren Konkretisierung und Individualisierung innerhalb aller Bezüge, in die es gehört und in welchen es sich als Ich zu behaupten weiss – dies derart, dass es sich auch verleibt und naturalisiert (47). Das entspricht dem Motiv der frühen Position Fichtes, die Hegel berücksichtigte, welche man – wie ich diese pointiert ausdrücken möchte – mit den Worten zusammenfassen könnte: das Ich soll nicht gleichsam das Ich an sich der Selbstsetzung bleiben, sondern soll das Ich für sich werden, sich als wirkliches und konkretes Ich im Rahmen des Wirklichen wissen. Dies besagt auch, sich als ein Ich unter den anderen zu wissen. Die Wichtigkeit, die Fichte dem Bezug auf die Anderen im Rahmen der Herausbildung des eigenen Ich beimisst, erlaubt es sogar, in ihm den Schöpfer der Theorie der Intersubjektivität, oder – wie man dieselbe philosophisch genauer bezeichnen kann, wenn man die Dimensionen der Subjektivität und der Personalität nicht vermengen will – der Interpersonalität zu sehen (dazu der richtige Hinweis von Matějčková auf Lauths Berichtigung der vorherrschenden Auffassung von Fichte, S. 58). Zu dem in seiner Wirklichkeit ausgebildeten Ich gehört in diesem Sinne die wechselseitige Anerkennung, auf die später auch Hegel in der *Phänomenologie des Geistes* zu sprechen kommt – zum ersten Mal im Selbstbewusstseinskapitel, wo er von der „Verdoppelung“, also der Reziprozität, die zum Ichsein gehört, spricht (S. 56). Matějčková bemerkt in der Diskussion dieses Moments der *Phänomenologie des Geistes* zu Recht, dass die Rücksicht auf den Anderen und die Selbstbeschränkung in Bezug auf den Anderen bereits in der ethischen Problematik als das Zentrale auftritt. Diese Selbstbeschränkung geschieht wie bei Kant durch die Bindung des Handelnden auf diejenigen Maximen, die den Anspruch, vernünftiges Gesetz werden zu können, erfüllen (S. 51). Auf diese Weise gehört der Bezug auf den Anderen nicht erst in die Rechtsproblematik, in deren Rahmen Fichte den Gedanken des interpersonalen Bezugs der individuellen Ich entwickelt. Es besagt aber in jedem Fall, dass die Interpersonalität im Wesentlichen mit der moralischen Gesetzgebung verbunden ist, welche im Handeln Gemeinschaft unter Personen stiftet. Von hieraus müsste nach Matějčková allerdings eine Inkonsistenz in der Auffassung Fichtes gesehen werden, in welcher nach Matějčková der interpersonale Bezug der Ich im Rahmen der Rechts- und Staatslehre dann gerät, wenn er im Unterschied zur ethischen Dimension auch Eigeninteresse und sogar die Motivationen aus der Eigenliebe zulässt (S. 59, 60). Diese Inkonsistenz spricht sich darin aus, dass die „Grundlage des Staates nach Fichte einerseits eine Rechtsgemeinschaft [sei], die auf gegenseitiger Anerkennung gegründet wird; andererseits [behauptet] Fichte, dass bei jedem Individuum „keine Moralität, sondern nur Eigenliebe stattfindet““ (S. 60). Demzufolge fragt Matějčková, ob nun diese Inkonsistenz bedeuten soll, dass bei Fichte das Ethische mit dem Rechtlichen wie bei Hegel zusammengeführt werden soll, oder wie anders soll die Inkonsistenz zwischen dem „Nachdruck auf das Eigeninteresse in der *Grundlage des Naturrechts*“ und „dem nicht minder emphatischen Nachdruck auf die Selbstbeschränkung zugunsten eines anderen“ gelöst werden (S. 60).

