

Een kwestie van erkenning: Over Hegels begrip van erkenning en de postmoderne identiteitscrisis¹

A matter of recognition: Regarding Hegel's understanding of recognition and the postmodern crisis of identity

AD VERBRUGGE

Departement Filosofie
Vrije Universiteit Amsterdam
Nederland
Epos: a.m.verbrugge@vu.nl



Ad Verbrugge

AD VERBRUGGE is sinds 2002 verbonden als *associate professor* (UHD) aan de Vrije Universiteit van Amsterdam waar hij sociale en culturele filosofie doceert. Hij is tevens coördinator van de masteropleiding Filosofie van Cultuur en Bestuur en medeoprichter van Centrum Êthos. Daarnaast is hij directeur van de Filosofische School die onderwijs aanbiedt aan het hoger management in het bedrijfsleven en bij de overheid. Tevens is hij voorzitter van de vereniging Beter Onderwijs Nederland en van het mediaplatform *De Nieuwe Wereld* dat onder meer actief is op *youtube* met dagelijkse verdiepende gesprekken in een tijd van verandering. Verbrugge is een zelfstandig denker die zich in zijn werk geïnspireerd weet door klassieke filosofen als Aristoteles, Hegel, Heidegger en Spengler, maar ook door andere wijsheidstradities en (mythologische) denkers als Campbell, Jung en Hillman. Hij is auteur van onder andere *De Verwaarlozing van het zijnde* (2001), *Tijd van onbehagen* (2004), *Staat van Verwarring* (2013). Met *Het goede leven & de vrije markt* (2018) – dat hij samen met Govert Buijs en Jelle van Baardwijk schreef – won hij de Socrates wisselbeker voor het beste Nederlandstalige filosofieboek van dat jaar.

AD VERBRUGGE is currently an associate professor at the Vrije Universiteit in Amsterdam, where he teaches social philosophy and philosophy of culture. He is coordinator of the Dutch masters program Filosofie van Cultuur en Bestuur (Philosophy of Culture and Governance) and co-founder of Centrum Êthos. He is also director of the Filosofische School, an institute providing advanced educational programs to senior managers working in the public or private sector. Furthermore, he is chairman of both the association Beter Onderwijs Nederland and media platform *De Nieuwe Wereld* that is presenting “in-depth conversations in a time of change”. Verbrugge is a philosopher whose work is inspired by classical philosophers like Aristotle, Hegel, Heidegger and Spengler, but also by other traditions of wisdom and (mythological) thinkers such as Campbell, Jung and Hillman. He is author of a.o. *De Verwaarlozing van het zijnde* (2001), *Tijd van onbehagen* (2004), *Staat van Verwarring* (2013). His book *Het goede leven & de vrije markt* (co-authors: Govert Buijs and Jelle van Baardwijk) won the Socrates-price for best Dutch book in the field of philosophy in 2018.

¹ Dit artikel is de bewerking van een voordracht die ik op vrijdag 28 augustus 2020 “virtueel” heb verzorgd voor het Hegel-Seminaar bij Akademia in Pretoria (ZA) dat door Pieter Duvenage was

Datums:

Ontvang: 2021-08-11

Goedgekeur: 2021-08-20

Gepubliceer: September 2021

ABSTRACT***A matter of recognition: Regarding Hegel's understanding of recognition and the postmodern crisis of identity***

The central question of this article concerns Hegel's concept of recognition (Anerkennung) and its meaning for the current political and social debate regarding issues of identity in our postmodern society. In the dominant interpretations of this pivotal Hegelian concept – for example in Honneth's or Fukuyama's work – the relationship between self-consciousness and absolute "negativity" has not been given due consideration.

Departing from Hegel's determination of sickness and death in his philosophy of nature, the specific role and nature of absolute negativity in his concept of spirit and freedom will be clarified. Following the death of the immediate living being – as the manifestation of infinity in a finite entity – the free spirit is born. According to Hegel, man as a self-conscious being is not only part of infinite life, but he is this infinity in and for itself. Recognition as the concept of spirit is the actualisation of self-consciousness through doubling itself: the I that becomes We and the We that becomes I. The infinity of the spirit that is actualised in and through a doubling of self-consciousness contains this death of its natural being – absolute negativity.

Now, this recognition can only become "real" due to a reciprocal action of at least two self-conscious people: both acting against themselves and towards each other. As became clear in the battle of life and death, in which both parties put their lives at stake in trying to kill each other, this action against themselves – as the actualisation of absolute negativity – is only made possible by both parties acting against each other, thereby enabling each other to put their lives at risk. As long as both parties fight no recognition is actualised. For actual recognition both the negation of immediate nature and "education" (formation/Bildung) are necessary. Recognition in this sense implies that you "mean" something in the eyes of others on the basis of what you can do, your skills and attitudes. Now, in his philosophy of spirit for Hegel this formation of freedom (as the prerequisite of recognition) is actualised by labour, as the latter is professionally performed in the ethical life of a community (that is directed towards such actualisation of freedom). The so called system of needs, as presented in Hegel's reinterpretation of modern economy, is a vital moment for this actualisation of freedom in "civil society" (Bürgerliche Gesellschaft).

From the perspective of Hegel's concept of recognition and freedom, pressing issues concerning "identity" in postmodern society can be viewed and interpreted in a new way. The ubiquity of our technological consumer society tends to undermine socially fixed structures of recognition, erode communities and can therefore, lead to both alienation and mass formation. In an atomised and consumptive environment a compensative desire for recognition might manifest itself and remain inactive and turn into a cult of victimhood. This passive way of identity creation carries with it the risk of forming one's identity in an externally negative way, i.e. in an irresolvable battle against the supposed offenders. Such a counterculture might in fact destroy the elementary conditions for a civil society and give rise to a kind of postmodern "tribalisation". The article ends with a critical review of Hegel's concept of recognition from a wider perspective, looking at a more fundamental motive behind the primacy of self-consciousness in modern philosophy. Could it be a manifestation of a titanic power in

georganiseerd ter nagedachtenis van de 250^e geboortedag van Hegel. Hierbij spreek ik nogmaals mijn dank aan Pieter te hebben mogen spreken bij deze gelegenheid en voor het mogelijk maken van deze publicatie! Daarnaast dank ik Paul Bosman en Jelle van Baardewijk voor hun hulp bij de afronding van dit artikel.

modernity? One that Hegel is trying to tame, but simultaneously falls prey to? This idea might also present us with an alternative perspective on both Hegel's philosophy of spirit and our current situation.

KEYWORDS: recognition, freedom, nature, self-consciousness, negativity, education, labour, civil society, identity politics, consumer-culture

TREFWOORDEN: erkenning, vrijheid, natuur, zelfbewustzijn, negativiteit, vorming, arbeid, burgermaatschappij, identiteitspolitiek, consumptiecultuur

OPSOMMING

Centraal thema van deze bijdrage vormt Hegels begrip van erkenning (*Anerkennung*) en de betekenis daarvan voor de huidige politieke en maatschappelijke discussies rond identiteit. Mede aan de hand van Hegels bepaling van ziekte en dood in de natuurfilosofie wordt de rol van de negativiteit in zijn Geest- en vrijheidsbegrip opgehelderd. Uit de dood van de natuurlijke gestalte wordt de vrije Geest geboren. Hoewel de erkenning als een verdubbeling van het zelfbewustzijn (het Ik dat Wij en het Wij dat Ik wordt) een fundamentele bepaling is van de Geest en zijn vrijheid, lijkt men in de recente receptiegeschiedenis de aard van deze negativiteit nog al eens uit het oog te verliezen; iets wat o.a. bij Honneth en Fukuyama gebeurt.

Ware erkenning ligt in een dubbelzinnig en wederzijds “doen” van zelfbewustzijnen; zowel jegens zichzelf als jegens de ander. Daartoe zijn de negatie van de natuur en de vorming (*Bildung*) noodzakelijk. Daadwerkelijke zelfbepaling vindt bij Hegel bij uitstek plaats in de vorm van arbeid, en wel binnen de context van een zedelijke gemeenschap die in het teken staat van vrijheidsverwerkelijking. Aan de hand daarvan laat zich duidelijk maken dat hedendaagse identiteitsproblemen mede kunnen ontstaan door de alomtegenwoordigheid van onze technologische consumptiemaatschappij die traditionele erkenningsstructuren ondermijnt en zowel vervreemding als massavorming in de hand werkt. Daarin kan een compensatoir verlangen opkomen naar een “dadeloze” vorm van erkenning die leidt tot een cultus van slachtofferschap. Een dergelijke identiteitsvorming draagt bovendien het gevaar in zich dat de identiteit vooral vorm krijgt in de strijd jegens de vermeende “daders”; waarmee een postmoderne vorm van tribalisering zijn intrede doet.

De gedachtegang wordt afgesloten met een kritische herneming van Hegels erkenningsbegrip vanuit een bredere vraag naar een dieperliggende zin van het primaat van “zelfbewustzijn” in de moderne filosofie. Daarmee opent zich mogelijk ook een ander perspectief op zowel Hegels denken als onze eigen situatie.

INLEIDING

We leven in een tijd waarin er politiek en maatschappelijk volop sprake is van een “strijd om erkenning”.² Van *Black Lives Matter* tot *lgbtq+-communities* – allerlei mensen en groepen voelen zich miskend, tekortgedaan of bedreigd, eisen maatschappelijke en politieke veranderingen en/of maken aanspraak op compensatie. Zonder de erkenning van hun positie is er voor hen ook geen sprake van een werkelijk vrije en rechtvaardige samenleving. Maar hoe

² Voor eerdere publicaties van mijn hand waarin Hegels erkenningsbegrip een centrale rol speelt zie “De idee van vrijheid in Hegels staatsfilosofie” in *Hegel – Een inleiding*, Verbrugge, AM & Leijen, A (eds), BOOM, Amsterdam 2002, blz. 118-157 en “Leben, Anerkennung und Negativität” in A Arndt (ed.), *Hegel Jahrbuch* 2002, pp. 760-767.

we dergelijke eisen en aanspraken ook waarderen en wat we er ook aan willen doen, het is allereerst zaak om te doordenken wat erkenning nu eigenlijk inhoudt.

Het fenomeen van de erkenning geniet de laatste decennia ook binnen de filosofie bijzondere belangstelling.³ Sommigen menen zelfs dat de gehele geschiedenis van de mensheid terug te voeren is op een strijd om erkenning.⁴ Daarbij grijpt men veelal terug op Hegel, bij wie de erkenning (*Anerkennung*) in het centrum staat van zijn denken. Van Francis Fukuyama en Axel Honneth tot Paul Cobben en Robert Williams, grote en minder grote denkers beroepen zich op Hegel en laten de relevantie zien van diens werk voor onze eigen tijd.⁵ Ook in mijn eigen ontwikkelingsgang heeft Hegel een grote rol gespeeld en bij het doordenken van fundamentele vraagstukken vind ik regelmatig inspiratie in zijn werk.

