GENDER
OPEN
REPOSITORIUM

Knechtschaft und Symmetrie : Untersuchung zur Bewegung der Anerkennung

Frigger, Peter

2013

https://doi.org/10.25595/1354

Hochschulschrift / academic publication

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Frigger, Peter: *Knechtschaft und Symmetrie : Untersuchung zur Bewegung der Anerkennung*. Humboldt-Universität zu Berlin, 2013. DOI: https://doi.org/10.25595/1354.

Erstmalig hier erschienen / Initial publication here: https://doi.org/10.18452/16963

GenderOpen – Repositorium für die Geschlechterforschung: www.genderopen.de

FREIE UNIVERSITÄT BERLIN

HUMBOLDT-UNIVERSITÄT ZU BERLIN

Knechtschaft und Symmetrie

Untersuchung zur Bewegung der Anerkennung

Dissertation
zur Erlangung des akademischen Grades
doctor philosophiae
(Dr. phil.)

Eingereicht an der Philosophischen Fakultät III der Humboldt – Universität zu Berlin

von M.A. Peter Frigger

Präsident der Humboldt-Universität zu Berlin Herr Prof. Dr. Jan-Hendrik Olbertz
Dekanin der Philosophischen Fakultät III Frau Prof. Dr. Julia von Blumenthal

Gutachter: 1. Prof. Dr. Herfried Münkler
2. Prof. Dr. Harald Bluhm

Tag der mündlichen Prüfung: 1.11.2013

Zusammenfassung

Anerkennung wird heute sozialphilosophisch diskutiert. Dabei wird übersehen, sie hat auch eine politisch-philosophische Geschichte und darin mehrere Wandlungen durchlebt. Der Auftakt liegt in der politischen Philosophie des 19. Jahrhunderts. Die erste Wandlung durchläuft die Diskussion im Übergang von Hegels Realphilosophie zur Phänomenologie des Geistes im Jahr 1807. Schlagartig stand nicht mehr der Topos der Anerkennung im Zentrum der Diskussion, sondern das Herr-Knecht-Verhältnis. Die ökonomisch-philosophische Wendung in den unversöhnlichen Gegensatz von Kapital und Arbeit dominiert die Herr-Knecht-Diskussion seit den 1840er Jahren bis zur Veröffentlichung der Jenaer Frühschriften Hegels.

Die Dissertation eröffnet mit einem Forschungsstand der wichtigsten seit 1931 in Deutschland veröffentlichten Diskussionsbeiträge. Als Resultat wird die Debatte aus der Sozialphilosophie in die politische Philosophie getragen. Nicht der sozialphilosophische Kampf um Anerkennung, sondern die politisch-philosophische Bewegung der Anerkennung ist der methodische Leitfaden durch die letzten zwei Jahrhunderte. Sie ist ein konflikttheoretisches Mehrstufenmodell, das zum Untersuchungsinstrument für vier prototypische Denker_innen von Demokratisierungs- und Gleichstellungsbewegungen wird. G.W.F. Hegel, Karl Marx, Frantz Fanon und Simone de Beauvoir sind bis heute Kronzeug_innen, wenn es um Rechtsbegründung, eine klassenlose Gesellschaft und eine Menschheit geht, in der weder Hautfarbe noch Geschlecht bestimmend für soziale und politische Stellung sind. Sie haben ihre politische Philosophie mit dem Denken einer Bewegung der Anerkennung konzipiert.

Im Ausblick wird die Bewegung als detailreiches Frageinstrument zur Befähigung von politischer Analyse und Konzeptbildung beschrieben. Die Arbeit ist für politische Theoretiker_innen und Praktiker_innen geschrieben, die sich die Geschichte der Anerkennungstheorie und ihre Bedeutungen für die Gegenwart aneignen wollen, weil Empörung als Werkzeug nicht genug ist.

Abstract

Recognition is discussed today predominantly in social philosophy. But it also has a political-philosophical history and it is going through several changes. The prelude is the political philosophy of the 19th century. The first conversion passes through the discussion in the transition from Hegel's Realphilosophie (1806) to his Phenomenology of Spirit in 1807. Abruptly was no longer the topos of recognition in the center of the discussion, but the master-servant relationship. The economic- philosophical turn in the irreconcilable opposition between capital and labor dominates the master-servant discussion since the 1840s until the publication of the Jena Hegel's early writings. In practical politics it dominated until the collapse of the Soviet Union.

The thesis begins with a state of the most important research published in Germany since 1931 discussion posts. As a result, the debate is carried out of the social philosophy in political philosophy. Not the socio-philosophical struggle for recognition, but the political and philosophical movement of recognition is the methodological guide through the last two centuries. It is a conflict-theoretical multi-stage model, which is here the investigation instrument for four prototypical thinkers of democratization and equality movements. G.W.F. Hegel, Karl Marx, Frantz Fanon and Simone de Beauvoir are still key witnesses, when it comes to legal reasoning, a classless society and humanity in which neither color nor sex are decisive for social and political position. Hegel, Marx, Fanon and de Beauvoir have designed their political philosophy with the thought of a movement of recognition.

In the outlook, the movement is described as a highly detailed political analysis tool for thinking and concept formation. The work is for political theorists and practicians without much prior knowledge who want to acquire the recognition discussion profitable because indignition is not enough. It is one of the most important sources of European political philosophy.

0. Inhaltsverzeichnis

1. Problemaufriss.....7

1.1 Die drei Defizite der aktuellen Anerkennungsdiskussion.....8
1.2 Fragestellung und Zielsetzung.....12
1.3 Literaturblick.....13
1.4 Methode und Aufbau.....20

2. Von der Edition der Realphilosophie zur Gegenwart.....25

2.1 G. W. F. Hegel: Jenaer Realphilosophie.....26
2.1.1 Die namengebende Kraft des Geistes.....26
2.1.2 Die Bedrohung des Seins.....30
2.2 Alexandre Kojève: Hegel. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens.....35
2.2.1 Die Zwangsarbeit des Knechtes.....40
2.2.2 Der Abschluss der Geschichte.....43
2.3 Jürgen Habermas: Arbeit und Interaktion.....45
2.3.1 Die normative Kraft des Wortes.....49
2.4. Manfred Riedel: Hegels Kritik des Naturrechts.....52
2.4.1 Das Selbstsetzen der Anerkennung.....53
2.5 Ludwig Siep: Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie.....55
2.5.1 Die Erneuerung der praktischen Philosophie.....61
2.5.2 Praktische Philosophie, Geschichtsphilosophie und Sozialisationstheorie.....65
2.6 Andreas Wildt: Autonomie und Anerkennung.....70
2.6.1 Symmetrische Anerkennung autonomer und gesellschaftlicher Moral.....73
2.7 Axel Honneth: Kampf um Anerkennung.....75
2.7.1 Die Struktur sozialer Anerkennungsverhältnisse.....79
2.7.2 Moral und gesellschaftliche Entwicklung.....85
2.8 Charles Taylor: Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung.....89
2.8.1 Erweiterung der Anerkennung durch Horizontverschmelzung.....90
2.9 Ludwig Siep: Die Bewegung des Anerkennens in der Phänomenologie.....91
2.9.1 Herrschaft und Knechtschaft, nur ein Schritt in der Bewegung.....93
2.10 Nancy Fraser/Axel Honneth: Umverteilung oder Anerkennung.....94
2.10.1 Fraser: Soziale Gerechtigkeit im Zeitalter der Identitätspolitik.....95
2.10.2 Honneth: Umverteilung als Anerkennung. Eine Erwiderung.....101
2.10.3 Fraser: Anerkennung bis zur Unkenntlichkeit verzerrt.....105
2.10.4 Honneth: Die Pointe der Anerkennung.....108
2.11 Andreas Wildt: Anerkennung in der praktischen Philosophie der Gegenwart.....109
2.11.1 Aktives und passives Anerkennen.....111
2.12. Jessica Benjamin: Die Fesseln der Liebe.....114
2.12.1 Herrschaft und Knechtschaft: Folge gescheiterter Anerkennung.....115
2.13 Andrea Bambey: Das Geschlechterverhältnis als Anerkennungsstruktur.....123
2.13.1 Geschlechterherrschaft als asymmetrische Anerkennung analysieren.....125
2.14. Epilog.....128

3. Die Bewegung der Anerkennung.....131
3.1 Abschnitte und Linien der Diskussion.....132
3.2 Die politisch-philosophische Dimension der Anerkennungsdiskussion.....139
3.2.1 Anerkennung: Wort, Begriff, Prinzip und Bewegung.....141
3.2.1.1 Wort Anerkennung.....142
3.2.1.2 Begriff Anerkennung.....143
3.2.1.3 Prinzip Anerkennung.....146
3.2.1.4 Bewegung.....147
3.2.1.4.1 Die bewusstseinsphilosophische Bewegung des Anerkennens.....148
3.2.1.4.2 Die politisch-philosophische Bewegung der Anerkennung.....150
3.2.2 Die logischen Schritte der Bewegung der Anerkennung durch Kampf.....151
3.2.2.1 Ausgangssituation.....151
3.2.3.2 Verlauf.....153
3.2.3.3 Zielstellung.....158
3.3 Symmetrie versus Asymmetrie.....160

4. Untersuchung der Herr-Knecht-Diskussion.....161

4.1 Anerkennung ohne Herr-Knecht-Debatte: Der fehlende zweite Abschnitt.....162
4.2 Fragestellung.....163
4.3 Vier Beispiele der Herr-Knecht-Diskussion.....164
4.3.1 G.W.F. Hegel: Phänomenologie des Geistes (1807).....164
4.3.2 Karl Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte (1844).....165
4.3.3 Frantz Fanon: Schwarze Haut – Weiße Masken (1952).....166
4.3.4 Simone de Beauvoir: Das andere Geschlecht (1949).....167
4.4 Methode der Untersuchung.....167
4.4.1 Das Untersuchungsschema.....168
4.5 Hegel und die Bewegung der Anerkennung.....169
4.5.1 Selbstständigkeit und Unselbstständigkeit des Selbstbewusstseins.....169
4.5.2 Herrschaft und Knechtschaft.....172
4.5.3 Das unselbstständige Bewusstsein hinwegarbeiten.....175
4.5.4 Bewegung der Anerkennung durch Kampf - Phänomenologie des Geistes.....178
4.6 Marx und die Bewegung der Anerkennung.....179
4.6.1 Kampf um Arbeitslohn.....179
4.6.2 Nationalökonomie als Herrschaft des Privateigentums.....183
4.6.3 Entfremdung als Entzweiung.....186
4.6.4 Feindlicher Gegensatz von Kapital und Arbeit.....188
4.6.5 Gegensatz - eine zur Auflösung treibende Kraft.....190
4.6.6 Kommunismus als aufgehobener Gegensatz.....191
4.6.7 Bewegung der Anerkennung durch Kampf in den Pariser Manuskripten.....196
4.7 Fanon und die Bewegung der Anerkennung.....197
4.7.1 Der Schwarze und die Sprache.....198
4.7.2 Die farbige Frau und der Weiße.....200
4.7.3 Der Farbige und die weiße Frau.....202
4.7.4 Die erlebte Erfahrung des Schwarzen.....203
4.7.5 Der „Neger“ und die Psychopathologie.....207
4.7.6 Der „Neger“ und die Anerkennung.....210
4.7.7 Der „Neger“ und Hegel.....212
4.7.8 Bewegung der Anerkennung durch Kampf - Schwarze Haut-Weiße Masken.....216

4.8 De Beauvoir und die Bewegung der Anerkennung.....217
4.8.1 Einleitung.....217
4.8.2 Schlussfolgerungen.....227
4.8.3 Bewegung der Anerkennung durch Kampf in Das andere Geschlecht.....234

5. Auswertung.....235
5.1 Gesamttabelle der Untersuchung zur Bewegung der Anerkennung.....236
5.2 Substanzielle und prozessuale Gemeinsamkeiten und Unterschiede.....238
5.3 Die methodische Konzentration im zweiten Abschnitt.....250

6. Wege zur Anerkennung.....255
6.1 Zusammenfassung.....257
6.2 Motivationsquellen und Kampfformen.....262
6.2.1 Zur Kritik der Arbeit durch Bürger und Bataille.....268
6.3 Bewegungsziele und Bewegungstragende.....288
6.4 Bewegung als politiktheoretisches Instrument.....296

7. Literatur.....301

1. Problemaufriss

Seit den 1990er Jahren versucht der Frankfurter Sozialphilosoph Axel Honneth unter Rückgriff auf die Philosophie von Georg Wilhelm Friedrich Hegel die Kritische Theorie zu revitalisieren, indem er Anerkennung als deren Schlüsselbegriff herausarbeitet. Am Beginn der 2010er Jahre kann resümiert werden: Die Revitalisierung ist ausgeblieben, die Debatte scheint in der Kritik und der Verteidigung des Honnethschen Modells festgefahren. Ein Weg aus dieser Situation könnte darin liegen, den Fokus der Diskussion zu erweitern und eine größere Distanz zur aktuellen Diskussion einzunehmen. Aus einer weit gefassten Perspektive fällt auf, dass in Hegels politischer Philosophie neben der Anerkennung, die er hauptsächlich in den Jenaer Jahren thematisiert, das Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft und der Kampf auf Leben und Tod eine zentrale Rolle spielen. Hieraus leitet sich die Hauptthese dieser Arbeit ab: Die aktuelle Diskussion über den »Kampf um Anerkennung« muss um die Relation von »Herrschaft und Knechtschaft« und den dieses Verhältnis begründenden »Kampf auf Leben und Tod« erweitert werden. Mit der hier vorliegenden Arbeit soll der diskursive Zusammenhang von »Anerkennung« und »Herrschaft und Knechtschaft« über das politisch-philosophisch begründete Bild der »Bewegung der Anerkennung« herausgearbeitet werden. Mit ihr soll verdeutlicht werden, nicht der »Kampf um Anerkennung« ist der Referenzrahmen der Diskussion, sondern die »Bewegung der Anerkennung«.

1.1 Die drei Defizite der aktuellen Anerkennungsdiskussion

Die Diskussion über das Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft ist seit den 1980er Jahren in der Bundesrepublik Deutschland zunehmend verebbt und spätestens nach dem Zusammenbruch des Realsozialismus auch in der durch Marx geprägten Form des Gegensatzes zwischen Kapital und Arbeit weitestgehend aus der Mode gekommen. An diese Stelle ist die Diskussion über wechselseitige Anerkennung getreten. Anerkennung ist heute ein geflügeltes Wort und wird in vielfältigen Kontexten verwendet. Die Debatte über Herrschaft und Knechtschaft und ein daraus abgeleiteter notwendiger Kampf gegen die Herrschaft spielt darin nur noch eine marginale Rolle.

Der Beginn der heutigen Anerkennungsdiskussion kann auf das Jahr 1931 datiert werden, als die Realphilosophie Hegels aus den Jahren 1805/06 erstmals herausgegeben wird. Sie gilt als Bestandteil der Jenaer Frühschriften, die Hegel in den Jahren 1801 bis 1806 entworfen, aber

zum größten Teil nicht selber veröffentlichte.[1] Die 1807 veröffentlichte Phänomenologie des Geistes wird in der damaligen Öffentlichkeit als das erste große Werk Hegels wahrgenommen und legt den Grundstein für seine Laufbahn.[2] In seinen späteren Jahren erreicht Hegel den Rang eines preußischen Staatsphilosophen und wird dadurch zugleich zum Gegenstand lang anhaltender Kritik. Die Veröffentlichungen der Frühschriften am Beginn der 1930er Jahre ermöglichen einen Blick in die bis dahin weitgehend unerforschte gedankliche Entwicklung Hegels am Beginn des 19. Jahrhunderts. Sie lenken den Blick auf die Frage nach der Bedeutung der Anerkennung für die Philosophie Hegels, diese Forschung dauert bis weit in die zweite Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts.

Einen weiteren Impuls erhält die Anerkennungsdiskussion im 20. Jahrhundert durch das Aufeinandertreffen von zwei Ereignissen. Axel Honneth legt am Anfang der 1990er Jahre mit seinem Buch »Kampf um Anerkennung«[3] einen eigenständigen Entwurf zu einer Sozialphilosophie vor, für die er die Realphilosophie Hegels mit der Sozialpsychologie von George Herbert Mead verbindet. Diese Veröffentlichung trifft auf den Niedergang im Zuspruch zur Marxschen Klassentheorie, die den Zusammenbruch des Realsozialismus begleitet. Die Suche nach einer Neuorientierung von marxistischer Theorie und Praxis findet sich bei Emanuel Renault in der Frage formuliert: „Lässt Marx sich über die Anerkennungstheorie retten?“[4]

Durch seine Publikationen, mit denen Axel Honneth seit den 1980er Jahren die Kritische Theorie erneuern will, ist er in der gegenwärtigen Diskussion zum Zentrum der kritischen Auseinandersetzung geworden. Trotz der vielen Beiträge, die mit dem Thema der Anerkennung aus ganz unterschiedlichen Sichtweisen arbeiten, kann heute festgestellt werden, dass die von ihm erhoffte Revitalisierung der Kritischen Theorie ausgeblieben ist. Die inhaltlich begründende Diskussion stagniert seit der Mitte des letzten Jahrzehnts und

---

1 „Es handelt sich (…) um das System der Sittlichkeit, den Aufsatz Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts und die Jenaer Entwürfe zur Philosophie des Geistes, insbesondere in der Jenaer Realphilosophie von 1805/06. Mit Ausnahme des Naturrechtsaufsatzes sind sie von Hegel nicht veröffentlicht worden; erst im Laufe unseres Jahrhunderts [des 20., PF] wurden sie ediert und der Charakter des Unfertigen, Unabgeschlossenen bleibt in ihnen stets spürbar“ (Gerhard Göhler (Hg.), Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Frühe politische Systeme, Frankfurt am Main/Berlin/Wien 1974). Göhler macht darauf aufmerksam, dass das System der Sittlichkeit bereits von Georg Lasson 1913 veröffentlicht wurde. Hegel selbst hat dem Manuskript keinen Titel gegeben, er wurde 1844 von Karl Rosenkranz hinzugefügt. Des Weiteren zählt die Realphilosophie aus den Jahren 1803/04, heute Philosophie des Geistes genannt, zu den Jenaer Frühschriften.

2 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Phänomenologie des Geistes, Hamburg 2006.

3 Axel Honneth, Kampf um Anerkennung, 1. Taschenbuchauflage, Frankfurt am Main 1994.

4 Emanuel Renault, Das Erbe der Kritischen Theorie. Lässt Marx sich über die Anerkennungstheorie retten?; in: Hans-Christoph Schmidt am Busch/ Christopher Zurn (Hg.), Anerkennung, Berlin 2009, S. 229 - S. 242. Renault verteidigt in diesem Aufsatz den Theorieansatz von A. Honneth.

konzentriert sich momentan auf die Kritik bzw. die Verteidigung von seinem Modell.[5] Doch der Anerkennungsdiskussion wird von unterschiedlichen Seiten her auch noch unausgeschöpftes Potenzial zugesprochen.

So ist zum Beispiel Ludwig Siep der Meinung, dass Habermas und Honneth zu Recht behaupten, „daß Hegel das `Potential´ seiner Anerkennungslehre weder in der Phänomenologie noch in den früheren und späteren Schriften ausschöpft“[6]. Andreas Wildt, als ein weiterer Autor, sieht „das geschichtstheoretische und anthropologische Potenzial der Anerkennungstheorie“[7] im Entwurf von Axel Honneth als noch nicht ausgeschöpft, weil er sich „zu stark an den normativen Fragen“[8] orientiert. In beiden Fällen kann das zugesprochene Potenzial auch als Defizit der gegenwärtigen Diskussion gelesen werden. Des Weiteren wird der momentan erhobene Geltungsanspruch der Anerkennungsdiskussion als überdimensioniert bewertet.[9] Einerseits wird die Unübersichtlichkeit der gegenwärtigen Diskussion kritisiert[10], andererseits ein zu „starres Begriffsgefüge“[11].

Es besteht kein Zweifel darüber, dass die seit der Edition der Realphilosophie geführte Diskussion beständig weiter entwickelt worden ist. So sehr dieses zu begrüßen ist, ist neben den bereits erwähnten Einwänden der Überforderung und Unübersichtlichkeit durch die Ausdifferenzierung in Spezialfragen auch festzustellen, dass genau diese dazu beiträgt, dass der Entstehungskontext und insbesondere seine politisch-philosophischen Bedeutungen aus der Aufmerksamkeit herausfallen. So hält der Münsteraner Siep in einer Buch-Rezension über »Das Recht der Freiheit«[12] von Axel Honneth fest: „Sein Begriff von Anerkennung ist im Unterschied zu Hegel merkwürdig konfliktfrei. Zwar gibt es Kämpfe um sie, aber Anerkennung selbst scheint letztlich eine harmonische Kooperation und wechselseitige Ergänzung zu sein.“[13]

---

5 Vgl. zum Beispiel: Hans-Christoph Schmidt am Busch, Anerkennung als Prinzip der Kritischen Theorie, Berlin 2011; Jean-Phillipe Deranty, Kritik der politischen Ökonomie und die gegenwärtige Kritische Theorie; in: Schmidt am Busch/Zurn, Anerkennung, Berlin 2009, S. 269 – S. 300; Robin Mohan/Daniel Keil, Gesellschaftskritik ohne Gegenstand. Axel Honneths Anerkennungstheorie aus materialistischer Perspektive; in: PROKLA Zeitschrift für Sozialwissenschaft, Heft 167, Jahrgang 2012, Nr. 2, S. 249 - S. 265.

6 Ludwig Siep, Die Bewegung des Anerkennens in der Phänomenologie des Geistes; in: Dietmar Köhler/Otto Pöggeler (Hg.), G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, Berlin 1998, S. 107 - S. 128, hier S. 126.

7 Andreas Wildt, »Anerkennung« in der praktischen Philosophie der Gegenwart; in: Henning Hahn (Hg.), Selbstachtung oder Anerkennung? Weimar 2005, S. 178 - S. 211, hier S. 197.

8 Ebd., S. 197.

9 Nancy Fraser/Axel Honneth, Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse, Frankfurt am Main 2003, S. 270.

10 Zum Beispiel: Wildt, »Anerkennung« in der praktischen Philosophie der Gegenwart, S. 180.

11 Robin Mohan/Daniel Keil, Gesellschaftskritik ohne Gegenstand; in: PROKLA, Heft 167, Juni 2012, S. 264.

12 Axel Honneth, Das Recht der Freiheit, Frankfurt am Main 2011.

13 Ludwig Siep, Wir sind dreifach frei. Rezension über Axel Honneth, Das Recht der Freiheit, Frankfurt am Main 2011, erschienen in: DIE ZEIT am 18.08.2011, Nr. 34.

Die unharmonische Ebene des Konflikts behandelt Hegel in der Herr-Knecht-Dialektik, diese wird in der aktuellen Diskussion jedoch nicht adäquat berücksichtigt. Hierin ist ein wesentlicher Grund für die momentane inhaltliche Stagnation zu erkennen. Dabei betont Nancy Fraser 2003 ausdrücklich, dass „nicht jeder Anspruch auf Anerkennung berechtigt ist, genauso wie dies nicht jede Forderung nach Umverteilung sein kann“[14]. Ein solcher zurückzuweisender Anspruch ist für sie z. B. die Hegemonie des weißen Mannes qua geschlechtlicher Zugehörigkeit. Axel Honneth weist im gleichen Band darauf hin, dass es „rassistische und nationalistische Gruppen“[15] gibt, „die ihre jeweilige »Besonderheit« unter Androhung von Gewalt militant zu behaupten versuchen“[16].

Es wird zwar über diskursive Methoden gesprochen, mit denen ein Maßstab zur Wertung von nicht zulässigen Anerkennungsforderungen gewonnen werden könne, die Frage nach den Konsequenzen der Zurückweisung findet jedoch keine Reflexion. Hegel arbeitet hier mit dem gewalthabenden Gesetz. Was passiert auf der Seite der Forderungsstellenden, wenn die Zurückweisung als ungerecht gewertet und nicht aufgegeben wird? Welche Initiativen werden entwickelt, um die Forderung gegen die Zurückweisung durchzusetzen? Aus der zweiten Feststellung resultiert die Frage nach dem Umgang mit Anerkennungsforderungen, die als unzulässig beschieden sind und die trotz der Zurückweisung gegen den eigenen Willen durchgesetzt werden sollen. Kann diese Konstellation über Anerkennung diskutiert werden, wenn es sich doch erkennbar um einen willentlichen Ausschluss handelt? Die politisch-philosophischen Konsequenzen, die aus dem Ausschluss resultieren, sind in der aktuellen Diskussion nicht abgebildet. Der Gegensatz des Willens und der Anspruch auf Hegemonie, auf Herrschaftsmacht, ist eine Fehlstelle in der aktuellen Diskussion. Auch wenn das Modell von Herrschaft und Knechtschaft seit den 1980er Jahren im Westen außer Mode gekommen ist, ist es heute nicht erschöpft, sondern es kann die Anerkennungsdebatte ergänzen.[17]

Für die politisch-philosophische Anerkennungsdiskussion ist aus Sicht dieser Arbeit trotz gelungener Identitätsbildung und unverletzter Integrität von der Möglichkeit des Entstehens eines Gegensatzes zwischen zwei oder mehreren Willen auszugehen. Willensgegensatz und Hegemonialanspruch ausschließlich als pathologisch[18] darzustellen - und dadurch zugleich

[14] Fraser/Honneth, Umverteilung oder Anerkennung, S. 56; Auch Jürgen Habermas bezieht diese Position in einem Aufsatz im Herausgeberband von Charles Taylor: Jürgen Habermas, Anerkennungskämpfe im demokratischen Rechtsstaat; in: Charles Taylor (Hg.), Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung, Frankfurt am Main 2009, S. 123 - S. 163.

[15] Fraser/Honneth, Umverteilung oder Anerkennung, S. 143.

[16] Ebd., S. 143.

[17] Siehe hierzu auch: Harald Bluhm, Herr und Knecht - Transformationen einer Denkfigur; in: Arndt/Müller (Hg.) 2004, S. 61 - S. 82.

[18] Vgl.: Axel Honneth (Hg.), Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie,

abzuwerten - greift zu kurz. Wenn ein Gegensatz zwischen zwei unterschiedlichen Willen groß genug ist, wird es möglich, dass der eine Wille dem anderen gegenüber keinen Anspruch auf wechselseitige Anerkennung erhebt, sondern einen Anspruch auf Herrschaft über diesen. Aus diesem Anspruch wiederum kann ein Kampf um Herrschaft und Knechtschaft resultieren, dessen Zielstellung die Unterwerfung des Anderen ist, nicht seine Anerkennung. Der eigene Wille soll für den anderen gelten, der Wille des Anderen aber für einen selbst nicht. Im Unterschied zur aktuellen Anerkennungsdiskussion hat das Thema von Herrschaft und Knechtschaft und der Kampf auf Leben und Tod in der Hegelschen Philosophie eine wichtige Bedeutung. Deshalb lautet die zentrale These dieser Arbeit: Ohne die Integration des Themas von Herrschaft und Knechtschaft bleibt die heutige Anerkennungsdiskussion unvollständig.

Zusammenfassend sind an der gegenwärtigen Diskussion drei Dinge zu bemängeln: Erstens wurden die Erträge der nunmehr über achtzig Jahre geführten Anerkennungsdiskussion bislang nicht systematisiert. Die Diskussion wurde ungebrochen in den historisch gewachsenen Linien fortgeführt, ein wissenschaftlich begründeter Diskussionsstand fehlt. Zweitens sind die Grundlagen der aktuellen Diskussion ungeklärt: Wie ist der Begriff Anerkennung zu fassen und was ist der Unterschied zwischen Prinzip und Bewegung? Drittens wird die Diskussion seit der Veröffentlichung von »Kampf um Anerkennung« zunehmend ohne das in Hegels Philosophie zentrale Thema von Herrschaft und Knechtschaft geführt. Hierdurch bleibt in der Folge der Diskussionsstrang, der auf die Veröffentlichung der Phänomenologie des Geistes (1807) und ihrem Kapitel über Herrschaft und Knechtschaft folgt, in der aktuellen Diskussion unberücksichtigt. Dieser hat seine hervorgehobene Stellung in der materialistischen Wendung durch Karl Marx in den 1840er Jahren gewonnen und sie bis zum Zusammenbruch des Realsozialismus am Ende der 1980er Jahre behauptet.

1.2 Fragestellung und Zielsetzung

In der aktuellen Anerkennungsdiskussion werden die Konsequenzen, die aus einer als berechtigt angesehenen Zurückweisung einer Forderung nach Anerkennung entstehen können, nicht abgebildet. Das Charakteristische des Politisch-Philosophischen ist die Annahme zweier gegensätzlicher Willen, aus diesem Gegensatz heraus kann sowohl ein Anerkennungs- als

Frankfurt am Main 2001. In der Sozialphilosophie geht es vordringlich um eine Erörterung und Bestimmung von solchen Entwicklungsprozessen der Gesellschaft, „die sich als Fehlentwicklungen oder Störungen, eben als »Pathologien des Sozialen«, begreifen lassen“ (Ebd., S. 10).

auch ein Herrschaftsstreben resultieren. Hegel selbst verwendet für die Verbindung von Anerkennen/Anerkennung und Herr-Knecht-Verhältnis in seinen Schriften das Bild der Bewegung des Anerkennens.[19] In der heutigen Diskussion wird ebenso von der Bewegung der Anerkennung gesprochen.[20] Ob es aber Unterschiede in den Bedeutungen der Bewegung gibt und wie sie verlaufen, das ist in der bisherigen Diskussion nicht ausführlich untersucht worden.

In der vorliegenden Arbeit erfolgt die Klärung dieser Unterschiede auf der Grundlage eines zu erarbeitenden Forschungsstandes und ist Voraussetzung für die Untersuchung von vier Texten, die im Kontext von Herrschaft und Knechtschaft stehen. Mit einer vergleichenden Untersuchungsauswertung sollen die zentralen politisch-philosophischen Inhalte des Herr-Knecht-Denkens von G. W. F. Hegel, Karl Marx, Frantz Fanon und Simone de Beauvoir über das Bild der Bewegung der Anerkennung durch Kampf in den aktuellen Stand der Anerkennungsdiskussion eingebunden werden. Lässt sich dadurch ein Gesamtbild der Diskussion erstellen, in dem neben der Argumentation für einen moralisch motivierten Kampf um soziale Anerkennung auch der machtpolitische Kampf um Herrschaft und Knechtschaft bzw. der existenzphilosophische Kampf auf Leben und Tod eine Begründung finden?

1.3 Literaturblick

Für eine Systematisierung der neuen Anerkennungsdiskussion werden hier überwiegend Texte aus der praktischen Philosophie, der normativen Sozialphilosophie und der feministischen Theorie herangezogen. Ihre Bestandsaufnahme wird mit einem Auszug aus der Jenaer Realphilosophie von 1805/06 begonnen. Als zweiter Text wird die Einführung in das Denken Hegels von Alexandre Kojève aus dem Jahr 1947 besprochen.[21] Kojève hat bereits unmittelbar nach der Hoffmeisterschen Edition der Frühschriften in Frankreich Vorlesungen gehalten, in denen er Hegels Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft aus der Phänomenologie mit dem Begriff der Anerkennung verband. Die Vorlesungen wurden aber erst nach dem zweiten

[19] Hegel, Phänomenologie, S. 127; Ludwig Siep, Die Bewegung des Anerkennens in der Phänomenologie des Geistes; in: Köhler/Pöggeler (Hg.), G. W. F. Hegel: Phänomenologie des Geistes. Klassiker auslegen, Berlin 1998, S. 107 - S. 128, hier S. 110.

[20] Zum Beispiel: Manfred Riedel, Hegels Kritik des Naturrechts; in: Ders.,: Zwischen Tradition und Revolution: Studien zu Hegels Rechtsphilosophie, Stuttgart 1982, S. 84 - S. 115, hier S. 102.

[21] Alexandre Kojève, Hegel. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens. Kommentar zur Phänomenologie des Geistes, Anhang: Hegel, Marx und das Christentum, Frankfurt am Main 1975; Vorwort des Neuherausgebers Iring Fetscher.

Weltkrieg im Jahr 1947 in Frankreich veröffentlicht. Kojève wollte mit seiner Arbeit den historischen und dialektischen Materialismus für seine Zeit aktualisieren. Seine Vergegenwärtigung ist linkshegelianisch, der Neuherausgeber Iring Fetscher ist der Auffassung, dass Hegel die Arbeiten seines Schülers Karl Marx schon hätte gekannt haben müssen, um zu dieser Deutung zu kommen.[22] Dies hat die Verbreitung und die Stellung Kojèves in der heutigen Anerkennungsdiskussion nicht beeinträchtigt, im Gegenteil, sie hat gerade in Frankreich nach dem zweiten Weltkrieg eine Hegel-Renaissance ausgelöst.[23] Dies liegt unter anderem daran, dass wesentliche Texte Hegels erst am Beginn des 20. Jahrhunderts in das Französische übersetzt wurden. „Ein gründliches Studium des Texte war also in Frankreich - ohne ausreichende Deutschkenntnisse - erst über hundert Jahre nach dem Tode Hegels möglich.“[24]

In der Literatur der DDR wurden für den Zeitraum 1949 bis 1989 keine relevanten Beiträge zur aktuellen Anerkennungsdiskussion gefunden.[25] Auch die Veröffentlichung der von Marx im Pariser Exil verfassten ökonomisch-philosophischen Manuskripte[26] im Rahmen einer Marx-Engels-Gesamtausgabe am Beginn der 1930er Jahre hat nicht zu einer expliziten Anerkennungsdiskussion geführt. In den Manuskripten ist ein deutlicher Bezug zur frühen Anerkennungsdiskussion zu erkennen. Die von Marx und Engels formulierte Linie der Herrschaft der Arbeiterklasse blieb bis zum Herbst 1989 die offizielle Staatsdoktrin.

Der Aufsatz »Arbeit und Interaktion« aus dem Jahr 1967 von Jürgen Habermas ist der dritte Beitrag, der einbezogen wird. Habermas formuliert in diesem die These der gebrochenen Entwicklung des Hegelschen Denkens.[27] Es handele sich bei dem Anerkennungsdenken um eine eigentümliche Systematik, die Hegel alsbald wieder aufgegeben habe. Er bezeichnet die Kategorien Sprache, Werkzeug und Familie als drei gleichwertige Muster dialektischer Beziehungen. Der Text von Habermas löste gerade bei Marxisten eine Welle der Empörung aus. Die Implikationen des Textes von Habermas bedeuten für eine materialistische Philosophie, dass die Produktionsverhältnisse und der institutionelle und kulturelle Überbau

---

22 Vorwort des Herausgebers Iring Fetscher; in: Kojève, Hegel. Eine Vergegenwärtigung, S. 9.

23 Michael Kelly, The Post-war Revival in France: A Bibliographical Essay; in: Journal of European Studies 1983, Heft 13, S. 199 - S. 216.

24 Ulrich Johannes Schneider (Hg.), Der französische Hegel, Berlin 2007, S. 7 f.

25 Einen der wenigen Beiträge zur Anerkennungsthematik bei Hegel hat Heinz Krumpel verfasst. Er geht darin aber auf das Moralverhältnis ein, nicht auf die Beziehung von Anerkennung und Herr-Knecht-Verhältnis. Heinz Krumpel, Zur Moralphilosophie Hegels, Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin (Ost) 1972.

26 Karl Marx, Ökonomisch-Philosophische Manuskripte, Herausgegeben von Barbara Zehnpfennig, Hamburg 2005.

27 Jürgen Habermas, Arbeit und Interaktion, Bemerkungen zu Hegels Jenenser >Philosophie des Geistes<; in: Ders., Technik und Wissenschaft als Ideologie, Frankfurt am Main 1981.

einer Gesellschaft nicht auf deren Produktionsweise zurückgeführt werden können.[28]

Manfred Riedel positioniert sich 1967 mit dem Aufsatz »Hegels Kritik des Naturrechts« gegen die Auslegung von Habermas, für ihn gibt es im Hegelschen Denken keinen systemischen Bruch oder Wechsel. Auch Andreas Wildt kritisiert die Habermasschen Thesen als Ausgangspunkt seiner Arbeit und veröffentlicht 1982 seine Dissertation mit dem Titel »Autonomie und Anerkennung«. In seinem Entwurf einer nicht-rechtsförmigen Ethik schlägt Wildt einen Spannungsbogen zwischen normativer Theorie und praktischer Philosophie. Autonomie und Anerkennung sind für ihn notwendige Pole einer Einheit, die er im Verhältnis von Kant und Hegel referiert. Beide Texte finden Eingang in den Grundstock der hier darzustellenden Texte.

Die bereits erwähnte Publikation »Kampf um Anerkennung« von Axel Honneth ist ein unverzichtbarer Baustein für die Systematisierung eines Diskussionsstandes. Er vertritt in dieser Arbeit die Habermassche These von der gebrochenen Philosophie Hegels in leicht abgeschwächter Form. Kampf um Anerkennung wird zur Grundlage für die Kontroverse zwischen Axel Honneth und Nancy Fraser aus dem Jahr 2003 über das Verhältnis von Umverteilung und Anerkennung. Beide wollen die Kritische Theorie in der Tradition der Frankfurter Schule revitalisieren.

Der Münsteraner Ludwig Siep publiziert seit den frühen 1970er Jahren Beiträge zur Diskussion und setzt sich darin stets kritisch mit dem Ansatz der Frankfurter Schule auseinander. Zunächst beschreibt er den Kampf um Anerkennung aus dem Blickwinkel der Hobbesschen Sichtweise als Kampf um Ehre.[29] In seiner Habilitationsschrift untersucht er am Ende der 1970er die Jenaer Frühschriften umfassend und bezeichnet das Hegelsche Denken der Anerkennung als gelungene Erneuerung der praktischen Philosophie.[30] Am Ende der 1990er Jahre überschreibt er einen Aufsatz mit dem Titel »Die Bewegung des Anerkennens in der Phänomenologie des Geistes«.[31] Er geht dabei auch auf Publikationen ein, die hier nicht berücksichtigt werden.[32]

---

[28] Vgl.: Herbert Schnädelbach, »Arbeit und Interaktion«; in: Ders. (Hg.), III.7 »Arbeit und Interaktion« Hegels Philosophie. Kommentare zu den Hauptwerken, Band 2, Frankfurt am Main 2000, S. 155 ff.

[29] Ludwig Siep, Der Kampf um Anerkennung. Zu Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes in den Jenaer Schriften; in: Hegel – Studien, Band 4, Bonn 1974, S. 155 - S. 208.

[30] Ludwig Siep, Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie: Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes, Freiburg/München 1979.

[31] Ludwig Siep, Die Bewegung des Anerkennens in der Phänomenologie; in: Köhler/Pöggeler, G. W. F. Hegel. Phänomenologie des Geistes, Berlin 1998.

[32] Z. B.: Francis Fukuyama, Das Ende der Geschichte, München 1992; Ders., Der große Aufbruch, München 2000.

Axel Honneth weist im Vorwort zu seiner sozialphilosophischen Untersuchung »Kampf um Anerkennung« darauf hin, dass „feministische Arbeiten zur politischen Philosophie häufig einen Weg einschlagen, der sich mit einer Theorie der Anerkennung kreuzt“[33]. Allerdings sieht er sich zu dieser Zeit nicht in der Lage, Texte aus dieser Richtung für sein eigenes Vorhaben einzubinden. Simone de Beauvoir setzt sich bereits in ihren frühen Romanen mit dem Thema der Anerkennung bzw. der Thematik von Herrschaft und Knechtschaft auseinander.[34] In ihrem 1949 in Frankreich erschienenen Hauptwerk »Das andere Geschlecht«[35] macht sie das Thema der Anerkennung zum methodischen Zentrum ihrer Untersuchung über Sitte und Sexus der Frau. De Beauvoir wird dadurch stilbildend für die feministische Theorie.

Am Ende der 1980er Jahre veröffentlicht Jessica Benjamin eine Untersuchung über »Die Fesseln der Liebe«[36], mit der sie an Beauvoirs Einsicht anknüpft, dass die Frau als das primäre Andere des Mannes fungiert, als sein Gegensatz. Benjamin wendet sich gegen den Theorieansatz von de Beauvoir, in der schon immer eine Differenz zwischen Mann und Frau besteht.[37] Sie kritisiert bei den Interpretations- und Rekonstruktionsversuchen der Freudschen Theorie die Fixierung auf das Vater-Sohn-Verhältnis, weil in ihm die Unterordnung der Frau unter den Mann stillschweigend vorausgesetzt würde. Deshalb wählt sie im Sinne einer feministischen Kritik eine neue Deutung und untersucht die Genese psychischer Herrschaftsstrukturen anhand der Analyse einer Mutter-Kind-Beziehung. Ein weiterer Beitrag stammt von Andrea Bambey, »Das Geschlechterverhältnis als Anerkennungsstruktur«[38]. Sie sieht das gemeinsame Anliegen der feministischen Theorie in der Suche nach einer Antwort auf die Frage, wie die Unterdrückung des weiblichen Geschlechts aufgehoben werden kann. Die Soziologin untersucht verschiedene feministische Theorieansätze und postuliert, dass sie in einem positiven Sinne weiter entwickelt werden können, wenn sie sich das Hegelsche Anerkennungsdenken aneignen.

Einige Autoren, die Eingang in die Textauswahl finden, sind nicht so deutlich innerhalb der praktischen Philosophie, der normativen Sozialphilosophie und der feministischen Theorie zu verorten. Charles Taylor hebt 1993 im Herausgeberband »Multikulturalismus und die Politik

---

33 Honneth, Kampf um Anerkennung, S. 9.

34 Zur Bedeutung der Anerkennung bei Simone de Beauvoir siehe: Susanne Moser, Freiheit und Anerkennung bei Simone de Beauvoir, Rodenbach 2010.

35 Simone de Beauvoir, Das andere Geschlecht, Über Sitte und Sexus der Frau, München 1989.

36 Jessica Benjamin, Die Fesseln der Liebe. Psychoanalyse, Feminismus und das Problem der Macht, Basel/Frankfurt am Main 1988.

37 Vgl.: Ebd., S. 10.

38 Andrea Bambey, Das Geschlechterverhältnis als Anerkennungsstruktur. Zum Problem der Geschlechterdifferenz in feministischen Theorien, Frankfurt am Main 1991.

der Anerkennung«[39] den Unterschied zwischen einem Egalitätskonzept der Anerkennung und einem Differenzkonzept der Anerkennung hervor. Das Differenzkonzept der Anerkennung wird nach Taylor vornehmlich dann eingesetzt, wenn es um die Betonung des Unterschieds geht, er nennt den Anspruch auf Anerkennung von Schwulen und Lesben, aber auch den Anspruch frankophoner Kanadier auf den Fortbestand ihrer Kultur als Beispiele der jüngeren Diskussion. Neben der schon vorgestellten Dissertation aus dem Jahr 1982 benennt Andreas Wildt in einem Aufsatz von 2005 »Anerkennung in der praktischen Philosophie der Gegenwart«[40] nach einer Kritik an Honneths Entwurf einer Moralphilosophie der Anerkennung fünf unterschiedliche Bedeutungen für das Wort Anerkennung.

Viele Beiträge, die hier nicht ausgeführt werden, sind Kritiken an der Arbeit von Axel Honneth, die sich oft auf Details beziehen, z. B. Annette Barkhaus[41], Hans-Walter Gumbinger[42] oder Detlef Horster[43], ihre Berücksichtigung würde zu sehr in eine Teilauseinandersetzung mit der Arbeit von Honneth führen und den Versuch einer ersten Systematisierung überfordern. Dies gilt auch für den Sammelband von Schmidt am Busch/Zurn aus dem Jahr 2009.[44] Hier werden viele Spezialfragen debattiert, unter anderem von Arto Laitinen das Bedeutungsspektrum des Begriffs Anerkennung und die Rolle von adäquater Würdigung und Gegenseitigkeit.[45] Ebenso wird erneut die Frage thematisiert, ob die Anerkennungsdiskussion bereits durch Rousseau begonnen wurde und nicht erst durch Fichte.[46] Diese These vertritt bereits Charles Taylor 1993, auch Siep zeigt 1979 Bezüge Hegels zu Rousseau auf.

In den neueren Beiträgen ist der Trend erkennbar, Anerkennung als eigenständigen wissenschaftlichen Begriff zu betrachten. So zum Beispiel die Dissertation von Barbara

---

39 Charles Taylor, Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung.

40 Andreas Wildt, »Anerkennung« in der praktischen Philosophie der Gegenwart; in: Henning Hahn (Hg.), Selbstachtung oder Anerkennung? Weimar 2005, S. 178 - S. 211.

41 Annette Barkhaus, Differenz und Anerkennung. Eine Auseinandersetzung mit Axel Honneths Konzept posttraditionaler Sittlichkeit; in: Dies. (Hg.), Identität, Leiblichkeit, Normativität: neue Horizonte anthropologischen Denkens, Frankfurt am Main 1996, S. 229 - S. 244.

42 Hans-Walter Gumbinger, Die Anerkennung beschädigter Subjekte. Kritische Anmerkungen zu Axel Honneths Theorie der Anerkennung; in: Helmut Brentel (Hg.), Gegensätze: Elemente kritischer Theorie, Festschrift für Jürgen Ritsert, Frankfurt am Main 1996, S. 125 - S. 141.

43 Detlef Horster, Soziale und individuelle Moral. Eine Kritik an Axel Honneth; in: Zeitschrift für philosophische Forschung, Band 51, Heft 4, 1997, S. 621 - S. 626.

44 Hans-Christoph Schmidt am Busch/Christopher F. Zurn (Hg.), Anerkennung, Berlin 2009.

45 Arto Laitinen: Zum Bedeutungsspektrum des Begriffs „Anerkennung“: die Rolle von adäquater Würdigung und Gegenseitigkeit; in: Schmidt am Busch/Zurn (Hg.), Anerkennung, S. 301 - S. 324.

46 Frederick Neuhouser: Rousseau und das menschliche Verlangen nach Anerkennung; in: Schmidt am Busch/Zurn (Hg.), Anerkennung, S. 27 - S. 52.

Kaletta »Anerkennung oder Abwertung«[47], in der sie den Bielefelder Desintegrationsansatz[48] in kritischer und weiterführenden Weise aus der Anerkennungsperspektive diskutiert. Aus Mangel an Anerkennung, so ihre zentrale These, resultiert eine feindselige Mentalität, die sich als gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit darstellen kann. Stefan Wellgraf analysiert die gesellschaftliche Produktion von Verachtung für Hauptschüler in Abgrenzung von Anerkennung bei Mead und Honneth.[49] Sabine Schlak will mit ihrer Dissertation »Anerkennung und Umverteilung«[50] eine theologisch gebildete Auseinandersetzung mit Fragen der global ungleichen Ressourcennutzung aus der Perspektive der Anerkennung ermöglichen.