Die von Matějčková herangezogene Lösung dieser Inkonsistenz von Siep, der zum

großen Teil vielleicht auch Vertreter der genannten Problematisierung ist, lasse ich beiseite. Denn auch Siep bemerkt den, wie es mir scheint, hier grundlegenden Zusammenhang nicht, der meiner Meinung nach die bemerkte Inkonsistenz mildert oder gar zum Verschwinden bringt. Es ist in der Arbeit Matějčkovás selbst mehrmals bemerkt worden, dass die Gedanken Fichtes zum Bezug auf den Anderen durch das Gedankengut Kants geprägt sind. Ich denke, dass gerade die Kantische moralische Philosophie und der in ihr geprägte Unterschied zwischen der Ethik und dem Recht auch in Sachen der gemahnten Inkonsistenz helfen können. Dieser Unterschied gründet im Unterschied von zwei Anwendungen des moralischen Gesetzes – der ethischen und der rechtlichen, die Kant in der *Metaphysik der Sitten* voneinander trennt.¹⁴ Die ethische Anwendung ist diejenige, die um des Gesetzes willen bzw. aus der Achtung vor dem Gesetz geschieht. Als eine solche stellt sie diejenige Anwendung des moralischen Gesetzes dar, die jede andere Motivation der Handlung ausschließt. Die durch die ethische Anwendung des moralischen Gesetzes begründete Handlung ist insofern autonom, als jeder Einzelne in ihm aus diesem Gesetze diejenige Selbstbestimmung vollzieht, die besagt: Nicht die sinnlich mir zugängliche und mein Handeln ebenso sinnlich motivierende Natur soll durch mich handeln, sondern ich selbst aus meiner Vernunft handle. Die heteronomen Motivationen, die alle letztlich auf die Selbstliebe hinauslaufen, werden im Bereich der ethisch relevanten Handlung ausgeschlossen.

Demgegenüber ist die rechtliche Anwendung des moralischen Gesetzes nicht so durchschlagend. Im Unterschied zu der ethischen Gesetzgebung lässt die rechtliche Gesetzgebung auch Maximen zu, deren Abzweckung die Selbstliebe ist. Es werden nach der rechtlichen Anwendung des moralischen Gesetzes allein diejenigen Maximen als untauglich für die praktische Gesetzgebung ausgeschlossen, welche es den Einzelnen unmöglich machen würden, sich zu der Handlung aus ihrer eigenen Willkür – wohlgemerkt: nicht aus ihrem eigenen Willen – zu bestimmen. Es tritt insofern im Bereich der rechtlichen Gesetzgebung ein nicht so starker Freiheitsbegriff auf, wie es im Bereich des Ethischen der Fall ist. Die Freiheit, die hier gemeint ist, besagt nach Kant zwar auch „sein eigener Herr zu sein“, aber nicht im Sinne der strikten Autonomie, sondern im Rahmen der Handlungen aus heteronomen Gründen, d.h. aus dem jeweiligen Eigeninteresse. „Sein eigener Herr zu sein“ besagt dann, dass ich mir Zwecke setze und niemand mich zum Erfüllen *seiner* Zwecke gleichsam als sein Werkzeug benutzen darf. Diese nicht so strikte Freiheit wird durch die rechtliche Gesetzgebung der Vernunft geschützt bzw. diese Gesetzgebung der Vernunft gibt mir und jedem die Berechtigung, die eigensinnige Handlung eines Anderen genau dann zu beschränken, wenn er meine eigensinnige Handlung beschränkt. Die rechtliche Gesetzgebung der Vernunft soll insofern das Zusammenbestehen der freien Individuen und ihres Handelns aus eigener Willkür möglich machen – unbeschadet dessen, dass diese Individuen jeweils das Eigeninteresse verfolgen. Derjenige, der rechtlich beschränkt wird, braucht seine Handlung nicht als sich selber beschränkende zu verstehen – er braucht nicht einmal die Maxime, welcher diese seine die Freiheit eines Anderen störende Handlung folgt, zu kennen – und trotzdem ist er zur Begrenzung seiner Tätigkeit rechtens zu bestimmen. Diese Bestimmung erfolgt dann – im Unterschied zum ethischen Bereich – nicht als Selbstbestimmung, d.h. als die vernünftige Selbstbeschränkung, sondern die rechtliche Bestimmung wird zwar auch vernünftig im moralischen Gesetz begründet, beschränkt aber denjenigen, der die Freiheit