In deze bijdrage wil ik Hegels begrip van de erkenning uitvoerig toelichten, om met behulp daarvan ook een scherper zicht te krijgen op hedendaagse manifestaties van de “strijd om erkenning”. Eerst zal ik ingaan op de plaats van erkenning binnen Hegels filosofie van de Geest en de betekenis van erkenning voor de verhouding tot onze eigen natuurlijke bepaaldheid. In dat kader komen ook Hegels begrip van vorming (*Bildung*) en gemeenschap aan de orde. Bijzondere aandacht gaat uit naar de manier waarop Hegel het zelfbewustzijn begrijpt en de rol van de *negativiteit* daarbij. Vervolgens richt ik me op de erkenningsproblematiek zoals die onder meer speelt in *identity politics*. Afsluitend plaats ik enkele kanttekeningen bij Hegels duiding van de moderne samenleving in termen van erkenning; waarmee ik tevens wijs op een blinde vlek in zijn speculatieve begrip van de Geest.

ERKENNING ALS HET BEGRIP VAN DE GEEST

Hegels filosofie van de Geest moet mede gezien worden in het licht van de problemen die er in het Verlichtingsdenken schuilgaan. Al sinds zijn jonge jaren op de *Tübinger Stift* worstelt

³ Deze hernieuwde interesse startte in 1989 met Francis Fukuyama's artikel “The End of History” in *The National Interest* en het verschijnen van zijn gelijknamige boek in 1992 dat grote opschudding veroorzaakte. Datzelfde jaar verscheen ook *Kampf um Anerkennung* (1992) van Axel Honneth dat met name binnen de filosofie en sociale wetenschappen een grote bekendheid geniet. Niet alleen Fukuyama, maar ook Honneth mist in mijn ogen precies de samenhang van *negativiteit* en vorming in Hegels begrip van de *Anerkennung* die verband houdt met de menselijke sterfelijkheid. De Nederlandse filosoof en Hegel-kenner Paul Cobben heeft daar aanmerkelijk meer aandacht voor, getuige ook zijn publicatie *The Paradigm of Recognition, Freedom as Overcoming the Fear of Death* (2012). Het voert hier te ver om de systematische discussie met deze interpretaties aan te gaan. In noot 26 zal ik naar aanleiding van de thematiek van het huwelijk en de man/vrouw-verhouding nog kort ingaan op Honneth's problematische omvorming van Hegels erkenningsbegrip.

⁴ Francis Fukuyama stelde dat de kapitalistische liberaal democratische samenleving het ideologische einde van die geschiedenis van de mensheid zou zijn. Dat geldt bijvoorbeeld ook voor Axel Honneth. In zijn boek *Das Recht der Freiheit* (2015) geeft hij een “normatieve reconstructie” van de zedelijkheid van de liberaal democratische samenleving uitgaande van het criterium van *Anerkennung*. Voor hem kan de verschijningsvorm van de *Anerkennung* historisch wisselen, maar niet het principe als zodanig.

⁵ Francis Fukuyama – *The end of history and the last man* (1992), Axel Honneth – *Kampf um Anerkennung* (1992) en *Das Recht der Freiheit* (2015), Robert Williams – *Hegel's ethics of recognition*, Paul Cobben – *Das endliche Selbst, Das Gesetz der multikulturellen Gesellschaft* (2002) en vooral ook *The Paradigm of Recognition* (2012). Peter Sloterdijk heeft in *Zorn und Zeit* (2006) op een heel eigen manier het “gebrek aan erkenning” als een dynamisch principe in de geschiedenis gethematiseerd (deels in reactie op Fukuyama's notie van *thumos* in *The End of History*).

hij, samen met zijn studiegenoten Hölderlin en Schelling, met de dubbelzinnige erfenis van de Verlichting. Geïnspireerd door de Romantiek en teruggrijpend op onder andere Plato en Aristoteles, zal dit illustere drietal trachten om de verscheurdheid in het Verlichtingsdenken te helen. De Verlichting heeft de kosmos niet zozeer onttoverd, ze heeft haar volstrekt onkenbaar gemaakt – tot een *Ding an sich* – en de mens uit de gehele samenhang der dingen gerukt. Na Kant is de moderne mens gedoemd te leven in polariteiten en harde scheidingen: natuur/vrijheid, zinnelijkheid/verstand, neiging/achting, eindigheid/oneindigheid, mens/God enzovoorts.

Met zijn filosofie van de Geest wil Hegel een uitweg bieden uit het kraterlandschap van de Verlichting en de mens verzoenen met God, de natuur en de wereld waarin hij leeft. Daarbij bewaart hij wel degelijk fundamentele inzichten uit de Verlichting en zeker het Kantiaanse denken: om te beginnen de cruciale bepaling van de mens als subject of zelfbewustzijn. Tegelijkertijd wordt de gehele erfenis van de Verlichting op een dialektisch-kritisch wijze opnieuw doordacht en uiteindelijk tot een systeem van “absoluut weten” gevoerd.

De *Phänomenologie des Geistes* is het werk waarmee Hegel deze positie van absoluut weten bewijst, en wel in de noodzaak van zijn wording. De inzet van zijn denkweg – namelijk dat de substantie als subject begrepen moet worden –, is onmiskenbaar Hegels “synthese” van Schelling en Fichte; de twee grote voorgangers uit de traditie van het Duits idealisme. De substantie die zich heeft veruitwendigd in de natuur beweegt toe naar subjectwording en zal uiteindelijk in de mens als Geest tot zichzelf terugkeren. In de lijn van het Christendom is de Geest voor Hegel vrijheid. Dit houdt in dat ook de presentatie van de verschijning van deze Geest, zoals in de *Phänomenologie des Geistes* uiteengezet wordt, de verwerkelijking van vrijheid is. Daarmee vormt dit hoofdwerk in Hegels oeuvre niet alleen de zelf-fundering van het absolute weten, maar ook van zijn vrijheidsbegrip.

Een cruciale schakel in dit verband vormt Hegels begrip van de erkenning zoals hij dat ontwikkelt in de overgang van bewustzijn naar zelfbewustzijn. Erkenning als de **verdubbeling van het zelfbewustzijn** blijkt hier in feite de manifestatie van de Geest te zijn.⁶ Hegels erkenningsbegrip staat daarbij van meet af aan in het teken van de verschijning van de Geest als een absoluut weten. Datzelfde geldt overigens ook voor zijn begrip van de natuur als zodanig. Het is belangrijk om deze “teleologische opbouw” in gedachten te houden, teneinde de verschillende stappen in de *Phänomenologie des Geistes* beter te begrijpen.

Aan het eind van het bewustzijnshoofdstuk blijkt dat het eigenlijke voorwerp van het bewustzijn de **oneindigheid** is.⁷ Natuur wordt hier – tot op zekere hoogte in de lijn van Spinoza – begrepen als een zelfontplooiing van de substantie die zichzelf onderscheidt in abstracte momenten (tijd, ruimte, beweging e.d.) en gestalten (planten, dieren e.d.). In die zelf-onderscheiding is zij steeds op zichzelf betrokken en als zodanig ook een manifestatie van **het begrip: de eenheid van eenheid en onderscheid**. Deze beweging van zelfonderscheiding in de natuur noemt Hegel ook wel de oneindigheid van de *Gattung*: het “al-gemene” geslacht.⁸

Het uitzonderlijke aan de mens is dat hij niet louter **op zich deze Gattung** is, maar ook **voor zich**. De mens ondergaat niet slechts de vervloeiende beweging in de algemene natuur:

⁶ Vgl. GWF Hegel, *Werke Band 3, Phänomenologie des Geistes (PhdG)*, Suhrkamp 1991, blz. 147: “Dieser reine Begriff des Anerkennens, der Verdopplung des Selbstbewußtseins in seiner Einheit...”

⁷ *PhdG*, blz. 131

⁸ Vgl. *PhdG*, blz 143: “Dies andere Leben aber, für welches die Gattung als solche und welches für sich selbst Gattung ist, das Selbstbewußtsein, ist sich zunächst nur als dieses einfache Wesen und hat sich als reines Ich zum gegenstande...”

geboren worden, ademen, eten, drinken, paren enzovoorts, maar als zelfbewustzijn is hij voor zichzelf dit algemene wezen dat zichzelf onderscheidt in Ik en voorwerp én waarin ieder onderscheid wordt teruggenomen: het weet immers dit voorwerp als het zijne. **De mens is als zelfbewustzijn voor zich wat de natuur op zich is: een oneindige zichzelf onderscheidende zelfverhouding.**

In dit **op en voor zich zijn** van de oneindigheid ligt ook de volle verwerkelijking van de substantie in haar absolute vorm. De overgang van de mens als natuurwezen naar zijn geestwezen voltrekt zich vanuit de substantiële kern van de natuur zelf die deze geestelijke vorm als haar eigen voleinding kent. In zijn onmiddellijke vorm geschiedt de doorbraak van deze substantiële kern bij de geboorte van het Ik dat als een bliksem inslaat in de menselijke natuur. Deze bliksem slaat in zodra het Ik voor zichzelf tot voorwerp wordt. Dat betekent: *Ich ist der Inhalt der Beziehung und das Beziehen selbst* – het Ik is de inhoud van de betrekking en dit breekt zelf.⁹ In deze eenvoudige bepaling ligt Hegels hele begrip van de Geest besloten.

De verwerkelijking van het zelfbewustzijn houdt dan in dat deze zelfbetrekking niet meer louter voor zich blijft, maar zich ook in de verschijningswereld laat zien. Alleen dan is het zelfbewustzijn in het andere bij zichzelf. Zo laat zich meteen ook begrijpen dat deze verwerkelijking voor Hegel wordt gerealiseerd als *Anerkennung*. Een mens komt pas werkelijk tot “aanzijn” als een vrij zelfbewustzijn voor zover hij door een ander zelfbewustzijn als zodanig wordt erkend en **vice versa: het Ik dat Wij en het Wij dat Ik wordt**. Anders dan in de traditionele christelijke opvatting van Geest (en dus van vrijheid) het geval is, wordt bij Hegel deze vrijheid niet gesitueerd in God als het van de mens onderscheiden oneindige wezen, maar breekt deze vrijheid van de Geest door **in de mens zelf**, en wel in de sfeer van het sociale.¹⁰ Zo komen we bij de beslissende bepaling van de Geest: “...*diese absolute Substanz, welche in der vollkommenen Freiheit und Selbständigkeit ihres Gegensatzes, nämlich verschiedene für sich seiender Selbstewusstsein(e), die Einheit derselben ist; Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist. Das Bewusstsein hat erst in dem Selbstbewusstsein, als dem Begriffe des Geistes seinen Wendungspunkt auf dem es aus dem farbigen Scheine sinnlichen Diesseits und aus der leeren Nacht des übersinnlichen Jenseits in den geistigen Tag der Gegenwart einschreitet*”.¹¹

De historische verwerkelijking van de vrijheid in de moderne wereld is dus ten diepste het werk van de Geest. Het hier geformuleerde begrip van de erkenning maakt deel uit van de eindbestemming van de *Phänomenologie des Geistes*.¹² Daarin heeft de Geest zich bevrijd van de natuurlijke onmiddellijkheid (de Griekse wereld), terwijl het niet vlucht in een “wereld aan gene zijde” zoals in het Christendom het geval was. Hoe begrijpt Hegel deze nieuwe **geestelijke** werkelijkheid?