Thomas Bedorf hat 2010 in »Verkennende Anerkennung«[51] den Faden der Identitätspolitik wieder aufgenommen und in einer kritischen Auseinandersetzung u. a. mit Axel Honneth, Judith Butler und Louis Althusser drei unterschiedliche Modelle für eine Anerkennungstheorie abgeleitet: interkulturelle, intersubjektivistische und subjektivierende. Der sozialwissenschaftliche Trend, Anerkennung als eigenständige Kategorie zu denken, gilt ebenso für die Dissertation von Claudia Equit aus 2011: »Gewaltkarrieren von Mädchen: Der Kampf um Anerkennung in biografischen Lebensverläufen«.[52] Auch der Sammelband »Alterität und Anerkennung«[53], in dem Aufsätze veröffentlicht sind, die 2010 in Frankfurt am Main auf einem gleichnamigen Workshop gehalten wurden, enthält nur einen Artikel[54], in dem die Herr-Knecht-Relation angesprochen wird. In »Differenz und Dialog«[55], einem Sammelband aus 2011, wird die moderne Rechtsbeziehung aus dem Anerkennungsbegriff diskutiert. Anerkennung wird als Strategie der Konfliktbewältigung hinterfragt, auch hier gibt

---

47 Barbara Kaletta, Anerkennung oder Abwertung. Über die Verarbeitung sozialer Desintegration, Wiesbaden 2008.

48 Siehe zum Beispiel: Wilhelm Heitmeyer/Peter Imbusch (Hg.), Integrationspotenziale moderner Gesellschaften, Wiesbaden 2005.

49 Stefan Wellgraf, Hauptschüler. Zur gesellschaftlichen Produktion von Verachtung, Bielefeld 2012.

50 Sabine Schlak, Anerkennung und Umverteilung. Ein gerechtigkeitstheoretischer Beitrag zur Ressourcennutzung und Weltarmut, Berlin 2009.

51 Thomas Bedorf, Verkennende Anerkennung. Über Identität und Politik, Frankfurt am Main 2010. „Verkennende Anerkennung ist (..) nicht als das Mißlingen eines im Prinzip abschließbaren Anerkennungsprozesses zu verstehen, der die Hindernisse in seiner Realisierung nicht zu überwinden vermag. Der Sinn des Ausdrucks liegt auf einer strukturellen Ebene, indem in die rekognitive Beziehung als solche eine Differenz oder eine abweichende Perspektivierung eingebaut ist. (…) Mit Verkennung ist jedoch gemeint, daß auch die erfolgreiche Anerkennung den Anderen zu einem identifizierten Anderen macht und diese Identität die Andersheit des Anderen notwendigerweise limitiert“ (S. 146).

52 Claudia Equit, Gewaltkarrieren von Mädchen: Der „Kampf um Anerkennung“ in biografischen Lebensverläufen, Wiesbaden 2011.

53 Andreas Hetzel/Dirk Quadflieg/Heidi Salaverria (Hg.), Alterität und Anerkennung, Baden-Baden 2011.

54 Leander Scholz, Der Kampf um Anerkennung und der absolute Herr; in: Hetzel/Quadflieg/Salaverria (Hg.), Alterität und Anerkennung, S. 145 – S. 160; Scholz bezieht den Ausdruck „absoluter Herr“ auf den Tod.

55 Vera Flocke, Holger Schoneville (Hg), Differenz und Dialog. Anerkennung als Strategie der Konfliktbewältigung, Berlin 2011.

es einen Artikel zu »Freedom as Non-Domination«[56], aber die Ebene von Herrschaft und Knechtschaft wird nicht im Bezug auf Anerkennung reflektiert.

In einer Festschrift zum 60. Geburtstag von Axel Honneth »Sozialphilosophie und Kritik«[57] wird 2009 die weitverzweigte Forschungslandschaft dargestellt. Axel Honneth veröffentlicht 2010 unter dem Titel »Das Ich im Wir«[58] eine Aufsatzsammlung von Beiträgen, die er seit Mitte der 1990er Jahre als Replik auf kritische Einwände zu seiner 1992er Schrift erarbeitet hat. Der schon genannte Schmidt am Busch gibt 2011 einen Band heraus, der sich im Titel »Anerkennung als Prinzip der Kritischen Theorie«[59] an die Habilitationsschrift von Ludwig Siep anlehnt und die Arbeit von Axel Honneth verteidigt. Honneth wiederum publiziert 2011 ein Buch, »Das Recht der Freiheit«[60], mit dem er an das Hegelsche Spätwerk der Philosophie der Grundlinien des Rechts aus dem Jahr 1820 anknüpft. „Dem Frankfurter Philosophen Axel Honneth ist mit seinem neuen Buch (...) ein Kunststück geglückt: Er zeigt, dass im alten Hegel ein aktueller Kritiker unserer modernen Gesellschaft steckt.“[61] Auch diese Texte werden hier nicht detailliert besprochen, da sie thematisch über den unmittelbaren Rahmen dieser Arbeit hinausgehen.

Ein Anspruch auf Vollständigkeit für eine systematisierende Übersicht der in Deutschland geführten Anerkennungsdiskussion der Jahre 1931 bis zur Gegenwart kann und soll nicht hier erhoben werden. Es wäre sicherlich interessant, den zu erarbeitenden Forschungsstand durch die Hinzunahme von anderen Arbeiten und Diskussionslinien weiter zu entwickeln. Die vollständige Betrachtung der französischen Rezeption der Anerkennungsdiskussion wäre z. B. ein interessantes Forschungsvorhaben. Iring Fetscher bemerkt im Vorwort zur Neuherausgabe von Alexandre Kojèves Hegelinterpretation, Jean Hyppolite[62] sei die zweite Wurzel, die dem dialektischen Denken in Frankreich zum Durchbruch verholfen habe.[63] Sie könnte über Jean Paul Sartre bis zu Michel Foucault verlaufen, dessen Erkenntnisse wiederum Axel Honneth als Motivation für seine Untersuchung der moralischen Grammatik von sozialen Kämpfen angibt.[64] Aufgrund der unterschiedlichen Bedeutungen von »Anerkennung« und

[56] Eva Erman, Freedom as Non-Domination; in: Differenz und Dialog, S. 141 – S. 162.
[57] Reiner Forst/Martin Hartmann/Rahel Jaeggi/Martin Saar (Hg.), Sozialphilosophie und Kritik, Frankfurt am Main 2009.
[58] Axel Honneth, Das Ich im Wir, Frankfurt am Main 2010.
[59] Schmidt am Busch, Anerkennung als Prinzip der Kritischen Theorie, Berlin 2011.
[60] Axel Honneth, Das Recht der Freiheit, Frankfurt am Main 2011.
[61] Ludwig Siep, Wir sind dreifach frei.
[62] Jean Hyppolite, Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel, Paris 2000.
[63] Kojève, Hegel. Eine Vergegenwärtigung, S. 8, Vorwort des Neuherausgebers Iring Fetscher.
[64] Axel Honneth, Kampf um Anerkennung, S. 9.

»Reconnaissance«, die Paul Ricoeur 2006 in »Wege der Anerkennung«[65] herausgestellt hat, wäre eine solche Arbeit aber vermutlich eher als Vergleichsstudie anzulegen.

1.4 Methode und Aufbau

Die oben vorgestellte Textauswahl wird im Kapitel II aufeinander aufbauend vorgestellt und mit einem Epilog der aktuellen Entwicklung abgeschlossen. Von hier aus wird im dritten Kapitel unter dem Titel »Die Bewegung der Anerkennung« zunächst eine Systematisierung des Diskussionsstandes abgeleitet. In der Weiterführung wird die Frage nach dem Zusammenhang von Anerkennungsdiskussion und dem Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft in das Zentrum der Arbeit gestellt. Zunächst werden Abschnitte und Linien der Gesamtdiskussion thematisiert, es wird zwischen der alten Anerkennungsdiskussion, die im Deutschen Idealismus geführt wurde und der neuen Anerkennungsdiskussion, die seit der Edition der Jenaer Frühschriften geführt wird, unterschieden.

Durch die Unterscheidung zwischen »alter« und »neuer« Anerkennungsdiskussion wird deutlich, dass zwischen den beiden Abschnitten ein Zeitraum liegt, der mit der Publikation der Phänomenologie des Geistes 1807 einsetzt und bis zur Edition der Jenaer Realphilosophie im Jahr 1931 dauert. In dieser Zeit wurde die Phänomenologie der zentrale Gegenstand der Kritik an der Philosophie Hegels, zum Beispiel durch die Junghegelianer, insbesondere durch Karl Marx und seine Schüler. Wenn nun die Bezeichnung der Anerkennungsdiskussion für den Gesamtzeitraum angewendet wird, müssen in einer theoretischen Einteilung zumindest drei zeitliche Abschnitte auseinandergehalten werden.

- Der I. Abschnitt, die alte Anerkennungsdiskussion, die je nach Lesart mit Thomas Hobbes, Jean-Jacques Rousseau oder Johann Gottlieb Fichte beginnt und der durch G. W. F. Hegel am Ende der Jenaer Jahre mit der Konzeption der Bewegung der Anerkennung abgerundet wird.

- Der II. Abschnitt, die Herr-Knecht-Diskussion, in dem die Phänomenologie des Geistes und die Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft im Zentrum der Debatte steht. Insbesondere die marxistische und französische Existenzialphilosophie hat ihre gesamte Hegel-Interpretation von dieser Herr-Knecht-Darstellung abgeleitet. Dieser

[65] Paul Ricoeur, Parcours de la reconnaissance, Trois etudes, Paris 2004; Ders., Wege der Anerkennung, Frankfurt am Main 2006.

Zeitraum reicht bis in die 1930er Jahre.

- Der III. Abschnitt, die neue Anerkennungsdiskussion, beginnt mit der Veröffentlichung der Jenaer Realphilosophie Hegels im Jahr 1931 und dauert bis zur Gegenwart. In der aktuellen Tendenz steht der »Kampf um Anerkennung« im Vordergrund, Anerkennung wird zunehmend als alleinstehender Parameter diskutiert. Der Zusammenhang mit der Herr-Knecht-Diskussion und seine politisch-philosophischen Implikationen sind dadurch aus dem Blickfeld geraten.

Um von der momentanen Kritik und der Verteidigung des Modells »Kampf um Anerkennung« zu einer Betrachtung der »Bewegung der Anerkennung« zu kommen, werden hier zwei Arbeitsschritte vollzogen. Erstens werden die Grundlagen der Diskussion geklärt und zwischen Wort, Begriff, Prinzip, Bewegung des Anerkennens und Bewegung der Anerkennung unterschieden. Aus dieser Unterscheidung wird ein nach Ausgangspunkt, Verlauf und Zielpunkt differenziertes Schrittschema entwickelt, das die gesamte Länge der Bewegung der Anerkennung abstrakt abbildet. Dieses abstrakte Gesamtschema wird in einem zweiten Schritt zum Analyseinstrument für eine Untersuchung von Texten, die in dem Zeitabschnitt zwischen alter und neuer Anerkennungsdiskussion liegen. Es ist der Abschnitt, in dem die Debatte über Herrschaft und Knechtschaft im Vordergrund stand.

Im vierten Kapitel werden insgesamt vier Texte untersucht, die im gedanklichen Kontext der Herr-Knecht-Diskussion stehen. Damit die Untersuchung ein zeitlich gestrecktes Fundament bekommt, werden Texte beziehungsweise Textauszüge herangezogen, die für die politiktheoretische Diskussion, aber auch für die politische Entwicklung Deutschlands im 19. und im 20. Jahrhundert von großer Bedeutung sind. Der erste Text ist das Kapitel IVA) aus der Phänomenologie des Geistes von 1807, es ist das eröffnende Kapitel zum Abschnitt (B.) Selbstbewusstsein. In dem Abschnitt erörtert Hegel »Die Wahrheit der Gewißheit seiner selbst« um danach auf die »Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Selbstbewußtseins; Herrschaft und Knechtschaft« einzugehen. Dem folgt der Abschnitt über die »Freiheit des Selbstbewusstseins«.

Der zweite Untersuchungstext wird von Karl Marx 1844 in seinem französischen Exil verfasst. Er erarbeitet die sogenannten »Pariser Manuskripte« als eine Art Selbstverständigung in Vorbereitung auf das erste Arbeitstreffen mit Friedrich Engels. Obwohl die Vorrede eindeutig eine Ansprache an einen imaginären Leser erkennen lässt, ist der Text von Marx selber nicht veröffentlicht worden. Dies geschieht das erste Mal zusammenhängend im Jahr

1932, also ein Jahr nach der Edition der Jenaer Realphilosophie durch Johannes Hoffmeister.

Nach diesen beiden Falluntersuchungen, die auch die methodische Denkbeziehung zwischen dem Hegel von 1806 und dem Marx von 1844 aus dem heutigen Forschungsstand der Anerkennungsdiskussion beleuchtet, wird ein Text untersucht, der gute 100 Jahre später veröffentlicht wurde. Es handelt sich dabei um das erste größere Werk von Frantz Fanon, »Schwarze Haut – Weiße Masken«[66]. Fanon wird 1925 auf Martinique geboren und studiert in Paris Psychologie und Medizin. Er kämpft im II. Weltkrieg in der französischen Armee gegen das III. Deutsch Reich. Seine Rassismus Erfahrungen machen ihn zu einem glühenden Befürworter der Entkolonialisierung. „Indem er den Begriff der `Dritten Welt´ prägte, hat Fanon einen entscheidenden Beitrag für das erwachende Selbstbewußtsein der von Europa kolonisierten Völker geleistet.“[67]

Frantz Fanon bezieht die Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft auf den Gegensatz von Schwarz und Weiß und gibt neben Hegel und Marx mit der Betonung der Gewalt eine eigenständige Antwort auf die Frage nach der Überwindung von einseitiger Unterdrückung. Damit findet er nicht nur bei den Intellektuellen Frankreichs vielfach Gehör, er wird zu einem bedeutenden Kronzeugen der gewalttätigen Dekolonialisierungsbewegung und auch eine Leitfigur der westeuropäischen Protestbewegungen bis hin zur Roten Armee Fraktion, die Fanons Analyse auch für Westdeutschland als gültig ansieht.[68] Obwohl Fanon seine Schlussfolgerung im 1961 in New York erschienen Hauptwerk »Die Verdammten der Erde«[69] erheblich deutlicher ausspricht, eignet sich »Schwarze Haut - Weiße Masken« im Rahmen dieser Arbeit für eine vergleichende Untersuchung besser. Denn hier ist seine gedankliche Entwicklung von einer psychologischen Analyse individueller Komplexe zu einer politisch-philosophischen Analyse vermittels der Herr-Knecht-Dialektik von Hegel enthalten.

Der vierte Textauszug stammt von Simone de Beauvoir, sie wird 1908 geboren und studiert wie Fanon an der Pariser Sorbonne. In ihrem 1949 in Paris erscheinenden Buch »Le deuxième sexe«[70] untersucht sie Sitte und Sexus der Frau. Das Buch gilt bis heute als Meilenstein der

---

66 Frantz Fanon, Schwarze Haut – Weiße Masken, Frankfurt am Main 1980.

67 Herfried Münkler, Perspektiven der Befreiung. Die Philosophie der Gewalt in der Revolutionstheorie von Frantz Fanon; in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialphilosophie 1981, S. 437 – S. 468, hier S. 439.

68 „Es kam dabei zu einer Verallgemeinerung von Fanons Analysen, die zu einer mechanischen Übertragung seiner Äußerungen zur Gewalt auf ein enthistorisiertes `revolutionäres Subjekt´ führte. Andreas Baader, Gudrun Ensslin, Ulrike Meinhof und Jan-Carl Raspe bezogen sich am 13. Januar 1976 vor dem Oberlandesgericht Stuttgart-Stammheim in ihrer zweitägigen `Erklärung zur Sache´ dreimal auf Fanon.“ Sabine Kebir: „Revolutionäre Subjekte bei Frantz Fanon“; in: Aus Politik und Zeitgeschichte. APuZ 14-15/2008.

69 Frantz Fanon, Die Verdammten der Erde, Frankfurt am Main 1981.

70 Simone de Beauvoir, Le deuxième Sexe, Paris 1949.

feministischen Literatur und de Beauvoir wurde damit schlagartig zur berühmtesten Intellektuellen Frankreichs. Sie prägt mit ihrer Sicht die zweite Frauenbewegung seit der Mitte des 20. Jahrhunderts bis hin zu den radikal-feministischen Studierendenbewegungen der 1990er Jahre. Ihr Text wird bis heute als ein Generalkritik am Patriarchat verstanden, vor allem in der Einleitung und den Schlussfolgerungen argumentiert sie mit der Hegelschen Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft. In Deutschland wird »Das andere Geschlecht« erstmals 1951 publiziert.

Mit den drei Autoren und der Autorin werden Texte bzw. Textauszüge gewählt, zwischen denen nahezu 150 Jahre liegen. Das über den jeweiligen Zeitbezug hinaus Interessante an den Arbeiten von Fanon und de Beauvoir ist, dass sie bereits im Nachgang der Edition der Jenaer Frühschriften durch Hoffmeister 1931 und der initiierenden Publikation von Alexandre Kojève 1947 verfasst sind. Obwohl das Anerkennungsdenken hier bereits deutlich einfließt, sind beide Arbeiten jedoch in ihrem Ausgangsdenken aus der Haltung eines Gegensatzes von Herrschaft und Knechtschaft erarbeitet. Jeder der beschriebenen Texte wird mit dem Schrittschema der Bewegung der Anerkennung untersucht.

In der Auswertung der Untersuchung (Kapitel V) werden die vier Fälle zunächst einzeln daraufhin befragt, ob die theoretischen Konstruktionen durch die Lesart der Bewegung der Anerkennung plausibel sind und so vergleichbar werden. Kann bei der Untersuchung der Beispiele eine Bewegung der Anerkennung herausgelesen werden? In einer vergleichenden Gesamtauswertung wird nach den Unterschieden und Gemeinsamkeiten in den Anwendungen gefragt. Welche substanziellen und prozessualen Verschiebungen gibt es?

Im Ausblick der Arbeit (Kapitel VI) werden die Ergebnisse der Auswertung auf den aktuellen Diskussionsstand zurückgeführt. Was folgt aus der Einbeziehung der vier konkreten Texte aus dem Abschnitt über die Herr-Knecht-Diskussion für die heutige Anerkennungsdiskussion? Muss die Frage nach den Wegen aus der Knechtschaft heute nicht eher angelehnt an die Formulierung von Paul Ricoeur als Frage nach den Wegen zur Anerkennung gestellt werden? Wie kann die politisch-philosophische Diskussion aus der Perspektive einer Bewegung der Anerkennung weitergeführt werden? Wie kann die Perspektive des Herrn in die Diskussion einfließen? Ist das Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft, das den zweiten Abschnitt der Diskussion dominiert hat, für die gegenwärtige Diskussion dann noch die richtige Relation? Oder muss Knechtschaft nicht vielmehr für eine Aktualisierung im Bezug auf Symmetrie diskutiert werden?

2. Von der Edition der Realphilosophie zur Gegenwart

2.1 G.W.F. Hegel: Jenaer Realphilosophie

Das als Jenaer Systementwürfe III veröffentlichte Manuskript wurde erstmals 1931 von Johannes Hoffmeister mit dem Titel »Jenaer Realphilosophie II. Die Vorlesungen von 1805/06« herausgegeben.[71] Es handelt sich dabei um eine Arbeit, die Hegel zeitgleich zur Phänomenologie des Geistes ausgeführt hat.[72] Die »Jenaer Realphilosophie I. Die Vorlesungen von 1803/04« wurde 1932 erstmals herausgegeben.[73] In den 1980er Jahren wurden im Rahmen einer Neuherausgabe sämtlicher Werke Hegels die Jenaer Frühschriften neu eingeordnet. Seitdem heißt nur noch die von Rolf-Peter Horstmann herausgegebene Fassung der Realphilosophie II von 1805/06 »Realphilosophie«[74], der Text von 1803/04 wird seitdem »Philosophie des Geistes«[75] genannt.

Der folgenden Darstellung ist die Veröffentlichung durch Horstmann aus dem Jahr 1986 zu Grunde gelegt. Der Textauszug beginnt mit dem II. Teil, der Philosophie des Geistes« und endet mit dem Abschnitt II.a.a »Unmittelbares Anerkanntsein«. Die Geistesphilosophie beginnt nach Hegels Darstellung der „Naturphilosophie« mit dem Abschnitt »Der Geist nach seinem Begriffe«[76] und dem Abschnitt über das »Unmittelbare Anerkanntsein« folgen die Abschnitte über den »Vertrag« und »Das Gewalt habende Gesetz«. Der III. Teil hat die »Konstitution« zum Gegenstand.

2.1.1 Die namengebende Kraft des Geistes

Im ersten Kapitel der Jenaer Realphilosophie mit dem Titel »Der Geist nach seinem Begriffe« stellt Hegel den erwachenden Geist dar, der durch die Reflexionsfähigkeit nach außen eine

---

71 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Jenaer Realphilosophie II. Die Vorlesungen von 1805/06. Herausgegeben von Johannes Hoffmeister, Hamburg 1931. „Durch diese Textedition kommen wir einer zweifachen, heute dringlichen Forderung entgegen: der nach tieferer Einsicht in das Werden Hegels durch Bereitstellung eines vor dem ersten und größten Werke Hegels (der `Phänomenologie des Geistes´) geschriebenen Manuskriptes zum Studium und der nach kritischer Sonderung des Hegelschen Originalwortes von den Nachschriften und Aus- und Einarbeitungen seiner Schüler“ (Aus dem Vorwort von Hoffmeister).

72 „Zum erste Mal erwähnt Hegel die `Phänomenologie´ 1805 in den Entwürfen eines Briefes an Johann Heinrich Voß. Im Februar 1806 gehen die ersten Teile bei dem Verleger Goebhardt in Bamberg in Druck“ (Rolf Hoßfeld, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Berlin 1988, S. 69).

73 G. W. F. Hegel, Jenaer Realphilosophie I. Die Vorlesungen von 1803/04. Herausgegeben von Johannes Hoffmeister, Hamburg 1932.

74 G. W. F. Hegel, Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes [1805/06]. Neu herausgegeben von Rolf-Peter Horstmann, Hamburg 1987, folgend zitiert als Hegel, Realphilosophie.

75 G. W. F. Hegel, Jenaer Systementwürfe I. Das System der spekulativen Philosophie. Fragmente aus Vorlesungsmanuskripten zur Philosophie der Natur und des Geistes [1803/04], neu herausgegeben von Klaus Düsing und Heinz Kimmerlen Hamburg 1986.

76 Hegel hat diesen Teil seines Manuskriptes nicht überschrieben, der Erstherausgeber Hoffmeister überschreibt es mit „subjektiver Geist“. Der Neuherausgeber Horstmann überschreibt es mit „Der Geist nach seinem Begriffe“.

Trennung in Subjekt und Objekt vollzieht. Durch den Umstand, dass er Begriffe bilden kann, kann er sich selbst durch eine Namensgebung zum Gegenstand seiner Reflexion machen. Der Geist wird so für Hegel zum Schöpfer einer subjektiven Ordnung in seinem eigenen Geiste. Er betrachtet den Geist als die Bewegung, wie „das Seiende zum Allgemeinen für ihn wird, oder wie er es dazu macht, es als das setzt, was es ist“[77]. Die Bewegung ist für ihn eine immaterielle Bewegung des menschlichen Geistes, die über mehrere Erkenntnisphasen und Schlussfolgerungen verläuft.

Der Geist ist für Hegel das Anschauen, das aus sich selbst heraustritt als reflektierendes Sein. „Dies wird für den Geist selbst - er ist an und für sich; im Anschauen ist er nur erst an sich, er ergänzt dies durch das Für sich, - durch die Negativität, Abtrennung des Ansich, und geht in sich zurück - und sein erstes Selbst ist ihm Gegenstand; das Bild, das Sein als meines, als aufgehobenes.“[78] In diesem Absatz stellt Hegel den gesamten dialektischen Funktionsablauf dar. Die Einzelheit wird durch eine weitere Position ergänzt, diese Position wird durch die Negativität abgetrennt und der Gegenstand als solcher mit einem Bild und einem Begriff belegt, den sich der Geist als solcher aneignet und in ihm aufhebt.

Der Begriff ist eine notwendige Voraussetzung zur Kommunikation, für Hegel ist die Sprache als „Namengebende Kraft (...) also der Gegenstand als seiend aus dem Ich herausgeboren. - Dies ist die erste Schöpferkraft, die der Geist ausübt (...). Dies ist das Majestätsrecht und erste Besitzergreifung der ganzen Natur oder das Schaffen derselben aus dem Geiste. “[79] Der Geist gibt sich selbst den Namen „Ich“. „Ich ist ganz allein der Träger (...) dieser Namen - es ist die Ordnung derselben- (...). Ich muß sich nun anschauen, als dieses ordnende, oder sie als geordnet, und diese Ordnung festhaltend; - daß sie eine bleibende Ordnung ist.“[80] Der Ort, wo diese Ordnung etabliert wird, ist für Hegel das Gedächtnis, es wird zum Speicher der subjektiven Namensordnung.

„Ich ist die Kraft dieser freien, noch nicht als notwendig gesetzten Ordnung, aber Ordnung. Es ist das erste sich selbst als Kraft erfassende Ich. (...) Die Übung des Gedächtnisses ist deswegen die erste Arbeit des erwachten Geistes als Geist.“[81] Denn das Ich will die Namen behalten, „als dienstbare, die ihm gehorchen“[82]. Weil die Übung des Gedächtnisses für Hegel die erste Arbeit des erwachten Geistes als Geist ist, macht sich der Geist zugleich „zum

[77] Hegel, Realphilosophie, S. 171.
[78] Ebd., S. 172.
[79] Ebd., S. 174 f.
[80] Ebd., S. 177.
[81] Ebd., S. 178.
[82] Ebd., S. 177.

Dinge, in dem es in sich die Ordnung der Namen fixiert“[83]. Diese Arbeit ist für Hegel das erste innere Wirken des Geistes auf sich selbst und die erste Erhebung des Geistes, „denn er hat sich hier selbst zum Gegenstand“[84].

Das Ich ist auf das allgemeine Äußere namengebend tätig. Dadurch ist es für Hegel eine Einzelheit, die als tätiges Ich dem Allgemeinen entgegengesetzt ist, aber sie besteht nur in diesem Gegensatz zum Allgemeinen als einzelnes Ich. Das im Einzelnen erarbeitete Allgemeine, die durch Begriffe abstrahierte Namensordnung existiert nur im Individuum, das äußere Sein der Dinge aber ist die allgemeine Realität der Vielen. Gerade durch diese Beziehung sieht Hegel die Notwendigkeit einer Vermittlung, denn die vielen verschiedenen Ordnungen, die in den Einzelnen durch die Namensgebungen entstanden sind, müssen im alltäglichen Handeln synchronisiert werden, sonst werden sie zwangsläufig miteinander kollidieren. „Es ist ihr Schluß gesetzt; sie sind, insofern sie entgegengesetzt sind, in einem Dritten eins, und insofern sie gleich sind, ist ihre Entgegensetzung, das sie Dirimierende ebenso ein Drittes.“[85] Dieses Dritte umfasst für ihn die Allgemeinheit, die Negativität und ihr Sein, es ist die Einheit der negativ auf sich bezogenen Gegensätze.

Diese enthält das jeweils andere Extrem, Hegel nennt sie Intelligenz, weil sie sich selbst zum Gegenstand hat. „Sie ist wirklich, Möglichkeit des Wirkens; - der Gegenstand ist an sich, was sie ist, und darum kann er aufgehoben werden.“[86] Für Hegel ist diese Intelligenz jetzt frei und dadurch ohne Inhalt, deshalb erzeugt sie sich selbst einen Inhalt, „worin sie das Bewußtsein ihres Tun hat“[87]. Aus diesem Grunde entwickelt die Intelligenz einen Willen zur Selbstsetzung, im Abschnitt b) ist der Willen für Hegel zunächst „das Anderslose, das Inhaltslose und fühlt diesen Mangel“[88]. Das Allgemeine ist mit dem Einzelnen durch den Trieb zusammengeschlossen, der allerdings noch keinen bestimmten Inhalt hat. Den Inhalt des Begriffs Trieb bestimmt Hegel hier noch nicht; „Welche Triebe Ich habe, das ergibt sich erst aus dem Inhalte seiner Welt, das sind seine Triebe.“[89] Also trennt das Ich den Trieb ab „und macht ihn sich zum Gegenstande“[90]. Dadurch verändert sich der Willen, der empfundene Mangel, die Inhaltslosigkeit ist eine Leistung des Ichs, weil „Ich den Unterschied aus sich gesetzt“[91] hat.

[83] Ebd., S. 179.
[84] Ebd., S. 179.
[85] Ebd., S. 183.
[86] Ebd., S. 185.
[87] Ebd., S. 185.
[88] Ebd., S. 187.
[89] Ebd., S. 186.
[90] Ebd., S. 187.
[91] Ebd., S. 188.

Diese in sich reflektierte Tätigkeit ist die Arbeit des Willens, demgegenüber steht für Hegel die notwendige physische Arbeit, die durch die Begierde und den Trieb entstehen. Mit dem Werkzeug als Resultat der reflektierenden Arbeit des Willens stellt das reflektierende Ich „die List zwischen mich und die äußere Dingheit“[92]. Das Ich kann sich bereits schonen, aber es muss sich in der Arbeit noch verdingen, um die Begierden des physischen Ich zu befriedigen. Das Werkzeug muss zu einem selbsttätigen werden, damit der Trieb sich ganz aus der Arbeit zurückziehen kann; „er läßt die Natur sich abreiben, sieht ruhig zu, und regiert nur mit leichter Mühe das Ganze - List“[93].

Der Wille wird nach Hegel wiederum zu einem gedoppelten, weil er sich in zwei unterschiedliche Richtungen entwickelt. Am Extrempunkt dieser Entwicklung steht die Entzweiung. „Der Willen hat sich selbst in die zwei Extreme entzweit, in deren Einem er ganz ist, dem Allgemeinen, wie im Anderen dem Einzelnen.“[94] Die weitere Bewegung verläuft so, dass beide Extreme sich in eins zu setzen haben, das Wissen des Einzelnen muss in Erkennen übergehen. Die Bewegung des Schlusses sieht Hegel dadurch gesetzt, dass jedes an sich ist, was das andere ist. „Das Eine, das Allgemeine ist die Einzelheit, das wissende Selbst; ebenso ist das Einzelne das Allgemeine, denn es ist das auf sich beziehen.“[95]

Der Trieb kommt für Hegel zum „Anschauen seiner selbst“[96] und wird dadurch auch Wissen von sich selbst. Er sieht die Möglichkeit der Spannung der beiden gegeneinander und diskutiert die Möglichkeit der positiven Aufhebung durch die Liebe. „Dies eigene Aufheben ist sein Sein für Anderes; worin sein unmittelbares Sein umschlägt. Sein eigenes Aufheben wird jedem Anderen als Sein für Anderes. Das Andere ist also für mich, d. h. es weiß sich in mir. Es ist nur Sein für Anderes, d. h. es ist außer sich. Dies Erkennen ist die Liebe. Es ist die Bewegung des Schlusses, so daß jedes Extrem vom Ich erfüllt; unmittelbar so im Anderen ist und nur dies Sein im Anderen vom Ich sich abtrennt und ihm Gegenstand wird.“[97]

Durch die befriedigte Liebe entsteht für Ihn das Dritte, das Erzeugte, es „ist die dauernde bleibende Möglichkeit ihrer Existenz“[98]. Mit dieser Liebe begründet Hegel die Familie, die „als Ganzes einem anderen in sich geschlossenen Ganzen“[99] gegenübertritt. Die Familien sind zugleich aufeinander bezogen und gespannt gegeneinander. Die eine Familie hat sich

[92] Ebd., S. 189.
[93] Ebd., S. 190.
[94] Ebd., S. 191.
[95] Ebd., S. 192.
[96] Ebd., S. 192.
[97] Ebd., S. 193.
[98] Ebd., S. 194.
[99] Ebd., S. 196.

dauerhaft zur Sicherung der Existenz eines Stückes Land bemächtigt, dadurch ist die andere Familie aus dem Besitz dieses Stückes Land ausgeschlossen. „Dies Verhältnis ist es für gewöhnlich, was der Naturzustand genannt wird; das freie, gleichgültige Sein der Individuen gegeneinander.“[100]

2.1.2 Die Bedrohung des Seins

Mit der Herleitung des Naturzustandes hat Hegel eine Ebene begründet, von der aus er mit dem Kampf den Rechtszustand ableiten kann. Er fragt nach Rechten und Pflichten im Naturzustand und erörtert den nächsten Schritt aus der Perspektive des Individuums. Der Begriff „der gegeneinander freien Selbstbewußtseine“[101] ist für Hegel aber zunächst nur gedanklich durch das eine Individuum gesetzt, „er hat sich, weil er Begriff ist, vielmehr zu realisieren, d. h. eben sich, der in der Form des Begriffs ist, gegen seine Realität, aufzuheben“[102]. Dieses Realisieren, als für beide freien Selbstbewusstsein gleichermaßen gültig, ist für Hegel das Ziel der Bewegung, weil dies nicht auf ein einzelnes Selbstbewusstsein begrenzt bleiben kann, muss es durch eine vermittelnde Interaktion zur gemeinsamen Gültigkeit werden. Deshalb hat der Geist die Bewegung nicht für sich „selbst auszuhecken und herbei zu bringen, sondern der Gegenstand ist selbst dieses Erzeugen des Rechts überhaupt, d. h. der anerkennenden Beziehung. In dem Anerkennen hört das Selbst auf, dies einzelne zu sein; es ist rechtlich im Anerkennen.“[103]

Das anerkannte Sein ist für Hegel erzeugt aus dem Begriff „Anerkennen“ und der Verallgemeinerung der Gültigkeit des Begriffs für die Selbstbewusstsein. „Das Anerkannte ist anerkannt als unmittelbar geltend, durch sein Sein; - aber eben dies Sein ist erzeugt aus dem Begriffe; es ist anerkanntes Sein; der Mensch wird notwendig anerkannt und ist notwendig anerkennend.“[104] Der Mensch ist die handelnde Substanz. „Als anerkennend ist er selbst die Bewegung, und diese Bewegung hebt eben seinen Naturzustand auf; er ist Anerkennen; das Natürliche ist nur, - es ist nichts Geistiges.“[105] Für Hegel ist das Anerkennen allgemeines Funktionsprinzip für das Generieren des Rechtszustandes. Auf die oben beschriebene Situation der zufälligen Besitznahme durch Familien angewendet heißt das, die Besitzergreifung und Ausschluss des Anderen aus der Möglichkeit des Besitzes „hat durch das

[100] Ebd., S. 197.
[101] Ebd., S. 197.
[102] Ebd., S. 197.
[103] Ebd., S. 197.
[104] Ebd., S. 197.
[105] Ebd., S. 197 f.

Anerkennen zur rechtlichen zu werden“[106]. Die Vernunft, die in die zufälligen Besitznahmen hineinzubringen ist, ist der Vertrag, damit „eben dieses unmittelbare Besitznehmen nicht stattfindet, daß nicht an sich ausgeschlossen wird, sondern anerkannt“[107].

Hegel beschreibt zwei unterschiedliche Möglichkeiten des Anerkennens, das Anerkennen durch Liebe, wo sich jedes Selbstbewusstsein mit dem anderen in Übereinstimmung weiß „dies Anerkanntsein, ohne Gegensatz des Willens, worin jeder der ganze Schluss wäre“[108] und die Anerkennung, die zu erzielen ist, wenn zwei freie, unabhängige Selbstbewusstsein mit Gegensatz des Willens aufeinandertreffen. „Der Schluß ist, daß jedes sein Wesen nicht im Andern weiß, wie der Charakter, sondern sein Wesen in sich selbst, oder er ist für sich, der eine aber als Ausgeschlossener aus dem Sein, der andere als Ausschließer. Sie sind so entgegengesetzt und füreinander, daß das eine vielmehr sich als Wesen, als Sein, von dem andern negiert findet; wenn er aber nicht für den ersten ist, so ist er dagegen für sich.“[109]

Durch den Ausschluss wird die vermittelte Form der wechselseitigen Anerkennung negiert. Es bleibt dadurch eine negative, bloß selbstbezogene Form der Anerkennung. Die Bewegung mit Gegensatz des Willens wird nach Hegel durch denjenigen initiiert, der ausgeschlossen ist, „denn er ist für sich seiend, weil er für den Anderen nicht ist, weil er vom Sein durch den Anderen ausgeschlossen wird; der Andere aber, - die Familie, - ist ruhig unbefangen für sich“[110]. Aber derjenige, der ausgeschlossen hat, ist genauso an der Entstehung der Konstellation beteiligt, weil er ausgeschlossen hat, auch wenn dies nicht der Grund seines Handelns war. „Der Ausgeschlossene verletzt den Besitz des Anderen,“ so schreibt Hegel in der Realphilosophie von 1805/06 weiter, „er setzt sein ausgeschlossenes Fürsichsein darein (...), aber nicht sein leeres Selbstgefühl, sondern sein Selbst in einem Anderen selbst setzend, in das Wissen eines Anderen; - die Tätigkeit geht nicht auf das Negative, das Ding, sondern das sich Wissen des Anderen“.[111]

Als initiierende Kampfhandlung vertreibt der Ausgeschlossene den Ausschließer aus seinem Besitz. „Es wird dadurch ein Unterschied in das Wissen des Anderen gesetzt, der nur in das Dasein des Anderen einen setzte.“[112] Hegel sieht sowohl den Ausschließer als auch den Ausgeschlossenen in der gleichen Situation, denn dem Ausschließen aus dem Sein folgt ein

[106] Ebd., S. 198.
[107] Ebd., S. 200.
[108] Ebd., S. 200.
[109] Ebd., S. 200.
[110] Ebd., S. 201.
[111] Ebd., S. 201.
[112] Ebd., S. 201.

Ausschließen aus dem Wissen im Anderen. „Er kommt zum Bewußtsein, daß er etwas ganz anderes tat, als er meinte; sein Meinen war das reine Beziehen seines Selbst auf sich selbst, sein unbefangenes Fürsichsein.“[113] Jetzt geht es dem ursprünglichen Ausschließer nicht mehr um die Besitzfrage, denn hieraus würde bloß ein endloses Hin und Her resultieren. Wenn Hegel das Dirimierende des Willens in einem gemeinsamen Dritten aufheben will, ist der Kampf um das sich selber Wissen im Anderen zu führen. Er verwandelt die Differenz von einer territorialen Streitfrage zu einer Streitfrage um die Geltung des eigenen Willens im Anderen, damit stellt er die abstrakte Frage des wechselseitigen Anerkennens in das Kampfzentrum.

Durch die Besitzverletzung hat der Ausgeschlossene sein Dasein wiederhergestellt, daraus folgt aber nicht die Gleichheit zwischen beiden, sondern vielmehr eine neue Ungleichheit. Diese besteht darin, dass der erste sich in ein herrenloses Ding gesetzt hat, der zweite aber in ein besessenes. „Diese Ungleichheit ist aufzuheben; sie muß aber schon an sich aufgehoben sein, und das Tun beider ist nur, daß dies für beide wird. Das Aufheben des Ausschließens ist schon geschehen, beide sind außer sich.“[114] Hegel beschreibt die verschiedenen Rollen; derjenige, der den Besitz des Anderen verletzt hat, in dem er ihn aus seinem Besitz vertrieben hat, ist zufrieden, aber die Zufriedenheit ist auf Kosten des Anderen hergestellt, der anfänglich unbefangen ausgeschlossen hatte. Die Rollen sind nun vertauscht, deshalb erneuert derjenige den Kampf, der zunächst unbefangen ausgeschlossen hatte, dies aber nicht mit dem Ziel, seinen Besitz wieder zu bekommen, sondern damit der Andere seinen Willen anerkennt.

„Der zweite ist itzt der Gereizte, der Gespannte, ein fremdes Fürsichsein hat sich in das Seine gesetzt; er geht darauf, nicht mehr sein Dasein wiederherzustellen, sondern sein Wissen von sich, d. h. anerkannt zu werden.“[115] Das Fürsichsein des Willens bedeutet im Zielanspruch, von dem Anderen als absolut geltend anerkannt zu werden. „Daß es aber als absolutes gelte, muß es sich selbst [als] absolutes, als Willen darstellen, d. h. als ein solches, dem nicht mehr sein Dasein, das es als Besitz hatte, gilt, sondern dies sein gewußtes Fürsichsein; dessen Sein die reine Bedeutung des Wissens von sich hat, und so zur Existenz kommt.“[116] Dies kann es in der Folge aber nur, wenn es glaubhaft macht, dass es die Bereitschaft hat, sich selbst als ganzes Dasein aufzuheben. „Ihm als Bewußtsein erscheint dies, daß es auf den Tod eines Anderen geht, es geht aber auf seinen eigenen, Selbstmord, - indem es sich der Gefahr

[113] Ebd., S. 201.
[114] Ebd., S. 201 f.
[115] Ebd., S. 202.
[116] Ebd., S. 202 f.

aussetzt.“[117]

Im Moment der realen Todesgefahr sieht der Angreifer das Gegenüber als sein eigenes aufgehobenes äußerliches Dasein an. Der Anblick führt zur Einsicht, dass der äußerliche Tod auch der Tod des Fürsichseins ist. Aus der real erlebten Todesgefahr resultiert das erneute wechselseitige Anerkennen, „weil es Vernunft ist. - Das Wiederherstellen ist die Aufnahme seines Daseins in die Abstraktion des Wissens. (…) Jenes Erkennen wird Anerkennen. - Es sind sich als fürsichsein Wissende, - so sind sie getrennt - Die Bewegung ist der Kampf auf Leben und Tod.“[118] Aus dem Kampf auf Leben und Tod geht jedes der beteiligten Individuen so hervor, dass es das Andere als reines Selbst gesehen hat. Dadurch wird der Willen jedes Einzelnen zu einem selbstständigen Wissen des Willens für beide. Indem Hegel nicht auf den Tod des Anderen setzt, sondern auf die wechselseitige Anerkennung, weist er sich selbst als bürgerlichen Philosophen aus.

„Dieser wissende Willen ist nun allgemeiner. Er ist das Anerkanntsein; sich entgegengesetzt in der Form der Allgemeinheit.“[119] Hegel hat über eine territoriale Streitfrage einen Gegensatz des Willens abstrahiert und diesen über den Kampf auf Leben und Tod geführt. Im Angesicht des Todes können beide das eigene im fremden Sein erkennen und heben es in einem allgemeinen Willen auf. Der Ausschluss aus dem Sein ist aufgehoben und als Ergebnis der Bewegung durch Kampf eine neue, positive Anerkennungsbeziehung begründet. „Der Wille des Einzelnen ist der allgemeine, und der allgemeine ist [der] einzelne – Sittlichkeit überhaupt, unmittelbar aber Recht.“[120]

Im Abschnitt »Wirklicher Geist«[121] ist für Hegel der Geist als intelligenter Willen wirklich (wirkend) und im allgemeinen Willen sind die Einheit zweier Allgemeinheiten jeweils „vollständige Selbst“[122]. Im I. Abschnitt hat Hegel für den „Geist“ eine Ordnung der Begriffe erarbeitet, im II. Abschnitt entwickelt er die Verwirklichung. Hegel hebt den abstrakten Willen auf und setzt ihn „in dem Elemente des allgemeinen Anerkanntsein, dieser geistigen Wirklichkeit“[123]. Anerkanntsein bedeutet hier die Grundlage einer erfolgreichen Vergesellschaftung. In dieser Wirklichkeit arbeitet das fürsichseiende Ich für Viele und Viele

[117] Ebd., S. 203.
[118] Ebd., S. 203.
[119] Ebd., S. 203 f.
[120] Ebd., S. 204.
[121] Der Begriff „Wirklich“ wird in dieser Arbeit als Wirkungs-, bzw. als Handlungsbegriff gelesen und nicht als Wahrheitsbegriff.
[122] Ebd., S. 204.
[123] Ebd., S. 204.

für die Bedürfnisse des fürsichseienden Ich. Durch die analytische Arbeit und die Zergliederung der Arbeit in die abstrakte Tätigkeit ist der Geist „im Stande, sich aus der Arbeit heraus zu ziehen“[124]. In der Bewegung, die nun für Hegel einsetzt, werden die Bedürfnisse des abstrakten Geistes wieder zu konkreten Einzelbedürfnissen.

Die Rückkehr zum Konkreten verläuft über die Bildung eines allgemeinen Wertes für die Tätigkeit des Einzelnen. „In diesem sind sie dasselbe; dieser Wert selbst als Ding ist das Geld.“[125] Der Tausch ist das anerkannte Mittel. „Jedes gibt selbst seinen Besitz, hebt sein Dasein auf, und so, das es darin anerkannt ist, der andere es mit der Einwilligung des Ersteren erhält; sie sind anerkannt.“[126] Dadurch gilt für Hegel Willen „als wirklicher, daseiender, das Anerkanntsein ist das Dasein; dadurch gilt mein Willen, besitze ich, der Besitz ist in Eigentum verwandelt“[127]. Das Eigentum ist durch das Anerkanntsein vermittelt, es „ist das geistige Wesen. Hier ist die Zufälligkeit des Besitzergreifens aufgehoben; ich habe alles durch Arbeit, und durch Tausch, im Anerkanntsein“[128]. Das erkenntnisfähige, zur Setzung befähigte Ich ist die Ursache, weil es gewollt hat. „Ich schaue hier also mein Anerkanntsein als Dasein an, und mein Willen ist dies Gelten.“[129] Das Sich Wissen im Anderen ist durch die Anerkennung in der Form des Wissens der Geltung des eigenen Willens auch für den Anderen wechselseitig hergestellt.

Hier endet der gewählte Textauszug aus der Hegelschen Realphilosophie. Hegel hat im ersten Abschnitt den Geist über das Anschauen der äußeren Welt in einen Erkenntnisprozess treten lassen, in dessen Verlauf das Ich mit der Namen gebenden Kraft eine für es allein gültige Ordnung der Welt in der Erinnerung speichert. Für Hegel ist die Fähigkeit der Begriffssetzung die Voraussetzung von Intelligenz und Willensbildung, aus der er die Bewegung der Anerkennung entwickelt. Der Setzung des Begriffs Anerkennung folgt die Doppelung des Begriffs, aus der Doppelung resultiert eine Entzweiung. Aus der Entzweiung resultiert die Trennung in die Extreme, zwischen denen keine Form der Anerkennung existiert. Der Kampf auf Leben und Tod ist die extremste Negation, aus der heraus eine wechselseitige Anerkennung etabliert wird.

Im Abschnitt »Konstitution« entwickelt Hegel eine konkrete Vorstellung seiner Gesellschafts- und Institutionenordnung, in der der Einzelne und das Allgemeine gleichermaßen im

[124] Ebd., S. 206.
[125] Ebd., S. 207.
[126] Ebd., S. 207.
[127] Ebd., S. 208.
[128] Ebd., S. 208.
[129] Ebd., S. 209.

Anerkanntsein aufgehoben sind. Die vor dem Jetzt liegende Zeit ist werdende Geschichte, die Entzweiung zwischen Gedanke und Zeit „ist das ewige Erschaffen, d. h. das Erschaffen des Begriffes des Geistes, diese sich und ihr Gegenteil selbst tragende Substanz des Begriffes“.[130] Der Geist ist die Weltgeschichte und wird „zum Wissen derselben“[131]. Die Natur ist Werden zum Geiste an sich.