¹⁴ I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, in ders., *Kants Werke. Akademie-Text-Ausgabe*, Berlin 1968, S. 214. Die Darstellung dieses Unterschieds und Anderes, was ich hier nur cursorisch nennen kann, entwickelte ich im Aufsatz *Immanuel Kant: vrozené právo na svobodu v kontextu praktické filosofie* [Immanuel Kant: eingeborenes Recht auf Freiheit im Kontext der praktischen Philosophie], in: A. Havlíček (Hrsg.), *Lidská a přirozená práva v dějinách*, Ústí nad, Labem 2014, S. 137–152.

eines Anderen beschränkt, von Aussen. Auf diese Art und Weise wirkt sich die vernünftige Gesetzgebung im interpersonalen Bereich aus, der prinzipiell genommen nicht wie in der Ethik als der Bereich der eigenen Gesinnung des Einzelnen definiert ist. Der Staat, der ein Rechtsstaat ist, soll nun das Recht der Einzelnen auf die Freiheit der Handlung aus eigener Willkür sichern und das heisst letztlich: erzwingen. Die Sache der Gesinnung der Einzelnen ist ihm dabei aber prinzipiell unzugänglich: diese hat er nicht zu beurteilen und nicht zu verlangen. Ein Staat, der dies machen würde und seine Bürger gleichsam statt ihnen selbst ethisch bestimmen wollte, wäre tendentiell ein totalitärer Staat, wie es Otfried Höffe zu Recht betont,¹⁵ wenn er zugleich zeigt, dass die Staatslehre Kants bereits einen liberalen Zug aufweist.

Wenn wir im systematischen Rahmen, der durch die Kantische Moralphilosophie geprägt worden ist, auf das Problem der interpersonalen Beziehung zurückgreifen, besagt es trotz der unterschiedlichen Anwendung des moralischen Gesetzes – wie dann entsprechend auch bei Fichte –, dass bereits auf der ethischen Ebene der Andere wesentlich im Blick ist. Wenn nämlich in der ethischen Handlung jede Maxime und dadurch auch jede Materie dieser Maxime im Einklang mit dem moralischen Gesetz ist, macht es – um mit Konrad Cramer zu sprechen – den Zustand aus „in welchem der Wille jedes einzelnen vernünftigen Wesens mit dem Willen aller anderen vernünftigen Wesen in Übereinstimmung befinden kann“, „in welchem der Wille eines vernünftigen Wesens dem Willen aller anderen vernünftigen Wesen nach einem allgemeinen Gesetze Raum lässt“.¹⁶ Das heisst: Wenn alle ethisch handeln würden, würde zu keinem möglichen Eingriff in die Freiheit der Handelnden kommen und das Recht würde sich somit erübrigen. Da dies aber nicht der Fall ist, stellt die rechtliche Gesetzgebung eine irreduzible Vervollständigung der ethischen Gesetzgebung dar.¹⁷ Das Recht hat die Interpersonalität jedoch im schwächeren Sinn als die Ethik im Blick, derart, dass auch das Handeln aus Eigeninteresse erlaubt wird. Dies ist dann nicht nur in Bezug auf die Rechtslehre, sondern auch in Bezug auf die Staatslehre nicht inkonsistent, sondern gerade richtig – indem Recht nicht Ethik und Staat nicht diejenige Anstalt ist, die Zucht der Bürger zu gewisser „Tugendhaftigkeit“ ausüben sollte.

2. Die Dialektik von Herrn und Knecht stellt – wie Matějčková zutreffend sagt – das Anerkennungsverhältnis höchstens in einer noch unentwickelten, ja rudimentären Form dar. Der Herr greift den Knecht an, um ihn jedoch nicht zu töten, sondern ihn – wie es Matějčková sehr erhellend beschreibt – als in seiner Selbstständigkeit gleichsam getöteten als Instrument für das Erreichen seines natürlichen Genusses zu verwenden. Der Knecht wird dabei „gesehen“, insofern er seine instrumentelle, dienende Rolle erfüllt; dies wirkt sich auf ihn als die Zucht aus, die ihn gegenüber dem Herrn aus dem Kreislauf der Begierde und der bloßen Konsumtion bzw. dem „Verzerren“ der Welt weg holt und ihn sich weiter bilden lässt. Der im Kampf überwundene Knecht muss sich „bemühen, in der Position des Todes lebend zu bestehen“ (S. 71). Darin absolviert er die Bildung im Sinne des Sich-Herausarbeitens aus dem natürlichen Zustand und der bloß natürlichen Selbstständigkeit letztlich zur „wahren Selbstständigkeit“ bzw. Freiheit (S. 71), die sowohl den Weltbezug wie auch den Bezug zu Anderen im Rahmen der Welt miteinschließt. Der einzige bisher genannte Bezug zu Anderen bleibt jedoch der Bezug zwischen dem Herrn und dem Knecht. Umso mehr ist hier vielleicht