⁹ PhdG, blz. 137-138

¹⁰ Dit is in feite Hegels “speculatieve” herinterpretatie van Christus’ woorden: *Waar twee of drie in Mijn naam bijeen gekomen zijn, daar ben ik in hun midden. Mattheus 18:20* Vgl. GWF Hegel, *Vorlesungen über die Religion*, blz. 315

¹¹ PhdG, blz. 145

¹² Hegels dialectische reconstructie van de ervaringsweg die de Geest aflegt, komt uiteindelijk uit bij de ontdekking van dit erkenningsbegrip door het bewustzijn *Vorlesungen über die Religion*, blz. 315 zelf, en wel in het hoofdstuk *Der seiner selbst gewisse Geist; die Moralität*, deel C *Das Gewissen, die schöne Seele, das Böse und seine Verzeihung*, laatste gedeelte: PhdG, blz.499-503.

ZELFBEWUSTZIJN EN NEGATIVITEIT: ZIEKTE EN DOOD

Hegels analyse van het zelfbewustzijn in de *Phänomenologie des Geistes* vertrekt vanuit de vraag naar diens zelfstandigheid. Dit is nu de term voor de **substantialiteit** van het zelfbewustzijn: het oneindige **op en voor zich**. Als **bewustzijn** treft het zelfbewustzijn een zelfstandig **schijnende** wereld aan, terwijl het oneindige “zelf” het enige ware wezen claimt te zijn. Vanwege deze tegenspraak in zich is het zelfbewustzijn er volgens Hegel op uit om zichzelf als het zelfstandige wezen van de werkelijkheid **waar te maken**: dat is zijn **begeerte überhaupt**.¹³

Welnu, in de natuurlijke bevrediging van die begeerte wordt het schijnbaar zelfstandige voorwerp **genegeerd**; waarmee het zelfbewustzijn zich als de negatieve macht openbaart die dit schijnbaar zelfstandige teniet doet. Het wordt zagezegd opgevroten. Maar daarmee is dit voorwerp ook verdwenen. Bovendien reproduceert de behoefte zichzelf steeds opnieuw; waarmee het zelfbewustzijn opnieuw genoodzaakt is om naar iets begeerlijks op zoek te gaan en voor zijn bevrediging juist afhankelijk is van dit andere. Daaruit concludeert Hegel dat het zelfbewustzijn in dergelijke voorwerpen van begeerte geen ware bevrediging kén vinden. Het moet op zoek naar een voorwerp dat het in zijn zelfstandig bestaan kan negeren om in plaats daarvan zichzelf als diens wezen te poneren, terwijl dit voorwerp **in die negatie moet blijven bestaan**. Alleen een zelfbewustzijn heeft een dergelijk vermogen te blijven bestaan in de negatie van zichzelf; daarin ligt ook zijn vrijheid en oneindigheid.

Die grondgedachte komt ook naar voren in Hegels bepaling van de vrije wil in de inleiding van de *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Het eerste moment van de vrije wil is het vermogen tot negatie, waarin het Ik in staat is om denkend-willend van iedere bijzondere inhoud af te zien en zich samen kan trekken in de algemene eenheid van het Ik=Ik. Zoals Hegel in een *Zusatz* bij deze paragraaf zegt: “*Der Mensch allein kann alles fallen lassen, auch sein Leben. Er kan einen Selbstmord begehen.*”¹⁴ Wij zijn in staat om onszelf te negeren; daarin ligt het eerste moment van onze vrijheid!

Dat vrijheid ook het vermogen tot negatie van zichzelf in zich draagt is een gedachte die we overigens al bij Kant tegenkomen. De ware vrijheid van de persoon impliceert het uitroeien van iedere natuurlijke neiging. Een vrij persoon kan dus ook niet zeggen dat hij iets heeft gedaan, omdat een verlangen hem daartoe dwong: als persoon wordt hij in staat geacht die te negeren.

Reeds in de *Jenaer Systementwürfe* – en later ook in de *Enzyklopädie* – verloopt de overgang van natuur naar geest via deze negativiteit. Hegel laat de Geest geboren worden uit de dood van het dier als de natuurlijke negatie van z’n zelf: “*Der Tod der nur unmittelbaren einzelnen Lebendigkeit ist das Hervorgehen des Geistes.*”¹⁵ In de lijn van Aristoteles begrijpt Hegel dit “zelf” als de *energeia* van het levende als een afzonderlijke gestalte, de activiteit waarin het zichzelf onderscheidt van het vervloeiende leven en zichzelf daadwerkelijk manifesteert en in stand houdt: door zichzelf te voeden, te bewegen en dergelijke. Het dier

¹³ PhdG, blz. 139

¹⁴ GWF Hegel, *Sämtliche Werke*, siebenter Band, *Grundlinien der Philosophie des Rechts (GPR)*, par. 5, *Zusatz*. Ik gebruik hier de *Jubiläumausgabe* van Hermann Glockner: GWF Hegel, *Sämtliche Werke*, Fr. Frommans Verlag, Stuttgart 1929.

¹⁵ GWF Hegel, *Sämtliche Werke*, siebenter Band, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (EPW)*, par. 222. Ook hier gebruik ik bovengenoemde *Jubiläumausgabe*. Waar Glockner de titel *System der Wissenschaft* hanteert, blijf ik spreken van *Enzyklopädie*.

dat ziek wordt en sterft ervaart de negativiteit van het zijn waarin het zelf (als deze bijzondere gestalte) te gronde gaat.¹⁶ Ziekte en dood komen niet van buitenaf, maar maken deel uit van de **substantiële beweging** van de **Gattung: het niets van het eindige is het zijn van het absolute**. De mogelijkheid van de dood is de aanwezigheid van het absolute of het oneindige in het eindige leven; de immanente on-eindigheid van de substantie.

De Geest wordt nu bepaald vanuit deze fundamentele ervaring van vernietiging die zich in de levende natuur voltrekt. Tot en met Hegels affirmatie van de oorlog als een noodzakelijk moment van de Geest – en wel om te voorkomen dat de burgers terugzinken in hun natuurlijke onmiddellijkheid –, blijft deze productiviteit van de vernietiging een centraal motief in zijn denken.¹⁷ Als een Ik is de mens deze vernietiging van de natuur **voor zichzelf**: de oneindigheid **op en voor zich**. Dit betekent dat de mens zichzelf kan negeren en daarin niet ten onder hoeft te gaan, maar juist blijft bestaan. Voor Hegel zijn Christus' kruisdood én opstanding voorstellingen van deze diepe geestelijke waarheid.

DE STRIJD OP LEVEN EN DOOD: HEER- EN KNECHTSCHAP

In de *Phänomenologie des Geistes* komt deze eigenaardige samenhang van vrijheid en vernietiging terug in de strijd op leven en dood als een eerste manifestatie van het streven naar erkenning. De waarheid van de erkenning als persoon is zelfs verbonden met het vermogen om het eigen leven te wagen: “*das Individuum welche das Leben nicht gewagt hat kann wohl als Person anerkannt werden, aber es hat die Wahrheit dieses Anerkanntseins als eines Selbständigen Selbstbewusstseins nicht erreicht.*”¹⁸ In deze daad van stervensbereidheid manifesteert zich de abstracte vrijheid van het zelfbewustzijn als een vrij en zelfstandig wezen.¹⁹

Maar de negatie van het leven alleen is niet toereikend om de vrijheid te **verwerkelijken**. Een dergelijke strijd eindigt immers onherroepelijk met de dood. In een dood lichaam kan het zelfbewustzijn zichzelf niet terugzien, het kan ons geen erkenning schenken. Daartoe zullen we het leven moeten omarmen. De vrijheid of zelfstandigheid van het zelfbewustzijn kan daarom alleen bestaan wanneer het leven niet eenvoudigweg vernietigd wordt, maar juist wordt “opgeheven” en daarmee dus ook bewaard blijft in zijn negatie.

De volgende stap in de ontwikkeling van het zelfbewustzijn wordt bereikt wanneer iemand zijn leven niet opoffert voor zijn absolute zelfstandigheid, maar juist **buigt voor de dood**. Hij onderwerpt zich als Knecht aan een zelfbewustzijn dat voor hem de waarheid van zijn bestaan zal uitmaken: de Heer. De Knecht geeft zich uit doodsangst over aan de Heer, maar geeft daarmee meteen ook zijn eigen natuurlijke onmiddellijkheid prijs. Hij kan niet langer zijn eigen neigingen volgen of doen waarin hij zin heeft; hij moet nu luisteren naar de Heer, werk voor hem verzetten. Als zodanig behelst de Heer/Knecht-verhouding een eerste aankondiging van Hegels vrijheidsconcept: het “*Ich ist Wir*”. Toch is hier geen sprake van een echte erkenningsverhouding, aangezien de Knecht niet als een zelfstandig en vrij Ik wordt erkend door de Heer. Hij werkt slechts voor hem.

Hegel introduceert hier niettemin een categorie die een centrale rol speelt in de hele ontwikkeling van de moderniteit, namelijk **arbeid**. In Hegels interpretatie van de Heer- en

¹⁶ Zie voor Hegels beschrijving van ziekte en dood: *Jenaer Systementwürfe III*, Naturphilosophie deel III, Das Organische, hfdstk II - Animalischer Prozeß en de *Enzyklopädie der philosophischen wissenschaften*, par. 371-376.

¹⁷ Vgl. *GPR*, par. 324

¹⁸ *PhdG*, blz. 149

¹⁹ Vgl. *GPR*, par. 5

Knechtschap-verhouding werkt de mens door middel van arbeid **z'n afhankelijkheid van de natuur weg**. De negativiteit die het aan zich heeft ervaren in de vorm van de doodsangst – waarin al het vaste in hem heeft gebeefd – wordt nu “productief” gemaakt in de arbeid. Hij negeert die natuur door haar om te vormen, zijn eigen vorm op te leggen: zowel in zichzelf, als buiten zich. Zodoende ziet hij **zichzelf** – dat wil zeggen zijn eigen inspanning én formerende kracht –, terug in de wereld om hem heen én in de vaardigheden die hij daardoor heeft verworven. De Heer daarentegen ondergaat niet deze vormende werking van arbeid en **blijft daarmee negatief gebonden aan de natuur en zijn eigen neigingen**. De Knecht ontdoet zich juist door zijn arbeid van zijn eigenzinnigheid en natuurlijke neiging en “vormt” zichzelf. Het is precies in deze vorming (*Bildung*) dat de Knecht zich “op zich” juist bevrijdt van de natuur, terwijl de Heer erdoor bevangen blijft.