2.2 Alexandre Kojève: Hegel. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens

Alexandre Kojève hat zum Beginn der 1930er Jahre an der Sorbonne Vorlesungen gehalten, in denen er die Rolle der Anerkennung für die Philosophie Hegels betrachtet. Den Zugang zu Hegel hat Kojève über „die Vorarbeiten zur Phänomenologie des Geistes, die zum Teil damals gerade erschienen“[132] sind, gefunden. Die Ergebnisse der Vorlesungen werden erstmals im Jahr 1947 mit dem Titel »Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la phénoménologie de l`esprit«[133] veröffentlicht. In deutscher Sprache wird das Buch »Hegel. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens. Kommentar zur Phänomenologie des Geistes« das erste Mal 1958 veröffentlicht. Kojèves Interpretation ist bis heute ein unverzichtbarer Bestandteil der Hegel-, aber auch der Anerkennungsdiskussion.

Für Iring Fetscher, den Neuherausgeber ist Kojèves Hegel „Linkshegelianer, ja manchmal meint man sogar, er habe bereits seinen Schüler Karl Marx gekannt und dessen Ansichten übernommen“[134]. In Kojèves Sichtweise ist die Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft der „Schlüssel zum gesamten Verständnis der Phänomenologie“[135]. In dieser Arbeit soll das abstrakte philosophische Bewegungsprinzip der Anerkennung und seine Verbindungslinien zur Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft herausgearbeitet werden, deshalb wird hier das II. Kapitel rezipiert, in dem Kojève die ersten sechs Kapitel der Phänomenologie kommentiert.

Kojève behauptet, dass Hegel im sechsten Kapitel das absolute Wissen als die Gesamtheit der Weltgeschichte verstanden habe. Um die Gesamtheit des Werdens der Weltgeschichte verstehen zu können, hat Hegel - aus Kojèves Sicht - die ersten fünf Kapitel als vorbereitende

[130] Ebd., S. 262.
[131] Ebd., S. 262.
[132] Kojève, Hegel. Eine Vergegenwärtigung, S. 7, Vorwort des Neuherausgebers Iring Fetscher.
[133] Alexandre Kojève, Introduction à la lecture de Hegel. Lecons sur la phénoménologie de l`esprit, Paris 1947.
[134] Ebd., S. 8.
[135] Ebd., S. 8.

Gedankenstufen der Entwicklung verfasst. Die Bedeutung der Menschen für die Entwicklung der Weltgeschichte beschreibt er folgendermaßen: „Wenn man die Weltgeschichte mit der Errichtung eines Gebäudes vergleichen will, muß man erstens feststellen, daß die Menschen nicht allein die Ziegel sind, die zum Bau dienen. Sie sind vielmehr auch die Maurer, die ihn erbauen, und die Architekten, die seinen Plan entwerfen - einen Plan übrigens, der im Laufe der Bautätigkeit selbst fortschreitend erarbeitet wird.“[136]

Kojève fragt sich, warum Hegel das absolute Wissen erlangen konnte. Zur Erklärung zieht er das Bild des in Jena an seinem Schreibtisch sitzenden Hegel heran, der die Kanonenschüsse der heranziehenden Truppen Napoleons hört.[137] „Sollte Hegel nicht eben darum dieser Hegel sein, dieser mit einem absoluten Wissen begabte Denker, weil er einerseits zu Napoleons Zeit lebt und andererseits der einzige ist, der ihn versteht? Eben das sagt Hegel in der PhG.“[138] Kojève illustriert seine Interpretation des Hegelschen philosophischen Ansatzes mit einem Vergleich über den Descartschen Satz „Ich denke, also bin ich“[139]. Während Descartes auf den Prozess des Denkens in der Definition des Menschen zielt, so Kojève, geht Hegel im Unterschied dazu auf die Bedingung des Seins, der Existenz und des Wissens von sich selbst als Seiendem.

Hegel setzt im ersten Kapitel einen Gegensatz zwischen gegenständlichem, äußerlichem, nicht-menschlichem und menschlichem Sein. Damit ein Bewusstsein seiner Selbst entsteht, braucht es für Kojève die Empfindung einer Begierde, wie zum Beispiel Hunger. „Die Begierde offenbart sich immer als *meine* Begierde, und um die Begierde zu offenbaren, muß man sich des Wortes »ich« bedienen.“[140] Deshalb liegt nicht das rein erkennende und passive Verhalten dem Selbstbewusstsein zu Grunde, sondern die Begierde. Das menschliche Selbst ist ein aktives Selbst, das nach Inhalt strebt. Dies gilt nach Kojève auch für den Philosophen Hegel, der „im tiefsten Innern seines Wesens nicht nur passives und positives Betrachten“ ist, „sondern auch noch aktive und negierende Begierde“[141]. Diese Begierde des Menschen ist der

---

136 Ebd., S. 49.

137 Der Schlacht von Jena wird für Hegels Biographie eine hohe Bedeutung zugesprochen, denn hier begegnet er nicht nur Napoleon, sondern auch dem Krieg, der sich aus der Französischen Revolution entwickelt hat. In der Folge der Niederlage besetzen französische Soldaten seine Jenaer Wohnung und er flieht nach Bamberg, wo er eine Stellung als Lehrer antritt und die Phänomenologie herausgibt.
Die Niederlagen von Jena und Auerstedt besiegeln das Ende des I. Deutschen Reichs. In diesem Zusammentreffen zweier Stränge, den Ausläufern der Französischen Revolution und dem Zerfall staatlicher Ordnung nach den Schlachten von Jena und Auerstedt wird ein Grund gesehen, warum Hegel zu einem Verfechter rechtsstaatlicher Ordnungsherrschaft wird; Z. B.: Andreas Wildt, Kritik des Jakobinismus; in: Oskar Negt (Hg.), Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels, Frankfurt am Main 1970, S. 265 - S. 292.

138 Kojève, Hegel. Eine Vergegenwärtigung, S. 52 (PhG = Phänomenologie des Geistes).

139 Ebd., S. 52.

140 Ebd., S. 54 (Kursiv im Original).

141 Ebd., S. 55.

Antrieb für das Werden von Geschichte, „die durch das Tun des Kampfes und der Arbeit“[142] produziert wird.

Nach Kojève benennt Hegel vier Prämissen, um seine Phänomenologie aus dem Begriff des Selbstbewusstsein entwickeln zu können. Für die Existenz von Selbstbewusstsein und Philosophie seiner selbst in Bezug auf sich selbst als Daseiendes wird das Streben nach Transzendenz vorausgesetzt. Das heißt in der Konsequenz, dass die Ausrichtung der Begierde vom Fokus des Seienden auf den Fokus des Nicht-Seienden, also die Frage des Selbstbewusstseins nach der Fortdauer der eigenen Existenz nach dem physischen Tod gelenkt wird. Die Begierde auf das Nicht-Seiende erweckt den Wunsch auf die Befreiung von dem Daseienden und der Begierde des Hungers zum Beispiel. Zu den beiden Prämissen sinnliche Begierde und zerstörendes Tun kommen für Kojève noch zwei weitere.

Die Begierde wird auf eine zusätzliche, externe Begierde gerichtet, die Begierde eines anderen Menschen. „Dem Menschen, der menschlich ein Ding begehrt, ist es nicht so sehr um das Ding zu tun, als vielmehr um die Anerkennung seines (wie es später heißt) Rechtes auf dieses Ding, um seine Anerkennung als Besitzer des Dinges.“[143] Die dritte, nicht weiter rückführbare Prämisse, so Kojève, ist darum die Existenz von mehreren Begierden, die sich gegenseitig begehren können. Es sind Hegels Setzungen, die Mehrzahl von Begierden ist nicht ableitbar wie das Faktum der Begierde selber. Durch die auf die Transzendenz gerichtete Begierde des Nicht-Seienden wird beim aufeinander Treffen von mehreren gleich gerichteten Begierden ein Kampf. „Ein Kampf auf Leben und Tod, denn die Begierde, die sich ihrerseits auf eine Begierde gerichtete Begierde bezieht, geht über das biologische Dasein hinaus, so daß das auf Grund jener Begierde vollbrachte Tun nicht durch dieses Daseiende eingeschränkt wird.“[144]

Um die Schlacht von Jena erklären zu können, kommt Kojève nach diesem Vorspann auf die vierte Prämisse, die darauf hinausläuft, dass der Kampf so endet, dass die Gegner am Leben bleiben. Man müsse annehmen, dass sich einer dem anderen unterwirft, dass der Kampf mit einem Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft endet. „Der Besiegte hat seine menschliche Begierde nach Anerkennung der biologischen Begierde nach Erhaltung des Lebens untergeordnet: das bestimmt und offenbart - ihm und dem Sieger - seine Unterlegenheit. Der Sieger hat sein Leben für ein nicht lebenswichtiges Ziel eingesetzt: das bestimmt und offenbart - ihm und dem Besiegten - seine Überlegenheit über das biologische Leben und

[142] Ebd., S. 56.
[143] Ebd., S. 57 f.
[144] Ebd., S. 58.

infolgedessen über den Besiegten. So wird der Unterschied zwischen Herr und Knecht in der Existenz von Sieger und Besiegtem Wirklichkeit und wird von beiden *anerkannt*.“[145]

Zwischen dem Herrn und seiner Notwendigkeit zur Befriedigung seiner natürlichen Bedürfnisse steht der Knecht und seine Arbeit. Das Dasein des Herrn bleibt kriegerisch, er kämpft, aber er arbeitet nicht. Beim Knecht hingegen ist es genau anders herum, er arbeitet, aber er kämpft nicht. „Und nach Hegel ist nur das im Dienste eines anderen ausgeführte Tun »Arbeit« im strengen Sinn des Wortes, nämlich ein wesentlich menschliches und vermenschlichendes Tun.“[146] Kojève bestimmt damit die vom Knecht ausgeführte Arbeit als menschliche und vermenschlichende Arbeit. „Das Wesen, das tätig ist, um seine eigenen Instinkte zu befriedigen, die - als solche - immer natürlich sind, erhebt sich nicht über die Natur: es bleibt ein natürliches Wesen, ein Tier.“[147] Es heißt weiter: „Aber wenn ich tätig bin, um einen Instinkt zu befriedigen, der *nicht* der meine ist, so bin ich tätig auf Grund von etwas, das - für mich - nicht Instinkt ist. Ich bin tätig auf Grund einer Idee, eines *nicht* biologischen Ziels.“[148] Nur diese Arbeit hat schließlich den Tisch produzieren können, an dem Hegel die Phänomenologie schrieb.

Kojève beendet seine Untersuchung mit der Feststellung, dass die Geschichte mit dem ersten Kampf begann, „der mit dem Auftauchen eines Herrn und eines Knechtes endete“[149]. Die Weltgeschichte „ist die Geschichte der Wechselwirkung zwischen Krieger-Herren und Arbeiter-Knechten“[150]. Sie kommt in dem Augenblick zum Stillstand, „indem der Unterschied, der Gegensatz zwischen Herr und Knecht aufhört, in dem Augenblick, da der Herr aufhört, Herr zu sein, weil es keinen Knecht mehr gibt, und der Knecht aufhört, Knecht zu sein, weil es keinen Herrn mehr gibt“[151]. Durch die napoleonischen Kriege und insbesondere die Schlacht von Jena, wird dieser Zustand nach Kojèves Auslegung von Hegel realisiert. Weil Hegel die Kanonenschüsse von Jena hört, weiß er, dass die Geschichte an ihr Ende kommt und sein Wissen absolut ist. Er muss wissen, was das Wesen des Herrn und des Knechts ist und warum der erste Kampf, mit dem die Geschichte begann, in Napoleons Kriegen endet. „Die Analyse des Wesens des Gegensatzes Herr-Knecht, das heißt, des die Weltgeschichte bewegenden Prinzips, findet man im Kapitel IV.“[152] Die Geschichte ist eine

[145] Ebd., S. 59 (Kursiv im Original).
[146] Ebd., S. 60.
[147] Ebd., S. 60.
[148] Ebd., S. 60 (Kursiv im Original).
[149] Ebd., S. 61.
[150] Ebd., S. 61.
[151] Ebd., S. 61.
[152] Ebd., S. 62.

dialektische Bewegung, die durch den Gegensatz von Herr und Knecht vorangetrieben wird, sie „kommt darum in dem Augenblick zum Abschluß, da die Synthese von Herr und Knecht Wirklichkeit geworden ist, nämlich der integrale, heile Mensch, der Bürger des universellen und homogenen, von Napoleon geschaffenen Staates“[153].

Diese Konzeption - so fährt Kojève in seiner Auslegung fort - erklärt, warum Hegel den Verlauf der geschichtlichen Entwicklung in drei unterschiedlich lange Abschnitte eingeteilt hat. Wenn der erste Kampf auf Leben und Tod in der oben geschilderten Logik entschieden wird, muss die erste geschichtliche Periode gänzlich durch die Existenz des Herrn bestimmt werden. Er hat den Kampf gewagt und gewonnen, „um sich in seiner absoluten Überlegenheit durch einen anderen Menschen anerkennen zu lassen“[154]. Der Herr braucht keine Anstrengung mehr zu unternehmen, um seine natürlichen Begierden zu befriedigen. „Der Herr, der den Knecht dazu zwingen konnte, ihn als Herrn anzuerkennen, kann ihn auch dazu zwingen, für ihn zu arbeiten, ihm das Resultat seiner Tätigkeit abzutreten.“[155] In der Natur zu leben, ohne zu kämpfen, das heißt, im Genuss zu leben. „Die knechtende Seite dieser Befriedigung ist auf den Knecht übergegangen: indem der Herr den Arbeiter-Knecht beherrscht, beherrscht er die Natur und lebt in ihr als Herr.“[156]

Aber der Herr war zum Kampf angetreten, weil er sich als Herr von einem anderen gleichwertigen Menschen anerkennen lassen wollte. Das aber ist unmöglich, wenn der Kampf mit einem Resultat von Herrschaft und Knechtschaft endet. „Kurz, dem Herrn gelingt es nie, sein Ziel zu realisieren, das Ziel, für das er sein eigenes Leben einsetzt. Der Herr kann nur in dem Tod und durch den Tod - seinen Tod oder den des Gegners befriedigt werden.“[157] Deshalb ist die Herrschaft eine existenzielle Sackgasse und die zweite geschichtliche Etappe wird vom Knecht gestaltet. Das menschliche Ideal einer synthetisierten menschlichen Gesellschaft, in der der Gegensatz zwischen Herrschaft und Knechtschaft aufgehoben ist, kann in seiner Sicht nur durch die Position des Knechts verwirklicht werden. Der Knecht versteht die menschliche Wirklichkeit, weil er mit der Todesfurcht das menschliche Nichts erfasst, „und das ist der eigentliche Grund dafür, „daß schließlich er - und nicht der Herr - es ist, der die Geschichte vollendet“[158].

[153] Ebd., S. 62.
[154] Ebd., S. 63.
[155] Ebd., S. 63.
[156] Ebd., S. 63.
[157] Ebd., S. 64.
[158] Ebd., S. 66.

2.2.1 Die Zwangsarbeit des Knechtes

Kojève nimmt den Faden des Kommentars wieder auf, indem er wiederholt, dass der Knecht nicht für seine eigene Begierde arbeitet. Der Knecht arbeitet aus Furcht vor dem Herrn, deshalb hemmt er seine eigenen Instinkte und gerade das macht seine Tätigkeit zu einer menschlichen Arbeit. „Wenn man aber das natürliche Daseiende auf Grund einer nicht natürlichen Idee verwandeln kann, dann ist man im Besitz einer Technik. Und die Idee, die eine Technik hervorbringt, ist eine wissenschaftliche Idee, ein wissenschaftlicher Begriff.“[159] Kojève sieht den Ursprung des Verstandes, des abstrakten Denkens, der Wissenschaft und der Technik in der Zwangsarbeit des Knechtes. Durch die Zwangsarbeit aber überwindet er seine Instinkte, die ihn im Kampf auf Leben und Tod noch dazu veranlasst haben, sich zu unterwerfen.

„Durch seine Arbeit gelangt der Knecht also zum gleichen Ergebnis, zu dem der Herr durch den Einsatz seines Lebens im Kampfe gelangt ist.“[160] Deshalb braucht der Knecht „nur seine Freiheit dem Herrn aufzuzwingen, um die endgültige Befriedigung zu erreichen, die die gegenseitige Anerkennung gewährt, und so den geschichtlichen Prozeß zum Stillstand zu bringen“[161]. Kojève deutet die Konstellation von Herrschaft und Knechtschaft bei Hegel so, dass der Knecht durch die Arbeit sich selbst und die Welt verwandelt. Diese Verwandlung ist für den Knecht jedoch schmerzhaft und langwierig, bevor er die Freiheit seiner Selbst verwirklichen kann, generiert er deshalb drei „Knechts-Ideologien“[162], den Stoizismus, den skeptischen Nihilismus und die christliche Ideologie.

Im Stoizismus versucht sich der Knecht einzureden, dass er aufgrund der Idee seiner Freiheit bereits wirklich frei ist. Hegels Antwort, dass der Stoizismus überwunden werde, weil der Knecht sich langweilt, kann für Kojève auf den ersten Blick „wenig überzeugend und sonderbar erscheinen“[163]. Der Stoizismus ist erfunden worden, damit der Knecht seine Tatenlosigkeit rechtfertigen kann, seine Weigerung, für seine Freiheit zu kämpfen. In Wirklichkeit kann der Mensch seine Begierde aber nur durch die Handlung befriedigen, für den Knecht bedeutet das laut Kojève, die Knechtschaft zu negieren. Er müsste gegen den Herrn kämpfen, aber das traut er sich nicht. Der Knecht fängt an zu denken, die Negation ist das Mittel des Denkens und deshalb wird der stoische Knecht „zum skeptisch-nihilistischen

[159] Ebd., S. 66.
[160] Ebd., S. 67.
[161] Ebd., S. 68 f.
[162] Ebd., S. 71.
[163] Ebd., S. 71.

Knecht“[164].

Dem Knecht wird der Widerspruch zwischen Denken und Sein bewusst, das bedeutet aus der Sicht Kojèves, den Widerspruch aufheben zu wollen. Das geht wiederum nur durch die Tat und den Kampf gegen den Herrn. Doch das wagt der Knecht noch immer nicht, deshalb entwickelt er die dritte, die christliche Ideologie, nach der der Herr und der Knecht im Jenseits des menschlichen Lebens gleich sind. „Es ist nicht nötig, um die Anerkennung durch den Herrn zu kämpfen, da man durch einen Gott anerkannt wird.“[165] Hieraus resultiert in der Deutung Kojèves ein neuer Konflikt, denn der christliche Gott ist ein absoluter Herr, dem der Knecht wie der irdische Herr gleichermaßen unterstellt ist. Vor Gott kommt der Knecht dem irdischen Herrn „also nur in der absoluten *Knechtschaft* gleich“[166].

Er bleibt Knecht, der den absoluten Herrn aus dem gleichen Grund akzeptiert wie den irdischen, nämlich aus der Angst vor dem Tode. „Er hat seine erste Knechtschaft akzeptiert - oder produziert -, weil sie der Preis für sein biologisches Leben war. Die zweite akzeptiert - oder produziert - er, weil sie den Preis für sein ewiges Leben darstellt.“[167] Die christliche Ideologie kann nach Kojève nur aufgehoben werden, wenn man die Idee des Todes und den Atheismus akzeptiert. Nur durch das Ende der christlichen Ideologie kann sich der Mensch der Endlichkeit bewusst werden und die Idee der Freiheit realisieren. Dies geschieht nach Kojève in der französischen Revolution, die geschichtlich das dritte Weltalter einleitet, „in dem die verwirklichte Freiheit schließlich durch die Philosophie begriffen wird“[168].

Kojève erzählt die Geschichte von Herr und Knecht im Rahmen einer teleologischen Entwicklung der unterschiedlichen Staatsformen. Als erstes steht die Differenz zwischen heidnischem und bürgerlichem Staat im Fokus der Betrachtung, sie besteht darin, dass der heidnische Staat nur die Allgemeinheit der menschlichen Existenz anerkennt, aber nicht die Besonderheit des Individuums. Der Gegensatz zwischen Einzelnem und Allgemeinheit ist so grundlegend wie der Gegensatz zwischen Herrschaft und Knechtschaft. Die Herrschaft entspricht in der Gleichsetzung durch Kojève der Allgemeinheit und die Knechtschaft dem Einzelnen. „Von Anfang an sucht der Mensch Anerkennung. Er begnügt sich nicht damit, sich selbst einen Wert beizumessen, sondern will, daß dieser einzelne Wert, dieser sein Wert, von allen, allgemein anerkannt werde.“[169] Erst wenn dieses Spannungsverhältnis zwischen dem

[164] Ebd., S. 72.
[165] Ebd., S. 73.
[166] Ebd., S. 74 (Kursiv im Original).
[167] Ebd., S. 75.
[168] Ebd., S. 75.
[169] Ebd., S. 75.

Streben nach einem einzelnen und einem allgemeinen Wert ausgeglichen ist, wird die Bewegung des Kampfes um Anerkennung zum Abschluss kommen. „Diese Synthese ist vielmehr darum unmöglich, weil der Herr nur das allgemeine Element im Menschen zu verwirklichen und anerkennen zu lassen vermag, während der Knecht seine Existenz auf einen bloß einzelnen Wert beschränkt.“[170]

Der einzelne, individuelle Wert wird durch die Arbeit des Knechtes generiert. „Letzten Endes ist es also die Arbeit, durch die die Unterschiede zwischen den Menschen begründet und die »Einzelheiten«, die »Persönlichkeiten«, ausgebildet werden.“[171] Allerdings wird höchstens das unpersönliche Produkt des Arbeiters anerkannt, nicht der Arbeiter. Solange der Arbeiter nicht kämpft, um seinen persönlichen Wert dem Staat aufzuzwingen, bleibt seine Wahrheit subjektiv. Die Synthese von Einzelnem und Allgemeinem kann nur „durch eine »Aufhebung« von Herrschaft und Knechtschaft Wirklichkeit werden“[172].

Im heidnischen Staat beschränkt sich das Tun des Herrn auf die kriegerische Tätigkeit des Kampfes. Deshalb sieht Kojève die benannte Synthese im heidnischen Staat als unerreichbar an. „Denn Familie und Staat schließen sich hier gegenseitig aus, ohne daß der Mensch eins von beiden entbehren könnte.“[173] Die heidnische Welt muss untergehen, weil sie Arbeit als Erwerbsquelle von individueller Anerkennung ausschließt. In dem Moment, wo der kriegerische Staat darauf verzichtet, die Krieger am Kriege teilnehmen zu lassen, werden die ehemaligen Herren die Knechte des Souveräns. „Denn Herr sein heißt ja kämpfen, sein Leben einsetzen.“[174] Die Staatsbürger, die nicht mehr am Krieg teilnehmen, werden Knechte des römischen Kaisers, weil dieser sich Söldner für die Kriegsführung hält. Als Knechte des Kaiserstaates übernehmen die ehemaligen Herren nach Kojève die drei Ideologien der Knechte in der gleichen Reihenfolge, erst den Stoizismus, dann den skeptischen Nihilismus und drittens das Christentum. „Die Herren haben die Ideologie der Knechte angenommen, der heidnische Mensch der Herrschaft ist zum christlichen Menschen der Knechtschaft geworden, und dies ohne Kampf, ohne Revolution im eigentlichen Sinne - weil die Herren selbst Knechte geworden sind.“[175]

Den ehemaligen Herrn, der nun ein Knecht ist, nennt Hegel nach Kojève „den Bürger, den

[170] Ebd., S. 77.
[171] Ebd., S. 78.
[172] Ebd., S. 78.
[173] Ebd., S. 80.
[174] Ebd., S. 81.
[175] Ebd., S. 82.

Bourgeois, den Privateigentümer“[176]. Der bourgeoise Knecht hat aber nach Kojève keinen echten Herrn und keinen echten Staat, er glaubt daher, für sich selbst zu arbeiten. Hier bezieht sich Kojève wiederum auf das Argument der Idee, der Mensch muss, damit er sich entwickeln kann, für einen anderen arbeiten, aber der Bourgeois arbeitet für sich selbst. „Das Problem des Bourgeois scheint also unlösbar: er muß für einen anderen arbeiten und kann doch nur für sich selbst arbeiten.“[177] Deshalb braucht es eine Zweiteilung als Lösung. „Er arbeitet für sich als »Rechts-Person«, als Privat-Eigentümer: er arbeitet für das Eigentum als solches, d. h. für das Geld gewordene Eigentum, das Kapital.“[178] Hier fügt Kojève eine Randbemerkung ein: „Man sieht, nebenbei bemerkt, daß für Hegel wie für Marx das zentrale Problem der bürgerlichen Welt nicht die Knechtung des Handarbeiters, des armen Bourgeois, durch den reichen Bourgeois ist, sondern die Knechtung beider durch das Kapital.“[179]

Der Bourgeois erdenkt wie der Knecht in der dritten Stufe der Ideologien eine transzendente Welt, in der er in seiner Besonderheit anerkannt ist. Das Christentum erfüllt seine Begierde nach einzelner Anerkennung. Nun besteht nach Kojève das ganze Problem darin, „die christliche Idee der Individualität zu verwirklichen“[180]. Dies kann erneut nur durch die Aufhebung der christlichen Theologie geschehen, der Mensch kann nur das sein, was er werden will - ein Mensch ohne Herr und Gott -, wenn er die christliche Religion aufgibt. Nach Kojève ist die Unsterblichkeit im Jenseits der christlichen Theologie unvereinbar mit dem Wesen des Menschen. „Das menschliche Ideal kann also nur dann verwirklicht werden, wenn es so beschaffen ist, daß es von einem sterblichen und seiner Sterblichkeit bewußten Menschen verwirklicht werden kann.“[181] Die Synthese des Gegensatzes von Herrschaft und Knechtschaft soll sich im Diesseits vollziehen, darum braucht der Mensch ein immanentes Allgemeines, das für ihn der Staat ist. Hier schließt Kojève wiederum den Bogen zu seinem geschichtlichen Beispiel und nennt den napoleonischen Staat mit Hegel die Verwirklichung „des himmlischen Königsreiches des Christentums“[182].

2.2.2 Der Abschluss der Geschichte

Das Himmelreich kann nur verwirklicht werden, wenn der Mensch das transzendente Ideal

[176] Ebd., S. 82.
[177] Ebd., S. 83.
[178] Ebd., S. 84.
[179] Ebd., S. 84.
[180] Ebd., S. 85.
[181] Ebd., S. 86.
[182] Ebd., S. 86.

aufgibt. Dies geschieht für Kojève durch den Intellektuellen. Hegel behandelt den christlichen oder bourgeoisen Intellektuellen im Abschnitt B des VI. Kapitels. Der Intellektuelle arbeitet nicht und kämpft auch nicht. „Das Wesen des Knechtes geht ihm also ebenso ab wie das des Herrn.“[183] Er kann sich die gesuchte Synthese von Herrschaft und Knechtschaft vorstellen. Als solche bleibt sie zunächst rein verbal, aber es geht um die Realisierung. Der reale Prozess muss sich mit dem ideellen Prozess vereinen, die Ideologie des Intellektuellen wird durch die französische Revolution realisiert, der Bourgeois wird Citoyen im allgemeinen und homogenen napoleonischen Imperium.

Der dritte Abschnitt der Geschichte ist die Synthese von Herr und Knecht, in der sich eine synthetische Existenz herausbildet. Die Realisierung der Synthese geschieht geschichtlich konkret dadurch, das sich das knechtische Element der Arbeit mit dem herrischen Element des Krieges verbindet. In der bourgeoisen Welt gab es keine Herren. „Der fragliche Kampf kann also kein Klassenkampf im eigentlichen Sinne sein, kein Kampf zwischen Herren und Knechten.“[184] Der Bourgeois muss sich selbst als Knecht des Kapitals befreien, deshalb integriert er sich in den Kampf auf dem Schlachtfeld. Die Befriedung sieht Kojève in der Schreckensherrschaft der Jakobiner erreicht, die Hegel als Verfasser der Phänomenologie vor Augen hat und der befriedete Repräsentant, das ist Napoleon. Was Napoleon aber fehlt - so bemerkt Kojève zum Ende seines Kommentars der ersten sechs Kapitel kommend - ist das Selbstbewusstsein seiner eigenen Situation. So konnte Napoleon all das zwar tun, aber ihm fehlte die reflektorische Distanz des eigenen Selbstbewusstseins, ihm fehlte das Wissen seiner Selbst als Seiendem.

Dieses Wissen des Selbstbewusstseins hat Hegel entwickelt, er ist in der Lesart von Alexandre Kojève gleichsam das Selbstbewusstsein von Napoleon und der Abschluss der Geschichte wird durch das Begreifen der napoleonischen Handlungen durch den Philosophen ermöglicht. Hegel muss in der Konsequenz dieser Sichtweise der christlichen Periode eine weitere hinzufügen, die Periode der deutschen Philosophie, die mit Hegel als ihrem Vollender seinen Abschluss findet. Indem Hegel sich selbst zum Träger des napoleonischen Selbstbewusstsein gemacht hat und so „das verwirklichte Ideal der menschlichen Existenz“[185] ist, kann er sich von Napoleon lösen und der Auseinandersetzung mit der theologischen Interpretation der Christusidee zuwenden. Das ist für das Kojève zentrale Thema des VII. Kapitels der Phänomenologie.

[183] Ebd., S. 87.
[184] Ebd., S. 88.
[185] Ebd., S. 89.

2.3 Jürgen Habermas: Arbeit und Interaktion

Der nächste Beitrag steht in der Tradition der Kritischen Theorie und kommt aus der Feder von Jürgen Habermas. Er veröffentlichte 1967 den Aufsatz: »Arbeit und Interaktion«[186]. Darin wendet er sich gegen die Betrachtung der Frühschriften Hegels „als eine Vorstufe zur Phänomenologie und betont die Parallelen zum späteren System“[187]. Für ihn enthalten sie eine eigenständige Systematik, er sieht die Philosophie des Geistes aus den Jahren 1803/04 und 1805/06 an das System der Sittlichkeit angeknüpft. Alle drei Texte stehen für ihn unter dem Einfluss von Hegels Studium „der Politischen Ökonomie, die Hegel damals betrieben hat. Darauf hat die marxistische Hegelforschung stets hingewiesen“[188]. Er vertritt in diesem Aufsatz die These, „daß Hegel in den beiden Jenenser Vorlesungen für den Bildungsprozeß des Geistes eine eigentümliche, später preisgegebene Systematik zugrunde gelegt hat“[189].

In einer radikalisierten Version formuliert Habermas seine These zugespitzt: „es ist nicht der Geist in der absoluten Bewegung der Reflexion seiner selbst, der sich unter anderem auch in Sprache, Arbeit und sittlichem Verhältnis manifestiert, sondern erst der dialektische Zusammenhang von sprachlicher Symbolisierung, Arbeit und Interaktion bestimmt den Begriff des Geistes“[190]. Er sieht es mithin als Tendenz der Jenaer Schriften Hegels, „daß erst die drei dialektischen Muster des existierenden Bewußtseins zusammengenommen Geist in seiner Struktur durchsichtig machen“[191].

Zur Untermauerung seiner These diskutiert Habermas Hegels Geistphilosophie im Kontext der Autoren, mit denen sich Hegel auseinandergesetzt hat. Er zeigt die Entwicklung des Hegelschen Anerkennungsdenkens aus der kritischen Weiterführung von Kant und Fichte. Fichte hat nach Habermas den Anerkennungsbegriff in den philosophischen Diskurs eingeführt. Hegel nimmt seinen Ausgang von einem Ich-Begriff, den Kant unter dem Titel der ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperzeption entwickelt hat. „Hier ist Ich vorgestellt als die »reine, sich auf sich beziehende Einheit«, als das »Ich denke«, das alle meine Vorstellungen begleiten können muß.“[192] Die Subjektivität des Ich ist als Reflexion bestimmt, mit der das Ich sein eigenes Selbstbewusstsein herstellt. Fichte ist nach Habermas in der

[186] Habermas, Arbeit und Interaktion, Bemerkungen zu Hegels Jenenser >Philosophie des Geistes<, Frankfurt am Main 1981.
[187] Habermas, Arbeit und Interaktion, S. 9; Habermas bezieht sich auf eine Ausgabe von Georg Lasson aus dem Jahr 1923.
[188] Ebd., S. 9; Habermas verweist auf Georg Lukács, Der junge Hegel, Berlin 1954.
[189] Ebd., S. 9.
[190] Ebd., S. 10.
[191] Ebd., S. 10.
[192] Ebd., S. 12.

Weitertreibung der Reflexion der Selbstreflexion auf die Problematik der Letztbegründung gestoßen. „Dabei folgt er der Dialektik des Verhältnisses von Ich und Anderem innerhalb der Subjektivität des Wissens.“[193] Hegel hingegen verortet die Dialektik von Ich und Anderem im Rahmen der Intersubjektivität des Geistes, „in dem nicht Ich mit sich als seinem Anderen, sondern Ich mit einem anderen Ich als Anderem kommuniziert“[194].

Für Habermas hat Hegels Dialektik des Selbstbewusstseins das Verhältnis der einsamen Reflexion „zugunsten des komplementären Verhältnisses sich erkennender Individuen“[195] überschritten. Erst auf der Basis von wechselseitiger Anerkennung der sich erkennenden Individuen bildet sich für Hegel das Selbstbewusstsein, „das an der Spiegelung meiner im Bewußtsein eines anderen Subjekts festgemacht sein muß“[196]. Geist ist in dieser Sichtweise das Medium, in dem sich ein Ich mit einem anderen Ich vermittelt und beide sich dadurch wechselseitig als Subjekt bilden. Während Fichte den Gegensatz zwischen Ich und Nicht-Ich gedacht habe, so Habermas, denkt Hegel von Anfang an den Begriff des Ich „als Identität des Allgemeinen und der Einzelnen. Ich ist Allgemeines und Einzelnes in einem.“[197] Individuation muss nach Habermas deshalb als Sozialisationsprozess gedacht werden, der nicht ein bereits bestehendes Ich vergesellschaftet, sondern individuelle Identität ist ein prozessuales Produkt der Sozialisation.

Im zweiten Abschnitt stellt Habermas teils über den Bezug auf Hegels Jugendschriften[198] heraus, dass Hegel das Verhältnis des Sich-Erkennens im Anderen nicht aus der Intersubjektivität, sondern aus der Versöhnung eines vorausgegangenen Konfliktes entwickelt. Hegel „stellt vielmehr Liebe als Resultat einer Bewegung dar, Liebe als Versöhnung eines vorangegangenen Konflikts“[199]. Mit der Dialektik vom Kampf um Anerkennung rekonstruiert Hegel für Habermas Unterdrückung und Wiederherstellung der Dialog-Situation. „Dialektisch ist nicht die zwanglose Intersubjektivität selber, sondern die Geschichte ihrer Repression und Wiederherstellung.“[200]

In der Jenaer Realphilosophie nun, so Habermas, hat Hegel den Kampf um Anerkennung aus dem Kontext des »Verbrechens« gelöst und auf den Ausgangspunkt eines empfindlichen Verhältnisses von Subjekten gelegt, „die ihr ganzes Wesen an jede Einzelheit eines von ihnen

[193] Ebd., S. 12.
[194] Ebd., S. 13.
[195] Ebd., S. 14.
[196] Ebd., S. 14.
[197] Ebd., S. 15.
[198] G. W. F. Hegel,Theologische Jugendschriften. Herausgegeben von Hermann Nohl. Tübingen 1907.
[199] Habermas, Arbeit und Interaktion, S. 16 f.
[200] Ebd., S. 17.

erarbeiteten Besitzes heften. Den Kampf um Anerkennung führen sie als einen Kampf auf Leben und Tod.“[201] Das Resultat ist wechselseitige Anerkennung. Hier führt Habermas als weitere Stützung seiner These in einer Fußnote an, dass der Sozialpsychologe George Herbert Mead „in seinem posthum erschienenen Werk Mind, Self and Society die Einsicht Hegels, daß sich die Identität des Ich erst durch Einübung in soziale Rollen, nämlich in die Komplementarität von Verhaltenserwartungen auf der Basis gegenseitiger Anerkennung, konstituieren kann“[202].

Habermas expliziert als nächstes den Ansatz von Immanuel Kant, den Hegel über die Kritik hinaus in einen Interaktionszusammenhang von komplementärem Handeln verändert hat. Auch dies ist ihm ein Beleg, dass Hegels Philosophie nicht die Reflexion des autonomen Individuums, sondern das Medium in den Mittelpunkt stellt, in dem sich die Identität von Einzelnem und Allgemeinem herstellt. Neben dem kommunikativen Handeln, das Habermas als Zentrum der Familiendarstellung in Hegels Entwürfen sieht, entfaltet Hegel noch die beiden Muster Sprache und Interaktion. Der Geist ist für Habermas deshalb eine Organisation von drei Mustern. „Diese drei dialektischen Grundmuster sind heterogen; Sprache und Arbeit als Medien des Geistes lassen sich nicht auf die Erfahrung der Interaktion und der gegenseitigen Anerkennung zurückführen.“[203]

Sprache meint für Habermas die Symbolverwendung des Individuums, das mit der Natur konfrontiert ist, nicht die Kommunikation von zusammen lebenden und handelnden Subjekten. Der die Natur betrachtende Geist setzt Namen für Dinge und durch die Erinnerung erkennt er sie wieder. Habermas sieht Hegel in diesem Punkt auf Herder zurückgreifen, Namensgebung und Gedächtnis „sind zwei Seiten derselben Sache“[204]. Sprache ist für Habermas die erste Kategorie, „unter der der Geist nicht als ein Inneres, sondern als ein Medium gedacht wird, das weder innen noch außen ist“.[205] Damit das Ich die Welt der Natur in sich konstituieren kann, muss Sprache ein symbolisches Abbild der Natur sein, und zugleich die Distanzierung des Bewusstseins von den Gegenständen ermöglichen.

Arbeit ist nach Habermas für Hegel eine „Triebbefriedigung, die den existierenden Geist von der Natur unterscheidet“[206]. Die Arbeit bricht das Diktat der unmittelbaren Begierde und

[201] Ebd., S. 18.
[202] Ebd., S. 19; Fußnote 10; Diesen Gedanken wird Axel Honneth am Ende der 1980er aufnehmen und G. H. Meads Arbeit mit der Hegelschen Realphilosophie zu seinem Ansatz „Kampf um Anerkennung“ verbinden. Das Buch und auch die Theorie von G. H. Mead werden weiter unten besprochen.
[203] Ebd., S. 23 f.
[204] Ebd., S. 24.
[205] Ebd., S. 25.
[206] Ebd., S. 25.

schafft dadurch wie in der Sprache eine Distanz zur Unmittelbarkeit des Seins. Die Subjektivität der Arbeit und der durch die Arbeit entwickelten Instrumente und Werkzeuge vermitteln die Subjektivität zur Allgemeinheit. Die Werkzeuge ermöglichen nun, dass sich der Geist anderen Feldern zuwenden kann, weil die Natur für das Bewusstsein arbeiten kann. „Das Werkzeug ist also ebenso wie die Sprache Kategorie jener Mitte, durch die der Geist zur Existenz gelangt.“[207]

Aufgrund der Bewegungsrichtungen von Sprache und Arbeit sieht Habermas einen Unterschied zwischen beiden. Sprache durchdringt und beherrscht das wahrnehmende und denkende Bewusstsein, während das Bewusstsein durch das Werkzeug über die Natur herrscht. „Die Objektivität der Sprache behält Gewalt über den subjektiven Geist, während die Überlistung der Natur über die Gewalt des objektiven Geistes subjektive Freiheit erweitert.“[208] Hegel hat die drei Muster der dialektischen Beziehungen zwischen Subjekt und Objekt als Bildungsprozesse gegen Kants Begriff vom abstrakten Ich gesetzt. Die Identität des Ich ist ebenso wie der Erkenntnisprozess nicht vorausgesetzt, sondern es ist das Ergebnis von Arbeit, Sprache und Interaktion, aus denen das anerkannte Bewusstsein hervorgeht.

Zu Beginn des vierten Abschnitts führt Habermas aus, dass Hegel die dreifache Identität des namensgebenden, des listigen und des anerkannten Bewusstseins entwickelt. Aus kritischer Perspektive muss man für Habermas die Unterscheidung zwischen theoretischer und praktischer Vernunft fallen lassen und ohne Unterstellung von Standards beginnen. Er stellt sich von hier aus die Frage: „Wie also ist die Einheit eines Bildungsprozesses zu denken, der nach der Konzeption der Jenenser Vorlesungen durch die Dialektik von Sprache, Arbeit und Interaktion hindurchgeht?“[209] Hegel hat nach Habermas zurecht die Sprache als erstes Muster des abstrakten Geistes eingeführt, die beiden anderen, Arbeit und Interaktion sieht Habermas als notwendig nachgeordnet.

Sprache als kulturelle Überlieferung gestattet laut Habermas gegenseitige Orientierung an Verhaltenserwartungen, Interaktion ist „von eingelebten sprachlichen Kommunikationen abhängig“[210]. Arbeit als gesellschaftliche Arbeit ist in ein Netz von Interaktionen eingebettet und ihrerseits abhängig von kommunikativen Regeln. „Eine Zurückführung der Interaktion auf Arbeit oder eine Ableitung der Arbeit aus Interaktion ist nicht möglich.“[211] Aber Hegel stellt für Habermas einen Zusammenhang zwischen Rechtsnormen, die auf wechselseitiger

[207] Ebd., S. 27.
[208] Ebd., S. 27.
[209] Ebd., S. 31 f.
[210] Ebd., S. 32.
[211] Ebd., S. 33.

Anerkennung beruhen und Arbeitsprozessen her. Diese Anerkennung bezieht sich aber nur auf Sachen, zum Beispiel Besitz und nicht auf die Identität. „Im anerkannten Produkt der Arbeit sind mithin instrumentelles Handeln und Interaktion verknüpft.“[212]

2.3.1 Die normative Kraft des Wortes

Diese Verknüpfung stellt Hegel „ganz schlicht“[213] her, die Institutionalisierung erfolgt über den Geltungswert des gesprochenen Wortes, „das normative Kraft erhält“[214]. Die wechselseitige Anerkennung wird ebenso über den Austausch von Arbeitsprodukten normiert. „Hegel verknüpft Arbeit und Interaktion unter dem Gesichtspunkt der Emanzipation von der Gewalt äußerer wie innerer Natur.“[215] Diesen Zusammenhang hat Hegel - Habermas kehrt zu seiner zentralen These zurück - unter Anlehnung an das System der Sittlichkeit „nur noch ein einziges Mal, nämlich in einem Kapitel der Phänomenologie des Geistes, `in extenso´ entwickelt: das Verhältnis der einseitigen Anerkennung des Herrn durch den Knecht wird durch die ebenso einseitig erarbeitete Verfügungsgewalt des Knechts über die Natur umgewälzt“[216].

Das Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft sieht Habermas zwar auch noch einmal in der Hegelschen Enzyklopädie verarbeitet, dort bezeichnet Hegel damit den Übergang zum allgemeinen Selbstbewusstsein.[217] „Allein, schon in der Phänomenologie hatte die eigentümliche Dialektik von Arbeit und Interaktion den Stellenwert eingebüßt, der ihr systematisch in den Jenenser Vorlesungen noch zukam.“[218] Hegel hat sie nach Habermas durch die enzyklopädische Einteilung in subjektiven, objektiven und absoluten Geist ersetzt. Die Dialektik der sittlichen Verhältnisse sieht er noch in der Enzyklopädie in ihrem systematischen Stellenwert erhalten. Diese Stellung führt er, seine vorherigen Überlegungen zusammenfassend, auf den Naturrechtsaufsatz zurück, wo Hegel die Bewegung nicht über Liebe und Kampf, sondern als „Bewegung der absoluten Sittlichkeit entfaltet hat“[219].

Die Einheit des Bildungsprozesses des Geistes in einem Zusammenhang von symbolischer Darstellung, Arbeit und Interaktion ist für ihn an eine Systematik gebunden, „die Hegel nur in

[212] Ebd., S. 34.
[213] Ebd., S. 34.
[214] Ebd., S. 34.
[215] Ebd., S. 35.
[216] Ebd., S. 35 f.
[217] Ebd., S. 36. Er nennt als Beleg: G. W. F. Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, herausgegeben von F. Nicolin und O. Pöggeler, Hamburg 1959, §§ 433 ff.
[218] Ebd., S. 36.
[219] Ebd., S. 37.

der Jenenser Zeit ausprobiert zu haben scheint“[220]. Den Verlust dieser spezifischen Bedeutung von Arbeit und Interaktion sieht Habermas schon in den Jenenser Vorlesungen angedeutet, denn Hegel konstruiere den Übergang von der Philosophie der Natur zur Philosophie des Geistes nicht anders als in der Enzyklopädie. Laut Habermas findet der Geist seine Identität dort in der Aufhebung der Entäußerung seiner in der Natur gegebenen äußerlichen Objektivität. Nur in der Auseinandersetzung mit der Natur komme der Mensch zur Identität und so kann Hegel die drei Grundmuster Sprache, Arbeit und Interaktion „unter die Figur des gegenseitigen Anerkennens“[221] bringen.

„Die Intersubjektivität, worin Ich mit einem anderen Ich sich identifizieren kann, ohne die Nicht-Identität zwischen ihm und seinem Anderen aufzugeben, stellt sich auch in Sprache und Arbeit dann her, wenn das Objekt, dem das sprechende und arbeitende Subjekt gegenübersteht, im vorhinein idealistisch als ein Gegenüber gefaßt wird, mit dem Interaktion in der Form von Subjekten möglich ist: wenn es *Gegenspieler* und nicht *Gegenstand* ist.“[222] Der Unterschied zwischen beiden Bewegungsmechanismen besteht in der Betrachtung des Vermittlungsprozesses als Prozess von Entäußerung und Aneignung oder in der Dialektik von Liebe und Kampf als Prozess der Intersubjektivität. Hegel habe bei formaler Gleichheit der Prozesse von der Entäußerung zur Entzweiung gewechselt und der Unterschied im Resultat ist „nicht Aneignung des Objektivierten, sondern Versöhnung, die Wiederherstellung der zerstörten Freundlichkeit“[223]. Auch wenn dieser Prozess an Interaktion geknüpft ist, ist die dialektische Einheit von Geist und Natur „eher aus der Erfahrung der Selbstreflexion des Bewusstseins“[224] konstruiert.

Für diese Sonderstellung sieht Habermas das Studium der zeitgenössischen Ökonomie durch Hegel in seinen Jenaer Jahren verantwortlich, „die Dialektik der Arbeit fügt sich nicht zwanglos in die Bewegung eines als absolute Sittlichkeit begriffenen Geistes und erzwingt deshalb eine Rekonstruktion. Diese hat Hegel, nach Jena, wieder preisgegeben, aber nicht ohne Spuren.“[225] Hegel begreife bis zum Naturrechtsaufsatz 1801 formale Rechtsverhältnisse als Resultat eines Zerfalls von freier Sittlichkeit, „die der junge Hegel in der idealisierten Verfassung der griechischen Polis verwirklicht gesehen hatte“[226]. In der Jenaer Philosophie des Geistes ist das Recht im Gegenteil „die erste Gestalt des konstituierten sittlichen

[220] Ebd., S. 37.
[221] Ebd., S. 38.
[222] Ebd., S. 39 (Kursiv im Original).
[223] Ebd., S. 39.
[224] Ebd., S. 40.
[225] Ebd., S. 42.
[226] Ebd., S. 42.