¹⁵ O. Höffe, *Recht und Moral: ein kantischer Problemaufriss*, in: *Neue Hefte für Philosophie*, 17, 1979, S. 1–36, hierzu S. 22.

¹⁶ K. Cramer, *Metaphysik und Erfahrung in Kants Grundlegung der Ethik*, in: G. Schönrich u. Y. Kato (Hg.), *Kant in der Diskussion der Moderne*, Frankfurt am Main 1996, S. 280–325, hierzu S. 307.

¹⁷ O. Höffe, *Recht und Moral*, S. 33.

über den Weltbezug etwas zu sagen. Das knechtische Bewusstsein ist in seinem Erzittern vor dem Angriff des Herrn *allen* unmittelbaren oder natürlichen Lebensbezugs losgeworden, das auf die jeweils einzelne Befriedigung des natürlichen Bedarfs aus war. In der „Furcht des Herrn“ ist es zugleich gezwungen, sich an den jeweils einzelnen Bedürfnissen des Herrn abzuarbeiten. Dadurch entsteht dem knechtischen Bewusstsein ein Standpunkt, der nach Matějčková durchaus „praktisch“ spekulativ zu nennen ist (S. 74), indem er ein Bewusstsein der Ganzheit darstellt, das sich „um sein Sein sorgt und das in Einzelnen den Bezug zum Ganzen sucht...“, während sich bloße Geschicklichkeit in den einzelnen Aufgaben verliert. Der Knecht ist letztlich nicht Knecht des Herrn, sondern Knecht der Welt“ (S. 74) – wie sich Matějčková in Anspielung an eine Heidegger-Stelle ausdrückt. Die Welt, die er bearbeitet, leistet ihm Widerstand und setzt ihm zugleich seine Grenze der Endlichkeit, denn „das Bewusstsein wird mit seiner Arbeit nie fertig“ (S. 74).

Der derart dargestellte Zusammenhang gibt Matějčková Anlass zu einem Heidegger-Bezug. Sie interpretiert den Unterschied zwischen dem Standpunkt des Herrn und dem Standpunkt des Knechts mit Bezug auf Heideggers *Sein und Zeit* als den Unterschied zwischen der Uneigentlichkeit und Eigentlichkeit bzw. der Nichtauthentizität und Authentizität der Existenz, wobei sie sagen möchte, dass das knechtische Bewusstsein in seinem ganzheitlichen praktischen Weltbezug schon authentisch geworden ist, und zwar – ähnlich wie in Heideggers *Sein und Zeit* – durch die Wirksamkeit des Todes in ihm. Diese interpretative Annäherung an Hegel ist ganz einleuchtend, weniger überzeugend scheint mir dann die weitere Ausführung dieser Annäherung, die es sich zum Zwecke macht, an der Stelle eine Hegelische Kritik an Heidegger zu üben. Diese Kritik geht davon aus, dass das authentische Existieren sich nach Heidegger im weiter schon unverdeckten Sein zum Tode des Daseins als eines *solus ipse* bzw. in seiner Vereinzelung einstellt. Es wird dabei auf die, wie es mir scheint, immer wieder selbst in der Heidegger-Literatur missverständene Frage dieses *solus ipse* bzw. dieser Vereinzelung Rücksicht genommen, die dann problematisch für eine solipsistische Position ausgegeben wird, die das Dasein von den Anderen und – wie Matějčková zeigen möchte – auch von der Welt isoliert, die dem Einzelnen Widerstand leistet, so dass das Einzelne nie aufhören kann, in seiner Weltbeziehung produktiv zu sein (S. 79, Anm. 117). Hier würde sich gleich ein Mangel gegenüber der oben dargestellten Hegelischen Komplexität der Dialektik des Herrn und Knechts melden: Die Eigentlichkeit sperrte das Dasein gegen die Interaktion mit der Welt und gegen die Anderen; das Mitsein mit den Anderen bliebe nach Heideggers Kritik der Öffentlichkeit gar ohne deutlichen Ersatz.