VRIJHEID, VORMING EN ZELFBEPALING

Mede in reactie op het bloedige verloop van de Franse Revolutie zal dichter/schrijver Friedrich Schiller in *Die Ästhetische Erziehung des Menschen* (1793) betogen dat de zinnelijke natuur van de mens door de kunst moet worden veredeld en verfijnd, zodat we in staat zijn om ook onze vrijheid te dragen. Voor Hegel is het niet zozeer de kunst die ons vormt, maar **arbeid**. Ook in zijn rechtsfilosofie neemt arbeid een prominente plaats in. Een mens moet werken om zijn behoeften te bevredigen; en daartoe dient hij zich te vormen. Zowel in productie- als in consumptiepatronen wordt de onmiddellijke natuur “weggewerkt”; de natuur krijgt daarbij een geestelijke vorm opgelegd. Daarin komt de ware vrijheid van de vrije wil als **zelfbepaling** tevoorschijn; zelfs het moeten volgen van de mode ziet Hegel hier als een manifestatie van een *selbstgemachte Notwendigkeit*.²⁰

Deze vrije wil bestaat uit drie momenten: **algemeenheid, bijzonderheid en enkelvoudigheid**, of ook wel: **onbepaaldheid, bepaaldheid en zelfbepaling**.²¹ De macht van de negativiteit vormt hier het eerste moment van de vrije wil: haar algemeenheid. Zolang de wil zich louter negatief manifesteert, blijft hij onbepaald en openbaart hij zich slechts als “vernietiging”: de opstandige puber die “niets wil” of de terrorist die alles te gronde wil richten. Zij blijven negatief gebonden door datgene waartegen zij zich verzetten. Wie zich in zijn leven tot niets bepaalt, komt ook tot niets: de vrijheid als **abstracte of slechte oneindigheid**.²²

De wil die zich wil verwerkelijken moet derhalve **bepaaldheid** krijgen. Hij moet **iets** willen. Deze verbijzondering of bepaling van de wil lijkt een aanzienlijke begrenzing van iemands vrijheid, de overgang naar de eindigheid (ik heb nu dit beroep en dus niet dat enzovoorts). Maar het waarlijk “speculatieve” bestaat erin dat de wil niet begrensd wordt door dit andere, maar de willende juist zichzelf daarin vindt: zoals iemand die verliefd is zich in zijn geliefde juist niet gebonden weet door “iets anders”, maar juist in de ander zichzelf terugvindt. De waarlijk vrije wil dienen we dus te begrijpen als de eenheid van deze algemeenheid en bijzonderheid: de enkelvoudigheid of de **concrete algemeenheid**. Dit is de **zelfbepaling** van de vrije wil, waarin de wil via deze algemeenheid tot de bijzonderheid komt, daarin als het algemene bewaard blijft en via die bijzonderheid tot zichzelf terugkeert. Zo blijft hij in de bepaaldheid bij zichzelf: de concrete algemeenheid of on-eindigheid.

²⁰ GPR, par. 194

²¹ GWF Hegel, *Philosophie des Rechts, Vorlesung 1819/20*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1983, blz. 155.

²² Vlg. GPR, Par. 5.

Ook erkenning wordt door deze drievoudige beweging gekenmerkt. Daartoe is vorming onontbeerlijk. Laten we een voorbeeld nemen uit de burgermaatschappij. Wie in vrijheid kiest om timmerman te worden, verkrijgt door zijn vorming de concrete vrijheid om een **bepaald** eigen leven te leiden. In de uitoefening van dit beroep – waartoe hij zichzelf heeft bepaald en waarin hij zich “zichzelf” voelt – behoudt hij echter ook de vrijheid om dit beroep niet langer uit te oefenen (of niet meer zo en dergelijke). Hegel spreekt in dit verband ook over deze persoonlijke vrijheid als het “formele” moment, omdat de wil steeds de mogelijkheid heeft de bepaaldheid in zich terug te nemen. Daarom is er ook sprake van **zelfbepaling**.

Onze natuur zelf tendeert naar deze zelfbepaling van de wil. Wanneer Hegel in de inleiding van de *Grundlinien der Philosophie des Rechts* de ontwikkeling van de vrije wil doordenkt, dan start hij bij de natuurlijke neigingen en behoeften. Precies voor zover onze wil natuurlijkerwijs onderbepaald blijft (we zijn zogezegd instinctarme wezens) komt de onvermijdelijkheid van het maken van keuzes vanzelf op, waarmee voorkeuren een rol gaan spelen in wat we doen en we zaken onderling gaan vergelijken en afwegen. Zo komt vanzelf de noodzaak op tot **denken**, dat onlosmakelijk verbonden is met **willen**.

Uiteindelijk brengt ons dit bij het concept van *Glückseligkeit* als de algemene inhoud waarop mijn keuzes worden afgestemd. Dit concept is geen instinct, maar wijst bij uitstek op denken. Ik moet mijn toevallige neiging of voorkeur hier en nu overstijgen om mijn leven als een geheel in ogschouw te nemen: als ik nu niet hard werk, word ik arm e.d. Dit concept van gelukzaligheid wijst op een algemeenheid, iets wat mijn hele leven omvat, iets wat alleen maar kan bestaan dankzij de gedachte. Alleen zo kan ik daadwerkelijk mijn eigen leven **leiden**. Maar dat betekent ook dat ik de mogelijkheid (en dus ook het vermogen) dien te hebben om aan dat leven zelf een invulling te geven. Zo lang ik de neigingen en verlangens die ik nu eenmaal in mijzelf aantref tot de inhoud van mijn leven in zijn geheel maak, heb ik de inhoud van mijn leven nog niet werkelijk “zelf” bepaalt. Dat gebeurt volgens Hegel pas wanneer de vorm van het zichzelf bepalende Ik tot de inhoud van de wil wordt gemaakt. Dit is de *Sichselbst bestimmende Allgemeinheit*, de zichzelf bepalende algemeenheid, oftewel de concrete vrijheid.²³

Het “persoon-zijn” is een eerste manifestatie van deze zichzelf bepalende algemeenheid: in het respect voor zichzelf en de ander als een vrij persoon krijgt de vrije wil voor zichzelf het karakter van zelfbepaling. Dit respect is er alleen **daad-werkelijk**, voor zover daarin ook de genoemde negativiteit besloten ligt. Hoe moeten we dat begrijpen?

Dat ik een of andere auto **niet** zomaar meeneem omdat ik hem wil hebben, maar hem koop van de rechtmatige eigenaar is een blijk van erkenning van die eigenaar als persoon. Mijn eigen verlangen als een bijzonder manifestatie van mijn wil is – door de erkenning van mijzelf en de ander als vrij personen – genegeerd en op een hoger plan gebracht: teruggenomen in de concrete algemeenheid van het Ik dat Wij en het Wij dat Ik wordt (hoewel het hier slechts een **formele** relatie betreft). Het kopen van de auto is dan ook een wederzijdse daad waarin we ons tot elkaar verhouden als vrije personen. Ook voor de verkoper geldt dat hij pas werkelijk eigenaar is van deze auto, omdat hij als algemene wil afstand kan doen (*Entäußerung*) van dit bepaalde eigendom en de auto kan verkopen (=negatie).

De activiteit van het persoon-zijn plaatst mij boven mijn toevallige neigingen. Pas wanneer je ten overstaan van anderen en jezelf persoon wil zijn (en dus ook volledig aansprakelijk wil worden gehouden voor je daden), ben je ook volwaardig persoon. Nu kan ik mij als mens slechts tot mezelf verhouden als een persoon voor zover ik mij verhoud tot mijn leven als

²³ Vlg. *GPR*, par. 20 & 21.

geheel. Daar is een denkvermogen voor nodig dat het kind nog niet helemaal is gegeven; en het valt weg bij mensen die dementeren of ernstig verslaafd zijn geraakt (van wie wij dan ook zeggen dat zij depersonaliseren). Het kind is slechts vrij op zich, maar nog niet voor zich; en het is daarmee nog niet werkelijk een persoon. Het moet opgroeien en gevormd worden, wil het als volwassene volwaardig lid zijn van een vrije samenleving. Voor de verwerkelijking van vrijheid is dan ook een gemeenschap vereist die de instituties kent waarin deze vrijheid wordt vormgegeven.

DE VERWERKELIJING VAN VRIJHEID IN DE GEMEENSCHAP

Voor zover vrijheid zich slechts kan verwerkelijken als erkenning – het Ik dat Wij, en het Wij dat Ik wordt – wijst zij, ook wat betreft deze vorming, op de noodzaak van **gemeenschap**. Waar achtung bij Kant een subjectieve relatie inhoudt van een persoon tot de zedenwet (en daarmee andere personen als een doel op zich), daar bestaat erkenning bij Hegel slechts in de verdubbeling van het zelfbewustzijn: de “objectieve” geest. Het gaat hier dus om een geestelijke werkelijkheid die slechts bestaat in en door een dubbelzinnig **doen**: zowel een doen tegen zichzelf als tegen de ander, maar ook een doen van de een en van de ander.²⁴ Dat blijkt reeds uit het voorbeeld van de verkoop: het doen van de een is slechts mogelijk, door het doen van de ander. In de verkoop houden we op, blijven we en worden we “eigenaren” door en met elkaar.²⁵ Nu is deze koophandeling in zijn **vorm** weliswaar algemeen (gezamenlijk), maar dat geldt nog niet voor de **inhoud** en het motief van die handeling. Bij koop/verkoop ben ik immers niet per se uit op anderman’s welzijn.

Bij werkelijke gemeenschap gaat het om meer dan alleen de economische-juridische orde; die is zelf ingebed in de algehele organisatie van een gemeenschap. De staat vormt daarvan de hoogste spits: de ultieme zelfbepaling van de wil. Een zedelijke gemeenschap – waarin idealiter de concrete vrijheid van het *Ich das Wir und das Wir das Ich* ist zich heeft verwerkelijkt – bestaat dus uit een weefsel van zeden en gewoonten waarin erkenningsverhoudingen spelen. Die erkenningsverhoudingen hebben steeds te maken met de onderlinge betrekkingen van burgers.