Verhältnisses“[227]. Das formale Verhältnis wird auf der Basis von wechselseitiger Anerkennung garantiert. In der Rechtsphilosophie und der Enzyklopädie wechselt Hegel - so Habermas - noch einmal den Stellenwert des Rechts, der Zusammenhang zwischen Arbeit und Interaktion, „dem das abstrakte Recht seine Würde verdankt“[228], bleibt aufgelöst und darum büßt die Dialektik der Arbeit ihren zentralen Stellenwert ein.

Im abschließenden sechsten Teil zeichnet Habermas unter Bezug auf Karl Löwith den Bruch zwischen Hegel und seinen Schülern nach und weist auf die Verbindung von Junghegelianern und Marx hin. Marx hat nach Habermas „ohne Kenntnisse der Jenaer Frühschriften, in der Dialektik von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen jenen Zusammenhang von Arbeit und Interaktion wiederentdeckt, der einige Jahre Hegels philosophisches Interesse, angeregt durch ökonomische Studien, in Anspruch genommen hatte“[229]. Von hier verweist er auf das vierte der Pariser Manuskripte von Karl Marx, in dem Marx eine Kritik des letzten Kapitels der Phänomenologie des Geistes durchführt. Hegel steht für Marx auf dem Boden der Nationalökonomie, „denn er habe die Arbeit als das Wesen, das sich bewährende Wesen des Menschen begriffen“[230]. Aus diesem Blickwinkel versucht Marx nach Habermas, „den welthistorischen Bildungsprozeß der Menschengattung aus Gesetzen der Reproduktion des gesellschaftlichen Lebens zu rekonstruieren“[231].

Allerdings führt Marx laut Habermas Arbeit und Interaktion unter der Rubrik der gesellschaftlichen Praxis. Die produktive Tätigkeit wird zum Paradigma für alle Kategorien, „alles löst sich in die Selbstbewegung der Produktion auf. Darum konnte auch die geniale Einsicht in den dialektischen Zusammenhang von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen alsbald mechanistisch mißdeutet werden“[232]. Produktivkräfte und Produktionsverhältnisse sind auseinanderzuhalten, denn die Entfesselung technischer Produktivkräfte ist nicht mit der Herausbildung von Normen identisch. „Die Befreiung von Hunger und Mühsal konvergiert nicht notwendig mit der Befreiung von Knechtschaft und Erniedrigung, denn ein entwicklungsautomatischer Zusammenhang zwischen Arbeit und Interaktion besteht nicht.“[233]

[227] Ebd., S. 43.
[228] Ebd., S. 43.
[229] Ebd., S. 44 f.
[230] Ebd., S. 45.
[231] Ebd., S. 45.
[232] Ebd., S. 45.
[233] Ebd., S. 46.

2.4. Manfred Riedel: Hegels Kritik des Naturrechts

Manfred Riedel geht mit dieser Auslegung nicht konform, er veröffentlicht 1967 einen Aufsatz mit dem Titel »Hegels Kritik des Naturrechts«[234], in dem er eine konträre Position zu Habermas bezieht. Er untersucht Hegels Kritik des Naturrechts anhand des Journal-Aufsatzes von 1802/03 über „wissenschaftliche Behandlungsarten des Naturrechts, dem sogenannten Naturrechtsaufsatz“[235]. Die allgemeine Einschätzung des Naturrechtsaufsatzes läuft - wie auch bei Habermas - darauf hinaus, dass er bereits die Positionen der Grundlinien der Philosophie des Rechts[236] enthalte. Die weitestgehende Einschätzung besagt, dass Hegels Ethik bereits hier voll entwickelt ist.[237] Riedel widerspricht ihr und behauptet, dass Hegel seine Ethik und damit sein philosophisches Grundsystem erst dann vollendet hat, „wenn die Begründung der dialektischen Methode soweit fortgeschritten ist, daß sie auch im Gebiet des Naturrechts den Leitfaden der Auseinandersetzung mit dessen überlieferten Begriffen abgeben kann“[238]. Dies ist für ihn erst in den Jenaer Realphilosophien seit 1803/04 der Fall. Zum Beleg seiner These bedarf es „der Reflexion auf die die ethisch-politischen Kategorien des Hegelschen Naturrechts fundierenden theoretischen Grundbegriffe“[239].

Hegel unterscheidet laut Riedel zwei wissenschaftliche Methoden für den Umgang mit dem Naturrecht, die empirische im 17. Jahrhundert und die formelle im 18. Jahrhundert. Die Basis der neueren Naturrechtsdebatte beruht für Hegel auf der Trennung von Sittengesetz und empirischer Natur. Die Konstruktion des Positiven, „wie die sittliche Natur zu ihrem Recht gelangt“[240] ist die Aufgabe des Naturrechts. Deshalb knüpft er nach Riedel zunächst „an die ihnen geschichtlich vorausliegende Naturtheorie des Rechts und der Gesellschaft“[241] an, sein Naturbegriff ist der „traditionell-teleologische“[242] der Naturphilosophie. In Übereinstimmung mit der klassischen Tradition des Naturrechts bezieht Hegel Natur- und Sittengesetz unmittelbar aufeinander. Hegel denkt den Naturbegriff nicht wie z. B. Hobbes als etwas zu Überwindendes, sondern - so Riedel - als etwas, das selbst sittlich ist. Hegel setzt demgemäß nicht die Individualität des Einzelnen als Erstes, sondern die Komplexität der lebendigen

[234] Riedel, Hegels Kritik des Naturrechts.
[235] G. W. F. Hegel, Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie, und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften [1802/03]; in: Göhler (Hg.), Hegel. Frühe politische Systeme, S. 104 – S. 199.
[236] G. W. F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Textedition von Johannes Hoffmeister, Hamburg 1995.
[237] Riedel verweist auf: Hermann Glockner, Hegel, Band 2, 2. Auflage, Stuttgart 1958, S. 302.
[238] Riedel, Hegels Kritik des Naturrechts, S. 85.
[239] Ebd., S. 85.
[240] Göhler (Hg.), Hegel. Frühe politische Systeme, S. 372; zit. nach Riedel, Hegels Kritik des Naturrechts, S. 89.
[241] Ebd., S. 89.
[242] Ebd., S. 89.

Natur.

„Genau dies ist der Punkt, von dem Hegel in seiner Kritik des neueren Naturrechts ausgeht: einen Begriff von Natur zu denken, der nicht ein `Aufzugebendes´, sondern selbst `sittlich´, die `sittliche Natur´ wäre.“[243] Hegels Kritik am Naturrecht läuft für Riedel darauf hinaus, die Voraussetzung der Freiheit des Einzelnen im Naturzustand zu hinterfragen, weil der Konzeption vom Naturrecht als Aufzugebendem die Aufgabe der Freiheit des Einzelnen und die Unterwerfung des Einzelnen unter die besondere und einzelne Gewalt des Staates folgt. Das Vertragsrecht ist für Hegel eine leere Konstruktion, die er durch die absolute „Idee der Sittlichkeit“[244] ersetzt. Laut Riedel hält Hegel aber an diesem Begriff von Naturrecht nicht lange fest, „er hat ihn schon bald nach dem Erscheinen des Naturrechtsaufsatzes modifiziert und schließlich, gegen Ende der Jenaer Zeit, ganz preisgegeben“[245].

Dieser Wandel des Hegelschen Denkens hängt mit der erneuten Fichte-Rezeption zusammen, aus der nach Riedel die Preisgabe der an Spinoza und Aristoteles orientierten Naturrechtskonzeption folgt. „Eine erste Möglichkeit des Übergangs vom negativen Sein des Einzelnen zum positiven Sein der Sittlichkeit hatte Hegel schon im Naturrechtsaufsatz angedeutet.“[246] Die absolute Sittlichkeit erscheint für Hegel im Stand der Freien, „der die reine Freiheit in der Tätigkeit um den Kampf auf Leben und Tod bewährt“[247]. Hier stellt Hegel einen Bezug von wechselseitigem Anerkennen und der Bedeutung von Sittlichkeit her. „Die negative Tätigkeit ist nicht mehr die des Kampfes um Bewahrung des sittlichen Ganzen, sondern der Kampf um die gegenseitige Anerkennung.“[248] Damit sieht Riedel den ersten Schritt „zur Überwindung der abstrakt-methodischen Position der antiken Polistheorie und zu einer Neubewertung des modernen Naturrechts“[249] getan. Hegel arbeitet nicht mehr mit Begriffen wie positiv und negativ, Gegensatz von Anschauung und Begriff, sondern mit Begriffen wie Intelligenz, Willen und Ich.

2.4.1 Das Selbstsetzen der Anerkennung

„Das Thema der Anerkennung, dessen Behandlungsweise den unmittelbaren Einfluss Fichte´s

[243] Ebd., S. 91.
[244] Ebd., S. 93.
[245] Ebd., S. 96 f.
[246] Ebd., S. 98.
[247] Ebd., S. 98.
[248] Ebd., S. 99.
[249] Ebd., S. 100.

verrät, wird nun ausdrücklich in die Problemstellung des neueren Naturrechts eingeführt.“[250] Die Setzung des Rechtsbegriffs und seine Gültigkeit ist als sich realisierender Begriff „nichts anderes als die Bewegung der Anerkennung“[251]. Hierin sieht Riedel den grundlegenden Wandel der Hegelschen Naturrechtskonzeption. Der Begriff, „dem die Bewegung des Anerkennens“[252] entspringt, ist positiv, weil das Einzelne zu einem bleibenden Recht wird. „Die Bewegung des Begriffs unterbricht den bisherigen (`unmittelbaren´) Zusammenhang von Natur, Sittlichkeit und Recht und fixiert sich, gegen die Natur, im Recht.“[253] Hegel setzt damit einen Maßstab, der der idealistischen Spätphase der Naturrechtsdiskussion verpflichtet ist und damit das genaue Gegenteil der Konzeption im Naturrechtsaufsatz. Hegel hat der Vorstellung des Menschen im Naturzustand die Vorstellung des Menschen im Begriff entgegengesetzt, weil der Begriff etwas Geistiges ist.

Für Riedel erscheint das Hegelsche Ich nicht als leere Einheit wie bei Kant, „sondern als eine durch die setzende Tätigkeit gestiftete Vermittlung derselben, als Selbstvermittlung des Begriffs“[254]. Es sei entscheidend, dass Hegel nun zu den Positionen von Fichte zurückkehrt, er bestätigt am Ende seiner Untersuchung seine These: „Erst mit der Einsicht in die Bewegung des sich selbst setzenden Begriffs, der die eigene `natürliche´ Unmittelbarkeit und die `Natur´ der substantiellen Sittlichkeit aufbricht, tritt Hegel als `Ethiker´ fertig vor uns.“[255] Dieses Prinzip behält Hegel aus Sicht Riedels als Leitprinzip seiner Philosophie bis zu seinen Spätwerken bei, er zitiert eine Nachschrift von H. G. Hotho aus der Berliner Vorlesung von Hegel im Winter 1822/23 als Beleg: „Das Recht kommt nur aus dem Geiste, denn die Natur hat keine Rechte.“[256] Recht ist für Hegel eine Sache der Selbstbestimmung des Begriffs vom Recht und somit das Gegenteil eines Begriffs des Naturrechts, dessen Bestimmung durch die Natur selbst eingepflanzt ist. Die Fähigkeit zur Selbstsetzung des Begriffs ist für Hegel die entscheidende Leistung des Menschen. „Dieser Gedanke, den das idealistische Naturrecht von Rousseau, Kant und Fichte zuerst gefaßt hatte, verwandelt das bestehende Recht ineins mit dem Wissen von ihm.“[257] Der Begriff der Anerkennung ist derjenige, mit dem Hegel Naturrecht und Ethik verschränkt hat.

---

[250] Ebd., S. 101, Riedel verweist in einer Fußnote auf Johann Gottlieb Fichte, Grundlagen des Naturrechts nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre, Hamburg 1960, S. 44 ff. und 85 ff.
[251] Ebd., S. 102.
[252] Ebd., S. 102.
[253] Ebd., S. 102.
[254] Ebd., S. 103.
[255] Ebd., S. 106.
[256] Ebd., S. 113.
[257] Ebd., S. 114.

2.5 Ludwig Siep: Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie

Der Münsteraner hat in seiner Habilitationsschrift »Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie«[258] den Gedanken der Anerkennung als Leitprinzip der praktischen Philosophie Hegels aufgenommen und die Entwicklung der Jenaer Schriften systematisch untersucht. Er hat bereits im Jahr 1974 einen Aufsatz publiziert, in dem er den Kampf um Anerkennung als einen Kampf um Ehre herausarbeitet.[259] Siep vertritt in seiner Habilitationsschrift die These, dass Hegel in seiner Jenaer Philosophie mit dem Prinzip[260] Anerkennung ein Institutionensystem begründet hat, das den Ende der 1970er Jahre diskutierten Grundprinzipien und Grundnormen[261] der praktischen Philosophie überlegen ist.

Diese Überlegenheit ist laut Siep darauf zurück zu führen, dass Hegel zwei Fehler vermeidet: Prinzipien sind keine formalen Verfahren bzw. Regeln, „die man völlig unabhängig von der Darstellung der Institutionen und ihrer historischen Prozesse aufstellen könnte. Prinzipien sind für ihn vielmehr selbst `Genesen´, nämlich Prozesse der Bedeutungsentwicklung. Diese Prozesse sind der Entwicklung und Veränderung der Institutionen, die Prinzipien verkörpern bzw. von ihnen bestimmt werden, immanent. Insofern sind Prinzipien in einem bestimmten Sinne selber historische Genesen: Genesen ihrer eigenen Bedeutung.“[262] Mit dem Prinzip Anerkennung beschreibt Hegel die Struktur eines Bildungsprozesses von einzelnem und gemeinsamem Bewusstsein, mit dem „die verschiedenen Interaktionsformen und sozialen Beziehungen von Sprache, Arbeit, Liebe, Vertrag, Tausch, Recht u.s.w. auf jeweils spezifische Art bestimmt“[263] werden. Die jeweiligen Konkretisierungen machen die Darstellung einer historischen Genese möglich und belegen für Siep, dass Hegel in den Jenaer Jahren mit dem Prinzip Anerkennung die praktische Philosophie erneuert hat. „Durch dieses Prinzip will

---

[258] Ludwig Siep, Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie: Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes, Freiburg/München 1979. Siep sieht die gegenwärtige praktische Philosophie von zwei Tendenzen geprägt: Sie versucht Grundprinzipien oder Grundnormen aufzustellen und sie bemüht sich um eine Methode für die Analyse historisch gewordener Institutionen und Moralsysteme (Vgl. Siep, Anerkennung als Prinzip, S. 14). Praktische Philosophie ist traditionell die Philosophie des Handelns und seiner Normen. Zur Bestimmung der Praktischen Philosophie in der Gegenwart siehe die Einleitung von Ludwig Siep, Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus, Frankfurt am Main 1992, S. 7 ff.

[259] Ludwig Siep, Der Kampf um Anerkennung. Zu Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes in den Jenaer Schriften; in: Hegel - Studien 1974, S. 155 – S. 208. In diesem Aufsatz vermerkt Siep, dass die Diskussion über die Frage „Handelt es sich bei der Realphilosophie überhaupt um einen Entwurf zum ganzen System, wie Hoffmeister behauptet?“ noch nicht abgeschlossen ist (Siep, Anerkennung als Prinzip, S. 174).

[260] Ein Prinzip wird als eine wiederkehrende Regel verstanden, an der der Aufbau eines Systems ausgerichtet ist.

[261] Siep weist darauf hin, das der Gebrauch des Begriffes Grundnormen an Stelle von Prinzipien auf Jürgen Habermas zurückgeht (Vgl.: Siep, Anerkennung als Prinzip, S. 14, Fußnote 1; Als Quelle gibt er an: Jürgen Habermas, Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, Frankfurt am Main 1973, S. 152).

[262] Siep, Anerkennung als Prinzip, S. 17; Siep verweist darauf, dass er den Begriff der historischen Genese übernommen hat: Peter Lorenzen/Oswald Schwemmer, Konstruktive Logik, Ethik und Wissenschaftstheorie, Mannhein 1973.

[263] Siep, Anerkennung als Prinzip, S. 17 f.

Hegel den `modernen´ Freiheitsbegriff mit den Grundzügen der Polis-sittlichkeit zusammendenken.“[264]

Er widerspricht der Behauptung von Habermas, dass Hegel zwei verschiedene Konzeptionen verwendet hat, für Siep hat „Hegels Theorie des `Handelns auf Gegenseitigkeit´ bereits seit 1803 ein bewußtseinstheoretisches Fundament“[265]. Hegels Bewusstseinstheorie ist ein Bildungsprozess in Interaktionen und Institutionen, die er mit dem Grundmuster des Prinzips Anerkennung entwickelt. Dies kann aus Sicht Sieps gezeigt werden, wenn gezeigt wird, wie Hegel „den Gedanken der Anerkennung in der Analyse von `konkreten´ Handlungs- und Bewusstseinsweisen (Liebe, Kampf, Rede und Arbeit u.s.w.) einerseits und in der Auseinandersetzung mit seinem Ursprung in der Bewußtseinstheorie Fichte´s andererseits entwickelt“[266]. Nur diese Betrachtungsweise erlaubt nach Siep zu zeigen, dass Hegels System einen Prozess der zunehmenden Verwirklichung von Anerkennung als Lernfolge von Erfahrung beschreibt. Die Schwierigkeit einer Rekonstruktion liegt darin, dass Hegel dieses System in den Jenaer Texten nur fragmentarisch beschreibt, in keinem ist das ganze System ausgebildet.

Erste Formen sieht Siep bereits im System der Sittlichkeit vorhanden, aber erst 1803/04 verbindet Hegel „den Prozeß der Anerkennung mit der Entwicklung des Bewußtseins zum Geist“[267]. Hier sind das erste Mal Ansätze zu erkennen, wie Hegel über selbstprüfende Reflexionen eine Erfahrungsmethode findet. Durch die Darstellung der Anerkennung als teleologischem Prozess in der Realphilosophie von 1805/06 wird diese Methode zum Prinzip „und zugleich zum Maßstab der Kritik - eines Systems der Institutionen“[268]. Die auf dem Prinzip Anerkennung beruhende Methode der Erfahrung des Bewusstseins wird aber erst 1807 in der Phänomenologie des Geistes vollständig durchgeführt. In den späten Texten Hegels ist die systematische Bedeutung nicht mehr dieselbe, aber „die Bewegung der Anerkennung“[269] spielt nach Siep auch in ihnen eine Rolle.

Übereinstimmend mit Riedel betont Siep, dass Fichte das Prinzip Anerkennung in die politische Philosophie eingeführt hat. „In Fichtes `Grundlage des Naturrechts´ war Anerkennung die dem `Rechtsverhältnis´ zugrunde liegende `Wechselwirkung´ von

[264] Ebd., S. 18.
[265] Ebd., S. 19.
[266] Ebd., S. 19.
[267] Ebd., S. 20.
[268] Ebd., S. 20.
[269] Ebd., S. 21.

Individuen.“[270] Damit beschreibt Fichte ein Verhältnis, mit dem nicht das fertige Individuum oder der absolute Staat vorausgesetzt werden. „Das eigentliche Prinzip ist vielmehr der Prozeß der gegenseitigen Konstitution von individuellem und allgemeinem Bewußtsein.“[271] Hegel bestimmt Anerkennung im Unterschied zu Fichte als ein von Handlungen und Erfahrungen abhängiges Prinzip, er entwickelt es als deren Quintessenz.

Siep kritisiert Hegel, weil die höchsten Stufen der Anerkennung ein Primat der Institutionen des Staates zeigen. „Die im Prinzip der Anerkennung angelegte Überwindung der Verabsolutierung sowohl des Staates wie des Individuums ist damit nicht vollzogen.“[272] Das Prinzip Anerkennung braucht mit der Kritik nicht verworfen werden, denn sie trifft nur die konkrete Ausgestaltung der höchsten Stufe durch Hegel und ist dem Prinzip nicht immanent. Es hat für Siep für die praktische Philosophie der 1970er ein großes Potenzial, wenn es von einigen Voraussetzungen des Hegelschen Denkens gelöst wird.

Erst in der Jenaer Realphilosophie liegt Anerkennung als Einheit zweier Bewegungen vor, dabei bedeutet Anerkennung „das sich Anschaun im anderen, einzelnen Bewußtsein“[273]. Ludwig Siep sieht zwei Stufen des Prozesses der Anerkennung voneinander unterscheidbar, „einmal die Anerkennung als Wechselbeziehung zwischen Individuen und zum anderen das Anerkennungsverhältnis zwischen Einzel- und Allgemeinwillen, gebildetem Selbst und Volksgeist“[274]. In der ersten Stufe sieht er Anerkennung als Synthese aus Liebe und Kampf und findet vier Formen der Liebe beim Jenaer Hegel. A) Liebe im natürlichen Sinn des Geschlechterverhältnisses oder die erkennende Liebe: das Selbst im Andern wiederfinden. B) Diese Einheit ist gegensatzlos, weil sie ihre jeweilige Eigenständigkeit aufgibt. Die Aufgabe ist jedoch nicht die Aufgabe des eigenen Selbstbewusstseins, sondern die des Unterscheidens vom Anderen. C) Die Charakteristika der Individualität sind wesentlich für den Anderen - und umgekehrt. D) Daher ist „der Selbstverlust im Andern ein Sich-Finden im Andern als Selbst“[275]. Zum Anerkennen ist das Sich-Wieder-Finden als vom Anderen unterschiedenes Selbst notwendig.

Von der Liebe geht Hegel in seinem System zum Kampf über, diesen Übergang siedelt er in der Familie an. Die Individualität wird durch die Familienbildung in der Gattung aufgehoben, die Zeugung der nächsten Generation bedeutet das Aufgehobensein im menschlichen

[270] Ebd., S. 22.
[271] Ebd., S. 22.
[272] Ebd., S. 23.
[273] Ebd., S. 53.
[274] Ebd., S. 53 f.
[275] Ebd., S. 59.

Entwicklungsprozess. „Der Zeugungsprozeß ist insofern sowohl Aufhebung wie Neugestaltung der Individualität.“[276] Voraussetzung für den Kampf ist eine notwendige Distanz zwischen den Individuen. In der Familienbildung ist zwar das Bewusstsein der Einheit zweier selbstbewusster Individuen, aber noch nicht dasjenige einer Einheit Selbständiger in einem allgemeinen Bewusstsein. Wichtig für das Aufkommen des Kampfes ist „ein Moment der Distanz, des Geltendmachens der Selbständigkeit und Unterschiedenheit des Einzelnen“[277] als Voraussetzung für ein einzelnes und allgemeines Bewusstsein. Die Differenz wird radikalisiert und durch den „Ausschluß jedes Anderen“[278] als absolut gesetzt. Der Kampf beginnt für den Anderen „mit einer Beleidigung, einer Demütigung - einem Angriff auf das eigene Selbstgefühl“[279]. Weil beide den Anderen nicht anerkennen, ist das Ziel des Kampfes, „sich im Andern nicht als aufgehoben zu wissen, sondern `ihm als absolut zu gelten´.“[280] Hier wird der Unterschied zwischen dem Anspruch auf Anerkennung und dem Anspruch auf Herrschaft benannt. Durch den Anspruch auf Herrschaft muss das Negierte den Anderen total ausschließen. „Ein totales Ausschließen muß auf den Tod des Andern gehen und sich dabei selbst dem Tod aussetzen.“[281]

Weil Hegel die Realphilosophie als Einheit von Intelligenz und Willen konzipiert hat, muss eine Differenz in ihrem totalitären Anspruch auf das Maximale gedacht werden, „daher bezeichnet Hegel in diesem Text die eigentliche Intention des Kampfes geradezu als `Selbstmord´“[282]. Intention und Ergebnis werden gewissermaßen deckungsgleich. „Das Entscheidende am Resultat des Kampfes ist in der Realphilosophie, daß das Bewußtsein in dieser Bewegung sich vollständig verändert, eine neue `Existenz´ gewinnt, die nur im `Anerkanntwerden´ als sich aufhebend besteht – und daß es in diesem `Sichanderswerden´ sich doch nicht verliert, sondern seine Identität findet. Anerkennen ist eine `Bewegung des zu sich selbst werden eines, in einem anderen, und des sich anders werden in sich selbst´.“[283] Die erste Bewegung ist die Aufgabe der Selbstständigkeit zugunsten der Einheit mit Anderen. Die zweite Bewegung besteht darin, die Selbstständigkeit des gemeinsamen Bewusstseins gegen ein anderes geltend zu machen. Aber nur im Verzicht der Totalität des Ausschlusses liegt die Möglichkeit, anerkannt zu werden. „Das kann nicht in der Liebe, sondern nur im Kampf und

[276] Ebd., S. 60.
[277] Ebd., S. 63.
[278] Ebd., S. 63.
[279] Ebd., S. 65.
[280] Ebd., S. 65.
[281] Ebd., S. 65.
[282] Ebd., S. 65.
[283] Ebd., S. 67.

in der Herrschaft geschehen. Gleichwohl zeigt Hegel (…), daß die Bewegung der Anerkennung nicht mit der Selbständigkeit (…) beginnt, sondern mit der einer selbstverlorenen, distanzlosen Einheit.“[284] Der wesentliche Unterschied zwischen Realphilosophie und Phänomenologie besteht nach Siep darin, dass Hegel die Momente der Anerkennung nicht als Interaktion ausführt, sondern über eine Analyse der doppelsinnigen Struktur der Begriffe.

An dieser Stelle flechtet Siep einen Exkurs über Zweier- und Dreierbeziehungen in der Sozialphilosophie des 20. Jahrhunderts[285] in Abgrenzung zu Simmel[286] und Sartre[287] ein. Beide setzen für ein Wir eine Dreierbeziehung voraus, Siep weist dies zurück und nimmt die Perspektive einer Zweierbeziehung ein, weil bei Hegel für die „Struktur von Dreier-Anerkennungsbeziehungen“[288] nichts Aufschlussreiches zu finden ist. In der zweiten Stufe der Anerkennung (Ich-Wir) führt Hegel den Gemeinschaftsbildungsprozess über das Aufeinandertreffen von zwei vorher voneinander unabhängigen Familien weiter. In der Realphilosophie finden sich „die Bewegungen von Liebe und Kampf, Vereinigung und Distanzierung auf höherer Stufe“[289] wieder. Die Distanzbildung erfolgt in der Ebene des Allgemeinen Willens über Vertragsbruch, Vertragsverletzung. Der Einzelne zieht sich auf die Position seines Selbst zurück.

Der Kampf findet zwischen Einzelnem und gewalthabendem Gesetz statt. „Die Struktur der Anerkennung im zweiten Teil der Geistphilosophie von 1805/06 besteht offenbar in einer Bewegung, die unmittelbare Einheit von einzelnem und allgemeinem Willen durch einen `Rückzug´ der Einzelheit in sich zu entzweien. (…) Unmittelbare Einheit und Entzweiung sind nun nichts anderes als die Momente der `dialektischen Bewegung des Geistes´.“[290] Für Siep entspricht die Struktur der Anerkennungsbewegung zwischen Individuen der Struktur der Bewegung zwischen Individuum und Institution. „`Anerkennung´ ist der Geist unter dem Aspekt der Bildung des Selbstbewußtseins in Interaktionen – zwischen Individuen sowie zwischen Individuen und Institutionen.“[291]

Hegel unterscheidet zwischen positivem und negativem „Sich-Wissen des Selbst im

[284] Ebd., S. 69.
[285] Ebd., S. 77 - S. 86.
[286] Georg Simmel, Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung, Leipzig 1908.
[287] Jean-Paul Sartre, Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie, Hamburg 1962.
[288] Ludwig Siep, Anerkennung als Prinzip, S. 54. Siep führt auf den Seiten 76 - 86 einen Exkurs: Zweier- und Dreierbeziehungen in der Sozialphilosophie des 20. Jahrhunderts.
[289] Ebd., S. 87.
[290] Ebd., S. 92 f.
[291] Ebd., S. 93.

Allgemeinen“[292]. Positives Sich-Wissen besteht darin, den allgemeinen Willen selbst gesetzt zu haben. Negatives Sich-Wissen besteht darin, dass der allgemeine Willen Macht über das Mich hat und es sich nur über Entäußerung des „unmittelbaren Selbst“[293] in ihm weiß. „Anerkennung besteht also in einem positiven und negativen, einem unmittelbaren und `gebildeten´, d. h. durch die Negation der Einzelheit im Sinne der Entäußerung und Selbstaufgabe hindurchgegangenen, Einheit von einzelnem und allgemeinem Selbst.“[294] Das Anerkanntsein des Individuums im Staat ist für Siep ein wechselseitiges, auch für die zweite Stufe gibt es eine Entsprechung in der Realphilosophie und der Phänomenologie hinsichtlich des wirklichen Geistes. „Sie entspricht ihm aber gerade hinsichtlich der Bewegung des Anerkennens darin, daß es sich beidesmal um eine Auseinandersetzung von einzelnem und allgemeinem Willen handelt“[295].

In der Zusammenfassung des ersten Kapitels unterscheidet Siep für die Geistphilosophie Hegels in Jena vier Momente der Anerkennung. A) Die Konstitution eines gemeinsamen Bewusstseins selbstbewusster Individuen. B) Das Einander-Gelten-Wollen auch in der Andersheit, im Sich-Absetzen vom Anderen, in der Negation des Anderen. Die Distanzierung von einem Anderen ist in der Hegelschen Philosophie der Anerkennung unverzichtbarer Bestandteil. C) Das wechselseitige Respektieren der Rechte und der gesellschaftlichen Funktionen. D) Das Bewusstsein der wechselseitigen Anerkennung von einzelnem und allgemeinem Bewusstsein bzw. Willen. „Anerkennung bedeutet, daß keiner seine `Identität´ allein in sich selbst hat, sondern durch das Bewußtsein der Anderen vermittelt. Das besagt auf der höchsten Stufe der Anerkennungsbewegung, daß das einzelne Bewußtsein sich als das Moment der allgemeinen Substanz weiß, die ihrerseits `das Tun und Werk aller´ ist.“[296]

Hieraus leitet Siep zwei Thesen ab: A) Anerkennung ist für Hegel eine Synthese von Liebe und Kampf. „Und zwar insofern, als auf allen Stufen des Anerkennungsprozesses die Bewegung des Sich-Findens im Anderen und des Sich-Distanzierens vom Anderen - wobei der Andere sowohl einzelne Person wie allgemeines Bewusstsein sein kann - notwendig miteinander verknüpft sind.“[297] B) Anerkennung ist nach Ludwig Siep „das Wissen von der wechselseitigen Bedingtheit des Bewußtseins des Einen durch das des Anderen und - auf höherer Stufe - des einzelnen Bewußtseins durch das allgemeine und umgekehrt. (…) Hegel

[292] Ebd., S. 94.
[293] Ebd., S. 95.
[294] Ebd., S. 97.
[295] Ebd., S. 101.
[296] Ebd., S. 122.
[297] Ebd., S. 123.

hat aber (...), „die `symmetrische´ Wechselseitigkeit der Anerkennung in seiner Geistphilosophie nicht konsequent durchgeführt.“[298]

Symmetrie ist bei Hegel nur als Postulat formuliert, in der ersten Stufe diskutiert er die asymmetrische Anerkennung des Herr-Knecht-Verhältnisses. „Zumindest auf den höchsten Stufen der Hegelschen Philosophie des praktischen Geistes sucht man aber vergeblich nach Institutionen, die als Verwirklichung von Anerkennung im Sinne der wechselseitigen Selbstnegation von `Ich´ und `Wir´ begriffen werden können.“[299] Der Staat ist zwar zur Ahndung eines Rechtsbruchs verpflichtet, aber die Grenzen des Staates gegen den Einzelnen sind nicht bestimmt. „Hinsichtlich des Anerkennens der Rechte von einzelnem Selbst und Staat kann aber nicht von Wechselseitigkeit gesprochen werden.“[300]

Das Problem einer logischen Struktur der Anerkennung besteht für Siep darin, dass Hegel das Verhältnis von Einzelheit und Allgemeinheit nicht als ein symmetrisches konzipiert hat. „Die Einzelheit des Volksgeistes ist dessen eigenes `Insichsein´, nicht bloß das der in ihm lebenden Einzelnen. (…) Wenn der Volksgeist so über die Einzelnen in sich selbst zurückkehrt, dann sind diese aber wiederum nicht eigentlich in ein selbständiges Anderssein freigegeben.“[301] Dass sich die Einzelnen in das Allgemeine einbringen, um damit einen Platz für ihre Besonderheit zu gewährleisten, „hat in Hegels praktischer Philosophie keinen Platz“[302], obwohl seine logisch-metaphysischen Bestimmungen dies zugelassen hätten.

2.5.1 Die Erneuerung der praktischen Philosophie

Siep führt aus, „daß Hegel in der Jenaer Zeit die praktische Philosophie erneuert, indem er im Anschluß an deren aristotelische Systematik - der Einheit von Ethik, Ökonomie und Politik - ein System aller Formen des `Praktischen und Sittlichen´ (...) entwirft“[303]. Eine solche Funktion findet Hegel mit dem Prinzip der Anerkennung. Er zeichnet nach, wie der junge Hegel in Auseinandersetzung mit der Kantischen Philosophie bereits während seiner Tübinger Zeit gezwungen ist, über Kant hinauszugehen. Gegen Ende der Frankfurter Zeit war Hegel in seinem Denken dann soweit, seine praktische Philosophie auf ein neues Fundament zu stellen. In der Fortführung seiner Kritik des vertragstheoretischen Naturrechts nimmt er den

[298] Ebd., S. 125.
[299] Ebd., S. 127.
[300] Ebd., S. 126.
[301] Ebd., S. 144.
[302] Ebd., S. 145.
[303] Ebd., S. 146.

Ausgangspunkt nicht im autonomen Individuum, sondern im Prozess der Vereinigung mit dem Anderen. Er negiert den moralischen Absolutheitsanspruch Kants und dessen Trennung von Ethik und Politik. Vereinigung von Menschen in Gesellschaften ist für Hegel - so Siep - nur unter bestimmten institutionellen Bedingungen möglich. Diese müssen von den einzelnen Menschen getragen werden. „Für die weitere Entwicklung der Jenaer Geistphilosophie ist es nun von großer Bedeutung, daß für Hegel trotz der scheinbaren Gleichberechtigung von physischer und sittlicher Natur der `Geist … höher als die Natur ist´.“[304]

Die Untersuchung der Entwicklung der Hegelschen Geistphilosophie von der Differenzschrift (1801) bis zur Realphilosophie führt ihn zu der Erkenntnis, dass die Entwicklung des Bewusstseins drei Phasen enthält. „1) das Bewusstsein als Tätigkeit setzt eine `Trennung´ in sich selbst; 2) durch die Erkenntnis dieses Gegensatzes in ihm selber als `Widerspruch´ hebt das Bewußtsein die Identität seiner selbst - auf einer bestimmten Entwicklungsstufe - auf; 3) durch eine `Reflexion seiner selbst in sich selbst´ (...) erreicht es eine neue Stufe.“[305] Mit dieser Beschreibung ist nach Siep das Gesetz gefasst, das die Entwicklung des Bewusstseins zum Geist beschreibt und in der Realphilosophie 1805/06 und der Phänomenologie 1807 zu Hegels Methode wird. Die Setzung einer Trennung, die Folge von Reflexionen und die anschließende Aufhebung dieser Trennung in eine höhere Stufe beschreibt die Methodik des Prinzips Anerkennung. Mit ihr wird Bewusstsein als Selbstbewusstsein entwickelt, das sich durch die Bewegung im Andern als Einheit von Einzelheit und Allgemeinheit anschaut. „Der Gegensatz zwischen beiden Momenten erscheint zunächst als Gegensatz zwischen Ich und Ding, erweist sich aber als Strukturmoment der Intelligenz selbst.“[306]

Geist ist hierin nicht auf die Intelligenz des einzelnen Subjekts beschränkt, sondern ist durch die Beziehungen zwischen Ich und Anderem (1. Stufe) bzw. Ich und Wir (2. Stufe) Entwicklungsmedium von einzelner und kollektiver Intelligenz. Die konsequent entwickelte Geistesphilosophie Hegels hat für Siep auch politisch-philosophische Implikationen. „Man kann also sagen, daß in der Realphilosophie Bewußtseins- und Anerkennungstheorie sich gegenseitig bestimmen und einander entsprechen. Das ist der tiefste Grund dafür, daß Hegel die Geistphilosophie von 1805/1806 durchgängig als einen Prozeß des Anerkennens darstellen konnte.“[307] Der allgemeine und der einzelne Wille werden mit dem Prozess der Distanzierung und Vereinigung durch wechselseitige Anerkennung realisiert. Hegel zeigt für Siep mit

[304] Ebd., S. 174.
[305] Ebd., S. 183.
[306] Ebd., S. 187.
[307] Ebd., S. 188 f.

diesem Prinzip, dass es im Willen des vernünftigen Selbstbewusstseins liegt, sich durch Selbstaufhebung und Organisation im Ganzen zu verwirklichen. Anerkennung ist das Prinzip, mit dem sich das Selbstbewusstsein als Einheit der Gegensätze entfaltet.

Das ist für Hegel nur mit der Polis möglich, „nicht als `technische´ Organisation eines vernünftigen Gemeinwesens (…), sondern als `Substanz´ der Einzelnen und als Erfüllung des `Begriffs´ ihrer Freiheit“[308]. Die besondere Stellung der Realphilosophie liegt darin, dass die Dreiteilung in subjektiver, objektiver und absoluter Geist zwar zum Vorschein kommt, aber noch nicht wie in der späteren Geistesphilosophie bestimmend ist. In einer Auseinandersetzung mit dem oben besprochenen Aufsatz von Riedel bestätigt Siep, dass Hegel die Einheit der praktischen Philosophie nicht mehr über den Zusammenhang von Oikos und Polis herstellt, sondern über den Begriff des Selbstbewusstseins. „Der Prozeß der Verwirklichung des Selbst ist daher ein Anerkennungsprozeß, der moralische, ökonomische und politische Beziehungen und Institutionen umfaßt.“[309] Das ist für Siep Hegels Synthese aus klassischer praktischer Philosophie und idealistischer Freiheitslehre.

Auf welche Weise bestimmt nun der Anerkennungsprozess in der Phänomenologie des Geistes die Darstellung und Gestaltenfolge des praktischen Geistes? In Sieps These hat Hegel in Jena vor allem auch in der Phänomenologie des Geistes „Anerkennung mit einem Begriff von Erfahrung des Bewußtseins“[310] verbunden. An der Phänomenologie sind für ihn deshalb gerade die praktischen Teile interessant, allerdings macht er darauf aufmerksam, dass die Phänomenologie ein Werk des Übergangs ist. Ihr liegt sowohl eine teleologisch in sich geschlossene Spekulation zugrunde und eine Theorie des absoluten Geistes, „die von der Einsicht des Geistes in die sich vollendende geschichtliche Entwicklung des Geistes und die Lösung seines Selbstbewußtseins von den geschichtlichen Bedingungen seiner Bildung geprägt ist“[311].

Nach Vorüberlegungen zum Verhältnis von Phänomenologie und praktischer Philosophie, die nicht im Einzelnen ausgeführt werden, sieht Siep in der methodischen Verbindung von Anerkennung mit einem Begriff der Erfahrung des Bewusstseins eine Kritik der Sitten, Normen und Institutionen durchführbar, die gleichzeitig im Ergebnis als eine systematisch gefasste Geschichte der historischen Genese von Institutionen gelesen werden kann. Siep sieht die Funktion von Realphilosophie und Phänomenologie als verschieden an, obwohl

[308] Ebd., S. 190.
[309] Ebd., S. 202.
[310] Ebd., S. 204.
[311] Ebd., S. 204.

Hegel seit 1805 parallel an beiden gearbeitet hat. Entscheidend ist für ihn die Frage, ob Hegel auch in der Phänomenologie bei der Entwicklung der Institutionen die Methode der Erfahrung in Anspruch nimmt. „Die Methode der Phänomenologie ist nach der Einleitung eine Selbstprüfung des Bewusstseins.“[312] Siep prüft deshalb, ob sich Wissen und Wahrheit bzw. Ansichsein entsprechen, nur dann trifft es zu, dass die Methode der Phänomenologie eine Methode der praktischen Philosophie ist. Wissen ist das Moment der Beziehung und Wahrheit der Maßstab, an dem sich die Beziehung orientiert. „Das Bewusstsein setzt freilich diesen Maßstab stets auf eine Seite der Beziehung: entweder die des `Begriffs´ oder die des Gegenstands.“[313]

Die Einsicht in die Subjektivität der jeweiligen Bestimmung ist ein notwendiger Schritt auf dem Wege zum absoluten Wissen, der mit dem Zusammenbruch der jeweils vorherigen Bewusstseinsebene einhergeht, sie wird zu einem Nichts. Dass dieser Prozess eine Synthese ist, deren Stufen einer Notwendigkeit folgen, ist nach Siep in der Phänomenologie der Stellung nach nur dem Philosophen zugänglich. Elemente dieser Methodik hat Hegel schon in der Geistesphilosophie 1803/04 bzw. 1805/06 entwickelt. Der Kampf des Anerkennens stellt für das Individuum eine die praktische Freiheit begrenzende Handlungserfahrung dar. Weil der Gegensatz zwischen Allgemeinheit und Einzelheit nicht harmonisierbar ist, wird die Freiheit des Individuums von der Allgemeinheit des Willens aufgesogen. „Das Neue in der Phänomenologie ist, daß in ihr ein bestimmtes Verhältnis von Bewusstsein und Selbstbewusstsein - als zwei verschiedene `Stellungen des Gedankens zur Objektivität´ zum Ausdruck kommt.“[314]

Siep kommt am Ende der Prüfung zu der Überzeugung, „daß die Methode der Erfahrung des Bewußtseins nicht nur eine `theoretische´ Prüfung des Wissens ist, sondern - von den Anfangsstadien ihrer Entwicklung her - eine praktische Komponente besitzt“[315]. Die Selbstprüfungen in Gestalt von Erfahrungen, die auf vollzogene Handlungen erfolgen, sind für ihn der praktische Teil der Methode. „Die so verstandene Erfahrung ist auch die Methode der praktischen Philosophie in der Phänomenologie des Geistes.“[316] Damit sieht Siep seine These bestätigt, dass Hegels Methode der praktischen Philosophie für die Jenaer Schriften bis zur Phänomenologie durchgängige Gültigkeit hat. Hieraus folgt auch zwischen Siep und Habermas eine fundamental unterschiedliche Auffassung über Hegels Systematik. Habermas

[312] Ebd., S. 209.
[313] Ebd., S. 210.
[314] Ebd., S. 213.
[315] Ebd., S. 218.
[316] Ebd., S. 219.

sieht die Jenaer Schriften als eigentümliche, aber wieder aufgegebene Systematik, Siep behauptet wie Riedel die Kontinuität der Philosophie Hegels.

2.5.2 Praktische Philosophie, Geschichtsphilosophie und Sozialisationstheorie

Die Rehabilitierung der konkreten Philosophie Hegels steht für Siep nicht auf der Tagesordnung, sondern drei Aufgaben sind für ihn zu bewältigen: 1.) Die Darstellung eines Systems der Institutionen, die eine gegenwärtige Kultur bestimmen. 2.) Die Darstellung einer Bildungsgeschichte des Bewusstseins und 3.) Die Darstellung einer historischen Genese von Institutionen. Siep sieht die Philosophie am Ende der 1970er Jahre bemüht, eine systematische Grundlage für Theorie und Kritik der Gesellschaft und ihrer Institutionen zu finden. Er greift wiederum auf die Jenaer Texte zurück, um genau zu beschreiben, „wie diese Folge von Institutionen und Entwicklungsstufen des Bewußtseins in Hegels praktischer Philosophie durch das Prinzip Anerkennung zu einem System verbunden werden“[317]. Dies wird hier nicht detailliert nachgezeichnet.

Für Siep zeigt sich, „daß der Gedanke der Anerkennung nicht nur für die Schlusstheorie der Jenaer Realphilosophie von Bedeutung ist. Vielmehr läßt sich der Anerkennungsprozeß selber als eine Folge von Schlüssen darstellen. In diesen Schlüssen aber entfaltet Hegel das System der Institutionen, das seine praktische Philosophie ausmacht.“[318] Nicht alle Interaktionsformen bezwecken Anerkennung. „Nur im Kampf um Anerkennung ist dies ausdrücklich das `Motiv´ des Willens.“[319] Das Bewusstsein bildet sich in intersubjektiven Beziehungsverhältnissen, darin „erfährt es zunehmend, was Anerkennung bedeutet - denn darin besteht sein `geistiges Sein´“[320]. Mit dieser Beschreibung wird für Siep sichtbar, das Hegel Anerkennung als teleologisches Prinzip konzipiert hat. Jede Bewusstseinsstufe enthält nur Momente ihrer Gesamtstruktur, darin „liegt ein `Mangel´, der die Notwendigkeit des Übergehens zur nächsten Stufe begründet: das Anerkennen ohne Selbständigkeit des Willens (Liebe) muß übergehen in das Anerkennen solcher, die sich einander als absolut selbständig erweisen (Kampf)“[321].

Die Bewegung vollzieht mehrere Schritte, bevor sie an ihr Ziel kommt. „Das Telos dieses Prozesses ist erreicht, wenn sich einzelnes Selbst und allgemeiner Geist wechselseitig als

[317] Ebd., S. 225.
[318] Ebd., S. 230.
[319] Ebd., S. 230 f.
[320] Ebd., S. 231.
[321] Ebd., S. 231.

Einheit von Einzelheit und Allgemeinheit anerkennen.“[322] Hegel organisiert mit dem Prinzip Anerkennung in der Jenaer Realphilosophie „das System der Institutionen in einem teleologischen Prozeß, der sich als eine Folge von Schlüssen und zugleich Erfahrungsschritten darstellt“[323]. Aus der Perspektive der praktischen Philosophie der Gegenwart bedeutet das für Siep, Hegel kann alle Institutionen, die für die Verwirklichung von Freiheit notwendig sind, als einen notwendigen Folgeprozess darstellen, weil Anerkennung einen Prinzipiencharakter hat. Die Notwendigkeit ist darin begründet, „daß sich die Folge der Institutionen als Folge von Entwicklungsstufen des einzelnen und allgemeinen Bewußtseins - in ihrer wechselseitigen Abhängigkeit - begreifen läßt und daß die `Bewegungsform´ dieser Entwicklung die Anerkennung ist“[324].