Nach Heidegger ist aber die Grundstruktur des Daseins das In-der-Welt-sein, zu welchem neben dem „ich bin in der Welt“ immer schon auch das Mitsein mit Anderen, d.h. Miteinander-in-der-Welt-sein gehört. Dies gilt sowohl auf dem Standpunkt der nichtauthentischen, als auch auf dem Standpunkt der authentischen Existenz, denn die Struktur des Daseins selbst verwandelt sich durch diese Modifizierung nicht – sie wird vom Dasein nur anders übernommen. Wenn das Dasein sich in seiner Existenz *eigens* als solches weiss, dann „vereinzelt“ es sich. Dies betrifft aber allein sein Verhältnis zu sich bzw. dasjenige, dass es sich aus seinem Verfallen an das Seiende zu sammeln und sich im Vorlaufen zum Tode ganzheitlich als Existierendes zu ergreifen weiss. Dieser Standpunkt ist jedoch keineswegs als eine Isolierung von dem Anderen oder gar von der Welt zu verstehen. Heideggers Begriff vom Dasein scheint eher genau in die Richtung zu gehen, wohin die wahre Freiheit nach Hegel, wenn sie die Beziehung auf Andere für wesentlich hält. Heidegger sagt vom Dasein: „Es ist als Dasein wesentlich offen für das Mitdasein Anderer. Das faktische Dasein ist, ausdrücklich oder nicht, um-willen des Miteinander-seinkönnens. Das ist aber nur möglich, weil das Dasein als solches von Hause aus durch das Mitsein der Anderen bestimmt ist. Wenn wir sagen, das Dasein existiert um-willen seiner selbst, so ist das eine ontologische Bestimmung der Existenz. Dieser existenziale Satz präjudiziert noch nichts über die

existenziellen Möglichkeiten. Es ist mit dem Satz ‚das Dasein existiert um-willen seiner selbst‘ nicht ontisch behauptet: Der faktische Zweck des faktischen Daseins ist, ausschließlich und primär sich um sich selbst zu kümmern und die Anderen als Werkzeug hierzu zu benützen.“¹⁸ Man sieht, dass auch im Daseinsbegriff Heideggers die Beziehung auf die Anderen enthalten ist, die viel stärker ist, als es das höchstens sehr unvollständige Anerkennungsverhältnis im Verhältnis von Herr und Knecht zu denken erlaubt. Aus dessen Sicht müsste das archaische Verhältnis von Herr und Knecht, in welchem der Herr den Knecht um willen seiner Zwecke bewältigt, gleich als ein Missbrauch des Anderen zu eigenen Zwecken – wohlgermerkt, durchaus im Sinne des modernen Rechtsbegriffs – gesehen werden.