Dit brengt ons op nog een belangrijk element van erkenning. Waar het bij Kant’s begrip van de achtung gaat om de subjectieve verhouding tot de ander in een algemene zin (eigendom respecteren, de waarheid spreken e.d.), daar gaat het bij Hegel om **lidmaatschap van een gemeenschap**. Het samenspel van “Ik en Wij” wijst dan ook op een wederzijds doen van mensen **waarin zij hun bijzondere vrijheid genieten en tegelijk bijdragen aan elkaars recht en welzijn**. De automonteur wordt erkend en verdiend respect, omdat hij in staat is om auto’s te maken; daartoe is hij gevormd. In de “hoedanigheid” van automonteur levert hij een bijdrage aan de burgermaatschappij en is hij daadwerkelijk vrij. Wat betekent dat nu voor de opbouw van de hele zedelijke gemeenschap?

Aan de basis van deze gemeenschap staat volgens Hegel het gezin. De seksuele geaardheid van man en vrouw (en de bijbehorende verlangens) worden hier in een gemeenschappelijke

²⁴ Vgl. PhdG blz. 147: *Das Tun ist also nicht nur insofern dobbelsinnig, 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.*

²⁵ We zien hierin de meervoudige, dubbelzinnige beweging van de *Anerkennung* naar voren komen. Vgl. GPR, par. 74: *Dieß Verhältnis ist somit die Vermittlung eines in der absoluten Unterscheidung fürsichseiender Eigentümer identischen Willens, und enthält, daß jeder mit seinem und des Anderen Willen, aufhört Eigentümer zu seyn, es bleibt und es wird.*

vorm gebracht waarin individueel en algemeen welzijn samenvallen. Niet toevallig spreken we ook over gezins**leden**, waarmee is aangegeven dat mensen hier worden opgevat als leden van een samenhangend geheel. Voor man en vrouw is het gezin een gemeenschap waartoe zij in het huwelijk zelf hebben besloten en waarin hun liefde en seksuele geaardheid een bestendige vorm heeft aangenomen. Wat een gezin als een kleine gemeenschap inhoudt, is steeds ook afhankelijk van de manier waarop de gezinsleden **daad-werkelijk** op elkaar betrokken zijn.

Toch kan voor Hegel in het gezin niet de volle verwerkelijking van vrijheid gelegen zijn. Juridisch gesproken wordt het gezin bij Hegel één persoon met een gemeenschappelijk vermogen: dat betekent tevens dat de leden binnen het gezin niet werkelijk voor zich zijnde personen worden ten opzichte van elkaar. Niet alleen worden kinderen simpelweg geboren en kunnen zij zich niet zelf bepalen tot deze of gene gemeenschap, maar ook tussen de echtelieden (man/vrouw) is geen sprake van een volwaardige erkenningsverhouding. Dat mag op het eerste gezicht verbazen: hun relatie lijkt toch een wederzijds doen te zijn, waarin de geliefden zichzelf in elkaar vinden. Hegels “oordeel” over de man/vrouw-verhouding hangt samen met de rol van de **negativiteit** binnen de vrijheid; en dus de erkenningsverhouding.²⁶ Man en vrouw blijven in hun liefdesverhouding afhankelijk van hun bijzondere en geslachtelijke natuur. Zij vinden dus ook niet zozeer de eigen zelfbepaling in de ander, maar juist hun geslachtelijke bepaaldheid. Dat is niet zozeer hun daad, maar veeleer hun zijn. De zedelijkheid van hun verbintenis ligt juist in de vrijwillige wederzijdse overgave van zichzelf: het worden tot één persoon waarin deze natuur een “geestelijke” betekenis krijgt. Zij blijven in hun natuurlijke gevoelens e.d. ondergeschikt aan dit zedelijke instituut.

Deze natuurlijke verhouding tussen man/vrouw vormde volgens Hegel de grondslag van onmiddellijke zedelijkheid van de Griekse wereld, waarin de erkenning zich niet volwaardig kon realiseren en die dus ook te gronde moest gaan om de ware Geest geboren te laten worden. Deze geboorte vindt plaats in het christelijke Europa; waar de burgermaatschappij het licht zal zien.

Deze unieke sociale sfeer komt op in de Europese steden van de Middeleeuwen en breekt volledig door in de moderne wereld. Deze sfeer maakt het mogelijk om op basis van de eigen inzet, de eigen talenten en voorkeuren, het eigen leven vorm te geven, kortom **zelfbepaling**. In de burgermaatschappij is in strikte zin pas sprake van een individu: “*Die konkrete Person, welche sich als Besondere Zweck ist...*”²⁷ Niet langer bepalen vader of moeder wat iemand met zijn leven gaat doen – en ook niet de *Godfather* of het stamhoofd –, het individu maakt hier zijn eigen keuze. Dankzij **arbeid** krijg ik een dergelijke **subjectieve** en dus ook pas

²⁶ Vgl. PhdG, blz. 337: *Weil es das natürliche sich Erkennen, nicht das sittliche ist, ist es nur die Vorstellung und das Bild des Geistes, nicht der wirkliche Geist selbst*. Deze voorstelling of dit beeld van de Geest heeft zijn werkelijkheid in het kind, iets anders dan het zelf! Axel Honneth doet zowel in *Kampf um Anerkennung* als in *Das Recht der Freiheit* deze geestelijke betekenis van de erkenning bij Hegel geen recht. De ideologie van de jaren zestig – en daarmee het primaat van het vrije individu – drukt zo’n stempel op zijn interpretatie dat hij ook liefde, vriendschap e.d. als volwaardige erkenningsverhoudingen gaat uitleggen. Vgl. daartoe zijn behandeling van *Soziale Freiheit* in *Das “Wir” der persönlichen Beziehungen*, RdF, blz. 232–317. Het hanteren van een meer “natuurlijk” erkenningsbegrip is natuurlijk zijn goed recht, *maar een systematische discussie was dan wel wenselijk geweest*. Er speelt hier namelijk een fundamenteel probleem in Hegels denken. Honneth’s erkenning betreft Hegeliaans gesproken niet de objectieve geest, maar eerder de subjectieve geest; en dat is geen objectivering van vrijheid. Hier gaan de willekeur van het individu en de wisselvalligheid van het familieleven hun tol eisen. Dat is wat we na de jaren zestig ook precies hebben zien gebeuren rond bijvoorbeeld de man/vrouw-verhouding.

²⁷ GPR, par.182.

waarlijk “geestelijke” vrijheid.²⁸ Ik kan iets waaraan anderen behoefte hebben en waarvoor zij mij betalen. Zo ben ik weer in staat om mijn behoeften te bevredigen. Het door vrije arbeid bemiddelde “systeem der behoeften” vormt een pijler van onze vorming, vrijheid en zelfbepaling. Het is het “algemene vermogen” waaruit ik kan putten.²⁹ Waar bij de Grieken vrijheid alleen was voorbehouden aan een kleine groep gegoede burgers of aristocraten, daar wordt de vrijheid in de moderne tijd gesitueerd in de arbeid. Daarmee wordt ze voor iedereen toegankelijk.

Ik moet mijzelf vormen om arbeid te verrichten. Er zijn vaardigheden nodig die door anderen worden erkend en ik moet een zekere discipline ontwikkelen. Ik moet op tijd op mijn werk komen, een pizza bakken die anderen lekker vinden en dus ook rekening houden met andere mensen en hun voorkeuren. Op die manier bevrijd ik mij van de **natuurlijke** afhankelijkheid en subjectieve eigenzinnigheid; door arbeid werk in mijn onmiddellijke natuur weg. In de burgermaatschappij worden zowel mijn consumptie- als productiepatronen algemeen van aard; arbeid vormt en socialiseert mij. Voor Hegel betekent deze socialisering die meekomt met de arbeidsdeling dat ik enerzijds afhankelijk wordt van anderen, terwijl ik mij tegelijkertijd verzelfstandig door de vaardigheden die ik mij toe-eigen: grondgedachten uit de Heer/Knechtschapsanalyse.

Waar bij Kant de achting voor de medemens als persoon als een morele drijfveer wordt geponeerd, wordt bij Hegel de erkenning en het bijbehorende rechtsgevoel verwerkelijkt dankzij iemands vorming in de burgermaatschappij (tot automonteur, bakker e.d.). Wederom speelt daarbij de negativiteit een productieve rol. Want dat ik tijd en moeite heb gestopt in het maken van bepaalde producten, betekent tegelijkertijd dat het besef groeit van het belang om deze vruchten van mijn arbeid te beschermen (tegen bijvoorbeeld diefstal of roof). Op deze wijze ontstaat een besef van eigendom en het bijbehorende recht waardoor zij wordt verwezenlijkt. Ik heb weliswaar bijzondere behoeften en voorkeuren, maar tegelijkertijd ontstaat hier een rechtsgevoel, een gevoel van algemeenheid. Voor Hegel moet zich eerst een burgermaatschappij ontwikkelen wil je zinnvollerwijze over de vrijheid van het individu spreken en wil ook het rechtsgevoel zich in deze richting ontwikkelen.

Binnen de burgermaatschappij ontwikkelen zich overeenkomstig het begrip verschillende standen die onderling op elkaar betrokken zijn en elkaar ook nodig hebben. Het opmerkelijke aan Hegels begrip van de stand is wel dat hij het formele moment van de vrije keuze daarbij handhaaft: je **kies** zogezegd voor je stand als een levenswijze die algemeen herkend en erkend wordt; niet alleen waar het gaat om wat je produceert (of doet), maar ook om wat je gebruikt, je consumptiepatroon. Hier speelt de eerdergenoemde vorming een cruciale rol. Vrijheid krijg ik **in concreto** omdat ik naar school ben gegaan, een bepaalde opleiding heb genoten en uiteindelijk iets kan dat bijdraagt aan het geheel. De erkenning van “wie ik ben en wat ik voorstel” hangt direct samen met deze kwalitatieve vorming van mijn hoedanigheid. Die impliceert op zijn beurt een bepaalde discipline en tucht. Mede daardoor krijg ik greep op m’n eigen leven. Mijn beroep en stand zijn altijd bemiddeld met het formele principe van de vrijheid: het is immers mijn keuze om mijn leven dusdanig vorm te geven en alleen omdat ik vasthoud aan die keuze is dit wie ik ben.

²⁸ Vgl. bijv. GPR, par. 187 Anmerkung: ‘Die Bildung ist daher in ihrer absoluten Bestimmung die Befreiung und der Arbeit der höheren Befreiung, nämlich der absolute Durchgangspunkt zu der, nicht mehr unmittelbaren, natürlichen, sondern geistigen, ebenso zur Gestalt der Allgemeinheit erhobenen unendlichen subjektiven Substantialität der Sittlichkeit.’

²⁹ GPR, par. 199.