Anerkennen ist die Bewegung des Selbstbewusstseins als Erfahrungsschluss, nachdem es sich selbst im Anderen angeschaut hat und im Anschauen sich selbst als Individuum und als Teil des allgemeinen Bewusstseins begreift. Der Mechanismus des Prinzips Anerkennung folgt dabei nach Sieps ausführlicher Untersuchung der Jenaer Schriften Hegels vom Naturrechtsaufsatz (1801) bis zur Phänomenologie (1807) in der Bewusstseinsentwicklung bestimmten formalen Zügen: „`selbstlose´ Vereinigung, `Rückzug´ aus der unmittelbaren distanzlosen Einheit in die Selbständigkeit, Aufgabe des Absolutheitsanspruchs der ausschließenden Einzelheit zugunsten des gemeinsamen Willens und Einsicht in die Identität des allgemeinen Geistes mit dem reinen Fürsichsein“[325].

Aufgrund des offensichtlichen Gegensatzes zwischen Sieps und Habermas´ Auffassung über Hegels Anerkennungstheorie spricht Siep Habermas die Berechtigung ab, sich „für sein Konzept der gelungenen Sozialisation zu Recht auf Hegel“[326] zu berufen. Habermas setzt nach Siep auf das potenziell handlungsfähige Subjekt, das sich durch Distanz zu seinen Rollen auszeichnet. „Ziel des Sozialisationsprozesses ist nicht das reibungslos integrierte, sondern das handlungsfähige, autonome Subjekt.“[327] Für Habermas ist im Bezug auf Hegels Anerkennungstheorie entscheidend, dass Hegel Identität als paradoxes Verhältnis begriffen habe, in dem das Individuum gleich und zugleich unterschiedlich ist. Siep hingegen stellt in Frage, ob man Hegels Anerkennungstheorie sozialisationstheoretisch begreifen kann. Die

[322] Ebd., S. 231 f.
[323] Ebd., S. 232.
[324] Ebd., S. 233.
[325] Ebd., S. 233.
[326] Ebd., S. 236. Siep verweist hier vor allem auf zwei Aufsätze: Jürgen Habermas/Niklas Luhmann, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie? Frankfurt am Main 1971, S. 193 ff.; Jürgen Habermas, Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?; in: Ders./Dieter Henrich, Zwei Reden, Frankfurt am Main 1974, S. 23 - S. 84 (zit. nach Siep, Anerkennung als Prinzip, S. 353).
[327] Ebd., S. 237.

Erfahrungen, die Hegel darstellt, sind aus Sicht von Siep keine Erfahrungen des Individuums, die es in seiner Rolle macht, „sondern Stufen eines Reflexionsprozesses des Bewußtseins überhaupt“[328]. Nur wenn eine Darstellung von unverwechselbarer Individualität in Hegels Anerkennungsbegriff läge, könne man Hegels Bewusstseinsphilosophie mit einer empirisch-kritischen Sozialisationstheorie in Übereinstimmung bringen. Gerade das Gegenteil ist für Siep der Fall. „Anerkennung im Hegelschen Sinne ist also nicht identisch mit dem Konzept idealer Gegenseitigkeit, wie es Habermas´ kritische Theorie vernünftiger Sozialisation entwickelt hat. Das liegt nicht zuletzt daran, daß sie in einem ganz anderen Sinne `Prinzip´ ist als die herrschaftsfreie Kommunikation bzw. die ideale Sprechsituation. Anerkennung ist Prinzip als begriffene Genese vernünftiger Institutionen in der Geschichte.“[329]

Berührungspunkte mit der Frage der historischen Genese von Normensystemen findet Siep vor allem in der Erlanger Schule, beispielhaft nennt er Blasche und Schwemmer.[330] Nach ihnen hat Hegel die Kantische Philosophie der praktischen Vernunft um den Versuch erweitert, die faktisch bestehenden Normen durch eine historische Genese in Verbindung mit dem Prinzip der Moralität zu erstellen und so eine kritische Prüfung der gegenwärtig institutionalisierten Vorstellungen vom guten Leben zu erlauben.[331] Blasche und Schwemmer fordern, dies auf methodisch gesicherte Weise für die praktische Philosophie der Gegenwart zu wiederholen. Hegels Verdienst besteht für Blasche und Schwemmer darin, dass die Beurteilung eines Moralprinzips eine historische Genese voraussetzt. „Denn die `in unserer Situation faktisch befolgten´ Normen sind `in der Geschichte geworden´.“[332]

Blasche und Schwemmer sind jedoch für Siep in zwei Punkten zu kritisieren: 1. Für ihre Annahme des Primats der Selbsterhaltung: Für Hegel ist gerade die Befreiung des Selbstbewusstseins von diesem Primat „eine notwendige Voraussetzung für Sittlichkeit“[333]. 2. Für ihre Darstellung des Verhältnisses von faktischer und normativer Normengenese bzw. Kulturkritik. Die geschichtliche Entwicklung von Normensystemen wird bei den Autoren zur Voraussetzung für die Verständigung über das gegenwärtige Normensystem, die Neueinführung von Handlungsweisen wird an einem abstrakten Moralprinzip - unter der Annahme einer zwangsfreien Beratung aller Betroffenen - gemessen. Siep wendet dagegen

[328] Ebd., S. 240.
[329] Ebd., S. 253.
[330] Siegfried Blasche/Oswald Schwemmer, Methode und Dialektik. Vorschläge zu einer methodologischen Rekonstruktion Hegelscher Dialektik; in: Manfred Riedel (Hg.), Rehabilitierung der praktischen Philosophie, Band II, Freiburg im Breisgau 1974, S. 457 - S. 486, bes. S. 466.
[331] Vgl.: Siep, Anerkennung als Prinzip, S. 254.
[332] Ebd., S. 266 f.
[333] Ebd., S. 268.

ein, dass ein „mit Sicherheit erst in der Gegenwart aufgetretener moralischer Maßstab der zwangsfreien Beratung aller Betroffenen“[334] die Sicht auf die jeweilige konkrete historische Situation verstellt und deren Bewertung dadurch dogmatischer bzw. undogmatischer ausfallen muss als in Hegels originärem Konzept.

Als Konsequenz dieser Kritik formuliert Siep eine andere Vorstellung von historischer Genese, in der er das Prinzip Anerkennung als eine Bedingung für den Bildungsprozess des Selbstbewusstseins von Institutionen bestimmt. Dadurch wird das Moment der Erfahrungsprüfung für die Veränderung von institutionellen Einrichtungen geprüft, Institutionen werden von Menschen getragen, die sich ihr Wissen von sich selbst durch Reaktionen von Anderen bestätigen lassen müssen. Siep betrachtet kollektive Erfahrungen mit Institutionen (als Ausdruck gemeinsamem Selbstverständnisses) analog zum Anerkennungsprozess von individuellem Selbstbewusstseins. In diesem Sinne sind historische Prozesse für ihn Handlungserfahrungen, die eine kollektive Reichweite haben. „Nicht was ist, sondern was `an der Zeit ist´ hat das System der Institutionen zu bestimmen. Weder ist alles, was an der Zeit ist, in den Staaten der Zeit - oder gar einem einzigen - bereits realisiert noch sind alle existierenden Institutionen zeitgemäß. Darin liegt die kritische Potenz der praktischen Philosophie Hegels.“[335] Hegels Philosophie ist für Siep politisch, weil es ihm um ein System vernünftiger Institutionen geht, das der Kritik der zeitlichen Veränderungen unterliegt. Aber der Teleologiegedanke trägt heute nicht mehr.

Als Fazit seiner Arbeit sieht Siep Hegels Anerkennungstheorie „als einen Prozeß der wechselseitigen Bildung des einzelnen und allgemeinen Bewußtseins“[336]. Dies kann für die erste Stufe (Ich-Anderer) gelten, aber nicht für die zweite (Ich-Wir). Aufgrund der Asymmetrie in der zweiten Stufe sieht Siep bedenkliche Folgen für die gesamte praktische Philosophie Hegels. Er benennt keine Instanz für die Neuinterpretation oder Innovation von Regeln bzw. Institutionen, deshalb wird seine Philosophie statisch und weil er den Anerkennungsprozess teleologisch konzipiert, haben die höheren Stufen ein höheres Recht gegenüber den tieferen. Dies ist heute nicht haltbar. Hegel beurteilt die staatlichen Institutionen nicht danach, in welchem Maße sie Anerkennungsbeziehungen zwischen Individuen ermöglichen und auch nicht danach, ob einzelner und allgemeiner Willen übereinkommen. „Damit besteht aber auch zwischen den Anerkennungsstufen kein

[334] Ebd., S. 270.
[335] Ebd., S. 276 f.
[336] Ebd., S. 278.

symmetrisches Verhältnis.“[337]

Diese Schwachstellen resultieren für Siep „nicht mit Notwendigkeit aus dem Prinzip Anerkennung“[338,] sondern aus der „Verletzung der diesem Prinzip auch bei Hegel immanenten Symmetrie“[339]. Sie findet ihren Ursprung in der „konsequenten Anwendung des teleologischen Entwicklungsgedankens“[340], Hegel hat dies auch in der Rechtsphilosophie von 1820 „durch die verschiedenen Weisen der Freigabe der Besonderheit die Mängel der früheren Anerkennungslehre nicht beseitigt“[341]. Die Kritik trifft die konkrete Philosophie Hegels, aber nicht grundsätzlich das Prinzip Anerkennung. Um zu einer Aktualisierung der Hegelschen Anerkennungstheorie zu kommen, müssen für Siep drei Punkte berücksichtigt werden:

- Der Hegelschen Bewusstseinstheorie entsprechen in der heutigen Philosophie und Sozialwissenschaft Überlegungen zum Begriff der Person, respektive der persönlichen Identität.[342] Wechselseitige Anerkennung gehört implizit zur Entstehung des Person-Bewusstseins.[343]
- Die Anerkennungsstrukturen können zur Analyse gelungener oder missglückter Identitäts- und Bewusstseinsbildung herangezogen werden.
- Die ersten beiden Elemente können durch die Erfahrungsgeschichte der versuchten Moralen und Verfassungen ergänzt werden. Hierbei müssen allerdings die Interdependenzen zwischen Prinzipien und Institutionen berücksichtigt werden. Auch die „Irreversibilität von bewusstseinsbestimmenden Erfahrungsschritten“[344] darf nicht ignoriert werden.

Mit irreversiblen bewusstseinsbestimmenden Erfahrungsschritten ist die Einsicht in die Vernünftigkeit von Entscheidungen gemeint, die durch ihre geschichtlich überlieferte Erfahrungsbasis nicht mehr grundsätzlich in Frage gestellt werden. Wenn jedoch der Gedanke der Teleologie vollständig aufgegeben wird, kann auch diese Annahme brüchig werden. Für

[337] Ebd., S. 284.
[338] Ebd., S. 285.
[339] Ebd., S. 285.
[340] Ebd., S. 285.
[341] Ebd., S. 293.
[342] Ebd., S. 294.
[343] Siehe hierzu auch den Aufsatz von Ludwig Siep, Leiblichkeit, Selbstgefühl und Personaliät in Hegels Philosophie des Geistes; in: Ders., Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus, Frankfurt am Main 1992, S. 195 - S. 216.
[344] Ebd., S. 297.

Siep ist abschließend nicht einzuschätzen, „wie weit sich eine solche praktische Philosophie von Hegels Konzeption der Anerkennung entfernen würde. Möglicherweise würde sie zumindest die grundlegenden Strukturen des Sich-Wiederfindens im Anderen (Vereinigung), der Selbstbehauptung und der wechselseitigen Freigabe (Distanz) bestätigen.“[345]

2.6 Andreas Wildt: Autonomie und Anerkennung

In seiner 1982 veröffentlichten Dissertation »Autonomie und Anerkennung«[346] entwirft Andreas Wildt eine interpretatorische Rekonstruktion, in der er sich „nur in einem begrenzten Umfang auf Hegels explizite Aussagen“[347] stützt. Im ersten Teil führt er eine Revision und Rekonstruktion von Hegels Moralitätskritik durch. Im zweiten Teil geht es ihm um die subjektivitätstheoretische Grundlegung der praktischen Philosophie bei Fichte und im dritten Teil untersucht Wildt die Entwicklung von Hegels praktischer Philosophie im Lichte seiner Fichte-Rezeption. Die letzten beiden Teile werden hier nicht wiedergegeben, da sie die Philosophie von Fichte in den Vordergrund stellen bzw. das Verhältnis zwischen Fichte und Hegel zum Gegenstand haben.

In Hegels Kritik an Kant sieht Wildt jedoch keine „Absage an die Möglichkeit und Wichtigkeit der vernünftigen moralischen Autonomie individueller Subjekte zugunsten einer angeblich prinzipiell überlegenen Vernünftigkeit von überindividuellen Gebilden oder Prozessen wie Sitten, Institutionen, Staat, Religion, Geschichte und spekulativer Gedankenbewegung“[348]. Er entwickelt auf der Grundlage einer kritischen Diskussion einen Entwurf für eine positive nicht-institutionelle Moral. „In einem historischen und systematischen Sinne geht es (...) um eine Ethik zwischen Kant und Hegel.“[349] Die Kritik von Hegel an Kant bildet für Wildt vielmehr die Außenseite einer produktiven „Weiterentwicklung der moralphilosophischen Ansätze von Kant und Fichte“[350] ab. Kant und Fichte zielen mit ihrer Philosophie vornehmlich auf eine Moralitätsphilosophie, bei der es um eine Theorie von individueller Ich-Identität geht. Hegel jedoch übertrage diesen Tonus auch auf das intersubjektive, gesellschaftliche Verhältnis und das Spannungsfeld zwischen Institutionen

[345] Ebd., S. 297.
[346] Andreas Wildt, Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte – Rezeption, Stuttgart 1982.
[347] Ebd., S. 11.
[348] Ebd., S. 11.
[349] Ebd., S. 11.
[350] Ebd., S. 11.

(Staat) und Identitäten (Individuen).

Die Kritik Hegels, „die (Kantische) Moralität sei überhaupt leer, insbesondere ihr Moralprinzip“,[351] steht im Mittelpunkt des I. Kapitels. Ein moralisches Gebot, welches ein einzelner Mensch für sich formuliert, kann nicht zu einem allgemein gültigen Gesetz erhoben werden, weil es unvermittelt und selbstreferentiell ist. Durch den universalistischen Geltungsanspruch würde es totalitär und stünde dem Autonomieanspruch der Anderen diametral gegenüber. Wildt nennt diese Kritik grundfalsch. „Denn wenn es kein gehaltvolles Moralprinzip gibt, dann lassen sich Handlungen in moralischer Hinsicht letztlich auch nicht begründen.“[352] In der Rekonstruktion von Hegels Moralitätskritik an Kant setzt Wildt sich mit dem Leerheitsvorwurf an die Kantische Philosophie auseinander, der besonders die westdeutsche Nachkriegsphilosophie von Joachim Ritter,[353] Karl-Heinz Ilting,[354] Herbert Marcuse[355] und Georg Lukacs[356] beschäftigt hat.

In diesem Diskussionsteil wird Hegels Kantkritik als moralphilosophisch unergiebig dargestellt, entweder ist sie gegen die Möglichkeit eines gehaltvollen Moralprinzips gerichtet oder sie richtet sich gegen partikuläre Schwächen der Kantischen Ethik und führt zur Verbesserung derselben. „Das dominierende Desinteresse des Hegelianismus gegenüber den Problemen von individueller Autonomie und Moralität im sozialen und politischen Handeln steht in auffälligem Kontrast zu der offenkundigen Tatsache, daß Hegel seine eigene Philosophie wesentlich als Weiterführung der durch Kant in Gang gebrachten Denkbewegung verstanden hat.“[357] Gegenüber der zeitgenössischen Hegeldiskussion und der Kritik an der Leerheit des Kategorischen Imperativs möchte Wildt zeigen, daß Hegels Kantkritik so verstanden werden kann, „daß sie einerseits wirklich tiefliegende Voraussetzungen der Kantischen Ethik in Frage stellt, ohne dadurch andererseits das Programm einer rationalen Ethik zu destruieren.“[358]

Denn Hegels Kritik richtet sich nach Überzeugung von Wildt in der Tiefe nicht gegen das Kantische Moralprinzip, er versteht die Kritik so, „daß Hegel Moralität im Gegensatz zu Kant

[351] Ebd., S. 13.
[352] Ebd., S. 13.
[353] Joachim Ritter, Hegel und die französische Revolution, Frankfurt am Main 1965.
[354] Karl-Heinz Ilting, Die Struktur der Hegelschen Rechtsphilosophie; in: Manfred Riedel (Hg.), Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie, Band 2, Frankfurt am Main 1975, S. 52 - S. 78.
[355] Herbert Marcuse,Vernunft und Revolution, Neuwied 1962.
[356] Georg Lukacs, Der junge Hegel. Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie, 2 Bände, Frankfurt am Main 1973.
[357] Wildt, Autonomie und Anerkennung, S. 34.
[358] Ebd., S. 15.

nicht mehr vom Paradigma der Rechtsform her versteht“[359]. Für die Idee einer rationalen Ethik ist die Orientierung der Moral am Recht in mancher Hinsicht konstitutiv, aber es gibt für Wildt doch eine Menge moralischer Verpflichtungen, die nicht auf legitime Weise zu sanktionieren sind. „Daraus, daß jemand zu Dankbarkeit, Verzeihung, einem Opfer oder Lebensrisiko, zu Treue in persönlichen Beziehungen usw. verpflichtet ist (...), folgt jedoch nicht, daß die Betroffenen oder möglicherweise auch Dritte sinnvollerweise oder jedenfalls moralisch legitimerweise fordern können, daß jener diese Verpflichtungen erfüllt.“[360]

Moralische Verpflichtungen können deshalb für Wildt in der Konsequenz nicht positiv-rechtlich institutionalisiert werden, sie sind einer legitimen Institutionalisierung unzugänglich. Er nennt dies die Idee einer „nicht-rechtsförmigen, spezifisch `sittlichen´ Moralität“.[361] Die Bedeutung der Idee einer prinzipiell nicht institutionalisierbaren sittlichen Moral, „also der Anerkennung prinzipiell nicht institutionalisierbarer moralischer Rechte und Pflichten, wird auch dann deutlich, wenn man sie mit der weiteren These Hegels verbindet, daß vernünftige Institutionen nur auf der Basis von lebendiger Moralität funktionieren können“.[362] Wenn die Sittlichkeitsbeziehungen zerstört sind, gibt es nach Wildt keinen Grund mehr, „moralisch zu sein. Und dann haben moralische Verpflichtungen, seien sie im übrigen legitim forderbar oder nicht, prinzipiell den Charakter eines grundlosen, bloßen `Sollens´“[363].

Wildt beschreibt Anerkennung als einen wechselseitigen Wirkungszusammenhang von lebendiger Moralität in den Identitäten der Individuen und dem notwendigen abstrakten Funktionsmodus einer von diesen Identitäten abgeleiteten Institutionenordnung. „Hegel setzt damit anstelle von Kants absolutistischem Autonomiebegriff implizit eine Idee sittlich vermittelter Autonomie.“[364] Dies geschieht für Wildt im Denken der Anerkennung. „Wenn bei Hegel irgendwo ein Ansatz zur Begründung der Moralität gefunden werden kann, dann in seiner Theorie der Anerkennung.“[365] Damit bezieht er eine gegensätzliche Position zu der üblichen Auffassung seiner Zeit: „Hegels Kantkritik impliziert deshalb nicht eine Zurückweisung, sondern sogar eine Ausweitung und Begründung moralischer Autonomie.“[366] Diese ist dem Individuum allerdings nicht inhärent, sie kann nur mit der Identitätsbildung des

[359] Ebd., S. 16.
[360] Ebd., S. 17.
[361] Ebd., S. 17.
[362] Ebd., S. 17.
[363] Ebd., S. 18.
[364] Ebd., S. 18.
[365] Ebd., S. 19.
[366] Ebd., S. 27. Wildt begibt sich mit dieser Ausarbeitung nach eigener Aussage in einen offensichtlichen Gegensatz zu den Hauptströmungen der Interpretations- und Wirkungsgeschichte Hegels, insbesondere zu den dominierenden Hegelauffassungen der Deutschen Philosophie seiner Zeit.

Subjektes prozessual entwickelt werden. „Die Idee von Verpflichtungen und Beziehungen, die nicht in dem angedeuteten, verallgemeinerten Sinne `rechtsförmig´ sind, scheint mir ein zentrales Moment von Hegels Begriff der Sittlichkeit. Sittlichkeit ist wesentlich sittliche Moralität. Und diese bezieht sich auf den anderen in der Tat in einer spezifisch individualisierenden und spontanen Weise.“[367] Auch der Terminus der Sittlichkeit hat für Wildt deshalb eine nicht-institutionelle Bedeutung.

Hegels Kantkritik ist nach Wildt auch nicht als Kritik an normativer Ethik überhaupt zu verstehen. Hegels Moralitätskritik kann als kritische Darstellungsform einer rationalen normativen Ethik verstanden werden, weil in seiner Grundlegung implizit eine Moralphilosophie, insbesondere eine Begründung der Gültigkeit moralischer Prinzipien enthalten ist. Um diese herauszuschälen, führt Wildt seine Argumentation zunächst über die Kritik und die Verteidigung des Kategorischen Imperativs von Immanuel Kant, zeigt dann über Hegels Rezeption von Fichte die Entwicklung des Hegelschen Denkens auf. Nach seiner Überzeugung kann man die Hegelsche Kritik an Kant nur in all seinen Facetten begreifen, wenn die Beziehung im Denken von Hegel auf Fichte in seiner Kritik und Weiterentwicklung geklärt ist. Dies wird hier nicht im Einzelnen nachgezeichnet.

2.6.1 Symmetrische Anerkennung autonomer und gesellschaftlicher Moral

Im zweiten Teil der Abhandlung beschäftigt sich Wildt mit der Moralität als notwendiger Bedingung von Ich-Identität. Dabei führt er Argumentationen von Fichte aus und rekonstruiert sie, obwohl sie lediglich von „philosophiehistorischem Interesse“[368] sind. Aus diesem Grunde sind auch sie hier nicht ausgeführt. Wichtig ist jedoch Fichtes Begründung der Ethik als eine Theorie der Wissensstruktur des moralischen Bewusstseins. „Denn die Gültigkeit moralischer Normen wird hier als die strukturelle Notwendigkeit expliziert, daß in entfalteter praktischer Selbstbeziehung die Überzeugung von der Gültigkeit dieser Normen begründet ist.“[369]

Fichtes Theorie ist also eine Theorie des praktischen Wissens, weil in ihr nach den Bedingungen gefragt wird, unter denen sich das praktische handelnde Bewusstsein rationale Strukturen aneignet. Von hier aus fällt nach Überzeugung von Andreas Wildt der Übertrag auf die praktische Philosophie Hegels leicht, denn das „Anundfürsichsein des Selbstbewußtseins

[367] Ebd., S. 42.
[368] Ebd., S. 241.
[369] Ebd., S. 21.

ist aber das Wissen von sich als bestimmte Subjektivität, das wesentlich erst in qualitativer Ich-Identität erreicht ist“[370]. Für Wildt ist so deutlich, dass Hegel mit seiner Theorie des Willens in der Realphilosophie von 1805/06 auf eine Begründung von moralisch-rechtlichen Normen zielt. Er führt das Anerkanntsein als Recht und Sittlichkeit aus.

Die für Wildt überzeugendste Darstellung von Hegels Idee sittlicher Moralität findet sich in der Phänomenologie des Geistes am Ende des Moralitätskapitels. Hier „verknüpft Hegel über Fichte hinaus die Begründung der Gültigkeit moralischer Prinzipien durch den Aufweis von moralischer Anerkennung als Bedingung von Ich-Identität mit der spezifisch sittlichen Ebene der Moralität und mit der Antwort auf das Motivationsproblem“[371]. Trotzdem betont er, dass die Verknüpfung von Ich-Identität und Anerkennung weder bei Fichte noch bei Hegel dazu hinreicht, eine überzeugende Begründung der Moralphilosophie zu geben. Verantwortlich scheint ihm hauptsächlich die Argumentationsbeschränkung auf der kognitiv-voluntativen Ebene.

Nach seiner Überzeugung muss für eine ausreichende Begründung über die Ebene von praktisch-voluntativer Ich-Identität hinaus auch auf die affektiv-emotionale Ich-Identität als Bedingung von Sinn eingegangen werden. Dies scheint ihm notwendig, um zu verhindern, „daß naheliegende Einwände gegen die Konzeption von Fichte und Hegel dazu führen, die Fragestellung nach notwendigen Bedingungen von Ich-Identität in der Moralphilosophie von vornherein zu diskreditieren“[372]. In einer Grundskizze[373] der Bedingungen emotionaler Ich-Identität bezieht sich Wildt auf die Mead-Rekonstruktion von Ernst Tugendhat[374], auf neuere psychoanalytische Theorien der Genese des Selbst[375] und auf die Theorie menschlicher Gefühle bei Hermann Schmitz[376]. Er verweist dabei insbesondere auf die Bedeutung der emotionalen Relation von Zorn und Scham bei Schmitz: „Im Zorn erfahren wir das Unrecht, das andere tun, und in der Scham das, was wir selber tun.“[377]

Weil für Wildt auch in der Einleitung der Rechtsphilosophie alle Momente von Hegels Theorie von Anerkennung und Sittlichkeit nachweisbar sind, teilt er die Position der

[370] Ebd., S. 22.
[371] Ebd., S. 22.
[372] Ebd., S. 23.
[373] Ebd., S. 23. Wildt weist darauf hin, dass diese Gedanken den Rang des Vorläufigen haben.
[374] Ernst Tugendhat, Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen, Frankfurt am Main 1979.
[375] Wildt nennt: Ronald David Laing, Das geteilte Selbst, Köln 1972; Heinz Kohut, Die Heilung des Selbst, Frankfurt am Main 1979.
[376] Hermann Schmitz, System der Philosophie, Band III, 3. Teil: Der Rechtsraum, Praktische Philosophie, Bonn 1973.
[377] Ebd., §172, zit. nach Wildt, Autonomie und Anerkennung, S. 265.

gebrochenen Philosophie von Hegel nicht.[378] Allerdings ist für ihn in der Rechtsphilosophie nur noch schwer sichtbar, dass Hegels Willenstheorie Begründungen einer autonomen Moralität im Sinne von Kant und Fichte enthält. Weil das Individuum sein Selbstgefühl erst in einer sittlichen Beziehung mit Anderen gewinnt, sind der andere Willen und die praktische adäquate Selbstbeziehung notwendig miteinander verknüpft. Wildt hält Hegels These des freien Willens als Ansatz einer Begründung höchster normativer Prinzipien für rekonstruierbar. „Demnach geht es bei dem Wollen des Willens anderer nicht nur kantianisch darum, ihr Recht auf gleiches Wollen, gleiche Freiheit und Selbstverwirklichung zu wollen, sondern tendenziell auch darum, ihr besonderes Wollen zu wollen, d. h. sich mit diesem Wollen zu identifizieren und solche Institutionen zu wollen, die eine spezifische sittliche Beziehung auf das besondere Wollen der anderen ermöglicht.“[379]

Aus seiner interpretatorischen Rekonstruktion leitet Wildt die Erkenntnis ab, dass der moralischen Autonomie des Subjektes die gleiche Anerkennung zuzukommen hat, wie der gesellschaftlich institutionalisierten Moral. Die Möglichkeit zur Neuinterpretation von Regeln sieht er in den Händen von zugleich autonomen und gesellschaftlich anerkannten Subjekten gut aufgehoben. Damit schlägt Wildt ein eigenständige Lösung für etwas vor, für das Hegel in seinem System keinen Platz vorgesehen hat. Denn das Subjekt hat - davon ist Andreas Wildt überzeugt - eine grundsätzlich vernünftige und eigenständige Entscheidungskraft, durch die es nicht nur unabhängig von institutionalisierter Moral handeln kann, sondern auch gegen diese.

2.7 Axel Honneth: Kampf um Anerkennung

Im Jahr 1992 veröffentlicht Honneth seine Habilitationsschrift »Kampf um Anerkennung«[380], in der er unter Rückgriff auf die Jenaer Frühschriften Hegels die moralische Grammatik von sozialen Konflikten entschlüsselt. Die Anregung dazu zieht er aus seinen Erkenntnissen aus der Abhandlung „Kritik der Macht“[381]. Im ersten Teil des Buches rekonstruiert Axel Honneth die Hegelsche Argumentationsfigur systematisch. Weil sie sich unter nachmetaphysischen Bedingungen nicht aufrecht erhalten lassen, gibt Axel Honneth dieser Figur im zweiten Teil

[378] Damit betont auch Wildt die Kontinuität der Entwicklung des Hegelschen Denkens und weist den Habermasschen Gedanken zurück, den Riedel und Siep kritisieren.
[379] Ebd., S. 392.
[380] Axel Honneth, Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. 1. Taschenbuchauflage, Frankfurt am Main 1994.
[381] Axel Honneth, Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie, Frankfurt am Main 1988.

mit der Sozialpsychologie von George Herbert Mead[382] eine empirische Wendung.[383] So begründet er ein intersubjektivitätstheoretisches Personenkonzept, „innerhalb dessen sich die Möglichkeit einer ungestörten Selbstbeziehung als abhängig von drei Formen der Anerkennung (...) erweist“[384].

Im abschließenden Teil entwickelt Honneth die Umrisse einer kritischen Gesellschaftstheorie, in der Prozesse des gesellschaftlichen Wandels über normative Ansprüche erklärt werden, die strukturell in wechselseitigen Anerkennungsbeziehungen angelegt sind. Dabei untersucht er mehrere Perspektiven, indem er erstens den nachhegelianischen Theoriefaden aufgreift, um vergleichbare Ansätze zu finden. Als zweites nimmt er eine Verallgemeinerung vor, um die moralische Logik von sozialen Konflikten herauszuarbeiten und drittens entwirft er ein anerkennungstheoretisches Konzept von Sittlichkeit. „Mehr als den Stellenwert einer ersten Veranschaulichung der ins Auge gefassten Konzeption können die verschiedenen Ausblicke freilich nicht beanspruchen; sie sollen die theoretischen Richtungen andeuten“[385], in denen er weiter arbeiten müsste, wenn sich die Überlegungen als haltbar erweisen.

Durch sein Leben hinweg wollte Hegel die Kantische Idee der individuellen Autonomie über den Charakter einer bloßen Sollensforderung hinaus „als ein historisch bereits wirksames Element der sozialer Wirklichkeit“[386] darstellen. Mit seinem Lösungsansatz wollte er zwischen antikem Politikverständnis und neuzeitlicher Freiheitslehre vermitteln. Dennoch hat Hegel für Honneth nur in den Jenaer Jahren ein theoretisches Instrument erarbeitet, dessen Prinzip über die Gegenwart hinaus weist. „Hegel vertritt in jener Zeit die Überzeugung, daß sich aus einem Kampf der Subjekte um wechselseitige Anerkennung ihrer Identität ein innergesellschaftlicher Zwang zur praktisch-politischen Durchsetzung von freiheitsverbürgenden Institutionen ergibt.“[387]

Der intersubjektive Anspruch auf Anerkennung wohnt dem gesellschaftlichen Leben von Anfang an als eine moralische Spannung inne, die zugleich zu einer beständigen Ausdehnung eines Zustandes gelebter kommunikativer Freiheit führt. Hegel konnte diesen Prozess nur durch eine theoretische Wendung der damaligen Diskussion durchführen, indem er den Selbsterhaltungstrieb als Störung von sozialen Anerkennungsbeziehungen deutete und diese Störung zum Transmissionsriemen eines sittlichen Bildungsprozesses deklarierte. Allerdings

[382] George Herbert Mead, Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus, Frankfurt am Main 1973.
[383] Honneth nimmt hier den Verweis von Jürgen Habermas auf. Vgl.: Habermas, Arbeit und Interaktion, S. 19, Fußnote 10.
[384] Honneth, Kampf um Anerkennung, S. 8.
[385] Ebd., S. 9.
[386] Ebd., S. 11.
[387] Ebd., S. 11.

hat Hegel dieses Programm nach Honneth nie über das Stadium von Entwürfen hinaus entwickelt, „bereits in der Phänomenologie des Geistes (...), hat das Vorstellungsmodell eines »Kampfes um Anerkennung« seine theorieprägende Bedeutung wieder verloren“[388]. Honneth sieht wie Habermas bei Hegel im Übergang von der Realphilosophie zur Phänomenologie eine grundlegende Änderung der Systematik. Das ist für ihn kein Hinderungsgrund, aus den Frühschriften die Prämissen einer eigenständigen Gesellschaftstheorie zu rekonstruieren.

Bei Aristoteles sieht Honneth den Menschen als ein gemeinschaftsfähiges Wesen beschrieben, mit der neuzeitlichen Sozialphilosophie kam „die sozialphilosophische Überzeugung zum Durchbruch, daß das Feld des sozialen Handelns in einem permanenten Kampf der Subjekte um die Erhaltung ihrer physischen Identität besteht“[389]. Hieraus hat Hobbes in der Darstellung von Honneth die vertraglich geregelte Unterwerfung aller Subjekte unter eine souveräne Herrschaftsgewalt als eine von der Vernunft geleitete Entscheidung abgeleitet. Hegel wendet sich mit seinen philosophischen Arbeiten gegen die Tendenz, das staatliche Handeln „auf die bloß zweckrationale Durchsetzung von Macht zu reduzieren“[390]. Die einzigartige Stellung der Jenaer Frühschriften ergibt sich für Honneth daraus, dass Hegel hier mit dem Hobbesschen Denkmodell eines Kampfes versucht hat, seine kritischen Intentionen zu formulieren.

Nach Hegels Kritik des neuzeitlichen Naturrechts müssen die „atomistischen Irrtümer“[391] überwunden werden, die sowohl bei den empirischen als auch den formellen Behandlungsarten des Naturrechts in der Annahme des individuellen Seins als oberstem Kriterium bestehen. Deshalb kann Gemeinschaft nur als Ansammlung von unabhängigen Individuen verstanden werden, „nicht aber nach dem Modell einer sittlichen Einheit aller gedacht“[392] werden. Eine versöhnte Gesellschaft aber kann nur als eine sittlich integrierte Gesellschaft gedacht werden. Hegel geht für Honneth einen Schritt über Platon und Aristoteles hinaus, indem er in den Staat einen Raum einzieht, der als ein System von Recht und Eigentum gilt. Da dies nicht mit der atomistischen neuzeitlichen Sozialphilosophie begründet werden kann, muss er ein neues System von Grundbegriffen entwickeln. „Wie, so hat Hegel sich zu fragen, müssen die kategorialen Mittel beschaffen sein, mit deren Hilfe sich die Herausbildung einer Organisation von Gesellschaft philosophisch erklären läßt, die in der solidarischen Anerkennung der individuellen Freiheit aller Bürger ihren sittlichen

[388] Ebd., S. 12.
[389] Ebd., S. 15 f.
[390] Ebd., S. 18.
[391] Ebd., S. 21.
[392] Ebd., S. 23.

Zusammenhalt fände.“[393] Auf die Lösung dieser Frage sieht Honneth das gesamte Denken Hegels in der Jenaer Zeit ausgerichtet.

Den entscheidenden Schritt in Hegels gedanklicher Entwicklung verortet er im Übergang vom System der Sittlichkeit (1802) zur Philosophie des Geistes aus den Jahren 1803/04, „in dem er [Hegel, PF.] den aristotelischen Orientierungsrahmen seiner politischen Philosophie durch ein neues Bezugssystem zu ersetzen beginnt“[394]. Hegel trennt Geist und Natur, die Natur ist nur noch dem Geist als sein Anderes entgegengesetzt. „An die Stelle der aristotelischen Naturteleologie, von der das »System der Sittlichkeit« noch durchdrungen war, tritt allmählich eine philosophische Theorie des Bewußtseins.“[395] Diese Wendung ist aus Honneths Sicht ausreichend, um dem Hobbesschen Kampfmodell eine erhebliche Änderung geben zu können. Denn Hegel kann die Herausbildung von Sittlichkeit nun als einen „Vorgang der Bildung des Geistes verstehen“[396] und den Gedanken des Selbstbewusstseins durch den ganzen Systementwurf ziehen, bis hin zu dem Schritt, in dem sich der Geist durch Kunst, Religion und Wissenschaft einen Einblick in seine eigene Verfasstheit erarbeitet.

„Mit »Anerkennung« ist in dem neuen Kontext jener kognitive Schritt gemeint, den ein bereits ideell zur Totalität herangebildetes Bewußtsein in dem Augenblick vollzieht, in dem es »sich in einer anderen solchen Totalität, Bewußtsein, sich als sich selbst erkennt«.“[397] Die Wendung zur Bewusstseinsphilosophie erlaubt es Hegel, den Ursprung des Konflikts in das Innere des menschlichen Geistes zu verlegen. Der individuelle Geist kann sich seiner Anerkennung nur durch die intersubjektive Reaktion auf sein Handeln versichern, damit bekommt der Konflikt eine vergemeinschaftende Funktion. Aus der Anerkennung resultiert ein zukünftiges, ideelles Gemeinwesen, es „bildet den »Geist des Volkes« und insofern auch die »lebendige Substanz« seiner Sitten“[398]. Hegel kann diesen Schritt nach Honneth nur durch den Verzicht auf einen starken Intersubjektivismus gehen. „Die Hinwendung zur Bewußtseinsphilosophie läßt ihn die Idee einer vorgängigen Intersubjektivität des Menschen überhaupt aus den Augen verlieren und versperrt ihm dadurch den Weg zu jener ganz anderen Lösung, die darin bestanden hätte, die notwendige Unterscheidung von verschiedenen Graden der Autonomie innerhalb des intersubjektivitätstheoretischen Rahmens selbst durchzuführen.“[399]

[393] Ebd., S. 25.
[394] Ebd., S. 47.
[395] Ebd., S. 48.
[396] Ebd., S. 49.
[397] Ebd., S. 49.
[398] Ebd., S. 50.
[399] Ebd., S. 53.

In der Diskussion über die Sozialtheorie der Jenaer Realphilosophie, die er mit Querverweisen auf die weiter oben besprochenen Arbeiten von Habermas (1967), Siep (1979) und Wildt (1982) führt, bestätigt er seine Annahme, Hegel habe die Sphäre der Sittlichkeit weitestgehend von Formen der Intersubjektivität befreit. In der Konsequenz ist Sittlichkeit, „kurz gesagt, eine Gestalt des sich monologisch fortbildenden Geistes geworden und bildet nicht mehr eine besonders anspruchsvolle Form von Intersubjektivität“[400]. Es hätte eines intersubjektivistischen Konzeptes bedurft, wie es Hegel nach dem Übergang zur Phänomenologie nicht mehr zur Verfügung gestanden hätte. „Die »Phänomenologie des Geistes« beläßt den Kampf um Anerkennung, der bislang doch die moralische Bewegungskraft gewesen war, die den Vergesellschaftungsprozeß des Geistes durch alle Stufen hindurch vorangetrieben hatte, nur noch die einzige Funktion der Bildung des Selbstbewußtseins.“[401] Durch diese Begrenzung würde der Kampf so sehr mit der Erfahrung der Arbeit verknüpft, dass die Anerkennungslogik dahinter beinahe vollkommen aus dem Blick geraten musste. „Die neue, methodisch sicher überlegene Konzeption der Phänomenologie hat (…) ihm fortan den Rückgriff auf (…) das noch unfertige Modell des »Kampfes um Anerkennung« versperrt.“[402]

2.7.1 Die Struktur sozialer Anerkennungsverhältnisse

Wenn Hegel diesem Konzept, so Honneth in seiner Bewertung, bis in die Konstitution des sittlichen Gemeinwesens treu geblieben wäre, dann hätte er eine Form von sozialer Interaktion finden müssen, in der jede Person mit ihrem individuellen Anerkennungsanspruch auf eine solidarische Anerkennung hätte bauen können. „Diesen Schritt jedoch, die konsequente Hinwendung zu einem anerkennungstheoretischen Konzept der Sittlichkeit, hat Hegel nicht vollzogen; in ihm hat am Ende die bewußtseinsphilosophische Programmatik so sehr die Vorherrschaft über alle intersubjektivitätstheoretischen Einsichten gewonnen, daß auf der letzten Stufe des Bildungsprozesses schließlich auch dessen materialer Gehalt noch vollständig nach dem Muster einer Selbstbeziehung des Geistes gedacht werden mußte.“[403] Hegel habe dem Kampf um Anerkennung deshalb, so Honneth, in der Phänomenologie des Geistes nur noch die Funktion der Bildung des Selbstbewusstseins belassen, aber nicht mehr die Rolle einer systematischen Funktion in der politischen Philosophie. Hegel habe die

[400] Ebd., S. 102.
[401] Ebd., S. 104.
[402] Ebd., S. 104.
[403] Ebd., S. 103.

ursprüngliche Absicht preisgegeben, ein sittliches Gemeinwesen als die Stufenfolge von Anerkennungskämpfen zu begründen.

Für sein Vorhaben sieht Honneth die größte Schwierigkeit in der Tatsache, dass Hegels zentraler Gedankengang an metaphysischen Prämissen haftet.[404] Für eine gegenwärtigen Standards entsprechende Theorie sieht er drei grundsätzliche Problemstellungen:

1. Für eine zeitgemäße nachmetaphysische Anerkennungstheorie muss die Hegelsche Ausgangsthese mit einer empirisch ansetzenden Sozialpsychologie rekonstruiert werden.
2. Die von Hegel phänomenologisch begründeten Anerkennungsformen von Liebe, Recht und Solidarität bedürfen einer empirischen Überprüfung und gegebenenfalls Korrektur.
3. Die moralische Logik von sozialen Konflikten muss in groben Zügen darstellbar sein. Honneth sieht zur Beantwortung der ersten beiden Fragen die Notwendigkeit, den theoriehistorischen Faden wieder aufzunehmen, „denn Hegel hat die Erfahrung des sozialen Kampfes so sehr im spekulativen Horizont einer idealistischen Theorie der Vernunft belassen, daß ihr erst die historisch-materialistische Wende seiner Nachfolger einen Platz in der geschichtlichen Wirklichkeit hat geben können“[405].

In der Sozialpsychologie von George Herbert Mead sieht Honneth die geeignete Theorie, um die erhobenen Anforderungen zu erfüllen. Denn Mead hat den Kampf um Anerkennung zum Bezugspunkt seiner theoretischen Konstruktion gemacht, die er erkenntnistheoretisch und nicht spekulativ überprüft. „Wie der junge Hegel, jedoch mit den Mitteln der empirischen Wissenschaften, kehrt Mead das Verhältnis von Ich und sozialer Welt um und behauptet eine Vorrangigkeit der Wahrnehmung des Anderen vor der Entwicklung des Selbstbewußtseins.“[406] Mead beschreibt das Heranwachsen des Kindes zu einem Jugendlichen und entwickelt die Kategorie des generalisierten Anderen. Der generalisierte Andere repräsentiert die sozialen Handlungsnormen, mit denen der heranwachsende Mensch seine Identität als ein sozial akzeptiertes Mitglied seiner Gesellschaft entwickelt. „Wenn das Subjekt dadurch, daß es die sozialen Handlungsnormen des generalisierten Anderen zu übernehmen lernt, zur Identität eines sozial akzeptierten Mitgliedes seines Gemeinwesens gelangen soll, dann ist es sinnvoll, für dieses intersubjektive Verhältnis den Begriff der »Anerkennung« zu verwenden.“[407]

[404] Ebd., S. 107.
[405] Ebd., S. 113.
[406] Ebd., S. 121.
[407] Ebd., S. 126.

Mead trennt zwischen »Mich« und »Ich«, das »Mich« soll ausdrücken, dass das Individuum sich selbst nur in Objektstellung zu Bewusstsein bringen kann; dass »Ich« soll die Instanz in der menschlichen Persönlichkeit wiederspiegeln, die für die kreative Beantwortung von Handlungsproblemen verantwortlich ist. Das »Ich« ist Widerpart des »Mich« und soll die Funktion haben, das eigene »Mich« und seinen erreichten Anerkennungsstatus in Zweifel zu ziehen. „Diese innere Reibung zwischen »Ich« und »Mich« stellt für Mead den Grundriß des Konfliktes dar, der die moralische Entwicklung sowohl von Individuen als auch von Gesellschaften erklären soll.“[408] Der beständige Andrang von Forderungen des »Ich« konstruiert nun einen eigenen »generalisierten Anderen«, der eine Differenz zu dem generalisierten Anderen des »Mich« aufweist. Aus dieser Differenz resultiert der weiter gefasste Anspruch des »Ich« auf individuelle Anerkennung als dem »Mich« gewährt wird. „Diese These enthält den theoretischen Schlüssel für ein Konzept der gesellschaftlichen Entwicklung, das der Hegelschen Idee eines »Kampfes um Anerkennung« auf überraschende Weise eine sozialpsychologische Basis verschafft.“[409]

Hegel und Mead begreifen nach Honneth den Bildungsprozess eines gemeinsamen Willens als eine moralische Entwicklung, mit der die Gehalte der rechtlichen Anerkennung schrittweise ausgedehnt und der Grad der persönlichen Autonomie beständig erweitert werden. Die Ausdehnung der individuellen Anerkennung sieht Mead nun über die Erfahrung von sozial nützlicher Arbeit als möglich, er scheitert für Honneth aber daran, dass diese Form der Anerkennung kein der Forderung des »Ich« innewohnendes Potenzial aufnehmen kann. Meads Idee stellt eine posttraditionale Antwort auf die Hegelsche Zielstellung einer sittlichen Gemeinschaft dar. Hegel selbst hat diese Idee in Honneths Lesart mit dem Begriff einer wechselseitigen Anschauung als der Idee einer solidarischen Beziehung umrissen, in der die Formen der Liebe und des Rechts synthetisiert sind. „Weil in dieser Einstellung jedes Subjekt den Anderen in seiner individuellen Besonderheit achten kann, vollzieht sich in ihr die anspruchsvollste Form der wechselseitigen Anerkennung.“[410] Honneth fehlt aber jeder Hinweis auf die Frage, warum diese Form der solidarischen Achtung empfunden werden soll, wenn es keine „verbindende Orientierung an gemeinsamen Zielen und Werten“[411] des guten Lebens gibt.

Mit der Sozialpsychologie Meads sieht Honneth der Hegelschen Theorie der Anerkennung

[408] Ebd., S. 132.
[409] Ebd., S. 134.
[410] Ebd., S. 146.
[411] Ebd., S. 146.

eine materialistische Wendung gegeben. Praktische Identitätsbildung setzt intersubjektive Anerkennung voraus, diese ist an unterschiedliche Stufen gebunden. Deshalb sieht Honneth die Voraussetzung gegeben, „Prozesse des gesellschaftlichen Wandels mit Bezugnahme auf die normativen Ansprüche zu erklären, die in der Beziehung der wechselseitigen Anerkennung strukturell angelegt sind“[412]. Die Reproduktion des gesellschaftlichen Lebens vollzieht sich unter dem Imperativ einer reziproken Anerkennung, „weil die Subjekte zu einem praktischen Selbstverhältnis nur gelangen können, wenn sie sich aus der normativen Perspektive ihrer Interaktionspartner als deren soziale Adresse zu begreifen lernen“[413]. Der im sozialen Leben verankerte Imperativ wirkt als ein normativer Zwang, durch die „der gattungsgeschichtliche Prozeß der Individuierung an die Voraussetzung einer gleichzeitigen Erweiterung der Verhältnisse wechselseitiger Anerkennung gebunden“[414] ist.