Man muss beachten, dass mit den Fragen, die Matějčková aufgrund der Heidegger-Interpretation in die Debatte mit Hegel anführt, der systematische Rahmen von *Sein und Zeit* überfordert wird. Das Buch *Sein und Zeit* als Entwurf der fundamentalen Ontologie Heideggers blieb bekanntlich seinem systematischen Anliegen nach unvollständig: neben der Analytik des existierenden Daseins und seiner ekstatischen Zeitlichkeit als der weiteren Vertiefung und Begründung des ‚In-Seins‘ als Moments des In-der-Welt-sein sollte die fundamentale Ontologie noch die Analytik der Temporalität des Seins vorlegen, in welcher der Welthorizont des In-der-Welt-sein aus der Zeit begründet werden sollte. Es sollte in diesem Sinne nicht allein in der Zeitlichkeit, zu welcher die Todesanalyse und die Debatte über die Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit hinführt, der eigentliche Abschluss liegen, derart, dass sogar eine Abgrenzung gegenüber der Welt hier vorkommen könnte. Die unvollständig gebliebene Fragestellung des Buchs *Sein und Zeit* gehörte als solche insgesamt allein zur Erklärung des Seins aus der Zeit. Aus der erreichten Erklärung sollte man erst anschließend zur Erklärung der regionalen Seinsverfassung der einzelnen Bereiche des Seienden – wie z.B. der Natur, der Geschichte, des Lebens, des Raumes und der Zahl, oder aber eben des existierenden Daseins in seiner vollen existenziellen Konkretion – übergehen.¹⁹ Diese Beschäftigung nannte Heidegger im Unterschied zur fundamentalen Ontologie die „metaphysische Ontik“, zu welcher von der fundamentalen Ontologie „gekehrt“ werden soll.²⁰ Im Rahmen dieser Ontik wäre die Frage des Daseins in seiner existenziellen Konkretion in die Metaphysik des Daseins bzw. Metaphysik der Existenz gehören.²¹ Hierher sollten erst die konkreten Bezüge zu Anderen behandelt werden, denn erst hierher gehören die Ethik,²² aber auch das Politische.²³ In der Metaphysik des Daseins und generell in der metaphysischen Ontik sollte auch erst genauer gefragt werden, wie es sich überhaupt mit dem Dasein als einem einzelnen Seienden unter den anderen Seienden und in seinem konkreten In-der-Welt-sein verhält. Die metaphysische Ontik blieb aber insgesamt unausgeführt. Man findet jedoch in den Fragmenten der geplanten Ontologie Heideggers genügend Anhaltspunkte, um zu sehen, dass die Analytik des Daseins, die aus dem geplanten Entwurf der Ontologie als die alleinige im veröffentlichten *Sein und Zeit* bleibt, noch keine Ausführung des Problemfelds der metaphysischen Ontik liefern soll, wie es Heideggers *Sein und Zeit* oft vorgeworfen wird.²⁴ Wenn man die aufgestellten Fragen des konkreten

¹⁸ M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, in: ders., *Gesamtausgabe*, Bd. 24, Frankfurt am Main 1975, S. 419–420.

¹⁹ Vgl. F.-W. von Herrmann, *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers „Beiträgen zur Philosophie“*, Frankfurt am Main 1994, S. 87–89.

²⁰ M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, in: ders., *Gesamtausgabe*, Bd. 26, Frankfurt am Main 1978, S. 201.

²¹ Vgl. F.-W. von Herrmann, *Wege ins Ereignis*, S. 88.

²² M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, S. 199.

²³ Vgl. F.-W. von Herrmann, *Wege ins Ereignis*, S. 89.

²⁴ *Ibid.*, S. 88.

existenziellen In-der-Welt-sein in der Debatte mit Hegel richtig auswerten sollte, müsste man, denke ich, nach diesen Fragmenten suchen, die in Heideggers Vorlesungen nach dem Erscheinen von *Sein und Zeit* erhalten sind.