Daarom heb ik niet alleen behoefte aan consumptiegoederen, maar evenzeer aan werk als zodanig. Niet alleen ben ik dat gewoon en put ik er genoeg uit om mijn vaardigheid uit te oefenen en met allerlei mensen om te gaan, maar daardoor maak ik mij verdienstelijk en vervul ik ook een maatschappelijke behoefte; waaraan ik mijn positie ontleen. Dankzij die positie stel ik iets voor in de ogen van anderen: *Ein jeder ist das, was er ist, nur insofern er es in der Vorstellung der andern ist.*³⁰ Deze positie definieert mede wie ik ben, mijn **identiteit**. Omgekeerd krijg ik door die erkenning ruimte om mijzelf in mijn kundigheid of vaardigheid te manifesteren. Keuzevrijheid is hier het formele moment – ik kies voor dit beroep –, maar er moet wel een wereld zijn waarin dergelijke verhoudingen bestaan met de bijbehorende posities die een bepaalde speelruimte kennen (net als bij het voetbalspel).

Bij Hegel zal de burgermaatschappij uitmonden in de corporatie: de zelforganisatie van vrije burgers in bepaalde beroepsgroepen waartoe zij op basis van vrije keuze toetreden. Het lidmaatschap van zo'n **tweede familie** is het resultaat van vorming en daarmee van een zelfbepaling die zorgt voor substantiële erkenning: dat je iets voorstelt in de wereld. Binnen de corporatie zorgt men voor de kwaliteit van het werk, de scholing van (nieuwe) leden en steunt men elkaar daadwerkelijk bij rampspoed als ziekte e.d. We zien hier hoe het “Ik dat Wij wordt en het Wij dat Ik wordt” zijn hoogste vorm bereikt: de bijzondere wil van ieder individu is nu altijd ook gericht op dit Wij: het gemeenschappelijk belang van dit verband zelf. Dit geeft mensen een zekere rust en een ervaring van vrijheid die niet alleen verbonden is met hun eigen keuzes en activiteiten, maar ook met de wereld waarin zij zich thuis voelen.

De heiligheid van het gezin en de eer van corporatie zijn volgens Hegel de zedelijke pilaren waar omheen de desorganisatie van de burgermaatschappij (die uitgaat van individuele vrijheid en bijzondere belangen) draait.³¹ Vanuit de algehele organisatie van deze burgermaatschappij met haar systeem der behoeften, rechtsspraak, politie en corporatie maakt Hegel de overgang naar de staat waarin dit geheel “zelfbewust” wordt ingericht. Deze organisatie van de staat in haar verschillende momenten laten we hier verder voor wat ze is.

VRIJHEID EN ERKENNING IN DE HEDENDAAGSE CONSUMPTIECULTUUR

Kijken we naar onze hedendaagse samenleving, dan vallen meteen aanzienlijke verschillen op met Hegels duiding. De bevrijding van het individu in de jaren zestig heeft de burgerlijke zedelijkheid fundamenteel ondergraven. Het gezin als “hoeksteen van de samenleving” is zwaar onder vuur komen te liggen: verbroken relaties en echtscheidingen zijn eerder regel dan uitzondering. Standsverschillen zijn nagenoeg verdwenen en lijken in veel gevallen te hebben plaatsgemaakt voor een sterk op kapitaal gebaseerd klassenverschil. Veel traditionele ambachten en beroepen zijn eveneens verdwenen en veel werk is geflexibiliseerd. De neo-liberale revolutie heeft gezorgd voor een nieuwe economische orde waarin corporatieve structuren verder zijn ontmanteld, het bevrijde individu uit de jaren zestig vooral zijn eigenbelang nastreeft en onderlinge wedijver als dynamisch principe geldt. Vakbonden kampen veelal met een groot ledenverlies. Arbeid en de bijbehorende beroepseer hebben minder het algehele identiteitsvormende karakter als ten tijde van Hegel. Bestendige sferen van erkenning waarin mensen zich lid weten van een gemeenschap (corporatie e.d.) die ze vertrouwen, waarin zij zich thuis voelen en waaraan ze een bijdrage leveren zijn vaak ver te zoeken.

³⁰ GWF Hegel, *Philosophie des Rechts, Vorlesung 1819/20*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1983, blz. 167

³¹ GPR, par. 255.

Consumptie vormt de andere kant van de medaille en speelt evident een dominante rol in de postmoderne levensstijl. Onze technisch-virtuele biotoop roept op tot en faciliteert een dergelijke consumptieve, meer passief-ondergaande levensinvulling. Niet zozeer arbeid (productie), vorming en beroepseer staan nog centraal in de hedendaagse identiteitservaring, maar eerder consumptie, imago en status. Bij gebrek aan een bestendige sociale structuur van erkenning zien we dat men steeds meer probeert door uiterlijke manifestaties te bewijzen dat men iets voorstelt: een grote auto, een Rolex horloge, een mooie vakantie, een sexy look, een geweldig leven enzovoorts. Op sociale media wemelt het van de bewijzen van een geslaagd leven. Dat jij iets voorstelt en jouw leven de moeite waard is moet door uiterlijk vertoon worden getoond aan anderen. Verdere onvrede wordt verdoofd door consumptie; het narcoticum bij uitstek.

Het gevoel van tekort dat inherent is aan een consumptiecultuur, wordt alleen maar verder versterkt door het steeds verder opvoeren van het aanbod en de permanente stimulering van de vraag daarnaar door middel van reclames. Wederom staan hier niet de vrijheid van het daadkrachtig handelen en mede vormgeven van een gemeenschap centraal, maar veeleer de passieve consumptie; al dan niet in digitale vorm. Waar het zelf bij Hegel juist in haar activiteit werkelijk vrij is, daar wordt dit zelf in toenemende mate passief gemaakt of raakt het zelfs verslaafd aan uitwendige middelen. De techniekfilosoof Bernard Stiegler spreekt hier zelfs van het wegvallen van onze narcistische capaciteit, onze eigenliefde, met zelfverlies als gevolg.³²

De verschuiving van onze economie in de richting van een consumptie-belevingscultuur ondermijnt de verwerkelijking van vrijheid in de burgermaatschappij. Want door consumptie alleen stelt een mens zelf nog niets voor. Daarin ligt dus zeker ook geen erkenning – met alle frustraties en onzekerheid van dien. Een consumptief bestaan kan op die manier leiden tot een identiteits- en/of zin-crisis; een tendens die sowieso schuilt in onze globaliserende netwerksamenleving waarin de kracht van gemeenschappen tanende is, zeker ook in politieke zin. De door beroep en stand welgevormde burger maakt in toenemende mate plaats voor de vormeloze massa.

De socioloog Manuel Castells heeft in *The Information Age* laten zien dat de opkomst van de netwerksamenleving bij vele mensen gepaard gaat met een gevoel van machteloosheid, onzekerheid en sociale ontheemding. Dit kan juist ook weer leiden tot de overgave aan een uiterst traditionele groepsidentiteit of juist een hypermoderne groepsidentiteit. Ondanks hun grote onderlinge verschillen kunnen salafistische moslims, *born again christians* of transseksuelen in dat opzicht toch iets gemeen hebben.

Black Lives Matter en *lgbtq+-communities* zijn hedendaagse emancipatiebewegingen die als groepen gericht zijn op de erkenning van hun bijzondere identiteit. Hegeliaans gesproken schuilt er echter ook een gevaar in *identity politics*. Het gaat hier doorgaans om groepen die binnen de bestaande orde niet of onvoldoende worden “erkend” of die zelfs worden gediscrimineerd en/of onderdrukt (althans volgens de leden van deze groepen zelf). Voor Hegel is de vrije wil pas werkelijk vrij als de wil de vrije wil wil: hij is dan deze vrijheid **op en voor zich**. Maar zodra de eigen identiteit niet meer de uitdrukking is van de eigen vorming tot een vrij gemeenschapswezen – en daarmee dus van een cultuur waarin **deze vrijheid** daadwerkelijk wordt gecultiveerd –, dreigt ook de vermeende bevrijding om te slaan in nieuwe vormen van onvrijheid.

³² Vgl. bijv. “Allegory of the Anthil” in *Symbolic Misery* (vertaald door Barnaby Normann), Polity Press, Cambridge 2014, blz 60 e.v.

Voor Hegel ligt iemands zelfbepaling primair in het eigen werken en handelen. Daarin geeft iemand **daad-werkelijk** zijn eigen leven vorm binnen de gemeenschap als geheel. Het problematische aan verschillende manifestaties van *identity-politics* is nu juist dat men daarbij een identiteit uitdraagt die niet zozeer draait om “daderschap”, maar om een natuurlijke of toevallige kwaliteit waarover de groepsleden beschikken. Dan echter vormt zij het “subjectieve” spiegelbeeld van de consumptiesamenleving: men ontleent zijn identiteit niet meer aan de eigen vorming, vaardigheden en handelingswijzen, maar veeleer aan uiterlijke kenmerken. Dan wordt identiteit primair gedefinieerd in termen van de huidskleur en/of andere raciale kenmerken, lichamelijke afwijkingen, seksuele voorkeuren, geslacht e.d. Dan maakt deze beweging zichzelf schuldig aan hetzelfde soort “racisme” dat zij veelal de tegenstanders verwijt.

Het betreft hier geen “daden” die een uitdrukking vormen van de eigen zelfbepaling als een vrij individu (die tevens bijdragen aan het recht en welzijn van anderen), maar eerder kwaliteiten die horen bij een bepaalde groep individuen. Maar net zomin het een verdienste is om seksuele verlangens te hebben als heteroman of -vrouw en die uit te leven, zo geldt dat ook voor de homoman of -vrouw. Datzelfde kan gezegd worden met betrekking tot iemands huidskleur of andere raciale kenmerken. Zij hebben met vorming niets te maken; en kunnen dus ook niet de basis vormen van een gemeenschap die gebaseerd is op vrijheid.

Dat laat onverlet dat het evenmin de bedoeling is tegen mensen op basis van huidskleur of andere uiterlijke kenmerken te discrimineren. In een van zijn latere hoorcolleges beklaagt Hegel zich erover dat het weer mode geworden is om over Joden, Duitsers en Fransen te spreken in plaats van over mensen; waarmee men voorbijgaat aan de fundamentele bepaling van een mens als een vrij wezen, die zich verwerkelijkt door te handelen.³³ In veel gevallen zien we dan ook dat de ervaring van deze identiteiten niet zozeer draait om dit zelfbewustzijn van “daderschap” of handelingsvermogen – het vormgeven van het eigen leven als individu binnen een gemeenschap, maar juist om “slachtofferschap”: het zich verongelijkt voelen met de bijbehorende behoefte aan genoegdoening of zelfs wraak op “de daders”.

In het geval van een misdaad is het verlangen naar straf van de dader bij het slachtoffer terecht: het is Hegeliaans gesproken zelfs de verwerkelijking van het recht. Maar zodra “misdaderschap” niet meer gerelateerd kan worden aan de daden van een specifieke dader wordt een dergelijke identiteitservaring des te gevaarlijker. Men kan zich dusdanig blindstaren op de eigen identiteit en het slachtofferschap van de eigen groep, dat ook de behoefte aan wraak een groepsvorm aanneemt. Niet langer is dan het eigen handelen nog op vrijheid gericht.