Die Entwicklung der bestehenden Anerkennung wird für ihn durch die moralisch motivierten Kämpfe von sozialen Gruppen vorangetrieben, dadurch wird „dem sozialen Kampf eine Deutung gegeben, in der er zu einer strukturbildenden Kraft in der moralischen Entwicklung von Gesellschaft werden konnte“[415]. Aber weder Hegel noch Mead haben die sozialen Erfahrungen bestimmt, die der Entstehung eines Kampfes vorausgehen, sie benennen kein „negatives Äquivalent der entsprechenden Anerkennungsverhältnisse“[416]. Honneth nennt dieses Missachtung, eine Typologisierung ist daran zu unterscheiden, „welche Stufe der intersubjektiv erworbenen Selbstbeziehung einer Person sie jeweils verletzen oder zerstören“[417].

Hegels und Meads Theorie laufen auf eine Dreiteilung der Anerkennungsbeziehungen hinaus, „von der emotionalen Zuwendung, wie wir sie aus Liebesbeziehungen und Freundschaften kennen, sind die rechtliche Anerkennung und die solidarische Zustimmung als gesondert abgehoben“[418]. Beide siedeln die einzelnen Formen in unterschiedlichen Sphären gesellschaftlicher Reproduktion an, denen jeweils die Rolle eines besonderen moralischen Potenzials zukommt. Honneth rekonstruiert die drei Formen als eigenständige Typen. Unter Liebe versteht er alle Primärbeziehungen, „soweit sie nach dem Muster von erotischen Zweierbeziehungen, Freundschaften und Eltern - Kind - Beziehungen aus starken

[412] Ebd., S. 148.
[413] Ebd., S. 148.
[414] Ebd., S. 149.
[415] Ebd., S. 149.
[416] Ebd., S. 150.
[417] Ebd., S. 150. Honneth weist darauf hin, dass er hierzu eine erste Typologisierung vorgelegt hat. Axel Honneth, Integrität und Missachtung. Grundmotive einer Moral der Anerkennung; in: Merkur, Heft 501, 1990, S. 143 ff., zit. nach Honneth.
[418] Ebd., S. 151.

Gefühlsbindungen zwischen wenigen Personen bestehen.“[419] Nach einer Ausführung, in der er sich hauptsächlich auf Arbeiten von Donald W. Winnicott[420] bezieht, bedeutet Anerkennung in der Liebe die gleichzeitige Bindung und Freigabe, „denn erst jene symbiotisch gespeiste Bindung, die durch wechselseitig gewollte Abgrenzung entsteht, schafft das Maß an individuellem Selbstvertrauen, das für die autonome Teilnahme am öffentlichen Leben die unverzichtbare Basis ist“[421].

Von der Liebe unterscheidet Honneth die Anerkennungssphäre des Rechts. Nach Mead wird dem Subjekt in der traditionellen Form der rechtlichen Anerkennung eine menschliche Würde eingeräumt, „aber diese ist noch vollkommen mit der sozialen Rolle fusioniert, die ihm im Rahmen einer weitgehend ungleichen Verteilung von Rechten und Lasten zukommt“[422]. In Hegels Rechtsbestimmung „wandert in das Anerkennungsverhältnis des Rechts eine neue, höchst anspruchsvolle Form der Reziprozität ein: die Rechtssubjekte erkennen sich dadurch, daß sie dem gleichen Gesetz gehorchen, wechselseitig als Personen an“[423]. Das stellt für Honneth den Trennpunkt zwischen rechtlicher Anerkennung und sozialer Wertschätzung dar, „in beiden Fällen wird ja ein Mensch um bestimmter Eigenschaften willen geachtet, im ersten Fall aber handelt es sich um diejenige allgemeine Eigenschaft, die ihn überhaupt erst zur Person macht, im zweiten Fall hingegen um die besonderen Eigenschaften, die ihn im Unterschied zu anderen Personen charakterisieren“[424].

Die rechtliche Ebene ist demnach eine Voraussetzung für eine gelungene Selbstbeziehung und eine gelungene Selbstbeziehung wiederum Grundlage für Selbstwertschätzung und Wertschätzung von Anderen. Soziale Wertschätzung ist die Grundlage für die dritte Anerkennungsform der Solidarität. Unter „»Solidarität« läßt sich nach einem ersten Vorgriff eine Art von Interaktionsverhältnissen verstehen, in dem die Subjekte wechselseitig an ihren unterschiedlichen Lebenswegen Anteil nehmen, weil sie sich untereinander auf symmetrische Weise wertschätzen“[425]. Symmetrisch meint im Sinne von Axel Honneth, dass jedes Subjekt ohne kollektive Abstufungen die Chance hat, sich in seinen eigenen Leistungen und Fähigkeiten als wertvoll für die Gesellschaft zu erfahren. Die Subjekte betrachten ihre Fähigkeiten und Eigenschaften als bedeutsam für die gemeinsame Praxis. Erst eine

[419] Ebd., S. 153.
[420] Honneth nennt: Donald Woods Winnicott, Reifungsprozesse und fördernde Umwelt, Frankfurt am Main 1984; Ders., Vom Spiel zur Kreativität, Stuttgart 1989. Honneth verweist auch auf Jessica Benjamin, Die Fesseln der Liebe. Psychoanalyse, Feminismus und das Problem der Macht, Basel/Frankfurt am Main 1988.
[421] Honneth, Kampf um Anerkennung, S. 174.
[422] Ebd., S. 177.
[423] Ebd., S. 177.
[424] Ebd., S. 183.
[425] Ebd., S. 208.

symmetrische Anerkennung eröffnet für Honneth die jeweils individuelle Möglichkeit, ohne Missachtungserfahrungen um soziale Wertschätzung zu konkurrieren.

Aber weil weder Hegel noch Mead - Honneth geht auf seinen Ausgang zurück - das psychische Zwischenglied benannt haben, „wie nämlich die Erfahrung von Missachtung so im affektiven Erleben menschlicher Subjekte verankert ist, daß sie motivational den Anstoß zu sozialem Widerstand und Konflikt, eben: zu einem Kampf um Anerkennung, geben kann“[426], stellt Honneth den drei Formen der positiven Anerkennung drei Formen der negativen Anerkennung gegenüber, die er Missachtungen nennt, nämlich Folter/Vergewaltigung, Entrechtung und Entwürdigung. Folter/Vergewaltigung sind „Formen der praktischen Mißhandlung, in denen einem Menschen alle Möglichkeiten der freien Verfügung über seinen Körper gewaltsam entzogen werden“[427]. Bei Entrechtung handelt es sich um „Weisen der persönlichen Mißachtung (...), die einem Subjekt dadurch zugefügt werden, daß es vom Besitz bestimmter Rechte innerhalb einer Gesellschaft strukturell ausgeschlossen bleibt“[428]. Die dritte Missachtungsform, Beleidigung bzw. Entwürdigung, nimmt „den davon betroffenen Subjekten jede Möglichkeit, ihren eigenen Fähigkeiten einen sozialen Wert beizumessen“[429].

Die negativen Gefühlsreaktionen, „wie sie die Scham, oder die Wut, die Kränkung oder die Verachtung bilden“[430], folgen auf Missachtungserfahrungen, sie sind nach Honneth das entscheidende psychische Zwischenglied, mit dem erklärt werden kann, „wie die Erfahrung sozialer Mißachtung ein Subjekt dazu motivieren kann, in einen praktischen Kampf oder Konflikt einzutreten“[431]. Wenn ein Subjekt zu erkennen vermag, dass ihm ein beanspruchtes Maß an Anerkennung ungerechtfertigt vorenthalten bleibt, können diese drei Missachtungen, „genau die affektive Antriebsbasis darstellen, in denen der Kampf um Anerkennung motivational verankert ist“[432]. Er unterlegt seine These mit Aufsätzen von John Dewey[433], der zwei Gefühlsarten von Scham beschreibt, die aus Normverletzung resultieren können, je nach dem, ob man Verursacher oder Objekt der Verletzung ist. Die Normverletzung, denen das Ich als Objekt ausgesetzt ist, zeigt ihm „die konstitutive Abhängigkeit seiner eigenen Person von der Anerkennung durch Andere. In Reaktionen auf das Gefühl der Scham kann die Erfahrung

[426] Ebd., S. 213 f.
[427] Ebd., S. 214.
[428] Ebd., S. 215.
[429] Ebd., S. 217.
[430] Ebd., S. 219.
[431] Ebd., S. 219.
[432] Ebd., S. 219.
[433] Vgl.: John Dewey, The Theory of Emotion. I; in: Psychological Review 1894, S. 553 – S. 569; Ders., The Theory of Emotion. II; in: Psychological Review 1895, S. 13 – S. 32.

von Mißachtung zum motivationalen Anstoß eines Kampfes um Anerkennung werden.“[434]

2.7.2 Moral und gesellschaftliche Entwicklung

Bevor Honneth zum Ausblick seiner Habilitationsschrift kommt, geht er den Spuren des sozialphilosophisch motivierten Konfliktmodells der Anerkennung am Beispiel von Marx, Sorel und Sartre nach.[435] Das Herr-Knecht-Kapitel der Phänomenologie hat nach Honneth ausgereicht, „um eine Wende in der Theoriebildung herbeizuführen, in deren Folge auch die Zentralmotive der früheren Schriften der Sache nach präsent zu bleiben vermochten“[436]. Marx, dem die Frühschriften nicht zur Verfügung gestanden hätten, nehme den Kampf um Anerkennung nur in der verengten Form auf, „die sie in der Phänomenologie des Geistes angenommen hatte, dadurch ist er jedoch bereits zu Beginn seines Schaffens der problematischen Tendenz erlegen, das Spektrum der Anerkennungsforderungen auf die Dimension der Selbstverwirklichung in der Arbeit zu reduzieren“[437].

Deshalb verstünde Marx den Kapitalismus, „also die Verfügungsgewalt einer einzigen Klasse über die Mittel der Produktion, (…) nun als eine Gesellschaftsordnung, die die durch Arbeit vermittelten Anerkennungsbeziehungen zwischen den Menschen zwangsläufig zerstört“[438]. In der Folge würde Marx den Klassenkampf nicht mehr als Kampf um Anerkennung begreifen, sondern als Kampf um ökonomische Selbstbehauptung. In seinen politisch-historischen Schriften legt Marx den Klassenkampf „nach dem Muster einer sittlichen Entzweiung aus, in den sozialen Vorgängen, von denen er in dramaturgischer Zuspitzung berichtet, stehen sich kollektive Akteure gegenüber, die aufgrund ihrer gesellschaftlichen Lage an unterschiedlichen Werten orientiert sind“[439]. Damit nähere sich Marx zwar erneut Hegel an, aber er hat den Kampf der sozialen Klassen nie „systematisch als eine Form des moralisch motivierten Konflikts verstehen können“[440].

Nach Jahrzehnten der ökonomischen Verengung durch Marx hat Georges Sorel[441] nach

[434] Honneth, Kampf um Anerkennung, S. 224.
[435] Ebd., S. 230 - S. 255.
[436] Ebd., S. 230.
[437] Ebd., S. 231.
[438] Ebd., S. 232 f.
[439] Ebd., S. 241.
[440] Ebd., S. 241.
[441] Georges Sorel (2.11.1847 – 29.8.1922) ist bis heute in seiner Wertung umstritten. Er hat sich selbst als Marxist bezeichnet, hat aber auch den italienischen Faschismus beeinflusst. Sein bekanntestes Buch ist: Georges Sorel, Über die Gewalt. Mit einem Nachwort von Georg Lichtheim, Frankfurt am Main 1981. Zur Person siehe zum Beispiel: Helmut Berding, Rationalismus und Mythos. Geschichtsauffassung und politische Theorie bei Georges Sorel, Minden/Wien 1969; Isaiah Berlin, Georges Sorel; in: Ders., Wider das Geläufige. Aufsätze zur Ideengeschichte, Frankfurt am Main 1982.

Honneth die Bedeutung des Kampfes wieder auf die Tagesordnung gesetzt. Sartre hat es wie kein andrer vermocht, die Idee des Kampfes um Anerkennung für die Zwecke einer kritischen Sozialtheorie fruchtbar zu machen.[442] Honneth konstatiert abschließend, dass keiner der drei Autoren „zur systematischen Fortentwicklung des von Hegel begründeten und von Mead sozialpsychologisch vertieften Konzeptes“[443] hat beitragen können, „von dem sie andererseits doch empirisch häufig einen virtuosen Gebrauch gemacht haben“[444].

Bei sozialem Kampf handelt es sich für Honneth „um den praktischen Prozeß, in dem individuelle Erfahrungen von Mißachtung in einer Weise als typische Schlüsselerlebnisse einer ganzen Gruppe gedeutet werden, daß sie als handlungsleitende Motive in die kollektive Forderung nach erweiternden Anerkennungsbeziehungen einfließen“[445]. Zur sozialen Bewegung kann eine Missachtung dann werden, wenn sie in einer Art und Weise zum Ausdruck gebracht wird, die „sie als typisch für eine ganze Gruppe ausweist; insofern hängt die Entstehung von sozialen Bewegungen von der Existenz einer kollektiven Semantik ab, die die persönlichen Enttäuschungserfahrungen als etwas zu interpretieren erlaubt, wovon nicht nur das individuelle Ich, sondern ein Kreis von vielen anderen Subjekten ebenfalls betroffen ist“[446]. Allerdings sieht Honneth nicht alle drei Sphären der Anerkennung gleichermaßen dazu in der Lage, einen kollektiven Kampf um Anerkennung zu initiieren, „die Liebe als elementarste Form der Anerkennung keine moralischen Erfahrungen enthält, die aus sich heraus zu sozialen Konfliktbildungen führen können“[447]. Die Konflikte, die in Liebesbeziehungen auftreten, lassen sich für ihn nicht über den Kreis der Primärbeziehungen verallgemeinern.

In den Sphären des Rechts und der Solidarität hingegen kann nach Honneth ein sozialer Kampf um Anerkennung initiiert werden, denn sozialer Widerstand und Aufruhr entstehen durch „Verletzung von tiefsitzenden Anerkennungserwartungen“[448]. Der individuelle Einsatz in sozialen Bewegungen hat „die direkte Funktion, sie aus der lähmenden Situation der passiv erduldeten Erniedrigung herauszureißen und ihnen dementsprechend zu einem neuen, positiven Selbstverhältnis zu verhelfen“[449]. Die solidarische Erfahrung und die Anerkennung

[442] Honneth verweist darauf, dass sich Sartres Kenntnisse der Bücher von Frantz Fanon, „die die Erfahrungen der unterdrückten Schwarzen Afrikas im direkten Rückgriff auf die Anerkennungslehre Hegels auszulegen versuchte“ (Honneth, Kampf um Anerkennung, S. 256), nicht in seiner Arbeit niedergeschlagen haben.
[443] Ebd., S. 254.
[444] Ebd., S. 254 f.
[445] Ebd., S. 260.
[446] Ebd., S. 262.
[447] Ebd., S. 259.
[448] Ebd., S. 261.
[449] Ebd., S. 263.

in einer Gruppe können diesen Prozess nach Honneth verstärken. Kollektiver Widerstand ist aber nicht nur das Resultat von moralischer Missachtung, sondern er entsteht auch als zweckgerichtetes Grundinteresse dort, wo die „Sicherung des ökonomischen Überlebens“[450] notwendig wird.

Missachtungen hingegen entstehen im strukturellen Kern sozialer Interaktion, weil wechselseitige Anerkennungserwartungen konstitutiv für die menschliche Identitätsbildung und die psychische Integrität sind. Deshalb kann das moralisch basierte Anerkennungsmodell das ökonomische Modell der sozialen Kämpfe nicht ersetzen, aber das ökonomische Modell kann auch keinen Alleinerklärungsanspruch erheben.[451] Hieraus resultiert für Honneth die Notwendigkeit, die Erforschung sozialer Kämpfe mit einer Analyse „des moralischen Konsenses“[452] zu verbinden.[453] Anerkennung bzw. Missachtung ist für ihn nicht nur ein Konfliktmotiv, sondern „Interpretationsrahmen für einen moralischen Bildungsprozeß“[454]. Am Ausgangspunkt dieses Prozesses nimmt er an, sind die drei Anerkennungsmuster Liebe, Recht und Solidarität unmittelbar ineinander verschränkt.

Zwei Leistungen müssten nachgewiesen werden, die Ausdifferenzierung der verschiedenen Anerkennungsmuster und die Entfaltung der Potenziale innerhalb der Sphären. Die Ausdifferenzierung ist nach ihm ein Ergebnis von sozialen Kämpfe, die aber noch nichts mit der Entschränkung der subjektiven individuellen Potenziale zu tun haben, es sind kollektive Kämpfe. Die Anerkennungsforderungen nach Gleichheit konnten für ihn erst nach der Ausdifferenzierung in drei Sphären um die Forderung nach Differenz ergänzt werden. „Ein solcher Maßstab ist freilich nicht unabhängig von einem hypothetischen Vorgriff auf einen kommunikativen Zustand zu gewinnen, in dem die intersubjektiven Bedingungen personaler Integrität als erfüllt erscheinen.“[455] Deshalb scheint es Honneth notwendig, auch Hegels Konzept der Sittlichkeit für die Gegenwart zu reformulieren.[456]

---

[450] Ebd., S. 264.

[451] Honneth verweist hier auf Edward Palmer Thompson, der das moralische und das ökonomische Element miteinander verschränkt. E. P. Thompson, Plebejische Kultur und moralische Ökonomie. Aufsätze zur englischen Sozialgeschichte des 18. und 19. Jahrhunderts, Frankfurt am Main/Berlin/Wien 1990.

[452] Honneth, Kampf um Anerkennung, S. 267.

[453] Hier verweist Honneth auf die Arbeit von Barrington Moore, Ungerechtigkeit. Die sozialen Ursachen von Unterordnung und Widerstand, Frankfurt am Main 1982.

[454] Honneth, Kampf um Anerkennung, S. 270.

[455] Ebd., S. 273.

[456] Ebd., S. 275. „In der auf Kant zurückgehenden Tradition wird (…) unter »Moral« die universalistische Einstellung verstanden, in der wir alle Subjekte gleichermaßen als »Zwecke in sich selbst« oder als autonome Personen achten können; mit »Sittlichkeit« ist hingegen das jeweils eingelebte Ethos einer partikularen Lebenswelt gemeint, über das nur insofern normative Urteile zu fällen sind, als es sich den Anforderungen jener allgemeinen Moralprinzipien mehr oder weniger anzunähern vermag“ . Honneth gibt unter anderen als Referenz an: Herbert Schnädelbach, Was ist Neoaristotelismus? in: Wolfgang Kuhlmann (Hg.), Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik, Frankfurt am Main 1986, S. 38 ff.

Der die Arbeit beschließende Entwurf eines formalen Konzepts von Sittlichkeit benennt einen Ausgangs- und einen Endpunkt, innerhalb deren sich Prozesse der Ausdifferenzierung vollziehen. Der zu skizzierende Endpunkt ist eine Adaption an die Vorstellung eines Endes der Geschichte, wenngleich sie durch Honneth von einem teleologischen Ist-Bereich auf einen hypothetischen Kann-Bereich verlagert wird. Den Rahmen für sein Konzept sieht er zwischen einer auf Kant zurückgehenden Moral und den kommunitaristischen Ethiken[457], „mit jener teilt er das Interesse an möglichst allgemeinen Normen, die als Bedingungen für bestimmte Möglichkeiten aufgefaßt werden, mit diesen aber die Orientierung am Zweck der menschlichen Selbstverwirklichung“[458].

Die gesuchten Bestimmungen müssen für ihn formal, materiell und inhaltlich genügend sein. „Die verschiedenen Muster der Anerkennung repräsentieren intersubjektive Bedingungen, die wir notwendigerweise hinzudenken müssen, wenn wir die allgemeinen Strukturen eines gelingenden Lebens beschreiben wollen.“[459] Die Bedingungen sind für ihn ein gewisses Maß an Selbstvertrauen, ein rechtlich geregeltes Maß an Autonomie und eine positive Wertschätzung von eigenen Fähigkeiten. Weil sowohl Recht als auch Solidarität ein inneres, offenes Entwicklungspotenzial haben, begrenzt Honneth den Geltungsanspruch für sein formales Konzept von Sittlichkeit auf die jeweilige Gegenwart. Es ist für ihn an die historische Ausgangslage gebunden und unterliegt einer stetigen Bewertungsveränderung. Eine normativ-gehaltvolle Perspektive muss für ihn den höchsten denkbaren Zielpunkt annehmen, in dem Subjekte zugleich als autonome und gleichgestellte Personen Anerkennung finden.

Die Liebe repräsentiert für ihn „den innersten Kern aller als »sittlich« zu qualifizierenden Lebensformen“[460]. Die Rekonstruktion der Rechtsebene zeigt für Honneth, dass dort ein moralisches Potenzial liegt, mit dem über soziale Kämpfe eine Steigerung der Anerkennungsbeziehungen erreicht werden kann. „Selbstverwirklichung ist, kurz gesagt, auf die soziale Voraussetzung rechtlich gewährter Autonomie angewiesen.“[461] Solidarität kann für ihn nur auf der Basis einer gemeinsam geteilten sozialen Wertschätzung erfolgen, die aber gleichzeitig eine Begrenzung durch die rechtlich zugestandene Autonomie erfährt. Wie aber genau das Anerkennungsmuster der Solidarität im Spannungsverhältnis von Liebe und Recht

[457] Siehe hierzu: Axel Honneth, Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften, Frankfurt am Main 1993.
[458] Honneth, Kampf um Anerkennung, S. 276.
[459] Ebd., S. 279.
[460] Ebd., S. 282.
[461] Ebd., S. 283.

entwickelt wird, ist für Honneth am Ende seiner vorgriffshaften Überlegungen keine theoretische Frage, sondern eine „der Zukunft von sozialen Kämpfen“[462].

2.8 Charles Taylor: Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung

Bereits mit dem Titel seines 1993 veröffentlichten Essays »Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung«[463] macht Charles Taylor deutlich, dass Anerkennung für ihn ein Mittel der Politik ist. Er behandelt das Thema aus einer nordamerikanischen liberalistischen Tradition. Im historischen Rückblick ist für ihn erst Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts der Punkt erreicht, wo der totalitaristische Gleichheitsansatz durch einen liberalistischen Ansatz ergänzt wird, mit dem neben dem Anspruch der absoluten Gleichheit ein Anspruch auf Anerkennung von Differenz erhoben wird. Diesen sieht er vor allem im Bereich der kulturellen Bewegungen angesiedelt.

Sein Aufsatz ist in fünf Abschnitte untergliedert. Im ersten führt Taylor eine historische Genese des Begriffs Anerkennung aus und stellt seine Sicht dar, warum uns die Debatte heute so vertraut ist. Ehre und Würde sind für ihn gegenüberstehende Begriffe. Ehre beruht für Taylor auf Bevorzugung und Besserstellung. „In einem Gegensatz zu diesem Begriff von Ehre steht der moderne Begriff der Würde, den wir in einem universalistischen oder egalitären Verstande gebrauchen, etwa indem wir von der unveräußerlichen Würde des Menschen oder der Würde des Staatsbürgers sprechen.“[464] Taylor hebt den dialogischen Charakter menschlicher Existenz und ihrer Identitätsbildung hervor, der „von der überwiegend monologischen Orientierung der modernen Philosophie fast unsichtbar gemacht wurde“[465]. Wenn aber die Notwendigkeit der Anerkennung für eine innerlich erzeugte Identität sichtbar gemacht wird, wird auch die Bedeutung des dialogischen Charakters sichtbar. „Meine eigene Identität hängt wesentlich von meinen dialogischen Beziehungen zu anderen ab.“[466]

Der heutige Diskurs um Anerkennung findet für Charles Taylor „in doppelter Weise“[467] statt. Einerseits in der Sphäre der persönlichen Beziehungen und andererseits in der Sphäre der öffentlichen Beziehungen. Er konzentriert sich auf die Sphäre der öffentlichen Beziehungen

[462] Ebd., S. 287.
[463] Charles Taylor, Die Politik der Anerkennung; in: Ders. (Hg.), Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung, Frankfurt am Main 2009, S. 11 - S. 68.
[464] Ebd., S. 15.
[465] Ebd., S. 19.
[466] Ebd., S. 21.
[467] Ebd., S. 24.

und prüft, was unter einer Politik der „gleichheitlichen Anerkennung“[468] verstanden werden könnte, in der Sphäre der öffentlichen Beziehungen hat sie für ihn zwei unterschiedliche Ansätze: Seit der Etablierung der Würdekonzeption soll mit der Politik der Anerkennung vermieden werden, dass es Bürger erster und Bürger zweiter Klasse gibt. Mit einem zweiten Wandel, der der Etablierung des Anerkennungsgedankens von Gleichheit mit der Zurückdrängung des Ehrkonzeptes in der Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts gefolgt ist, ist für Taylor eine Politik der Differenz hervorgegangen. „Dieser Auffassung zufolge soll jeder Mensch um seiner unverwechselbaren Identität willen anerkannt werden.“[469]

Im Fall der Politik der Würde geht es um etwas Universelles, ein identisches Maß an Rechten und Pflichten, im Fall der Politik der Differenz ist die unverwechselbare Identität eines Individuums oder einer Gruppe anzuerkennen. Hieraus resultiert ein Problem, denn die Forderung nach allgemeiner Gleichheit wird über die gleiche Konzeption begründet, wie die Forderung nach der Verstetigung von Differenz. Durch die Definitionsverdoppelung entsteht eine Divergenz, die Taylor mit einem Blick auf die leitenden Wertvorstellungen beider Definitionen verdeutlicht. „Die erste Konzeption wirft der zweiten vor, sie verstoße gegen den Grundsatz der Nicht-Diskriminierung. Die zweite wirft der ersten vor, sie negiere die Identität, indem sie den Menschen eine homogene, ihnen gemäße Form aufzwinge.“[470] Der Vorwurf werde seitens der Differenzbefürworter dahingehend gesteigert, dass die Forderung nach Gleichheit in hohem Maße diskriminierend sei. Für Taylor besteht das Problem alleine darin, dass jede der beiden Seiten ein die andere Seite ausschließendes Recht beansprucht.

2.8.1 Erweiterung der Anerkennung durch Horizontverschmelzung

Taylor expliziert dieses Problem anhand der Diskussion um Multikulturalismus und kommt nach einem philosophiehistorischen Diskurs über die Theorien von Rousseau und Kant zu Hegels Idee eines Kampfes um Anerkennung. „Der Kampf um Anerkennung kann nur eine zufriedenstellende Lösung finden, nämlich indem gegenseitige Anerkennung unter Gleichgestellten zustande kommt.“[471] Taylor bezieht sich in der weiteren Ausführung auf eine grundlegende Unterscheidung zweier Arten von moralischem Engagement durch Ronald Dworkin.[472] Nach Dworkin hat jeder Mensch konkrete Vorstellungen und Ansichten von den

[468] Ebd., S. 24.
[469] Ebd., S. 25.
[470] Ebd., S. 29.
[471] Ebd., S. 36.
[472] Ronald Dworkin, A Matter of Principle. Cambridge 1985; Ders., Liberalism; in: Hampshire, Steward (ed.), Public and Private Morality, Cambridge 1978.

Zielen und Zwecken des Lebens, von der Beschaffenheit des Guten Lebens, nach denen alle streben. „Aber wir kennen unabhängig davon, wie wir unsere Ziele und Zwecke bestimmen, auch ein Engagement für einen fairen und gleichberechtigten Umgang miteinander. Dieses Engagement könnte man »prozedural« nennen, während das Engagement für bestimmte Lebensziele »substantiell« ist.“[473] Für Dworkin wird eine liberale Gesellschaft durch ein starkes prozedurales Engagement zusammengehalten. Taylor hält die liberale Auffassung für gerechtfertigt, die Differenz gegen eine Form der substanziellen Gleichheitsforderung zu verteidigen.

Nach der ausführlichen Darstellung eines Sprach- und Kulturkonfliktes zwischen anglo- und frankophonen Kanadiern, die hier nicht behandelt wird, führt Taylor zur Lösung des von ihm geschilderten Gegensatzes einen Gedanken von Hans-Georg Gadamer ein. Eine Aufhebung des Anerkennungskonfliktes um die verschiedenen Konzeptionen kann für Taylor mit Hans-Georg Gadamers Vorstellung einer Horizontverschmelzung vollzogen werden.[474] „Wir lernen, uns in einem erweiterten Horizont zu bewegen, in dem wir das, was uns vorher als die selbstverständlichen Koordinaten unserer Urteile erschien, nun als mögliche Koordinaten neben denen der uns bislang nicht vertrauten Kultur wahrzunehmen vermögen. Die »Horizontverschmelzung« wird wirksam, in dem wir ein neues Vergleichsvokabular entwickeln, mit dessen Hilfe wir solche Gegensätze artikulieren können.“[475] Taylor hält am Ende seines Essays Erweiterungen von Anerkennungsverhältnissen für möglich, wenn die eigenen Maßstäbe durch die der Anderen ergänzt werden.

2.9 Ludwig Siep: Die Bewegung des Anerkennens in der Phänomenologie

In »Die Bewegung des Anerkennens in Hegels Phänomenologie des Geistes«[476] weist Siep darauf hin, dass vor allem im Marxismus und der französischen Existenzialphilosophie das Thema von Herrschaft und Knechtschaft „zur Grundlage der gesamten Hegel-Interpretation gemacht worden“[477] ist. Siep widerspricht dieser alleinigen Auslegung und betont die Bedeutung der Anerkennungsstruktur bei Hegel, die er mit einer Untersuchung des Abschnitt

[473] Ebd., S. 42.
[474] Hans-Georg Gadamer, Wahrheit und Methode, Tübingen 1957, S. 289 f.; Zit. nach Taylor, Politik der Anerkennung, S. 54.
[475] Ebd., S. 54.
[476] Siep, Die Bewegung des Anerkennens.
[477] Ebd., S. 107.

A) des Selbstbewusstseinskapitels in der Phänomenologie unterlegt. Auch in der Phänomenologie sind für ihn sämtliche Strukturelemente der Bewegung des Anerkennens vorhanden. Hegel kommt für Siep am Anfang des Kapitels zu der These, „daß das Selbstbewusstsein die eigentliche Realität ausmacht“[478] und prüft im Kapitel IV die Entwicklungsstufen des Selbstbewusstseins „mit einer neuen begrifflichen Exposition der intersubjektiven Struktur des Selbstbewusstseins, die er ausdrücklich `Bewegung des Anerkennens´ nennt“[479].

Wichtig ist es Siep, darauf hinzuweisen, dass sowohl Selbstbewusstsein überhaupt genauso wie individuelles Selbstbewusstsein diese Struktur besitzen. Bei der Erörterung der Bewegung des Anerkennens bezeichnet Hegel sie als doppelsinnig. Der Doppelsinn „besteht darin, daß jedes selbstbewußte Wesen in gewisser Weise seine Identität in einem anderen selbstbewußten Wesen hat, aber dieses `Anderssein´ seiner selbst auch negieren muß“[480]. Das selbstbewusste Wesen muss sich prozessual durch Ausgrenzen wiedergewinnen und das andere dadurch bedingt gleichzeitig als ein freies entlassen. Hegel führt die Bewegung des Anerkennens über zwei Stufen, die Stufe der Liebe, diese sieht Siep in der Phänomenologie nicht adäquat zu den Jenaer Schriften ausgelegt, in der zweiten Stufe ist es der Kampf, in dem diese doppelsinnige Struktur angewendet wird.

Im zweiten Teil des Aufsatzes geht Siep nur übersichtsweise auf die ihm wichtigen Aspekte der Bewegung des Anerkennens ein und führt die Unterschiede zu der „fast gleichzeitig mit der Phänomenologie konzipierten“[481] Jenaer Realphilosophie aus. In der Realphilosophie geht es in der Bewegung des Anerkennens um den Prozess der Auseinandersetzung und Vereinigung „des individuellen Selbstbewusstseins mit dem - in Gesetzen und Institutionen `verwirklichten´ - allgemeinen Willen bzw. Geist des Gemeinwesens“[482]. In der Phänomenologie hingegen geht es um die geschichtlich-konkreten Formen des Selbstbewusstseins. Hier spricht Siep von Formen der Sittlichkeit, die „zur Bewegung der Anerkennung gehören“,[483] weil Hegel am Ende des Geistkapitels noch einmal auf das Anerkennen eingeht. „Mit den Worten der Einleitung zum Selbstbewußtseinskapitel geht es um das Verhältnis des `Ich´ zum `Wir´ und umgekehrt. Hegel benutzt dabei anders als 1805/06 aber nur selten den Begriff der Anerkennung.“[484]

[478] Ebd., S. 109.
[479] Ebd., S. 110.
[480] Ebd., S. 111.
[481] Ebd., S. 116.
[482] Ebd., S. 116.
[483] Ebd., S. 116.
[484] Ebd., S. 117.

Das dritte Kapitel des Aufsatzes widmet Siep der Bewertung von einigen neueren Beiträgen zur aktuellen Anerkennungsdiskussion. Er stellt der Bewertung noch einmal voraus, dass Hegel in seiner Philosophie eine Theorie der Bildung des Geistes formuliert hat und dabei die interpersonalen Anerkennungsformen mit den Sequenzen Liebe, Kampf und Recht differenziert. Auf dieser ist eine weitere „höherstufige Bewegung des Anerkennens zwischen den Individuen und dem (…) Geist eines Gemeinwesens“[485] aufgebaut. Mit den Worten der Phänomenologie handelt es sich um das Wechselverhältnis von Ich und Wir. Es geht um die ausgleichende Vermittlung der Positionen vom konkreten und verallgemeinertem Anderen, die sich in dieser Bewegung gegenüberstehen.

2.9.1 Herrschaft und Knechtschaft, nur ein Schritt in der Bewegung

Nach einer Wiederholung seiner Kritik an Habermas aus dem Jahr 1979 sieht er diese auch bei Honneth als berechtigt an. Mit dem Motiv Kampf um Anerkennung habe Hegel eine Struktur entwickelt, „die die moralische und rechtliche Entwicklung des Menschen verständlich mache“[486]. Ausgangspunkt solcher Konflikte sei die Erfahrung von verweigerter Anerkennung und ihr Ziel sei im günstigsten Falle eine höhere, konkrete und institutionell gesicherte Form der Anerkennung. Dieses Ziel sieht Honneth schon in Grundzügen im System der Sittlichkeit erkennbar. „Wichtig für die Phänomenologie-Interpretation ist aber, daß Honneth, wie zuvor Habermas (...) in diesem Werk schon einen `Abfall´ von der früheren Anerkennungslehre erblickt.“[487] Während in der früheren Anerkennungslehre die drei Anerkennungsformen noch als Medien der Bildung von Gesellschaft konzipiert seien, würden sie seit 1805/1806, definitiv aber in der Phänomenologie des Geistes, „zu bloßen Reflexionsstufen eines `monologisch´ verstandenen Geistes“[488]. Hegel habe in der Phänomenologie die bewusstseinsphilosophische Ausgestaltung der Anerkennungsformen auf Stufen der Entäußerung und Rückkehr des Geistes zu sich reduziert.

Siep hält die Auffassung, Hegel habe sich den „Rückgriff auf die stärkste seiner älteren Intuitionen, das noch unfertige Modell des Kampfes um Anerkennung“[489] versperrt, für falsch. Er widerspricht der Einschätzung, dass in der Phänomenologie des Geistes der Kampf um Anerkennung auf die Funktion der Bildung des Selbstbewusstseins verringert sei. „Die

[485] Ebd., S. 120.
[486] Ebd., S. 124.
[487] Ebd., S. 125; Siep verweist auf Habermas, Arbeit und Interaktion.
[488] Ebd., S. 125.
[489] Honneth, Kampf um Anerkennung, S. 104, zit. nach Siep, Bewegung des Anerkennens, S. 125.

Bewegung der Anerkennung selber enthält dann alle Strukturelemente der Anerkennungs-Konzeption der früheren Schriften.“[490] Es geht nicht um ein Ich und Ich, denn Hegel versteht nach Meinung von Siep den Geist als ein Wir, innerhalb dessen die Individuen sich verselbstständigen und als ein Ich dem Wir entgegensetzen können. „Von einer monologischen Struktur kann man nur sprechen, wenn man den Begriff der Reflexion bewusstseinstheoretisch versteht und ihn um seine logisch-ontologischen Aspekte (...) verkürzt.“[491]

Habermas und Honneth haben nach Überzeugung von Ludwig Siep mit der Behauptung Recht, „daß Hegel das `Potential´ seiner Anerkennungslehre weder in der Phänomenologie noch in den früheren und späteren Schriften ausschöpft“[492]. Aber nach seiner Auffassung hat Hegel die Bewegung des Anerkennens nicht auf den Kampf um Anerkennung verkürzt, er sieht die Deutung des Kampfes als Leitfaden der Phänomenologie bei Kojève als überbewertet. „Sieht man das Selbstbewußtseinskapitel der Phänomenologie im Rahmen der Begriffsexplikation der `Bewegung des Anerkennens´ und im Rahmen der übrigen Jenaer Texte, dann wird deutlich, daß der Kampf um Anerkennung - erst recht die auf ihn folgende Erfahrungsgeschichte von Herrschaft und Knechtschaft - nur eine Form und eine Stufe in der `Bewegung des Anerkennens´ ist.“[493] Dass Hegel entgegen seinen Intentionen und Begriffen „gerade die Institutionen des objektiven Geistes nicht von einem Primat der Anerkennung des Staates durch die Individuen freigehalten hat“[494], bestreitet er aber nicht.

2.10 Nancy Fraser/Axel Honneth: Umverteilung oder Anerkennung

Axel Honneth hat 1992 darauf hingewiesen, dass moralisch und ökonomisch motivierte Kämpfe nicht auf eine gemeinsame Größe reduzierbar sind, aber ökonomisch motivierte Konflikte mit einer Analyse „des moralischen Konsenses“[495] in einer Gesellschaft verbunden werden könnten. In »Umverteilung oder Anerkennung«[496] aus dem Jahr 2003 steht das Verhältnis von Umverteilung und Anerkennung im Zentrum einer Kontroverse zwischen

[490] Ebd., S. 125 f.
[491] Ebd., S. 126.
[492] Ebd., S. 126.
[493] Ebd., S. 126.
[494] Ebd., S. 126.
[495] Honneth, Kampf um Anerkennung, S. 267.
[496] Nancy Fraser/Axel Honneth, Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse, Frankfurt am Main 2003.

Nancy Fraser und ihm. Im Vorwort erläutern die beiden, dass die Frage der Umverteilung, die lange Zeit im Fokus der politischen Auseinandersetzung stand, seit dem Kollaps der sozialistischen/kommunistischen Systeme in der aktuellen politischen Situation kontinuierlich an Bedeutung verliert. Stattdessen steht für sie die Anerkennungsdiskussion in zunehmender Aufmerksamkeit, politische Kämpfe um Identität und Differenz würden zumeist mit dem Rückgriff auf den Begriff aus der Hegelschen Philosophie geführt.

Nancy Fraser und Axel Honneth stehen beide auf der gemeinsamen Grundüberzeugung, dass sowohl Forderungen nach Umverteilung als auch nach Anerkennung unverzichtbare Bestandteile für eine gegenwärtige Gerechtigkeitstheorie sind. Beide weisen die ökonomistische Position zurück, dass Anerkennungskämpfe ein bloßes Nebenprodukt oder Epiphänomen von Verteilungskämpfen seien. Von hier aus beziehen sie ihre unterschiedlichen Positionen. Nach der eröffnenden Darstellung durch Nancy Fraser erwidert Axel Honneth in einer kritischen Replik. Diese wird in einer zweiten Runde wiederum von Fraser aufgegriffen und abschließend erneut von Honneth pointiert.

2.10.1 Fraser: Soziale Gerechtigkeit im Zeitalter der Identitätspolitik

Nancy Frasers Beitrag ist eine erweiterte und aktualisierte Fassung ihrer 1996 an der Stanford University gehaltenen »Tanner Lectures on Human Values«[497]. In der Einleitung führt sie aus, dass Forderungen nach sozialer Gerechtigkeit heute durch zwei Typen charakterisiert werden. 1. Typ: Die Forderung nach Umverteilung erscheint aus der Bewertung der gegebenen (materiellen) Verteilungssituation heraus ungerecht. Die Forderung nach egalitärer Verteilung hat die Kämpfe der sozialen Bewegungen in den letzten 150 Jahren geleitet. 2. Typ: Die Forderung einer Politik der Anerkennung zielt darauf ab, Differenz zu akzeptieren. Die Forderung der Gleichbehandlung wird hier nicht mehr um den Preis einer Einheitskultur oder Assimilation an ein vorherrschendes kulturelles Muster angestrebt, sondern durch die Betonung der Differenz.[498]

Der aktuelle Diskurs um soziale Gerechtigkeit wird für Fraser zunehmend in die beiden Richtungen Umverteilung und Anerkennung auseinandergezogen. Sie wendet sich gegen die Polarisierung der beiden Faktoren als Gegensätze und spricht sich für eine konstruktive, ergänzende Betrachtung aus. Fraser entwirft eine zweidimensionale Konzeption von

[497] Nancy Fraser, Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation; in: Grethe B. Peterson (ed.), The Tanner Lectures on Human Values, Band 19, Salt Lake City 1998, S. 1 - S. 67.

[498] Fraser weist darauf hin, dass die Trennung von Umverteilung und Anerkennung in den USA womöglich deutlicher fortgeschrittener ist „als anderswo“ (Fraser/Honneth, Umverteilung oder Anerkennung, S. 16).

Gerechtigkeit, „die legitime Ansprüche auf soziale Gleichheit mit legitimen Forderungen nach Anerkennung von Unterschieden in Einklang zu bringen mag“[499]. Im Praktischen geht es ihr um ein programmatisches politisches Orientierungsschema, das „die Vorzüge der Umverteilungspolitik mit den Vorteilen der Anerkennungspolitik zu vereinigen erlaubt“[500].

Anerkennung und Umverteilung haben für sie unterschiedliche Herkunft. Umverteilung war das Leitparadigma, wenn es um soziale Gerechtigkeit ging, es „kommt aus der liberalen Tradition, insbesondere aus deren anglo-amerikanischem Zweig des 20. Jahrhunderts. In den siebziger und achtziger Jahren wurde diese Tradition erheblich erweitert, als analytische Philosophen wie John Rawls[501] und Ronald Dworkin[502] ausgefeilte Theorien zur Verteilungsgerechtigkeit entwickelten“[503]. Der Begriff Anerkennung stammt für sie aus der Philosophie Hegels, „genauer gesagt aus der Phänomenologie des Geistes. In dieser Tradition bezeichnet Anerkennung eine ideale reziproke Beziehung zwischen Subjekten, in der jeder den anderen als seinesgleichen und zugleich als von sich getrennt sieht“[504]. Anerkennung wird nach Fraser gewöhnlich der Ethik zugeschlagen und weniger der Moral wie Umverteilung. Umverteilung und Anerkennung werden für gewöhnlich als sich ausschließende Begriffe gesehen, für Fraser greift das zu kurz, sie hält beide Begriffe für „miteinander vereinbar“[505], Umverteilung und Anerkennung sind idealtypische Konstellationen aktueller politischer Forderungen.

Die Politik der Umverteilung sieht sie über den Klassenbegriff hergeleitet, das Paradigma der Anerkennung ist hingegen umfassender als das Klassenparadigma, Umverteilung umfasst für sie auch Spielarten des Feminismus und Antirassismus, die die sozioökonomische Transformation dieser Ungerechtigkeiten als Handhabe erkoren haben. Die Politik der Anerkennung sieht sie dem Rahmen der Identitätspolitik zugewiesen, die „mit den Auseinandersetzungen um Sexualität, Gender und »Rasse« gleichgesetzt wird“[506]. Dadurch werden die Forderungen nach Anerkennung auf den Typus reduziert, der die Besonderheit gegenüber der Gleichheit bestätigt wissen will.

In ihrem Denken sind Anerkennung und Umverteilung jedoch entgegengesetzte Pole einer

[499] Ebd., S. 17.
[500] Ebd., S. 17 f.
[501] John Rawls, A theory of Justice, Cambridge 1971; Deutsch: Ders., Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt am Main 1975.
[502] Ronald Dworkin, Taking Rights Seriously, London 1977; Deutsch: Ders., Bürgerrechte ernstgenommen, Frankfurt am Main 1984.
[503] Fraser/Honneth, Umverteilung oder Anerkennung, S. 18.
[504] Ebd., S. 19.
[505] Ebd., S. 20.
[506] Ebd., S. 21.

Graden, weil alle Benachteiligungen, auch die von Klasse und Gender zweidimensional sind. Zur Beseitigung von Ungerechtigkeiten muss deshalb „in beinahe jedem Fall sowohl eine Strategie der Umverteilung als auch eine der Anerkennung berücksichtigt werden“[507]. Sie schlägt im Gegensatz zu Honneth (und Taylor) vor, Anerkennung nicht als Ziel der Selbstverwirklichung im Rahmen einer ethisch fundierten Perspektive des guten Lebens zu begründen, sondern „als eine Angelegenheit der Gerechtigkeit zu verstehen“[508]. Ihr Statusmodell der Anerkennung beschreibt sie folgendermaßen: Wenn man Anerkennung als eine Frage von Gerechtigkeit behandelt, betrachtet man sie zeitgleich als Statusfrage. Wenn Gleichrangigkeit vorliegt, so Fraser, kann man von Statusgleichheit oder wechselseitiger Anerkennung reden. Wenn aber institutionalisierte kulturelle Wertschemata einige der Akteure als minderwertig brandmarken, wenn sie diese ausschließen, ihnen die Rolle des »Anderen« übertragen, sie nicht als gleichberechtigte Partner gelten lassen, „dann sollten wir von *mangelnder Anerkennung* und *statusmäßiger Benachteiligung* sprechen“[509]. Wenn institutionalisierte kulturelle Wertmuster daran hindern, als Gleichberechtigte am gesellschaftlichen Leben zu partizipieren, zielen Forderungen nach Anerkennung darauf, die kulturellen Schemata zu beseitigen, die der wechselseitigen Anerkennung entgegenstehen.

Sie benennt vier Vorteile ihres Modells gegenüber dem Honneths. Sie kann damit erstens die Forderungen nach Anerkennung moralisch verbindlich rechtfertigen. Zweitens entfällt die psychologisierende Ursachenzuschreibung, weil mangelnde Anerkennung über Statusungleichheit definiert wird. Das Statusmodell vermeidet drittens die Aussage, jedermann habe gleiches Recht auf gesellschaftliche Achtung und viertens wird mangelnde Anerkennung bei ihr als ein Verstoß gegen Gerechtigkeit gesehen, dadurch wird die integrative Behandlung von Anerkennung und Umverteilung erleichtert. Die Frage nach ihrem Verhältnis steht für sie unter der Voraussetzung, dass beide eine Angelegenheit der Gerechtigkeit sind. Anerkennung und Umverteilung sind nicht auf eine Größe reduzierbar, deshalb ist für die Soziologin die Idee einer zweidimensionalen Konzeption von Gerechtigkeit der vernünftige Ausweg.