3. In Sachen der Weltbeziehung, wie diese bei Fichte und Hegel verstanden wird, kommt die Arbeit – wie es mir scheint – mit einer vielleicht allzu scharfen Gegenüberstellung daher. Es werden hier wiederholt entgegengesetzte Richtungen benannt, in denen beide Autoren diese Problematik behandeln, derart, dass bei Hegel die Perspektive herrschend ist, dass das Bewusstsein in die Welt hineinwächst, während bei Fichte der Ausgang aus dem Ich herrscht, wobei die „Vormachtstellung der Innerlichkeit gegenüber der Welt“ (128) diagnostiziert wird, die – mit Hegel gesprochen – in eine Art von subjektivem Idealismus und also letztlich in eine unproduktive, eher konstruktive als sich durch die Welt belehrende Zugangsweise zur Welt münden müsste. In der Ahnengalerie der Autoren, denen gegenüber ein ähnlicher Vorwurf gemacht werden könnte, tritt offensichtlich auch Heidegger auf. Bei (dem frühen) Fichte ist die Sache der Weltbeziehung tatsächlich mit dem Begriff des Ich verfigt. Dieses muss von der ersten Gestalt seines Für-sich-Seins, das es im Zusammenhang mit dem Anstoß dessen, was unabhängig von ihm besteht, an es gewinnt, zu seiner praktischen Gestalt übergehen, in welcher es sich in seinem Ichsein aufrechterhalten kann. Hinsichtlich der Welt bedeutet dasselbe, dass das Ich in Bezug auf die durch den Anstoß gegebene „fertige“ Welt intervenieren und dabei – sachlich durchaus im Sinne der Kantischen Freiheitsidee, die, wohlgermerkt, die kosmologische Idee ist – eine andere Art von Weltzusammenhängen gründen muss. Das scheint Fichte übrigens nicht wesentlich von Hegel zu unterscheiden, wenn Matějčková Hegel als denjenigen Denker beschreibt, der die Welt „paradoxaerweise“ als die vom Menschen als fertig anerkannte und zugleich als die durch den Menschen fortzubildende beschreibt (S. 86). Im Fortgang der *Phänomenologie des Geistes* heisst es ohnehin, dass das Bewusstsein mit den sich fortentwickelten Gestalten seines Seins fortgehend andere „Welten“ zustandebringt – die allmählich in die eine, geistig zu nennende hineinwachsen. Ob diesem Fortgang wiederum in der Philosophie Fichtes etwas entspricht oder nicht – das würde eine gesonderte ausführliche Diskussion benötigen. Diese kann man sich entweder zunächst einmal sparen, weil sie über den Rahmen der Arbeit hinausgeht – man könnte also bloß auf Fichte als die Inspirationsquelle Hegels hinweisen, ohne gleich auch zu diskutieren, ob Hegels Position derjenigen Fichtes überlegen ist oder nicht. Oder man müsste viel mehr zu der Frage beitragen. Vielleicht wäre bei der Gegenüberstellung und der gemeinsamen Diskussion der beiden Positionen dann auch eine mildere Vorgehensweise möglich, eine ähnliche derjenigen etwa, die F. Neuhauser in seinem Buch *Foundations of Hegel's Social Theory* wählt. Er versucht hier nicht in Bezug auf Fichte und Hegel, sondern auf Rousseau und Hegel diejenige Herangehensweise an beide Autoren möglichst zu erschöpfen, die – trotz der etwaigen Selbstdarstellung der interpretierten Autoren – namhaft zu machen versucht, wie die von beiden Autoren herausgearbeiteten und sachlich zu großem Umfang in der Tat geteilten Zusammenhänge einmal von der subjektiv zu nennenden Position Rousseaus und das andere Mal von der holistisch verfassten Position Hegels herausgearbeitet wurden.

Abschließende Äusserung

Die Bemerkungen eigentlich zu allen Problemen, die die Arbeit meiner Einsicht nach eventuell enthalten kann, oder auch Marginalien, die ihr überflüssigerweise – meistens als von der Sekundärliteratur kommend – schaden könnten, zeigen zumindest zu einem kleinen Umfang die Breite der mannigfaltigen und komplexen Probleme, zu denen sich Matějčková in ihrer Arbeit sonst in der Art äussert, mit der ich nicht nur einverstanden bin, sondern die mir viele dunklen Stellen der *Phänomenologie des Geistes* und die mit ihnen verbundenen

Probleme erleuchtet hat. Die Arbeit beruht auf dem soliden Fundament umfassender Kenntnis der primären Literatur – zu Hegel selbst, dann aber auch insbesondere zu Fichte. Sie nützt zugleich in der breiteren Behandlung der diskutierten Probleme die klassische und moderne Literatur, die nicht allein in den Umkreis der philosophischen Hegel-Literatur gehört. Sie zeigt aber auch die breite Kenntnis von der schönen Literatur, welche die Herangehensweise an viele Probleme direkter und insgesamt geistreich macht. Ihre Arbeit trägt als eine solche keine Merkmale eines bloß positivistischen Zugangs zu Themen, die als gleichsam gesichert nur warteten, bearbeitet zu werden. Eher wird in ihr ein Gesamtzusammenhang erschlossen, der die Sache einer Phänomenologie des Geistes dem heutigen Leser deutlich macht und mit ganzer Brisanz vor Augen stellt.

Ich empfehle daher die Annahme der Doktorarbeit von Tereza Matějčková und bin der Auffassung, dass diese Doktorarbeit die höchste und positivste Bewertung erhalten soll.

Dr. Jan Kuneš

Institut der Philosophie, Akademie der Wissenschaften der Tschechischen Republik