Er is eerder sprake van neo-tribalisering, waarin de zedelijkheid van de staat met haar burgermaatschappij verloren gaat. Men gaat over naar post-burgerlijke en in die zin post-moderne identiteitskenmerken van de (virtuele) stam of groep op basis van uiterlijke kenmerken en groepssymbolen. In dat geval ondermijnt deze identiteitspolitiek juist de politieke gemeenschap en is ze een manifestatie van depolitisering: niet langer staan vorming en handelen centraal, maar vooral raciale kenmerken. Niet meer de gemeenschap als geheel is het doel, het gaat primair om de eigen “stamverwanten” – en niet zozeer op basis van wat zij doen, maar eerder op basis van wat ze zijn.

Er zijn ook andere identiteiten mogelijk. In een heel andere zin namelijk kan het formele principe van individuele vrijheid zich ook meester proberen te maken van het lichaam (als de gegeven natuurlijke bepaaldheid). De lichamelijke bepaaldheid is dan “op zich” niet het

³³ GWF Hegel, *Philosophie des Rechts, Vorlesung 1819/20*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1983, blz. 169 en GPR par. 209.

wezenlijke, maar slechts in zoverre als het individu daarin bijvoorbeeld zijn “seksuele identiteit” tot uitdrukking brengt. Men verandert willens en wetens de eigen seksuele identiteit: soms met behulp van technische ingrepen zoals bij transseksuelen, soms alleen in gedrag en kledingstijl zoals bij travestieten, soms is sprake van permanente verandering, soms wisselt men per dag of week, soms wil men überhaupt geen geslachtelijke identiteit enzovoorts. Er is hier sprake van een bonte verzameling van identiteiten die wel degelijk **daad-werkelijk** reëel worden, namelijk door zich als zodanig te gedragen en te manifesteren.

Maar ook in deze vorm gaat het niet om een identiteit die in haar “hoedanigheid” op enigerlei wijze bijdraagt aan het recht en welzijn van anderen en de gemeenschap als geheel. Wordt de strijd om de sociale acceptatie van deze manifestatie wezenlijk voor die identiteit zelf, dan ontstaat het gevaar dat zij juist het antagonisme met de bestaande orde nodig heeft voor de ervaring van de zinvolheid van het eigen levensproject. Men maakt deel uit van een “bevrijdingsbeweging”, die juist daarom steeds ook de eigen identiteit als slachtoffer of onderdrukte moet koesteren. Eenzelfde risico schuilt in een doorslaande identiteitspolitiek waarin de manifestatie van zichzelf noodzakelijkerwijs de vorm van tegencultuur aanneemt. Men wil dan niet de erkenning van de eigen manifestatie-vrijheid, maar men wil de strijd tegen de vermeende ontkenning daarvan. Aldus verschijnt in deze verzetsvormen op een eigenaardige manier de “negatieve vrijheid” als het eerste abstracte moment van de vrijheid van het zelfbewustzijn.

De onstuitbare drang tot zelfmanifestatie – het gezien en gewaardeerd willen worden – is sowieso kenmerkend voor allerlei verschijnselen in onze populaire cultuur; ook op allerlei sociale media platforms. Zij is veelal de uitdrukking van een dieperliggend zinverlies en een bijbehorende identiteitscrisis, die meekomen met het wegvallen van zinvolle erkennings-verhoudingen in een postmoderne technologische consumptiesamenleving. Massacultuur wekt het verlangen naar bijzonderheid op, maar ondermijnt ook de samenhang van een gemeenschap en is als zodanig een symptoom van een verlies aan zedelijkheid.

TOT SLOT: KANTTEKENINGEN BIJ HEGELS ERKENNINGSBEGRIJP

In de lijn van Hegel zouden we kunnen zeggen dat een dergelijk verlies aan zedelijkheid “des te erger is voor de werkelijkheid”. Maar toch, geeft zij ons niet ook iets te denken wat Hegel zelf mogelijk niet of onvoldoende doordacht heeft? Hegel heeft het in de Verlichting doorbrekende principe van de burgermaatschappij – het autonome individu – trachten te verzoenen met het gemeenschapsdenken van de Griekse wereld. Zijn denken is daarmee doortrokken van een spanning tussen het oude en het nieuwe. Is het toeval dat Hegels erfenis na zijn dood in twee kampen uiteenvalt: de links- en rechts-Hegelianen, de progressieven en conservatieven. Hegels begrip van de erkenning als “het Ik dat Wij en het Wij dat Ik wordt” bevindt zich middenin deze spanning: het Ik wijst op het liberale principe van het autonome individu, het Wij op het conservatieve principe van de gemeenschap.

Vanwege de systematische noodzaak om de verwerkelijking van de vrijheid te begrijpen in termen van zelfbepaling wordt de beroeps- en stands-structuur van de burgermaatschappij bemiddeld met het formele principe van de vrije persoon die zijn stand “kiest” en zich vormt in zijn beroep. In die bepaling komt ook de genoemde spanning naar voren. Het kenmerkende van de traditionele standenmaatschappij is immers dat het individu zijn stand als zodanig niet “autonoom” kan kiezen; juist omdat de stand sterk met het familieprincipe verbonden is. Is het toeval dat Marx enkele decennia later niet meer de standenstructuur, maar veeleer de starre klassentegenstelling tot het centrale thema maakt van zijn denken. Daarbij wordt de

arbeiders**massa** – die afwezig is in Hegels bepaling van de burgermaatschappij – in oppositie begrepen met de individualistische bourgeoisie.

Vanuit Kants en Fichtes subjectief idealisme wordt de oneindigheid en autonomie van het Ik door Hegel geïnterpreteerd als de abstracte en daarmee negatieve identiteit van het zelfbewustzijn (Ik=Ik). De erkenning als de verwerkelijking van de vrijheid in de vorm van de objectieve Geest preludeert op de absolute geest die zich volledig heeft losgemaakt van iedere natuurlijke bepaaldheid. Dat maakt ook begrijpelijk dat Hegel in de loop van zijn denkweg uiteindelijk de liefde laat vallen als het element waarin de verzoening gevonden kan worden.³⁴ Hegeliaans gesproken speelt in de liefde een rest natuurlijke onmiddellijkheid of “bijzonderheid” die niet opgeheven kán worden binnen deze verhouding. Maar raakt op dit punt Kierkegaard niet aan een wezenlijk probleem in Hegels denken wanneer hij stelt dat precies deze terminologie van “onmiddellijkheid” een schijnhelderheid geeft in wat deze “natuur” in het menselijke bestaan inhoudt?³⁵ De “onmiddellijke natuur” is namelijk al begrepen in relatie tot de negatie waardoor de bemiddeling tot stand komt; en zo ook de zelf-bepaling. Daarom kan de man/vrouw-verhouding niet als een volwaardige erkenningsverhouding begrepen worden; en blijkt de hele Griekse wereld geen ware erkenning te realiseren.

Om die reden ook is de burgermaatschappij pas de objectieve sfeer waarin deze erkenning wordt gerealiseerd. Hier geldt dat het individu (Ik) zich inderdaad los kan maken van zijn familiale achtergrond en door middel van arbeid zijn eigen leven kan vormgeven in relatie tot anderen. Maar waarom wordt het soort vorming dat hoort bij de moderne zedelijkheid zo sterk aan arbeid gekoppeld? Er zijn toch allerlei “vormen” die horen bij cultuuroverdracht? Er zijn toch ook andere “vrije associaties” zoals verenigingen, sportclubs e.d. die vormend werken.

Hangt dit primaat wellicht samen met het feit dat 1) de uitoefening van een beroep bij uitstek gerelateerd kan worden aan het formele principe van vrije keuze en de samenleving als geheel in het spel komt (de algemene afhankelijkheid) 2) arbeid geïnterpreteerd kan worden als “omvorming” van de natuur en daarmee als de negativiteit van het zelfbewustzijn kan worden uitgelegd?

Maar is dit hele stelsel van productie- en consumptieverhoudingen werkelijk een uitdrukking van **zelfbepaling**, alleen omdat er sprake is van eigendomserkenning en het formele principe van de persoonlijke keuze? En is deze verzoening tussen bijzonderheid en algemeenheid in dit door arbeid en persoonlijke keuze gemedieerde **systeem der behoeften** werkelijk een uitdrukking van vrijheid? Of openbaart zich wellicht al in de algemeenheid van de mode – die door Hegel wordt uitgelegd als een *selbstgemachte Notwendigkeit* – een dwingende noodzaak die juist het verlies van zelfbewustzijn aanduidt?³⁶ Bovendien lijkt de vorming die besloten ligt in alleen productie- en consumptieverhoudingen niet vanzelf te leiden tot de **collectieve geest** waaruit de eenheid en samenhang van de staat begrepen kan worden: de fragmentatie van de sociale orde die meekomt met proces van globalisering is er het levende bewijs van.

³⁴ Voor een overzicht over de ontwikkeling van Hegels praktische filosofie en de rol van de liefde in zijn vroege werk zie het voortreffelijke artikel van Pieter Duvénage in deze bundel: “Liefde en reflectieve denke. Die vroege-Hegel oor die lotgevalle van die moderne mens”.

³⁵ Vgl. Søren Kierkegaard, *Het Begrip Angst* (vertaling Spera Weiland), Damon 2014, zie met name de Inleiding, blz. 14-16 & Het begrip onschuld 39-42.

³⁶ Zoals de “persoonlijke vrijheid” van de arbeider voor Marx de bron van diens uitbuiting werd, zo kan diezelfde formele vrijheid de mens ook tot een consumptieslaaf maken. Dit wordt in ieder geval een centraal thema in de cultuurkritiek van de twintigste eeuw, met de sterk door Hegel en Marx beïnvloede *Frankfurter Schule* voorop.

Waar de vrije burger staat voor de verwerkelijking van vrijheid daar zal uiteindelijk ook het burger-**volk** zich als deze eenheid aandienen. Maar dit “volksgevoel” en de gemeenschappelijke instituties die ermee gepaard gaan, kunnen niet louter vanuit erkenningsverhoudingen begrepen worden. Zij rusten zelf in een voor- en bovenindividuele gemeenschapszin of saamenhorigheid tussen mensen die zich op velerlei wijze kan uiten: in de omgangsvormen, rituelen, feesten, symbolen, verhalen, religieuze praktijken, taal e.d. van een gemeenschap, oftewel haar *èthos*. Deze vorming gaat verder dan arbeid alleen. Zij kent ook een uitgesproken zinnelijke verschijningswijze en toont zich in gelaatsuitdrukkingen, oogopslag, bewegingen, gedragingen, gebruiken en dergelijke, maar ook in huizenbouw, inrichting of tafelmanieren. Hier lopen de esthetische categorieën van mooi, lelijk, aantrekkelijk en afstotelijk al snel over in morele oordelen van goed en slecht.