Sie sieht Umverteilung und Anerkennung als jeweils unabhängige Dimensionen einer Gerechtigkeitstheorie, die sie der Norm der „partizipatorischen Parität“[510] unterstellt. „Nach dieser Norm erfordert die Gerechtigkeit gesellschaftliche Vorkehrungen, die allen

[507] Ebd., S. 41.
[508] Ebd., S. 44, vgl.: Taylor, Politik der Anerkennung, S. 14.
[509] Fraser/Honneth, Umverteilung oder Anerkennung, S. 45 (Kursiv im Original).
[510] Ebd., S. 54.

(erwachsenen) Gesellschaftsmitgliedern erlauben, miteinander als Ebenbürtige zu verkehren.“[511] Für sie ist unstrittig, „daß nicht jeder Anspruch auf Anerkennung berechtigt ist, genauso wie dies nicht jede Forderung nach Umverteilung sein kann“[512]. Die partizipatorische Parität ist ein zentraler Bewertungsstandard, um berechtigte von ungerechtfertigten Ansprüchen auf Anerkennung und Umverteilung trennen zu können. Anspruchstellende müssen beide Male zeigen, „daß bestehende Vorkehrungen sie daran hindern, als Ebenbürtige am Gesellschaftsleben teilzunehmen“[513]. Solche Bestimmungen müssen nach Fraser dialogisch erarbeitet werden, „nämlich vermittels eines demokratischen Verfahrens öffentlicher Debatten“[514].

Für das Statusmodell repräsentiert die partizipatorische Parität „*das leitende Idiom der öffentlichen Vernunft*, die bevorzugte Sprache, sobald es darum geht, politische Auseinandersetzungen zum Problem der Verteilung und der Anerkennung demokratisch zu führen“[515]. Die Frage des Vorrangs der Anerkennung von Differenz gegenüber dem Prinzip der Anerkennung der Allgemeinheit menschlicher Natur beantwortet sie pragmatisch: Die Formen der Anerkennung hängen vom jeweiligen Fall der mangelnden Gerechtigkeit ab, die Strategie zur Abhilfe muss fallspezifisch zugeschnitten sein. Mit Klasse und Status meint sie gesellschaftlich verwurzelte Formen der Unterordnung. In einer Klassenstruktur werden Mitgliedern durch ökonomische Regeln systematisch Mittel und Chancen für die gleichberechtigte Teilhabe vorenthalten. In einer Statushierarchie sind kulturelle Wertmuster institutionalisiert, die Mitgliedern der Gesellschaft vollberechtigte Teilhabe an sozialen Interaktionen vorenthalten. „Das Bestehen einer Klassenstruktur oder einer Statushierarchie stellt ein Hindernis auf dem Weg zur Parität der Beteiligung und deshalb eine Ungerechtigkeit dar.“[516]

Ihren Ansatz hält sie für eine Möglichkeit, die gegensätzlichen Haltungen in der Diskussion um Umverteilung und Anerkennung zu überwinden, denn Maßnahmen im Bereich der Umverteilung haben natürlich Auswirkungen auf den Status und umgekehrt. Es muss für sie verhindert werden, dass Maßnahmen in dem einen Bereich nicht kontraproduktiv im anderen Bereich sind. Zumindest aber müssen die Vorteile in dem einen Bereich die Nachteile im anderen Bereich eindeutig überwiegen. Ihr Idee für einen perspektivischen Dualismus richtet

[511] Ebd., S. 55.
[512] Ebd., S. 56.
[513] Ebd., S. 58.
[514] Ebd., S. 63.
[515] Ebd., S. 63 f. (Kursiv im Original).
[516] Ebd., S. 70.

Umverteilung und Anerkennung am wirtschaftlichen und am kulturellen Modus aus. Dadurch können mit diesem Ansatz nach Fraser die Beziehungen „zwischen klassen- und statusförmiger Unterordnung sowie zwischen ökonomischer Benachteiligung und mangelnder Anerkennung in der gegenwärtigen Gesellschaft in ihrer vollen Komplexität“[517] erfasst werden.

Die getrennte Behandlung von Umverteilung versus Anerkennung ist nicht nur ein Fehler. „Vielmehr ist die Möglichkeit solch einer Entkoppelung der Struktur der modernen kapitalistischen Gesellschaft immanent.“[518] Diese Grenzziehung verhindert, die gegenwärtige Situation ausreichend zu verstehen. Zur Abhilfe der benannten Ungerechtigkeiten schlägt sie zwei Methoden vor: „Affirmation und Transformation“[519]. Affirmative Strategien sind Strategien, die unfaire Auswirkungen gesellschaftlicher Gegebenheiten korrigieren sollen, ohne die sozialen Strukturen anzugreifen, die den Ungerechtigkeiten zu Grunde liegen. Mit transformativen Strategien sollen Ungerechtigkeiten durch die Restrukturierung des Rahmens beseitigt werden. Wirtschaftlicher Ausgleich durch den Sozialstaat ist für sie eine affirmative Strategie. Sozialismus ist für Fraser eine transformative Strategie. „Freilich ist heutzutage die wirtschaftliche Transformation aus der Mode gekommen, seitdem sich die institutionelle Umsetzung des traditionellen Sozialismus als weitgehend problematisch erwiesen hat.“[520] Eine affirmative Strategie der Anerkennungsperspektive nennt sie z.B. „Mainstream - Multikulturalismus“[521]. Dekonstruktion nennt sie einen transformativen Ansatz, mit ihm würden bestehende Statusdifferenzen destabilisiert und die Selbstidentität aller verändert.

Beide Strategien sieht sie für beide Paradigmen anwendbar, wenn auch nicht unproblematisch. Wohlfahrtsprogramme lassen die Tiefenstruktur, die Armut erst entstehen lässt, unberücksichtigt. Transformative Strategien sind anfällig für Probleme, die innerhalb kollektivistischem Handeln liegen. Praktisch vermischen sich die Formen aber und so räumt Fraser einem zunächst affirmativ scheinenden Ansatz transformatives Potenzial zu. Als Möglichkeit innerhalb eines schmalen Spektrums favorisiert die Soziologin eine dritte Strategie: „Im günstigsten Falle vereinigt die Strategie der nichtreformistischen Reformen die Praktikabilität der Affirmation mit dem radikalen Zug der Transformation, die die Ungerechtigkeiten an ihren Wurzeln angreift.“[522] Nichtreformistische Reformen vermögen

[517] Ebd., S. 93.
[518] Ebd., S. 96.
[519] Ebd., S. 102.
[520] Ebd., S. 103.
[521] Ebd., S. 103.
[522] Ebd., S. 110.

laut Fraser, „Transformationen in der Statusordnung auszulösen - nicht nur direkt, durch unmittelbare institutionelle Intervention, sondern auch politisch, indem sie die Bedingungen verändern, unter denen künftige Kämpfe um Anerkennung ausgetragen werden“[523].

Um das Ziel der partizipatorischen Parität zu erreichen, nennt sie zwei weitere Möglichkeiten: Die erste ist für sie die Diagonale Handhabe. Hier geht es um den Einsatz von Umverteilung zur Abhilfe von mangelnder Anerkennung und umgekehrt. Die diagonale Handhabe ist eine nützliche Taktik, wenn Umverteilung und Anerkennung integriert werden sollen. Die zweite ist die Grenzstrategie, damit meint Fraser ein Bewusstsein dafür, „daß zahlreiche Reformen bestehende Gruppengrenzen beeinflussen“[524]. Angesichts unerwünschter Kreuzeffekte von einzelnen Maßnahmen affirmativer oder transformativer Art kann man mit der Grenzstrategie selbstwidersprüchliche Charaktere herausstellen und sinnvolle Alternativen finden. Die Möglichkeiten (affirmative und transformistische Strategie, nichtreformistische Reform, Diagonale Handhabe und Grenzstrategie) müssen für sie deshalb fallweise geprüft und diskutiert werden.

Der unaufhaltsame Wiederaufstieg einer statusorientierten Politik und der Niedergang der klassenorientierten Politik ist für sie durch die Entkoppelung von Status und Klasse im Kapitalismus begründet. Im Postfordismus wurde das Klassenparadigma aufgesprengt, im Postkommunismus wird die unterdrückte Stimme der Anerkennung wieder laut. Auch die Globalisierung trägt nach Fraser zur intensivierten Sorge um Unterschiede bei, „was wiederum die Kämpfe um Anerkennung verstärkt hat“[525]. Dadurch sieht sie auch die Frage nach dem Ort und der Grenze von politischer Mitgliedschaft neu gestellt, die bislang auf den Rahmen der Nation beschränkt war. Abschließend bestärkt sie ihren Vorschlag für ein zweidimensionales Projekt, mit dem die Perspektive der Gerechtigkeit aus zwei Punkten betrachtet wird. Mit dem Statusmodell der Anerkennung referiert sie Moraltheorie, die auf die Leitnorm der partizipatorischen Parität ausgerichtet ist. Mit dem perspektivischen Dualismus begründet sie Umverteilung und Anerkennung als Gesellschaftstheorie. Im Feld der politischen Theorie hält Fraser den Weg der nichtreformistischen Reform für sinnvoll, um „der ökonomischen Benachteiligung und der mangelnden Anerkennung Herr zu werden“[526].

[523] Ebd., S. 114.
[524] Ebd., S. 117.
[525] Ebd., S. 124.
[526] Ebd., S. 127.

2.10.2 Honneth: Umverteilung als Anerkennung. Eine Erwiderung.

Axel Honneth stellt in seiner Erwiderung zunächst als besonders positiv heraus, dass Fraser an den Anspruch der alten kritischen Theorie anknüpfen will. Das erfordert für ihn eine soziologisch gehaltvolle Interpretation der normativen Ansprüche der Bewegungen der Gegenwart und eine Begründung der moralischen Zielsetzungen, die in der Analyse bestimmt worden sind. Am wichtigsten für die Überprüfung ihrer Überlegungen scheint Honneth die Befürchtung von Fraser, „daß die Umstellung der Schlüsselbegriffe einer kritischen Gesellschaftstheorie auf Termini einer Anerkennungstheorie zur Vernachlässigung jener ökonomischen Umverteilungsforderungen führen müsse, die doch einmal das normative Herzstück der auf Marx zurückgehenden Theorietradition ausgemacht hatten“[527].

Die Divergenz zu Fraser sieht er in der Frage des Rahmens, innerhalb dessen Umverteilung und Anerkennung platziert werden sollen. Er ist der Überzeugung, dass die Unterscheidung in materielle und kulturelle Gerechtigkeitserwägungen nicht sinnvoll ist und „daß die Anerkennungsbegrifflichkeit den einheitlichen Rahmen für ein solches Projekt darstellen muß“[528]. Im Vordergrund der Differenz steht die Frage, mit welchen kategorialen Mitteln sich die Kritische Theorie heute wiederbeleben lässt. Honneth präferiert die Fokussierung auf eine Art vorpolitischem, weil noch nicht in der politischen Diskussion artikuliertem Leiden, eine „Vorform sozialen Leidens und moralischen Unrechts“[529], die als Ungerechtigkeit erfahren wird, und als soziale Verletzung begründeter Ansprüche auf Anerkennung zur moralisch motivierten Quelle für einen Kampf um Anerkennung wird. Er möchte den Beweis dafür antreten, „daß auch Verteilungsungerechtigkeiten als institutioneller Ausdruck von sozialer Mißachtung, oder, besser gesagt, ungerechtfertigten Anerkennungsverhältnissen begriffen werden müssen“[530].

Wenn er Frasers duale Konzeption als fragwürdig erscheinen lassen kann, bleibt für ihn zu belegen, „daß sich ohne Vorgriff auf eine Konzeption des guten Lebens jene gegenwärtigen Ungerechtigkeiten gar nicht angemessen kritisieren lassen, die sie marxistisch fassen will, ich hingegen anerkennungstheoretisch zu begreifen versuche“[531]. Er wirft Fraser drei Retuschen vor. Erstens: „In ungewollter Übereinstimmung mit den Ausschlussmechanismen, die die soziale Aufmerksamkeit in der politischen Öffentlichkeit dirigieren, wird aus der Vielzahl von alltäglichen Kämpfen (…) nur die relativ bedeutungslose Menge herausgearbeitet, die bereits

[527] Ebd., S. 132.
[528] Ebd., S. 134.
[529] Ebd., S. 135.
[530] Ebd., S. 135.
[531] Ebd., S. 136.

als »neue« soziale Bewegung offizielle Anerkennung gefunden hat“.[532] Aber es gibt heute „nicht nur friedfertige Kollektive wie der Feminismus oder marginalisierte Minderheiten, sondern auch rassistische und nationalistische Gruppen“[533]. Deshalb muss Fraser zweitens die Existenz von Gruppen ignorieren, „die ihre jeweilige »Besonderheit« unter Androhung von Gewalt militant zu behaupten versuchen“[534]. In einer dritten Retusche streicht Fraser „in einem letzten Schritt noch alle historischen Vorgänge“[535] heraus, nur so kann sie die Bewegungen als postsozialistische Phänomene deklarieren. Frasers gedanklicher Ausgangspunkt ist für Honneth deshalb ein „soziologisches Artefakt“[536].

Mit der Vorfestlegung auf soziale Bewegungen macht sie den Fehler, der der marxistischen Theorie von ihren Anfängen an bis zur Gegenwart immer wieder unterläuft: „Während bei Marx und seinen Nachfolgern nämlich die geschichtsphilosophische Tendenz bestand, allein im Proletariat den Statthalter allen sozialen Unbehagens auszumachen, sollte im Gegenzug nun jede dogmatische Festlegung vermieden werden, indem die sozialen Bewegungen zum empirischen Indikator solchen Unbehagens erklärt wurden“[537]. Dies aber stellt für Honneth eine „sicherlich ungewollte Verschwisterung mit politischer Herrschaft“[538] dar. Deshalb beantwortet Honneth Verteilungsfragen im Gegensatz zu Fraser mit einer hinreichend ausdifferenzierten Anerkennungstheorie. Er zeigt auch hier über Barrington Moore[539] und Edward P. Thompson[540] die diskursive Entwicklung auf, nach der die Nicht-Anerkennung von Leistung und Lebensweise sozialpsychologisch schwerer wiegt als eine materielle Notlage. „Die Anerkennungsbegrifflichkeit ist heute von zentraler Bedeutung nicht deswegen, weil sie die Zielsetzungen eines neuen Typus von sozialen Bewegungen zum Ausdruck bringt, sondern weil sie sich als das angemessene Mittel erwiesen hat, um soziale Unrechtserfahrungen im Ganzen kategorial zu entschlüsseln.“[541] Gerade deshalb nimmt Honneth die moralischen Quellen, die die Erfahrung sozialen Unbehagens speisen, in das Zentrum seiner Arbeit.

Die anerkennungstheoretische Wende liegt für Honneth in der Theorieebene, darum deutet er

[532] Ebd., S. 142.
[533] Ebd., S. 143.
[534] Ebd., S. 143.
[535] Ebd., S. 144.
[536] Ebd., S. 146.
[537] Ebd., S. 147.
[538] Ebd., S. 147.
[539] Barrington Moore, Ungerechtigkeit. Die sozialen Ursachen von Unterordnung und Widerstand, Frankfurt am Main 1982; Ders., Soziale Ursprünge von Diktatur und Demokratie, Frankfurt am Main 1974.
[540] Edward Palmer Thompson, Die Entstehung der britischen Arbeiterklasse, zwei Bände, Frankfurt am Main 1980.
[541] Fraser/Honneth, Umverteilung oder Anerkennung, S. 157.

die Verteilungsfrage als „Verletzung von berechtigten Ansprüchen auf Anerkennung“[542]. Die Entwicklung der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft vollzieht sich in drei differenzierten Anerkennungssphären, die Verteilungsfrage sieht er als einen Konflikt „um die Deutung und Bewertung des Anerkennungsprinzips »Leistung«“[543]. Mit dieser Dreiteilung schwebt ihm „eine Art von gesellschaftstheoretischer Transformation der Hegelschen »Rechtsphilosophie«“[544] vor. „Hatte Hegel dort mit Blick auf die »sittliche« Ordnung moderner Gesellschaften von drei institutionellen Komplexen (Familie, Bürgerliche Gesellschaft und Staat) gesprochen (...), so findet sich derselbe Grundgedanke in meinen Grundüberlegungen in Form einer Differenzierung von drei jeweils unterschiedlich verfaßten Sphären der wechselseitigen Anerkennung wieder.“[545]

In dieser Konzeption sieht Honneth „dank ihrer zugrundeliegenden Prinzipien jeweils einen Geltungsüberhang, der von den Betroffenen gegen die faktischen Anerkennungsverhältnisse rational eingeklagt werden kann“[546]. Er erkennt darin eine gedoppelte Möglichkeit, Verteilungskämpfe zu führen: Entweder über rechtliche Argumente oder über die Umwertung der herrschenden Leistungsdefinitionen. Die soziale Legitimation der gesellschaftlichen Verteilungsordnung sieht Honneth in hohem Maße von kulturellen Auffassungen durchsetzt, die nichts mit einer gerechten Deutung des Leistungsprinzips zu tun haben. „Umverteilungskämpfe sind mithin dort, wo sie nicht den Weg einer Mobilisierung sozialer Rechte einschlagen, definitorische Auseinandersetzungen um die Legitimität der jeweils praktizierten Anwendung des Leistungsprinzips.“[547]

Frasers Idee eines perspektivischen Dualismus haftet für ihn etwas Zufälliges an, weil sie kein überzeugendes Argument hat, „warum es sich bei der Kombination von zwei bloß analytisch begriffenen Perspektiven gerade um diejenigen der »Ökonomie« und der »Kultur« handeln soll“[548]. Zweitens ist für Honneth eine moralische Überzeugung für Individuen oder Gruppen handlungsauslösend, die feststellt, „daß die für legitim gehaltenen Anerkennungsprinzipien in Hinblick auf ihre eigene Lage oder ihre jeweilige Besonderung falsch oder unzureichend angewendet werden“[549]. Für Honneth sind die Bezeichnung von »ökonomischen« und »kulturellen« Konflikten höchstens sekundär, denn sie bezeichnen „die Aspekte näher, unter

[542] Ebd., S. 158.
[543] Ebd., S. 162. Im Unterschied zu „Kampf um Anerkennung“ hat Honneth das Prinzip Solidarität durch das Prinzip Leistung ersetzt.
[544] Ebd., S. 169.
[545] Ebd., S. 169.
[546] Ebd., S. 177.
[547] Ebd., S. 183.
[548] Ebd., S. 185 f.
[549] Ebd., S. 187.

denen jene Erfahrung der Mißachtung jeweils gemacht wird“[550].

Die Bedeutung der moralischen Enttäuschungs- oder Unrechtserfahrungen für Distributionskämpfe erscheint ihm so unstrittig. Im dritten Teil ist für ihn deshalb nur noch zu beantworten, wie Identitätskämpfe in diesem Rahmen zu interpretieren sind und mit welchen Standards sich die Forderungen von sozialen Kämpfen beurteilen lassen. Der Vorteil liegt darin, beide Kampfarten mit dem gleichen Vokabular beschreiben zu können, aber dadurch ist die moralische Legitimitätsfrage und die der richtigen Praxis nicht beantwortet. In seinem „anerkennungstheoretischen Konzept der Gerechtigkeit“[551] sieht er eine überzeugendere Antwort als in Frasers »partizipatorischer Parität«, weil Kämpfe um die gerechte Ausdeutung des Leistungsprinzips Anerkennungskämpfe sind. Dies ist für ihn neben der Liebe und dem Recht die dritte tragende Säule der bürgerlich-marktwirtschaftlichen Ordnung der Neuzeit. Er schlägt deshalb vor, Identitätspolitik als Teil „eines neuen, vierten Anerkennungsprinzips innerhalb der normativen Infrastruktur kapitalistischer Gesellschaften“[552] zu sehen, weil sie nach der Zugehörigkeit zu einer kulturellen Gruppe verlangt.

Fraser koppelt die Anerkennungstheorie zu eng an die ethische Bindung der individuellen Selbstverwirklichung, ihr zentrales Argument für eine Zweiteilung lautet, dass nur die Kombination von ökonomischer und kultureller Gerechtigkeit eine partizipatorische Pärität garantieren kann. Diese Idee ist nach Fraser oberstes Prinzip von liberalen Gesellschaften. Aber es handelt sich für Honneth hier nur scheinbar um einen Pluralismus, da Umverteilung und Anerkennung dem Leitsatz partizipatorischer Parität untergeordnet sind. Bei aller scheinbaren Gemeinsamkeit bestimmt Fraser das Ziel der Gerechtigkeit „mit dem Verweis auf das Gut der Partizipation, ich hingegen begreife jenes Wozu als das Gut der persönlichen Identitätsbildung, dessen Verwirklichung ich allerdings auf Verhältnisse der wechselseitigen Anerkennung angewiesen sehe“[553].

Seine Theorie versteht Honneth als teleologische Konzeption sozialer Gerechtigkeit, die auf einen hypothetisch generalisierten Entwurf des guten Lebens zielt. Diesen Entwurf leitet er aus Wissensständen darüber ab, welche Anerkennungsformen heute nötig sind, um eine möglichst intakte Identität zu entwickeln. Die Gerechtigkeitstheorie braucht für Honneth eine zielgerichtete Fortschrittskonzeption, von der aus soziale Forderungen nicht relativistisch, sondern normativ begründbar sind. Eine konkrete Skizze hierfür liefert Honneth nicht, er

[550] Ebd., S. 187.
[551] Ebd., S. 189.
[552] Ebd., S. 191.
[553] Ebd., S. 209.

wertet die moderne Gesellschaftsordnung früheren gegenüber als moralisch überlegen, weil das Prinzip Anerkennung zum Zentrum der politischen Ethik geworden ist. Der normative Überhang der Anerkennungsprinzipien ist gegenüber der faktischen Auslegung stets ein interner Anknüpfungspunkt für die Kritik.

Eine legitime Forderung kann für ihn daran gemessen werden, ob „die Konsequenzen ihrer möglichen Implementierung als einen Zugewinn an Individualität oder Inklusion“[554] verstanden werden können. Dies sieht er als theoretische Bedingung für eine kritische Rolle der anerkennungstheoretischen Gerechtigkeitskonzeption. Im Bereich der Leistung bedeutet es für Honneth „jene kulturellen Konstruktionen radikal zu hinterfragen, die in der Vergangenheit des industriellen Kapitalismus für die Auszeichnung von nur einem kleinen Kreis von Tätigkeiten mit dem Titel der »Erwerbsarbeit« gesorgt haben“[555]. Dies hat zu einer zentralen Beeinträchtigung bei der individuellen Selbstverwirklichung geführt.

2.10.3 Fraser: Anerkennung bis zur Unkenntlichkeit verzerrt

In ihrer Erwiderung auf Honneth räumt Fraser zu Beginn ein: Wer die Kritische Theorie erneuern möchte, „verschreibt sich einer geradezu entmutigenden Aufgabe“[556]. Es gibt für sie heute keine politisch-kulturelle Möglichkeit mehr, am Programm des Sozialismus und der Arbeiterbewegung als Zugpferd unter den sozialen Bewegungen anzuknüpfen. Die utopischen Kräfte der Linken seien erschöpft und soziale Bewegung findet dezentriert statt. Der Marxismus ist kein „Urvermächtnis“[557] mehr, die Kritik der politischen Ökonomie ist diskreditiert und Gesellschaft kann nicht mehr als ein Ganzes, Geschlossenes aufgefasst werden. Normative Ansprüche können nicht mehr auf einen Nenner gebracht werden. Jedoch spielt Anerkennung bei der Erneuerung der Kritischen Theorie eine Schlüsselrolle, auch wenn sie die Totalität des menschlichen Lebens nicht erfassen kann, ist sie „eine entscheidende, aber eingeschränkte Dimension sozialer Gerechtigkeit“[558]. Fraser überprüft ihren und Honneths Entwurf anhand von drei Fragen. 1. Was ist der empirische Bezugspunkt der Kritischen Theorie? 2. An welchem Ort wird die Kultur innerhalb der neuen Phase des Kapitalismus zu positionieren sein? 3. Auf welchen normativen Standards basiert die Kritik und wie werden sie begründet? Für jede dieser Fragen will sie aus ihrer Sicht aufzeigen, „daß

[554] Ebd., S. 221.
[555] Ebd., S. 222.
[556] Ebd., S. 227.
[557] Ebd., S. 227.
[558] Ebd., S. 229.

Honneths Ansatz vergleichsweise unzulänglich ist“[559].

Er liefert für Fraser keinen glaubwürdigen empirischen Bezugspunkt, er kann den Ort der Kultur nicht stichhaltig bestimmen und er hat keine normativen Standards zur Bewertung heutiger Forderungen nach Anerkennung. „Indem er den Begriff der Anerkennung bis zur Unkenntlichkeit aufbläht, macht er aus einer beschränkten, aber treffsicheren Handhabe der Gesellschaftskritik ein stumpfes Allzweckinstrument, mit dem den Herausforderungen unserer Zeit nicht Herr zu werden ist.“[560] Honneth gründet für Fraser seinen Monismus auf eine Moralpsychologie des vorpolitischen Leidens. Durch seine Fixierung auf die Identität als Leitidiom von Gerechtigkeit geht Honneth von der Gesellschaft zum Individuum und personalisiert die Verletzungserfahrung übermäßig. Für Fraser wäre es sinnvoller, versagte Anerkennung „als einen eklatanten Mangel an Fairneß von Seiten der anderen aufzufassen als sie als den Wesenskern alles alltäglichen Leidens anzusehen“[561]. Umso problematischer nennt Fraser die Privilegierung des Leidens als Bezugspunkt der Kritischen Theorie, ein solches findet nicht unabhängig statt. Honneths Bezugspunkt sei nicht besser geeignet als ihrer.

Missachtung als alleinige Quelle sozialen Unbehagens dient nach Fraser dazu, „eine quasi-transzendentale Moralpsychologie einzuführen, und diese behauptet, ein für allemal geklärt zu haben, daß Anerkennung stets die einzige und zureichende Moralkategorie ist“[562]. Ihr Ansatz hingegen gehe nicht von subjektiven Erfahrungen aus, sondern von dezentralen Diskursen der Gesellschaftskritik. Sie hält ihren Ansatz für wesentlich leistungsfähiger als Honneths Ansatz hegemonialer Paradigmen, denn er überschätze die Rolle der Anerkennung und schließt sich den spektakulärsten Fehlleistungen ihrer Protagonisten an, indem er ein unvollständiges Paradigma gegen ein anders austauscht: „den limitierten Ökonomismus gegen einen beschränkten Kulturalismus“[563].

Sie lobt ihren eigenen Ansatz des perspektivischen Dualismus, eine „nicht schon auf den ersten Blick verständliche Methode (...), Verteilung und Anerkennung zu verstehen“[564]. Sie besetzen keine getrennten Sphären, sondern durchdringen sich gegenseitig, um komplexe Muster der Benachteiligung hervorzubringen. Fraser weist Honneths Anschuldigung einer unüberbrückbaren Kluft zwischen Materiellem und Symbolischem zurück, denn ihr Ansatz untersuche ja gerade die Verbindungen zwischen Ökonomischem und Kulturellem, ohne das

[559] Ebd., S. 230.
[560] Ebd., S. 231.
[561] Ebd., S. 234.
[562] Ebd., S. 237.
[563] Ebd., S. 248.
[564] Ebd., S. 249.

eine auf das andere zu reduzieren. Der perspektivische Dualismus ist für Fraser sinnvoller, weil eben immer nur ein Moralprinzip verletzt wird, das Prinzip der partizipatorischen Parität. Bei Honneth hingegen sei für jede Schädigung ein anderes normatives Prinzip zuständig. Honneth reduziert und überstrapaziert damit für Nancy Fraser die Kategorie der Anerkennung.

Eine Theorie muss für Fraser eine Vielzahl von Visionen vom „guten Leben“[565] vereinen können. Sie muss allgemein genug sein, um nicht sektiererisch zu werden, aber auch bestimmt genug sein, um nicht beliebig zu sein. Honneth beharrt auf der Notwendigkeit einer Theorie des guten Lebens. „Deshalb baut er seine Gerechtigkeitstheorie auf einer Konzeption des menschlichen Wohlergehens auf.“[566] Er bezieht sich auf die Idee einer intakten Identität. Gerechtigkeitsforderungen sind für ihn Anerkennungsforderungen und teleologisch zu rechtfertigen: als ein Mittel zum Zweck des guten Lebens. Deshalb wertet Fraser Honneths Ansatz als unzulänglich, weil er entweder sektiererisch wird bzw. zu unbestimmt bleibt, „oder vielmehr verfehlt er immer die eine dieser Anforderungen, selbst wenn er der anderen entsprechen sollte“[567].

Honneths Kategorien seien rein formal und so können sie für Fraser auch keinen Maßstab für Leistungsgerechtigkeit nennen. Seinen Anerkennungsgrundsatz des gleichen Respekts sieht Fraser als nicht ausreichend bestimmt, um gerechtfertigte von ungerechtfertigten Forderungen unterscheiden zu können. Das Grundproblem von Honneths Gerechtigkeitskonzeption liegt für Fraser in seinem teleologischen Ausgangspunkt. „Indem er sein System der Gerechtigkeit auf eine Theorie des guten Lebens gründet, ist er außerordentliche Maßnahmen zu ergreifen genötigt, um nicht einem gewissen ethischen Sektierertum anheimzufallen. Dazu gezwungen, seine normativen Prinzipien formal zu begreifen, muß er ihnen jeden substantiellen Gehalt absprechen - und damit auch jegliche normative Kraft.“[568] Honneths Konzept der Anerkennung genügt Frasers Ansprüchen an eine kritische Theorie nicht. Es fasst für sie die gegenwärtigen normativen Defizite der Gesellschaftsordnung nicht, führt keinen emanzipatorischen Wandel herbei. „Verlangt man indes von der Theorie der Anerkennung, all dem Rechnung zu tragen, wird diese Konzeption überstrapaziert – und somit wird der Begriff der Anerkennung bis zur Unkenntlichkeit aufgebläht und büßt seine kritische Kraft ein.“[569]

[565] Ebd., S. 257.
[566] Ebd., S. 258.
[567] Ebd., S. 259.
[568] Ebd., S. 264.
[569] Ebd., S. 270.

2.10.4 Honneth: Die Pointe der Anerkennung

Axel Honneth entscheidet sich in der abschließenden Erwiderung auf Frasers Kritik dafür, nicht in detaillierter Form auf ihre Einwände einzugehen, da dies für den Leser langweilig und ermüdend wäre. Er arbeitet statt dessen noch einmal die Pointen seiner Überlegungen heraus. „Die Idee, daß eine kritische Gesellschaftsanalyse der Rückbindung an eine innerweltliche Instanz der Transzendenz bedarf, stellt das Erbe der linkshegelianischen Tradition der Kritischen Theorie dar.“[570] Die Entwicklung der Frankfurter Schule von der Fixierung auf das Proletariat über die Konzentration auf Strukturen gesellschaftlichen Arbeit zu den Neuen Sozialen Bewegungen hat Honneth zu seiner Missachtungstheorie geführt. Die Entwicklung seit dem Zerfall des Arbeits- und Produktionsparadigmas verlief für ihn beispielsweise über Castoriadis, Marcuse, Habermas und Foucault.[571] In der Gegenwart sieht er die Frage nach anderen Instanzen, Erfahrungen oder Praktiken, die „vorwissenschaftlich eine Überschreitung der gegebenen Ordnung sichern können“[572] als zentral wichtig für die Erneuerung der kritischen Gesellschaftstheorie. Unstrittig scheint ihm, dass in den gegebenen Verhältnissen stets ein nach Verwirklichung drängender normativer Überhang existiert.

Fraser lasse sich in ihren Überlegungen von populären Gerechtigkeitsideen leiten, die nur in der Gegenwart verfolgt werden. Er hingegen will mit seinen „moralpsychologischen Überlegungen auf eine quasi-transzendentale Rechtfertigung der Kritik in der Struktur der gesellschaftlichen Wirklichkeit hinaus“[573]. Jede soziale Integration von Gesellschaften ist auf geregelte Formen der wechselseitigen Anerkennung angewiesen. Die empfundenen Missachtungen sind für Honneth Antriebsquellen gesellschaftlicher Veränderung, deshalb versteht er Frasers Strategie der normativen Rechtfertigung von Gerechtigkeitstheorie nicht. Auf der einen Seite will sie das Ergebnis der sozialen Gerechtigkeit durch Debatten herbeiführen. Aber ihre vorausgesetzten „materialen Gehalte sozialer Gerechtigkeit“[574] sind mit einem streng verstandenen Prozeduralismus nicht vereinbar. Die partizipatorische Parität hat für ihn deshalb einen teleologischen Gesichtspunkt. Fraser entscheidet sich für Honneth nicht zwischen zwei Punkten, dem diskursethischen Prozeduralismus und einer teleologischen Ethik, „für deren substantiellen Rest sie jedoch aufgrund ihres Vorbehaltes gegen Vorstellungen des Guten keine Begründungspflichten übernehmen will“[575].

[570] Ebd., S. 274.
[571] Ebd., S. 274 - S. 280.
[572] Ebd., S. 275.
[573] Ebd., S. 282.
[574] Ebd., S. 300.
[575] Ebd., S. 301.

Deswegen hat er sich - so beendet Honneth seine Entgegnung - für die Rückbindung an eine schwache Vorstellung des Guten entschieden, er behandelt die Tatsache der sozialen Integration zugleich als das Ziel der sozialen Gerechtigkeit. Die dreifache Pointe seiner Konzeption sieht er darin, dass er die gesellschaftliche Realität grundbegrifflich mit dem gleichen Begriff für eine Gesellschaftstheorie erschließt, mit dem er im Gerechtigkeitskonzept die Bewertung von Veränderungen in einer Weise vornimmt, so „daß dabei die Sichtweise der Betroffenen produktiv zur Artikulation gelangt (Moralpsychologie)“[576].

2.11 Andreas Wildt: Anerkennung in der praktischen Philosophie der Gegenwart

Im Jahr 2005 hat Andreas Wildt einen Aufsatz über »Anerkennung in der praktischen Philosophie der Gegenwart«[577] veröffentlicht. Der Begriff Anerkennung hat auch für ihn in den letzten Jahren „eine bemerkenswerte Karriere gemacht“[578]. Aber in der daraus resultierenden Unübersichtlichkeit ist für ihn unklar, auf was „eine »Theorie der Anerkennung« eigentlich antworten will“[579]. Eine Ursache hierfür sieht Wildt in der umgangssprachlich sehr verschiedenen Bedeutung des Wortes. Ihm scheint jedoch im Unterschied zu Honneth eine Festlegung als Begriff machbar. „Wichtig ist hier nur, dass das Wort durchaus Anhaltspunkte für eine terminologische Festlegung bietet und dass es sich immer wieder lohnt, auf die Gefahr der Vieldeutigkeit des Sprachgebrauchs zu achten.“[580] Auch der Berliner ist der Meinung, dass Honneths Versuch zu einer eigenständigen Philosophie der Moral und Gerechtigkeit vermittels Anerkennung den „Begriff und die Thematik der Anerkennung mit diesem Programm überfordert“[581].

Mit einem kurzen Überblick über die Entwicklung der Thematik der Anerkennung in der praktischen Philosophie des 20. Jahrhunderts positioniert er sich in der Diskussion, während Habermas, Honneth aber auch Siep eher gesellschaftstheoretisch orientiert sind, argumentiert er selbst explizit „moralphilosophisch“[582]. Für Wildt bedeutet die Anerkennung von Rechts- oder Moralnormen immer auch, dass man die Gegenseite der Pflichten anerkennen müsse.

[576] Ebd., S. 304.
[577] Andreas Wildt, »Anerkennung« in der praktischen Philosophie der Gegenwart; in: Henning Hahn (Hg.), Selbstachtung oder Anerkennung? Weimar 2005, S. 178 - S. 211.
[578] Wildt, Anerkennung in der praktischen Philosophie, S. 179.
[579] Ebd., S. 179.
[580] Ebd., S. 180.
[581] Ebd., S. 180.
[582] Ebd., S. 183.

Wildt sieht hier die Notwendigkeit einer praktisch-voluntativen Bejahung, auch bloße Sitten und Konventionen bedürfen der Anerkennung. Er wertet Honneths These, „dass moralisches Unrecht immer und ausschließlich in der Verletzung der Anerkennungsansprüche und letztlich des Selbstwertgefühls von Personen besteht“,[583] als zu weitgehend.

Das Thema der Anerkennung ist für Wildt geeignet, die Frage nach der moralischen Motivation zu beantworten, deshalb fragt er, wie Honneth die Gehalte der Moral und der Gerechtigkeit in seinem Anerkennungskonzept bestimmt? Für Wildt ist Honneths Ergebnis, dass die Moral den Inbegriff der Einstellungen darstellt, die Subjekte wechselseitig einzunehmen haben, um sich die Bedingungen der Identität zu sichern, zu restriktiv. Diese Einstellungen differenziert Honneth in den Ebenen Liebe, Recht und Solidarität. Für Wildt ist es erstaunlich, dass Honneth Liebe dadurch „als eine Dimension von Moral versteht“[584]. Liebe ist auch für Wildt eine reife Form der Anerkennung, aber Honneths unbegrenztes Liebesgebot scheint Wildt problematisch. Er kommt zu dem Schluss, dass „Honneths Behandlung der Liebe kein Argument dafür erbringt, den Gehalt der Moral neu zu bestimmen“[585].

Das zweite Muster der Anerkennung bei Honneth, das Recht, leuchtet ihm nicht ein. In der Fähigkeit zu erkennen, was rechtlich oder moralisch gültig ist, steckt für ihn kein Kriterium oder keine notwendige Bedingung, Rechte zu haben. Insbesondere bezweifelt Wildt, „warum Rechte in Fähigkeiten fundiert sein müssten“[586]. Das dritte Muster der sozialen Wertschätzung scheint ihm fruchtbarer zu sein. „Hier geht es um die Wertschätzung von Leistungen für die Gemeinschaft. Dass es sich bei dieser Wertschätzung um eine Form der Anerkennung von Personen handelt,“[587] liegt für ihn auf der Hand. Zusammenfassend enthält Honneths Darstellung der drei Muster Ansätze, die wichtig sind, verschiedene Ebenen der Moral zu unterscheiden. Wildt selbst unterscheidet „moralisch legitime juristische Rechte“[588], „rein moralische Rechte und Verpflichtungen“[589] und drittens „rein moralische Verpflichtungen“[590].

Die Worte Gerechtigkeitskonzept und Moralkonzept werden - so Wildt - von Habermas und Honneth „synonym“[591] verwendet. Die gravierendste Schwäche in Honneths Konzept sieht er darin, dass Honneth aus seinem Ansatz „die Gesamtheit aller legitimen Grundrechte“[592]

[583] Ebd., S. 185.
[584] Ebd., S. 187.
[585] Ebd., S. 189.
[586] Ebd., S. 189.
[587] Ebd., S. 190.
[588] Ebd., S. 191.
[589] Ebd., S. 191.
[590] Ebd., S. 191.
[591] Ebd., S. 193.
[592] Ebd., S. 194.

ableitet. Honneth könne zwar über die individuelle Autonomie auf das Ziel einer möglichst intakten Identitätsbildung schließen, aber Gerechtigkeit und gesellschaftliches Wohl alleine am Muster individueller Selbstverwirklichung festzumachen, greife entschieden zu kurz. Angesichts des systematischen liberalen Ausgangspunktes des guten Lebens in Honneths Arbeit, fragt er sich, ob dieser glaubt, „dass die Frage »Kapitalismus oder Sozialismus« gar nicht mehr in den Bereich einer Theorie der Gerechtigkeit gehört“[593]. Rechte sind nicht in Fähigkeiten, sondern im „Bedarf oder in Bedürfnissen und Verdiensten zu fundieren“[594].

Die Idee, Grundtermini der kritischen Theorie wegen der verbesserten Einsichten in die Motivationsquellen von sozialem Unbehagen und Widerstand auf Anerkennungstermini umstellen zu wollen, ist für ihn einleuchtend. „Diese Theorie-Strategie scheint mir berechtigt, sofern es bei einer kritischen Gesellschaftstheorie nicht nur darum geht, eine bestehende Gesellschaft zu kritisieren, sondern auch darum zu zeigen, dass eine bessere Alternative sozialhistorisch möglich ist.“[595] Das lässt sich nur durch den Rekurs auf tatsächliche soziale Kämpfe plausibilisieren, deshalb glaubt er, dass Honneths Ansatz für die Gesellschafts- und Geschichtstheorie überzeugender ist als für die Moralphilosophie. Da ist für ihn „das geschichtstheoretische und anthropologische Potenzial der Anerkennungstheorie“[596] noch nicht ausgeschöpft, weil Honneth sich „zu stark an den normativen Fragen“[597] orientiert.

2.11.1 Aktives und passives Anerkennen

Die gesellschaftstheoretische Geltung der Normen setzt Honneth voraus, er fragt nicht, „ob der Kampf um Anerkennung nicht in sich eine Dynamik zur Generierung dieser Universalität enthält“[598]. Auch Hegel und Fichte haben für Wildt die Frage nicht geklärt, „was diese Wechselseitigkeit der Anerkennung von Fähigkeiten mit der Wechselseitigkeit der Anerkennung von Rechten zu tun hat“[599]. Wildt differenziert zwischen einer Begründung der Wechselseitigkeit und der Begründung von Universalität und weist in diesem Zusammenhang auf die interne Dynamik der „Bewegung der Anerkennung“[600] hin. Die idealistische Anerkennungslehre ist für ihn allerdings nicht nur Lehre vom passiven Anerkanntwerden, sondern auch vom aktiven Anerkennen.

[593] Ebd., S. 195.
[594] Ebd., S. 196.
[595] Ebd., S. 197.
[596] Ebd., S. 197.
[597] Ebd., S. 197.
[598] Ebd., S. 197.
[599] Ebd., S. 197.
[600] Ebd., S. 198.

Honneth thematisiert vor allem in seiner Deutung der Liebe neuere Ansätzen der Psychoanalyse, er „beruft sich dabei auf eine Modellvorstellung von Winnicott,[601] die von dem objektbeziehungstheoretischen Zweig der Psychoanalyse entwickelt worden ist“[602]. Der gemeinsame Bezugspunkt scheint die Annahme einer originären Motivation zum aktiven Anerkennen zu sein. Allerdings hält er die Ausführung von Jessica Benjamin[603] für besser geeignet, weil sie den Kampf um Anerkennung als einen sekundären Konflikt beschreibt, der sich entwickelt, weil das Kind zugleich selbständig und unabhängig sein will. „Aus Benjamins Text wird (...) klarer als bei Honneth, dass »Anerkennung« hier noch keinen normativen und zunächst den unspezifischen Sinn von Bejahung, Bestätigung, Bindung, Einstimmung, Wechselseitigkeit und Gemeinsamkeit besitzt.“[604]

Mit Bezug auf den Zusammenhang von Moralphilosophie und einer Theorie des guten Lebens kritisiert Wildt erneut Kojève dafür, den Anerkennungsbegriff auf die Frage des Prestige verkürzt zu haben,[605] aber er bestätigt Kojèves Annahme, dass es ein anthropogenes Bedürfnis nach Anerkennung gibt. Die anthropologische Bedeutung der Anerkennung macht deutlich, dass menschliche Entwicklung über eine Sozialisation führt, und nur dann zu „seelisch gesunden Individuen führen kann, wenn diese ein moralisches Bewusstsein und moralische Motivation entwickeln“[606]. Für eine Anthropologie ist ihm wesentlich, „dass die Vergesellschaftung nicht nur den passiven Sinn hat, dass, wie Honneth sagt, `das Individuum sich als Adressat von Zuwendung und Anerkennung zu begreifen vermag´, sondern auch den aktiven Sinn, dass das Individuum ein Subjekt und Agent von Bestätigungsimpulsen und Anerkennungsleistungen ist“[607]. Die eigene Überzeugung der Gültigkeit von universalistisch-egalitären Normen ist für Wildt „der einzige Sinn, in dem sich Moral begründen lässt“[608]. Das Bedürfnis nach wechselseitiger Anerkennung von Rechten und Personen bedeutet auch, „dass sie den Kampf gegen selbsterlittenes Unrecht von vornherein mit dem Kampf gegen Unrecht an anderen verbindet (…) und den Bereich der hier betroffenen Rechte und Verpflichtungen nicht auf den des Schutzes vor Missachtung und Demütigung einschränkt“[609].

---

601 Donald Woods Winnicott, Übergangsobjekte und Übergangsphänomene; in: Ders., Vom Spiel zur Kreativität, Stuttgart 1995, S. 10 - S. 36.
602 Wildt, Anerkennung in der praktischen Philosophie, S. 199.
603 Jessica Benjamin, Die Fesseln der Liebe, Frankfurt am Main 1988.
604 Wildt, Anerkennung in der praktischen Philosophie, S. 201.
605 Siehe hierzu auch: Andreas Wildt, Autonomie und Anerkennung, S. 20. „Es war ihm [Kojève, PF] nicht gelungen, das von Hegel behauptete Beziehungsverhältnis von Selbstbewußtsein und Anerkennung einsichtig zu machen.“
606 Wildt, Anerkennung in der praktischen Philosophie, S. 203.
607 Ebd., S. 204.
608 Ebd., S. 204.
609 Ebd., S. 204.

Mit fünf perspektivischen Thesen spitzt er seine Einsichten in die Anerkennungsdiskussion zu. Das Wort Anerkennung hat für ihn mindestens fünf äquivoke Bedeutungen:

1. Anerkennung kann eine Kognition und eine Emotion bezeichnen, aber besser passt es auf Volitionen oder Voluntatives wie Einstellungen. „In voluntativer Hinsicht kann man mit »Anerkennung« Akte oder Handlungen bezeichnen, aber noch besser passt es auf Einstellungen, die sich in bestimmten Akten ausdrücken.“[610]
2. Anerkennung kann eine rezeptive und bejahende Einstellung zu gegebenen Akten bezeichnen. Mit dem kreativen Sinn kann ein neuer Status etabliert werden. Man kann ein »Antwort-Modell« und ein »Erzeuger-Modell« unterscheiden.
3. Anerkennung von Personen kann den Sinn einer Bestätigung und Würdigung ihrer Leistungen, Fähigkeiten und Tugenden haben. Es gibt keinen Anhaltspunkt, Verpflichtungen auf Fähigkeiten oder Leistungen zu reduzieren.
4. Anerkennung von Personen ist keine Alternative zu Anerkennung von Tatsachen, sondern besteht immer in der Anerkennung von Tatsachen bezüglich dieser Personen. Anerkennung meint zumeist Anerkennung mit Widerwillen.
5. Anerkennung meint meistens passives anerkannt werden oder sein, es hat nur manchmal den Sinn von „aktivem Anerkennen“[611]. Das Streben nach aktivem Anerkennen macht es möglich, das Gegentendenzen überwunden werden. Aktives Anerkennen eröffnet die Perspektive auf Gesellschaftsveränderung.