Hier komt ook iets tevoorschijn van de identiteit die hoort bij iemand's *nationaliteit*: Duits, Frans, Joods e.d. Precies deze “geboorte-dimensie” (*natus*) van het nationale, regionale en etnische en de standsidentiteit berust niet meer op een keuze en de eigen daad, maar heeft net als het gezin zelf een sferische “natuurlijkheid” of misschien beter “gezindheid” waarin het zelfbewuste en daadwerkelijke handelen thuishoort. Het is hier de gelijkgezindheid tussen kleine gemeenschappen (gezinnen, families, buurten) waardoor de grotere gemeenschap zich kan vormen.

Ook Hegel zelf spreekt wel van de **zede** als de onmiddellijke existentie van de staat, waardoor het zelfbewustzijn in zijn weten en activiteiten een **gezindheid** kent waarin het die staat – als het doel en het product van zijn activiteiten – weet als zijn wezen en substantiële vrijheid.³⁷ Deze “zedelijkheid” vormt bij Aristoteles de grondslag van een polis, en wel dankzij een gemeenschappelijke **aisthèsis** – gewaarwording of “**zin**” die mensen het gevoel geeft samen te horen.³⁸ Daarmee rust dus ook de erkenning al in een voor-individuele “gelijkgezindheid” tussen mensen, hun gemeenschappelijke bezieling. Zij laat zich ook niet louter begrijpen vanuit de vorming die meekomt met de gekozen beroepspraktijk.³⁹ Haar gebied is wijder en strekt zich over allerlei levensdomeinen uit: van eten, drinken, sport en spel tot feesten en begrafenisrituelen. Sterker nog, dat de zelfbepaling primair door middel van arbeid plaatsvindt is zelf al de uitdrukking van een specifieke zin-ervaring, een bepaalde gezindheid die met name in Noord West Europa zeer dominant is geworden. Hierboven bleek al dat die kan schuiven. In deze “zin” roert zich de ziel als een andere dimensie van de geest.

Omdat Hegel de erkenning primair vanuit het zelfbewustzijn begrijpt raakt de gedeelde bezieling tot die gemeenschapsvorm enigszins uit zicht. Daarmee is tevens gezegd dat het nog maar de vraag is of de eensgezindheid van het “Wij” wel blijft bestaan, wanneer het Ik-moment van het zelfbewustzijn en de formele keuzevrijheid de overhand krijgen. Wanneer Marx beschrijft hoe de liberaal-kapitalistische samenleving de standenstructuur wegvaagt en al het vaste doet verdampen,⁴⁰ dan krijgt precies deze negativiteit van het Ik-gerichte zelfbewustzijn

³⁷ Vgl. *GPR* par. 257.

³⁸ Vgl. Aristoteles, *Politica* 1253a18-19.

³⁹ Voor deze problematiek rond Hegels begrip van de eenheid van de staat, zie hier ook Verbrugge, AM “Globalisation and the culture of education” in *Institutions of Education. Then and Today* (ed. Paul Cobben), Brill Critical Studies in German Idealism, Leiden 2010, pp. 117-140.

⁴⁰ Vgl. Karl Marx, *Kommunistisch Manifest: Alles Ständische und Stehende verdampft, alles Heilige wird entweiht...* In *Die Frühe Schriften*, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart 1953, blz. 529

de overhand. Was Hegels focus op het zelfbewustzijn wellicht zelf al een aankondiging van deze crisis in de Westers cultuur?⁴¹

Hegel heeft het gevaar van een “verlies van de zedelijkheid” wel degelijk voorzien en was zich bewust van de maatschappelijke fragmentatie, atomisering en vervreemding waarmee zij gepaard kan gaan. In zijn denken kondigde zij zich aan als de losgeslagen subjectiviteit: een vorm van reflectie die niet meer in staat is om de Geest terug te vinden in de wereld om zich heen. Een dergelijk eenzijdig zelfbewustzijn maakt zichzelf tot wezen van de werkelijkheid: *Ist es zu diesem Gedanken gekommen, wie es muß, so ist diese unmittelbare Einheit mit dem Geiste oder sein Sein in ihm, sein Vertrauen verloren; es für sich isoliert ist sich nun das Wesen, nicht mehr der allgemeine Geist.*⁴² Zo’n zelfbewustzijn komt volgens hem op wanneer de zedelijkheid haar vanzelfsprekendheid verliest en mensen geen vertrouwen meer hebben in de wereld om hen heen. Dit is een pathologie die we momenteel op allerlei maatschappelijke gebieden tegenkomen.

Hegel dacht daaraan tegenwicht te bieden met zijn begrip van erkenning, waarin hij vanuit dit Ik=Ik van het zelfbewustzijn een moderne gemeenschap probeert te denken. Maar deze “verzoening” is niet afdoende gebleken. Mogelijk ontging hem dat ook in zijn eigen begrip van zelfbewustzijn (en daarmee dus ook in zijn begrip van erkenning) iets schuilgaat dat zich maar moeilijk laat temmen. Wanneer hij het zelfbewustzijn begrijpt als *begeerte überhaupt* – dat zichzelf als het wezen van de werkelijkheid probeert waar te maken, en wel door de negatie van het schijnbaar zelfstandig andere –, dan openbaart zich daarin wellicht ook het centrale motief van onze consumptiesamenleving waarin we collectief de wereld verbruiken en dus “negeren”. En wanneer vervolgens in de arbeid van de knecht het formeren van de natuur als de verwerkelijkte negativiteit van het zelfbewustzijn wordt gezien, dan ligt de weg open naar de technologische onderwerping van de gehele natuur (die ook Marx zal begrijpen als de emancipatie van de arbeider).

Maar is het werkelijk “zelfbewustzijn” dat zich in dit samenspel van techniek en consumptie, maakbaarheid en beleving verwerkelijkt of gaat reeds daarin een zin of zielsdynamiek schuil die groter is dan wij nu overzien? Dwingt de huidige dynamiek van onze wereld ons niet om opnieuw over deze “zin van het zelfbewustzijn” na te denken? Oswald Spengler spreekt wel over de Faustische ziel van de Westerse cultuur waarvan wij collectief in de ban zijn. Haar oersymbool is **het strevende Ik in de oneindig lege ruimte** dat zich in de civilisatie bij uitstek manifesteert in de sfeer van techniek en economie.⁴³ Verbergt zich misschien deze ziel in het Hegeliaanse zelfbewustzijn als **begeerte überhaupt** of speelt er nog iets anders?

Moet wellicht ook vorming anders worden begrepen dan primair vanuit de sfeer van die arbeid die de natuur “negeert” en zelfbewust een **nieuwe vorm** geeft? Geldt dat ook voor het verzorgen van gewassen en dieren? Dringt zich in de huidige milieucrisis niet de noodzaak van een ander soort vormingsbegrip op? Hebben we werkelijk “greep” op datgene wat wij maken en doorgronden wij wat er daardoor met de natuur, met onszelf en de gehele mensheid gebeurt? Of zijn we zelf van iets in de ban wat we niet doorgronden, laat staan beheersen?

⁴¹ Ten aanzien problematiek van de losbrekende subjectiviteit die zelf een manifestatie is van een cultuurcrisis zie ook mijn artikel: “Macht Wissen frei? Über die Endlichkeit des Wissens im Leben des Geistes” in *Hegel Jahrbuch* 2005, blz. 71-76

⁴² *PhdG*, blz. 267.

⁴³ Voor deze thematiek vergelijk ook mijn artikel: “Die Heimkehr des Abendlandes. Nietzsche und die Geschichte des Nihilismus im Denken von Spengler und Heidegger” in Denker, A., Zaborowski, H (Hgg.), *Heidegger-Jahrbuch II. – Heidegger und Nietzsche*, Freiburg im Breisgau 2005, pp. 222-238.

Breekt in Hegels begrip van Geest – met zijn nadruk op Ik, wilskracht, negativiteit, arbeid en oneindigheid – een macht die Friedrich Jünger ook wel titaans noemt?⁴⁴ Maar waar de titanen komen, daar verdwijnen ook de goden; en dus ook de Geest van Hegel als de zelfopenbaring van God in de gemeenschap van mensen. Wijst dan wellicht deze opkomst van onze technologische massacultuur op een eigenaardige manier naar de oude thematiek van goden en titanen en de oorspronkelijk mythische dimensie van onze wereld? Wordt het tijd dat te erkennen? Is dat wellicht de weg die Hegels jeugdvriend Hölderlin is gegaan?

BIBLIOGRAFIE

- Cobben, Paul. 2002. *Das endliche Selbst, Das Gesetz der multikulturellen Gesellschaft*. Würzburg: Königshausen & Neumann
- Cobben, Paul. 2012. *The Paradigm of Recognition, Freedom as Overcoming the Fear of Death*. Leiden: Brill.
- Fukuyama, Francis. 1992. *The End of History and the Last Man*. New York: The Free Press.
- Hegel, GWF. 1983. *Philosophie des Rechts, Vorlesung 1819/20*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel, GWF. 1991. *Werke Band 3, Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Honneth, Axel. 1992. *Kampf um Anerkennung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Honneth, Axel. 2015. *Das Recht der Freiheit*. Berlin: Suhrkamp
- Kierkegaard, Søren. 2014. *Het Begrip Angst* (vertaling Serna Weiland). Eindhoven: Damon
- Sloterdijk, Peter. 2006. *Zorn und Zeit*. Frankfurt am Maine: Suhrkamp.
- Verbrugge, AM. 2002a. De idee van vrijheid in Hegels staatsfilosofie. In *Hegel – Een inleiding*. Verbrugge, AM & Leijen, A (reds.). Amsterdam: BOOM, pp. 118-157.
- Verbrugge, AM. 2002b. Leben, Anerkennung und Negativität. In A Arndt (ed.). *Hegel Jahrbuch 2002*, pp. 760-767.
- Verbrugge, AM. 2005. Die Heimkehr des Abendlandes. Nietzsche und die Geschichte des Nihilismus im Denken von Spengler und Heidegger. In Denker, A, Zaborowski, H (Hgg.). *Heidegger-Jahrbuch II. – Heidegger und Nietzsche*. Freiburg im Breisgau, pp. 222-238.
- Verbrugge, AM. 2010. Globalisation and the culture of education. In *Institutions of Education. Then and Today* (ed. Paul Cobben). Leiden: Brill Critical Studies in German Idealism, pp. 117-140.
- Williams, Robert. *Hegel's ethics of recognition*. Oakland: University of California Press.

⁴⁴ Zie Friedrich Jünger, *Perfektion der Technik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2010, blz. 326 e.v. en *Griechische Mythen*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2015, met name blz 109-118. Voor deze thematiek van goden, titanen en techniek in het denken van Ernst en Friedrich Jünger zie ook *Titan Technik; Ernst und Friedrich Georg Jünger über das technische Zeitalter* (ed. Friedrich Strack), Königshausen & Neumann, Würzburg 2000.