Für die idealistische wie für die neuere Entwicklungspsychologie ist laut Wildt entscheidend, „dass es ein Streben nach aktivem Bestätigen und Anerkennen gibt und das dieses für die Entwicklung der eigenen Personalität konstitutiv ist“[612]. Wildt sieht in dem anthropologisch tief sitzenden Bedürfnis nach aktivem Anerkennen „die Wurzel der moralischen Kraft, die Honneth als Gegengewicht gegen das archaische Streben nach Symbiose und Omnipotenz sucht“[613].

[610] Ebd., S. 205.
[611] Ebd., S: 205 ff.
[612] Ebd., S. 206 f.
[613] Ebd., S. 207.

2.12. Jessica Benjamin: Die Fesseln der Liebe

Axel Honneth verweist Anfang der 1990er Jahre darauf, dass feministische Arbeiten zur politischen Philosophie „häufig einen Weg einschlagen, der sich mit den Absichten einer Theorie der Anerkennung kreuzt“[614] und nennt exemplarisch Jessica Benjamins Abhandlung über die »Die Fesseln der Liebe«[615]. Ihre Studie wird 15 Jahre vor dem gerade besprochenen Aufsatz von Andreas Wildt publiziert. Als Ausgangspunkt für ihre Untersuchung über das Problem der Geschlechterherrschaft nimmt sie Simone de Beauvoirs Einsicht, „daß die Frau als die primäre Andere des Mannes fungiert, als sein Gegensatz, sie verkörpert Natur gegenüber seiner Vernunft, Immanenz gegenüber seiner Transzendenz, ursprüngliches Einssein gegenüber seiner individuierten Abgelöstheit, sie ist Objekt für ihn als Subjekt“[616]. Benjamin fragt in ihrer Abhandlung, warum die Geschlechterherrschaft bestehen bleibt, „obwohl sich unsere Gesellschaft doch formal zur Gleichheit bekennt“[617]. Anhand der Geschlechterdifferenz von männlich und weiblich will sie aufzeigen, wie Herrschaft und Knechtschaft entstehen, dabei ist sie sich einer Gefahr bewusst. „Denn jede binäre Aufspaltung führt in Versuchung, lediglich das Verhältnis umzukehren, aufzuwerten, was bislang abgewertet wurde und herabzusetzen, was überbewertet wurde.“[618] Sie kritisiert Feministinnen, die sich scheuen, „die Unterwerfung der Frau zu analysieren, weil sie fürchten, mit dem Eingeständnis der weiblichen Beteiligung an der Herrschaftsbeziehung könnte die Last der Verantwortung scheinbar von den Männern auf die Frau verschoben werden und der moralische Sieg von der Frau auf den Mann“[619].

Jessica Benjamin baut gegenüber der einfachen Lösung auf die psychoanalytische Theorie auf und erzählt Freuds Geschichte der Herrschaft so, „daß deren Komplexität und Mehrdeutigkeit erhalten bleibt“[620]. Nach Freuds Überzeugung können Menschen ohne Autorität und ihre Angst vor derselben nicht leben, dies erklärt für sie aber das Problem der Unterwerfung nicht. Freud verortet den Kampf um Herrschaft und Knechtschaft im Verhältnis von Vater und Sohn, Benjamin kritisiert Freud, weil er den Mann als Subjekt und die Frau als Objekt setzt. Sie betont die Notwendigkeit, das Verhältnis von Herr und Knecht als eine asymmetrische

614 Honneth, Kampf um Anerkennung, S. 9.
615 Benjamin, Fesseln der Liebe. Sie hat diesen Sachverhalt auch in einem weiteren Artikel publiziert. Dies., Herrschaft-Knechtschaft: Die Phantasie von der erotischen Unterwerfung; in: List, Elisabeth/Studer, Herlinde (Hg.), Denkverhältnisse. Feminismus und Kritik, Frankfurt am Main 1989, S. 511 – S. 538.
616 Benjamin, Fesseln der Liebe, S. 10 f.; Sie bezieht sich auf das Hauptwerk von Simone de Beauvoir, Das andere Geschlecht, München 1989.
617 Benjamin, Fesseln der Liebe, S. 11.
618 Ebd., S. 12.
619 Ebd., S. 13.
620 Ebd., S. 13.

Anerkennungsbeziehung zu erkennen. „Dies ist überhaupt eine Schwäche aller radikalen Politik gewesen: die Unterdrückten zu idealisieren, als ob deren Politik und Kultur von den Auswirkungen der Herrschaft ganz frei blieben, als ob die Menschen nicht an ihrer Unterjochung mitwirkten. Herrschaft aber auf eine simple Beziehung zwischen Täter und Opfer zu reduzieren, heißt, die Analyse durch moralische Empörung zu ersetzen.“[621] Weil dies immer die einfache Polarität wiederherstellt, entwickelt sie aus der Kritik an Freud eine Deutung, in der sie das Problem der Herrschaft nicht mit der Vater-Sohn, sondern mit der Mutter-Tochter Beziehung erörtert. In dieser Erörterung stellt Benjamin nicht Herrschaft und Knechtschaft, sondern das Thema der wechselseitigen Anerkennung in das Zentrum.

2.12.1 Herrschaft und Knechtschaft: Folge gescheiterter Anerkennung

Benjamin zeigt im ersten Kapitel, „wie Herrschaft aus einer Veränderung der Beziehung zwischen dem Selbst und der (ersten) Anderen hervorgeht. Kurz gesagt: Herrschaft und Knechtschaft entspringen aus einem Zusammenbruch der notwendigen Spannung zwischen Selbstbehauptung und Anerkennung, die die Begegnung zwischen dem Selbst und anderen als eigenständig und gleichwertig ermöglicht.“[622] Selbstbehauptung und Anerkennung bilden für sie die Pole eines prekären Gleichgewichts, das wiederum für die Differenzierung notwendig ist. Differenzierung meint den Prozess der Herausbildung eines Selbst, das sich der Differenz zwischen Ich und Anderem bewusst ist. Vor allem aus dem Bedürfnis nach Anerkennung entsteht für Benjamin ein Paradoxon, denn „Anerkennung ist jene Reaktion der anderen, die die Gefühle, Intentionen und Aktionen des Selbst überhaupt erst sinnvoll macht. Sie ist die Bedingung für die Entwicklung von Selbständigkeit und Urheberschaft.“[623]

Eine solche Anerkennung, so Benjamin, suchen wir von einer Person zu bekommen, die wir auch selber anerkennen. „Dieser Kampf, von anderen anerkannt zu werden, und damit uns selbst zu bestätigen, bildet, wie Hegel zeigte, den Kern von Herrschaftsbeziehungen.“[624] Hegels abstraktes Denken lässt sich für Benjamin auch über die psychische Entwicklung des Säuglings zum Erwachsenen zeigen. Die Unfähigkeit, das Paradoxon der wechselseitigen Anerkennung in der Interaktion auszuhalten, führt für sie in dieser Entwicklung von einer Anerkennungsbeziehung in eine von Herrschaft und Unterwerfung. An den älteren Mutter-Kind-Theorien kritisiert sie, dass sie die Lösung aus dem Einssein lediglich intrapsychisch

[621] Ebd., S. 13.
[622] Ebd., S. 15.
[623] Ebd., S. 16.
[624] Ebd., S. 16.

theoretisieren. Sie verweist hingegen auf die Existenz der intersubjektiven Theorie und schlägt vor, die intrapsychische und die intersubjektive Theorie nicht als sich ausschließende Gegensätze zu betrachten, sondern als einander ergänzende Wege zum Verständnis der menschlichen Psyche. „Das Bedürfnis nach Anerkennung“[625] ist für sie das verbindende Element.

Anerkennung umfasst für Benjamin die bestätigende Reaktion des Anderen und die Art, wie wir selber damit umgehen. Die Entwicklung zwischen intrapsychischem und intersubjektivem Dialog zwischen dem Selbst und dem Anderen sind entscheidende Momente im gesamten Lauf des menschlichen Lebens. „Anerkennung ist keine Sequenz von Ereignissen, wie es zum Beispiel die Phasen der Reifung und Entwicklung sind, sondern ein konstantes Element, das alle Ereignisse und Phasen des Lebens durchzieht.“[626] Eine Mutter kann nur dann eine erfolgreiche Erziehung von Kindern gewährleisten, wenn sie eine selbstständige Identität hat. Für Benjamin ist die wechselseitige Anerkennung genauso wichtig wie das Ziel der Ablösung, deshalb plädiert sie für eine Theorie, die „von der Prämisse ausgeht, daß es von Anfang an immer (zumindest) zwei Subjekte gibt“[627].

Differenzierung als Ablösung einer Beziehung setzt für Jessica Benjamin ein Gleichgewicht zwischen Selbstbehauptung und Anerkennung voraus. Die Frage nach der Symmetrie wird für sie in der Theorie erst seit Beginn der 1970er Jahre reflektiert, mit dem intersubjektiven Modell sieht sie eine Möglichkeit zur Darstellung, „wie Selbstbehauptung in Aggression umschlägt“[628]. Im Unterschied zum intrapsychischen Standpunkt steht die Spannung „zwischen interagierenden Individuen im Vordergrund - und nicht die Spannung im Individuum“[629]. Dem Scheitern der Gegenseitigkeit in der Beziehung zwischen Mutter und Kind folgt eine Ausbildung von einseitigen Abwehrgrenzen. Das Modell hat eine Überschneidung mit Hegels Theorie von Selbstständigkeit und Selbstbestätigung einerseits und der psychoanalytischen Vorstellung von Abhängigkeit und Unabhängigkeit andererseits. Bei Hegel nutzt das Subjekt das Objekt als Mittel zur Selbstgewissheit. Den anderen anerkennen würde heißen, den eigenen Absolutheitsanspruch aufzugeben. Wenn das Kind seinen eigenen Willen entdeckt, glaubt es, seine Freiheit würde darin bestehen, dass es die Kontrolle über die Mutter hat. „Es will die Rolle des Herrn im Hegelsche Sinne ergreifen, in einer Beziehung, in der Gegenseitigkeit nun in zwei widerstreitende Elemente aufbricht:

[625] Ebd., S. 24.
[626] Ebd., S. 25.
[627] Ebd., S. 27.
[628] Ebd., S. 31.
[629] Ebd., S. 31.

eines, das anerkannt wird, und eines, dessen Identität negiert wird.“[630]

Winnicotts Aufsatz »Objektverwendung und Identifizierung«[631] scheint ihr in diesem Zusammenhang wie „ein modernes Echo“[632] auf Hegel, denn in ihm wird die Ich-Psychologie in den Vordergrund gestellt. Winnicott vertritt die Auffassung, dass die folgenschwerste Fehlentwicklung von Kleinkindern dadurch entsteht, dass der Übergang von der Beziehung auf das Objekt zur Verwendung des Objekts nicht gelingt.[633] Weil durch das Bedürfnis nach Anerkennung durch den Anderen nun Anerkennung als Problem der Abhängigkeit vom Anderen aufgeworfen wird, „mündet das Paradoxon der Anerkennung in einem Kampf um die Kontrolle“[634]. Wenn aber alles unter Kontrolle gestellt ist, so Benjamins Folgerung ist niemand mehr da, den wir als Ebenbürtig anerkennen können und deshalb ist nach Winnicott auch niemand mehr da, den wir begehren. „Wenn ich die Andere völlig zerstöre, dann existiert sie nicht mehr für mich. Und wenn sie mich völlig zerstört, existiere ich nicht mehr.“[635]

Die intrapsychische Ich-Psychologie geht von einem autonomen Subjekt aus, das sich durch eine Objektbeziehung entwickelt. Eine intersubjektive Psychologie hingegen „setzt stets das Vorhandensein von zwei interagierenden Subjekten voraus, die beide zu dem Prozess beitragen, und nicht nur eines Subjekts, das die Aktionen des Objekts sich einverleibt“[636]. Die intersubjektive Psychologie ist dem Anerkennungsdenken verwandt, das innerpsychische Modell hat für Benjamin das Defizit, dass die Entwicklung des Kindes nicht über das „paradoxe Gleichgewicht der Anerkennung“[637] erklärt wird, in dem Anerkennung des Anderen und Selbstbehauptung in einem Spannungsbogen koexistieren können. Die intersubjektive Interaktion „besteht aus zwei aktiven Partnern, nicht aus einer umkehrbaren Einheit von Gegensätzen, bei der eine Person etwas tut, der anderen etwas angetan wird“[638].

Wenn das Kind nicht lernt, die Spannung zwischen Selbstbehauptung durch Abgrenzung und Vergemeinschaftung durch Anerkennung auszuhalten, wird es sich in der Entwicklung auf eine der beiden entgegengesetzten Seiten beschränken. „Damit tritt Polarisierung an die Stelle der Balance auch im Selbst“[639], der Wunsch, Abhängigkeit zu leugnen, entsteht. „Hegels Idee

630 Ebd., S. 37.
631 D. W. Winnicott, Objektverwendung und Identifizierung; in: Ders., Vom Spiel zur Kreativität, Stuttgart 1973, S. 101 - S. 110.
632 Benjamin, Fesseln der Liebe, S. 39.
633 Vgl. die Darstellung von Benjamin, Ebd., S. 40.
634 Ebd., S. 41.
635 Ebd., S. 41.
636 Ebd., S. 47.
637 Ebd., S. 48.
638 Ebd., S. 50.
639 Ebd., S. 52.

der Anerkennung besagt, daß das Selbst, um sich seiner Existenz zu vergewissern, auf die Gelegenheit angewiesen ist, gegenüber einem anderen zu handeln, also auf ihn einzuwirken. Um für sich selbst zu existieren, muß es für einen anderen existieren.“[640] Nach Benjamin ist für Hegel der Zusammenbruch der Spannung zwischen Autonomie und Anerkennung unvermeidlich, einer zwingt den anderen im Kampf, ihn anzuerkennen, ohne das er selbst die Bereitschaft hat, den anderen anzuerkennen. „Die Folge solcher Unfähigkeit, Abhängigkeit und Unabhängigkeit miteinander zu versöhnen, ist die Verwandlung des Bedürfnisses nach dem Anderen in Herrschaft über ihn.“[641]

Dies gilt nach Benjamin für Hegel und Freud gleichermaßen. „In Freuds Theorie sind Aggression und der Wunsch zu herrschen unabdingbare Abkömmlinge des Todestriebes, also Bestandteil unserer Natur.“[642] Bei Hegel will sich das Selbstbewusstsein als absolut setzen. „Das Ich will sich auf Kosten des anderen bestätigen, es will glauben, es sei das einzige; es leugnet seine Abhängigkeit. Da jedes Selbst diesen Anspruch erhebt, müssen sie auf Leben und Tod um Anerkennung kämpfen.“[643] Für Hegel endet der Kampf in der Phänomenologie nicht in wechselseitiger Anerkennung, sondern in der Herrschaft des Starken und der Knechtschaft des Schwachen. Anhand der Darstellung der „Geschichte der O.“[644] beschreibt Réage ein Verhältnis, in dem sich die Rollen von Herr und Knecht umkehren können, aber es könnte „niemals eine gleichberechtigte oder reziproke Beziehung sein“[645]. Benjamin zieht daraus das Fazit: „Die Anerkennung des Anderen (des Knechts, der Sklavin) wird zur Unterwerfung. Die elementare Spannung von Kräften im Individuum wird also zur Spannung *zwischen* den Individuen.“[646]

Für Benjamin repräsentiert das Individuum in Hegels Dialektik von Herr und Knecht nur einen Pol der Spannung zwischen Selbstbehauptung als Abgrenzung des Anderen und Anerkennung der Abhängigkeit vom Anderen, die für eine gelungene Entwicklung des Ich notwendig ist. „In der Psychoanalyse wird dieses Auseinanderbrechen eines Ganzen als `Spaltung´ bezeichnet. (...) Mit anderen Worten, im Bewusstsein des Subjekts sind das Selbst und der andere nicht als gleiche und gleichwertige Ganzheiten repräsentiert, sondern in

[640] Ebd., S. 54.
[641] Ebd., S. 55.
[642] Ebd., S. 55.
[643] Ebd., S. 56.
[644] Pauline Réage, Die Geschichte der O, Hamburg 1985. Es handelt sich um die biographisch angelegte Erzählung einer Frau, die sich in einer Sado-Masochistischen Beziehung unterwirft. „Die Geschichte der O veranschaulicht überzeugend den Grundsatz, daß die Wurzel der Herrschaft im Zusammenbruch der Spannung zwischen Selbst und Anderem zu suchen ist“ (Benjamin, Fesseln der Liebe, S. 56).
[645] Ebd., S. 63.
[646] Ebd., S. 63.

Hälften aufgespalten.“[647] Dieses Verhältnis ist für sie auch in normalen erotischen Beziehungen angelegt, „weil Herrschaft eine entfremdete Form von Differenzierung ist, nämlich ein Versuch, durch Distanzierung, Idealisierung und Verdinglichung die Spannung wiederherzustellen, darum ist es ihr Schicksal, den ursprünglichen Zustand immer zu wiederholen, bis der Andere einen Unterschied setzt“[648].

Die psychische Spaltung ist für Benjamin der Endpunkt einer Entwicklung und nicht die ursprüngliche Situation. Ein Schlüssel zum Verständnis, wie die „Unterjochung der Frau sich in der Psyche verankert und die Form der Herrschaft bestimmt“[649], liegt für sie in der Frage, wie es zu Verbindung von Sadismus und Masochismus mit Männlichkeit und Weiblichkeit kommt. Auch hier sieht sie das Spannungsverhältnis und eine falsche Differenzierung evident, mit der das Subjekt Objekt wird. Benjamin sieht die Gefahr des generellen Verlusts von Anerkennung für den Jungen gegeben, deshalb konstruiert er eine Subjekt-Objekt-Beziehung. Weil die Subjektivität als solche nicht mehr anerkannt werden kann, ist die Umkehrung des Machtverhältnisses die einzige Möglichkeit, „so daß der Herr die Andere kontrollieren kann, während er seine Grenzen intakt hält“[650].

Die Verdinglichung der Frau entsteht durch die fehlgeschlagene Identitätsbildung des Mannes bei der Ablösung des Sohnes von der Mutter. Mädchen hingegen erhalten aus Sicht von Benjamin die Bindung an die Mutter durch Selbstverleugnung und Gehorsam aufrecht. Das Mädchen schützt das allmächtige „mütterliche Objekt sogar um den Preis fügsamer Unterordnung“[651]. Durch diesen Mechanismus sieht Benjamin die Rollenverteilung in jeder Generation bestätigt. „Die Weigerung des Mannes, die Andere anzuerkennen, wird ergänzt durch die Bereitschaft der Frau, sich mit ihrer mangelnden Selbständigkeit abzufinden: durch ihre Bereitschaft, Anerkennung zu gewähren, ohne selbst Anerkennung zu erwarten.“[652]

Der psychoanalytisch aufgezeigte Gegensatz der Geschlechterstruktur wiederholt sich für Benjamin im intellektuellen und sozialen Leben der Gesellschaft und eliminiert dadurch „die Möglichkeiten einer gegenseitigen Anerkennung in der Gesellschaft insgesamt“[653]. Die Trennung der Sphären von Rationalität und Subjektivität ist für sie eine Folge des Zusammenbruchs der wechselseitigen Anerkennung. Der Rationalitätsdiskurs ist ein

[647] Ebd., S. 63 f.
[648] Ebd., S. 68.
[649] Ebd., S. 74.
[650] Ebd., S. 77.
[651] Ebd., S. 79.
[652] Ebd., S. 78.
[653] Ebd., S. 177.

geschlechtsspezifischer Diskurs, die instrumentelle Orientierung und Depersonalisierung darin klassifiziert sie als maskulin. „Dies besagt, daß männliche Herrschaft, ähnlich wie Klassenherrschaft, nicht mehr eine Funktion persönlicher Machtbeziehungen ist (auch wenn diese weiterbestehen), sondern etwas, das den sozialen und kulturellen Strukturen innewohnt.“[654]

Die feministische Kritik am autonomen Individuum versteht sie parallel zur Marxschen Kritik am bürgerlichen Individuum. Das Ideal des bürgerlichen Individuums ist eine durch einen Akt generierte Abstraktion, mit dem Abhängigkeit und gesellschaftliche Unterordnung verleugnet werden. „Folglich besteht seine Freiheit im Schutz vor der kontrollierenden Einmischung anderer. Es ist ein negatives Freiheitsideal: Freiheit als Befreiung von Knechtschaft, Individualität ohne jede Beziehung zu anderen, ohne jedes Bedürfnis nach anderen.“[655] Der psychosoziale Kern dieser uneingeschränkten Individualität ist für Benjamin „die Unterwerfung der Frau durch den Mann, was den Anschein erweckt, als sei sie sein Besitz und er deshalb nicht abhängig von einer anderen außerhalb ihm, nicht verbunden mit jemand anderem“[656]. In der feministischen Kritik wird die Prämisse des modernen Denkens verworfen, „daß Individualität und Rationalität universalistische Kategorien seien, während das Geschlecht sekundär und unwesentlich für deren Konstitution ist“[657].

Wenn das freiheitliche Subjekt sich konstituiert, „indem es gewisse - weiblich genannte - menschliche Fähigkeiten abspaltet“[658], dann wertet Benjamin den Anspruch auf Freiheit und Gleichheit als nicht gültig. Sie wirft der Kritischen Theorie vor, keinen Ausweg aus diesem Dilemma gefunden zu haben. „Was den Frankfurter Theoretikern fehlte, war ein Modell der Psyche, in welchem das Selbst wirklich die Außenwelt zu erkennen sucht und nach Kontakt mit anderen strebt. Ihr Dilemma war, daß sie nicht über eine Theorie der Intersubjektivität verfügten.“[659] Bindung wurde nur als Rückkehr zu einem ursprünglichen Einssein ausgeführt, als eine Art Wiedervereinigung mit der Natur. Die Frankfurter haben als vermeintliches Gegenmittel gegen die Tendenz des Menschen zur Errichtung von Herrschaft die noch schärfere kritische Reflexion des Subjekts als Lösung angenommen. Aber mit der feministischen Rationalismuskritik und der intersubjektiven Perspektive hält Benjamin dieses Problem für lösbar.

---

654 Ebd., S. 180.
655 Ebd., S. 181.
656 Ebd., S. 181.
657 Ebd., S. 182.
658 Ebd., S. 182.
659 Ebd., S. 184.

Die intersubjektive Theorie zielt auf eine komplexere Darstellung als die einer Trennung von Subjekt und Objekt. Die feministische Kritik verweist für Benjamin auf das bislang ausgeschlossene Element, „das eine Wiedergutmachung leisten könnte. Mit dem Nachweis, das Rationalität und Individualität einseitig und maskulin organisiert sind, verweist die feministische Kritik sowohl auf die Ursprünge von Herrschaft wie auf die Möglichkeit einer harmonischeren Differenzierung des Selbst von der Welt. Die Behauptung, daß Rationalität durch Kontrolle kontaminiert wird, ist kein Plädoyer für einen romantischen Anti-Rationalismus, sie zielt auf eine neue Definition von Rationalität und eine Expansion ihrer Grenzen.“[660] Es geht aus ihrer Sicht darum, den Wert dessen anzuerkennen, was bislang als irrational und infantil angesehen wurde. Sie argumentiert mit Carol Gilligan[661], um einen Begriff von Individuation zu korrigieren, der sich nur an der Ablösung orientiert.

In der männlichen Sichtweise könne ein moralisches Subjekt das Prinzip der Reziprozität nur abstrakt akzeptieren, wenn es den Begriff des partikulären Anderen unter den Begriff des absoluten Anderen subsumiert. „Paradoxerweise verstößt ein solches Absehen von den persönlichen Bedürfnissen und der subjektiven Sicht der anderen also gegen die Anerkennung des Unterschieds.“[662] Aus der Perspektive der intersubjektiven Theorie wird die Andere nicht als eigenständige subjektive Person mit ihren Unterschieden anerkannt. „Dadurch wird die andere auf ein Anhängsel des Subjekts reduziert: sie ist bloße Voraussetzung für dessen Dasein und nicht ein Wesen mit eigenen Rechten.“[663] Benjamin verbindet die Kritik am Ideal des autonomen Individuums mit der Warnung vor der Unzulänglichkeit einer politischen Ethik der Rechte.

Sie vermutet, dass das Beharren auf einer Trennung zwischen Öffentlichem und Privatem durch Furcht vor dem Verlust des Zuhause entsteht. Wenn die Frau als Gewährleisterin der Fürsorge am Kampf aller gegen alle teilnähme, gäbe es keinen geschützten Ort mehr, an den das autonome Individuum zurückkehren könne. „Also kann die Autonomie nur geschützt und die eigene Verletzlichkeit nur getarnt werden, wenn die Fürsorge auf ihre eigene Sphäre beschränkt bleibt.“[664] Die Frau bleibe so - aus konservativer Perspektive, wie Benjamin betont

---

660 Ebd., S. 186.

661 Carol Gilligan, Die andere Stimme: Lebenskonflikt und Moral der Frau, München/Zürich 1985. Gilligan hat sich in einer vielbeachteten Auseinandersetzung gegen Lawrence Kohlberg positioniert. Z. B.: Lawrence Kohlberg, The Philosophy of Moral Development, San Fancisco 1981. Gilligan zeigt aus feministischer Perspektive, dass Frauen und Männer eine unterschiedliche Sichtweise auf die Frage der Ethik und des Rechts haben (Ausführlichere Beschreibung der Kontroverse bei Benjamin, Fesseln der Liebe, S. 187 - S. 189).

662 Ebd., S. 188.

663 Ebd., S. 190.

664 Ebd., S. 195.

- die konstante Quelle des Guten, die alles richten kann. „Dieses Schema verewigt die Spaltung zwischen Außen und Innen, so daß das Individuum in der Öffentlichkeit als selbständig erscheinen, doch in der sicheren Enklave, die die Ehefrau/Mutter bietet, entspannen und regredieren kann.“[665]

Im Abschnitt über das verlorene Ideal der Mütterlichkeit fasst Benjamin ihre bisherige Argumentation zusammen. „Die sich ausbreitende männliche Rationalität führt schließlich zu Verlust oder zu Verzerrung der Anerkennung in der Gesellschaft insgesamt.“[666] Wenn dieser Verlust wieder ausgeglichen werden soll, führt der Ausweg aus dem Labyrinth der Herrschaft für Benjamin „zur emotionalen Bedeutung der Anerkennung“[667]. Herrschaft verdrängt den Wunsch nach Anerkennung nicht, sondern verwandelt ihn und setzt das Bedürfnis für seine Zwecke ein. „Die Unterdrückten, deren Handlungen und deren Integrität keine Anerkennung erfahren, sind oft noch im Akt der Befreiung in das Ideal der ihnen verwehrten Macht verliebt. Auch wenn sie vielleicht das Recht des Herrn bestreiten, sie zu beherrschen, bestreiten sie nicht, daß er die Macht verkörpert. Sie kehren einfach die Bedingungen um und beanspruchen seine Rechte für sich.“[668]

Um diesem Muster zu entkommen, muss für Benjamin die Andere die Initiative übernehmen und eigene gestalterische Subjektivität beanspruchen. „Die Vision der Anerkennung zwischen gleichberechtigten Subjekten läßt eine neue Logik entstehen - die Logik des Paradoxons: der ausgehaltenen Spannung zwischen antagonistischen Kräften.“[669] Dies anzuerkennen ist für sie der erste Schritt, Angst zu überwinden und Anerkennung als Bereicherung zu sehen. „Wenn ich die Möglichkeit wechselseitiger Anerkennung behaupte, so meine ich nicht, daß Anerkennung in einer idealen Welt niemals scheitern und das die Spannung zwischen und in den Individuen niemals zusammenbrechen würde.“[670] Auch die feministische Theorie ist nach Benjamin der Versuchung der Aufspaltung in Herrschaft und Knechtschaft, in Böse und Gut nicht entgangen. Wichtig ist für sie, nicht nur den Zusammenbruch, sondern auch die Erneuerung zu thematisieren. „Die feministische Theorie hat, auch wenn manche das Gegenteil glauben, eine neue Möglichkeit wechselseitiger Anerkennung zwischen Männern und Frauen eröffnet.“[671]

---

[665] Ebd., S. 197.
[666] Ebd., S. 211.
[667] Ebd., S. 211.
[668] Ebd., S. 213.
[669] Ebd., S. 214.
[670] Ebd., S. 215.
[671] Ebd., S. 217.

2.13 Andrea Bambey: Das Geschlechterverhältnis als Anerkennungsstruktur

In dem Aufsatz »Das Geschlechterverhältnis als Anerkennungsstruktur«[672] geht Andrea Bambey davon aus, dass feministische Theorieansätze einen gemeinsamen Nenner haben: „Der Anspruch auf Durchdringung der Bedingungen patriarchaler Herrschaft, die Suche nach einer Antwort auf die Frage, was die Unterdrückung der weiblichen Gesellschaft fortbestehen lässt und wie diese aufzuheben ist.“[673] Die Voraussetzung für die Aufhebung besteht darin, „das Geschlechterverhältnis als herrschaftsstrukturiertes zu begreifen, und zwar ausgehend von der *wechselseitigen* Konstitution von Herrschenden und Beherrschten. Zu zeigen ist das notwendige Aufeinanderbezogensein von herrschendem (vermeintlich ganz selbständigem) und beherrschtem (vermeintlich ganz unselbständigen) Bewußtsein.“[674]

Hegel hat diese Struktur als asymmetrische Anerkennungskonstellation von Herr und Knecht verdeutlicht, auch geschlechtsspezifische Herrschaft ist für sie als Herrschaft von Subjekten über Subjekte zu untersuchen, weil Frauen auch Subjekte ihrer Unterdrückung sind. „Sie unterliegen keiner blankem Naturzwang gleichenden Herrschaft.“[675] Herrschaft beruht auf intersubjektiven Strukturen und ist daher immer auch zumindest rudimentär auf Formen der Anerkennung angewiesen. Dieses Denken sieht sie stets der Kritik ausgesetzt, patriarchalische Herrschaftsstrukturen relativieren zu wollen. Bambey nimmt in ihrer Arbeit Hegels „Theorie der Anerkennung wegen ihrer subjekttheoretischen Annahmen und der damit einhergehenden Argumentationsstruktur als methodische Grundlage deswegen auf, weil sie eine angemessene Analyse asymmetrischer Herrschaftsbeziehungen möglich macht“[676]. Nur weil Hegel in seinen Werken „ein reichliches Maß an männlicher Vorurteilsstruktur offenbart“,[677] muss für die der methodische Ansatz nicht gänzlich verworfen werden. Zwar hat er die in seiner Zeit „bestehende gesellschaftliche Praxis unkritisch reproduziert“[678], dennoch kann „sich feministische Theoriebildung Hegelscher Verfahrensweisen bedienen“[679].

Die Einheit von Selbstbewusstsein und Vergesellschaftung entwickelt Hegel nach Bambey „als die Bewegung der Anerkennung“[680]. Wechselseitige Anerkennung ist für sie die „Konstitutionsbedingung des Selbstbewußtseins, auch wenn diese nicht notwendig empirisch

[672] Andrea Bambey, Das Geschlechterverhältnis als Anerkennungsstruktur. Zum Problem der Geschlechterdifferenz in feministischen Theorien, Frankfurt am Main 1991.
[673] Ebd., S. 3.
[674] Ebd., S. 3 (Kursiv im Original).
[675] Ebd., S. 3.
[676] Ebd., S. 4.
[677] Ebd., S. 5.
[678] Ebd., S. 5.
[679] Ebd., S. 5.
[680] Ebd., S. 7.

stets als erreicht zu betrachten ist (s. das Verhältnis von `Herr und Knecht´)“[681]. Nach einer Untersuchung der Struktur der Anerkennung in den unterschiedlichen Ausführungen Hegels, kommt sie zu dem Ergebnis, dass Hegel die Bewegung des Selbstbewusstseins nicht monologisch begreift, „obwohl dies in der Auseinanderlegung der Doppelsinne zunächst so erscheinen könnte“[682]. Bambey betont wie Siep, Riedel und Wildt die Kontinuität von Hegels Entwicklung.[683] Obwohl nur das eine Selbstbewusstsein anerkannt ist und das andere nur anerkennend, entsteht diese Relation als Ergebnis einer Interaktion. „Ihre Beziehung ist ein Anerkennungsverhältnis, aber ein asymmetrisches.“[684] Die Herrschaft des Herrn ist für Bambey nicht „mit unmittelbarer Gewalt“[685] gleichzusetzen. Anerkennung ist kein von außen herangetragener Maßstab, sondern wohnt dem Verhältnis inne, das in der historischen Genese „in ihrer jeweiligen konkreten Gestalt“[686] Veränderungen unterliegt.

Im zweiten Kapitel untersucht sie feministische Theorien von Carol Gilligan,[687] Christina-Thürmer Rohr[688], Carol Hagemann-White[689], Elisabeth Badinter[690] und Lucy Iragaray[691], die aus ihrer Sicht das Spektrum feministischer Ansätze zum Beginn der 1990er Jahre repräsentieren. Bambey systematisiert daraus vier unterschiedliche theoretische Ansätze:

1. Dualistische Ansätze, „die von einer grundsätzlichen Unterschiedenheit der Geschlechter ausgehen“.[692]
2. Egalitäre Ansätze, die „von einer grundsätzlichen Gleichheit der Geschlechter“[693] ausgehen.
3. Androgyne Ansätze „sehen im Zuge der Verwirklichung der Gleichberechtigung deren Differenz als im Schwinden begriffen“[694]

---

[681] Ebd., S. 7 f.
[682] Ebd., S. 13.
[683] „Aber nicht erst in der PhG, sondern bereits in der JR, so läßt sich zeigen, liegt die Anerkennungsstruktur in bereits weitgehend entfalteter Struktur vor“ (Ebd., S. 27, PhG = Phänomenologie des Geistes; JR = Jenaer Realphilosophie, PF.).
[684] Ebd., S. 16.
[685] Ebd., S. 19.
[686] Ebd., S. 20.
[687] Carol Gilligan, Die andere Stimme, München 1984.
[688] Christina Thürmer-Rohr, Vagabundinnen, Berlin 1987.
[689] Carol Hageman-White, Wir werden nicht zweigeschlechtlich geboren; in: Carol Hageman-White/Maria S. Carol/Rerrich (Hg.), FrauenMännerBilder. Männer und Männlichkeit in der feministischen Diskussion, Bielefeld 1988.
[690] Elisabeth Badinter, Ich bin Du. Die neue Beziehung zwischen Mann und Frau. Die androgyne Revolution, München 1987.
[691] Luce Irigaray, Speculum. Der Spiegel des anderen Geschlechts, Frankfurt am Main 1980.
[692] Bambey, Geschlechterverhältnis als Anerkennungsstruktur, S. 28.
[693] Ebd., S. 28.
[694] Ebd., S. 28.

4. Poststrukturalistische Ansätze, hier soll der Gedanke „einer im Unterschied zum jeweils anderen Geschlecht sich herstellende Geschlechterdifferenz radikal“[695] aufgegeben werden.

Für die jüngere Frauenbewegung sieht sie einen liberalen, einen sozialistischen und einen radikalen Feminismus als Hauptströmungen. Im liberalen Feminismus soll die formale Gleichberechtigung mit rechtlichen Maßnahmen „in allen Bereichen des öffentlichen Lebens beseitigt werden“[696]. Im sozialistischen Feminismus sollen in Anlehnung „an Marx´ Analyse kapitalistischer Vergesellschaftung die Ursachen geschlechtsspezifischer Unterdrückung in den Strukturen gesellschaftlicher Machtverhältnisse“[697] aufgedeckt und kritisiert werden. In der radikal-feministischen Sichtweise wird die „Ursache geschlechtsspezifischer Unterdrückung in der patriarchalen Organisation von Sexualität und Reproduktion gesehen. Die Basis patriarchaler Macht liegt in der `Sphäre intimer, privat-familialer Verhältnisse´“[698].

Diese Einteilung will sie nicht ersetzen, aber erst die Analyse geschlechtsspezifischer Herrschaft mit Hegels Anerkennungskonzept macht für sie „eine genauere Bestimmung des emanzipatorischen Gehalts feministischer Ansätze deutlich“[699]. Ihre Untersuchung wird hier nicht im Detail nachgezeichnet, im Ergebnis wertet Bambey die vorgestellten Theorieansätze in ihrem Denken „einer immer schon vorausgesetzten Geschlechterdifferenz verhaftet“[700]. Damit versperren die Theorien in ihrer Überzeugung den Blick dafür, geschlechtsspezifische Subjektivität ausgehend von einer Bezogenheit der Geschlechter aufeinander zu begreifen, „wie dies im Anschluß an die Struktur der Hegelschen Anerkennungsstruktur möglich wird“[701].

2.13.1 Geschlechterherrschaft als asymmetrische Anerkennung analysieren

Von allen hier vorgestellten Arbeiten untersucht nach Bambey allein Benjamin den Prozess der Herausbildung von Individualität und ihrer geschlechthierarchischen Dualisierung konsequent als intersubjektive Bewegung. Dies gelingt ihr nach Überzeugung von Bambey, weil Benjamin auf Hegels Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft zurückgreift und so die gezeigten Mängel von dualistischen und egalitären Ansätzen vermeiden kann. „Die

[695] Ebd., S. 28.
[696] Ebd., S. 29.
[697] Ebd., S. 29.
[698] Ebd., S. 29, Bambey zitiert Elisabeth List; in: List/Studer (Hg.), Denkverhältnisse, S. 7 - S. 36.
[699] Bambey, Geschlechterverhältnisse als Anerkennungsstruktur, S. 29.
[700] Ebd., S. 51.
[701] Ebd., S. 52.

Unterschiedenheit der Geschlechter wird weder vorausgesetzt, noch wird ihre Identität behauptet. Entfaltet wird eine Beziehung, die - vermittelt über die elterlichen Bezugspersonen - den Unterschied überhaupt erst hervorbringt.“[702] Allerdings kritisiert Bambey, dass Benjamin der Frage nach den strukturellen Bedingungen, die die von ihr zur Grundlage gemachten geschlechtshierarchische Arbeitsteilung verursachen, nicht nachgegangen ist.

Die Frage nach den gesellschaftlich-allgemeinen Bedingungen geschlechtsspezifischer Herrschaft muss für sie im Rahmen einer Analyse geschlechtsspezifischer Subjektivität gestellt werden. Dabei muss der innere Zusammenhang der Subjektivitätsformen im Fokus stehen, nur so könne die Frage nach der Vermittlung von geschlechtsspezifischer Subjektivierung und ihrer allgemeinen gesellschaftlichen Vermittlung beantwortet werden. Sie wertet die Gesellschaft unter Verweis auf Jürgen Ritsert[703] nicht als Verursacherin der Bedingungen anerkennender Interaktionen, wohl aber als diejenige, die die Bedingungen setzt. „Anerkennung bezeichnet vielmehr die Einheit von (subjektiver) Einheit und (gesellschaftlicher) Allgemeinheit.“[704]

Hegel reflektiert mit dem Substanzbegriff die Frage, wie Einheit von Gesellschaft möglich ist und beantwortet sie mit dem Stellenwert gesellschaftlicher Arbeit. „An der Vergesellschaftung der Individuen durch Arbeit ansetzend analysiert Marx die spezifisch kapitalistische Form deren Organisation (die auf der klassenförmigen Aneignung des gesellschaftlich produzierten Mehrprodukts beruht) als entscheidendes Strukturprinzip gesellschaftlicher Herrschaft.“[705] Nach Bambey gehen viele feministische Ansätze davon aus, dass auch geschlechtsspezifische Machtverhältnisse über „die Bedingungen geschlechtshierarchischer Arbeitsteilung“[706] thematisiert werden müssen. Wenn Theorien über die geschlechtshierarchische Arbeitsteilung über die Marxsche Gesellschaftsanalyse hergestellt werden, führt dies zumeist zur Kritik an Marx „hinsichtlich der Bestimmung von geschlechtsspezifischer Herrschaft“[707]. Dieser wird für gewöhnlich mit zwei Strategien begegnet, in der einen wird die Ungleichheit der Geschlechter aus der Marxschen Gesellschaftstheorie entwickelt,[708] in der anderen wird die Marxsche Theorie nachträglich mit der feministischen Theorie verbunden.[709] Aus dem Disput

[702] Ebd., S. 67.
[703] Vgl.: Jürgen Ritsert, Anerkennung, Selbst, Gesellschaft; in: Soziale Welt, Heft 3/1981.
[704] Bambey, Geschlechterverhältnis als Anerkennungsstruktur, S. 69.
[705] Ebd., S. 70; Hier beschreibt Bambey, dass Hegel Arbeit als “Appropriation” im Übergang von feudaler Struktur persönlicher Herrschaft zur Form des kapitalistischen Klassengegensatzes analysiert.
[706] Ebd., S. 70.
[707] Ebd., S. 70.
[708] Bambey benennt hierfür exemplarisch: Hildegard Heise, Flucht vor der Widersprüchlichkeit. Kapitalistische Produktionsweise und Geschlechterbeziehung, Frankfurt am Main, New York 1986.
[709] Hier sieht Bambey beispielhaft: Ursula Beer, Theorien geschlechtlicher Arbeitsteilung, Frankfurt am

der beiden Strategien folgt für die Autorin, dass auch die Analyse gesellschaftlich-ökonomischer Strukturen „anerkannter und anerkennender Verhältnisse der Geschlechter (als Individuen) bedürfen“[710].

Am Ende ihrer Abhandlung bestätigt Bambey, „daß das herrschaftsstrukturierte Geschlechterverhältnis als asymmetrisches Anerkennungsverhältnis zu analysieren ist“[711]. In der Untersuchung der intersubjektiven Konstitutionsbedingungen dieser Asymmetrie ist für sie darauf zu achten, dass gesellschaftliche Bedingungen nur der Rahmen der Bedingungen von subjektiver Identitätsbildung sind. Die Formen geschlechtsspezifischer Subjektivität werden innerhalb dessen hervorgebracht, angeeignet und reproduziert, deshalb beruht der Produktions- und Reproduktionsprozess für sie in letzter Konsequenz auf intersubjektiver Anerkennung. Auch die geschlechtshierarchisierende Organisation von Gesellschaft kann nicht ohne die intersubjektiven Entstehungsbedingungen dieser Asymmetrie erforscht werden. Theorieansätze, die von einer dualistischen Voraussetzung oder Differenz ausgehen, können die Bedingungen geschlechterorientierter Hierarchie nicht zufriedenstellend erklären. „Benjamins Ansatz ermöglicht es statt dessen, im Anschluß an Hegels Struktur der Anerkennungsbewegung das Geschlechterverhältnis als spezifisch ungleiche Bezugnahme von Subjekten aufeinander zu analysieren.“[712]

Allerdings bleibt für sie das Defizit einer zufriedenstellenden Behandlung der Strukturen der geschlechtlicher Arbeitsteilung. Geschlechtliche Arbeitsteilung hat in feministischen Ansätzen den Status einer Schlüsselkategorie, „die als Strukturmoment des gesellschaftlichen Zusammenhanges, den sie selbst wiederum reproduziert, verstanden werden muß. Sie muß als gesellschaftliche Bedingung verstanden werden, die bei aller tatsächlichen Asymmetrie gleichwohl anerkannter und zur Anerkennung fähiger Subjekte bedarf.“[713] Erst hierdurch sieht Bambey die Möglichkeit zur wirklichen Veränderung gesellschaftlicher Praxis.

Main/New York 1984. Dies., Geschlechtliche Arbeitsteilung als Strukturelement von Gesellschaft - ein theoriepolitischer Kurzschluß der Frauenforschung; in: Ursula Müller/Hiltraud Schmidt-Waldherr (Hg.), FrauenSozialKunde, Bielefeld 1989.

710 Bambey, Geschlechterverhältnis als Anerkennungsstruktur, S. 84.

711 Ebd., S. 83.

712 Ebd., S. 83.

713 Ebd., S. 85.

2.14 Epilog

Abschließend zur Bestandsaufnahme ist als weitere Entwicklung zu verzeichnen, dass Axel Honneth im Jahr 2010 Studien zur Anerkennungstheorie unter dem Titel »Das Ich im Wir« herausgegeben hat, in denen er verschiedene Texte dokumentiert, die er seit der Veröffentlichung von »Kampf um Anerkennung« als Reaktion auf Einwände verfasst hat, um seine Überlegungen zu korrigieren oder zu präzisieren.[714] Wichtig ist, dass Honneth im Vorwort eine Neupositionierung vornimmt: „Während ich im Kampf um Anerkennung noch von der Prämisse ausgegangen war, daß nur die Jenaer Systementwürfe tragfähige Elemente einer Anerkennungstheorie enthalten, habe ich mich später infolge einer vertieften Beschäftigung mit den reiferen Schriften eines Besseren belehren lassen; inzwischen glaube ich nicht mehr, daß Hegel seinen anfänglichen Intersubjektivismus im Zuge seiner Entwicklung einem monologischen Konzept des Geistes geopfert hat, sondern ich gehe davon aus, daß er zeit seines Lebens den objektiven Geist, also die soziale Realität, als ein Verhältnis aus geschichteten Anerkennungsverhältnissen begreifen wollte.“[715]

Mit dieser Neupositionierung ist eine zentrale Differenz zwischen praktischer Philosophie und Kritischer Theorie über die gemeinsam verwendete Hegelsche Philosophie und die Kategorie der Anerkennung aufgehoben.[716] Die Kontinuität seines Denkens wird auch in den dargestellten Beiträgen der feministischen Theorie nicht bestritten. Daraus folgt in der Konsequenz des hier erarbeiteten Forschungsstandes, Hegels Philosophie ist konsistent, es besteht kein systemischer Bruch zwischen Jenaer Anerkennungsdenken und Herr-Knecht-Dialektik der Phänomenologie. Insofern bestätigt der Forschungsstand das Vorhaben von Honneth, die Kritische Theorie auf Grundtermini der Anerkennung umzustellen. Ludwig Siep hat 1998 darauf hingewiesen, dass vor allem im Marxismus und der französischen Existenzialphilosophie das Thema von Herrschaft und Knechtschaft „zur Grundlage der gesamten Hegel-Interpretation gemacht worden“[717] ist.

In der marxistischen Interpretation ist das Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft jedoch kein asymmetrisches Anerkennungsverhältnis, sondern erzwungene Unterwerfung, die keine Anerkennung genießt. Die Umstellung der Kritischen Theorie auf Termini der Anerkennung

[714] Axel Honneth, Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie, Frankfurt am Main 2010. Honneth bezieht sich auch auf eine weitere Publikation: Ders., Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität, Frankfurt am Main 2003.

[715] Honneth, Das Ich im Wir, S. 7 f.

[716] Hierdurch wird auch Honneths Position fraglich, ob Marx den Kampf um Anerkennung „nur in der verengten Form“ aufnehmen und den Kampf nie als „moralisch motivierten“ (Honneth, Kampf um Anerkennung, S. 241) Konflikt verstehen konnte.

[717] Siep, Bewegung des Anerkennens, S. 107.

greift zu kurz, wenn dies in der Folge bedeutet, in der weiteren kritischen Diskussion auf diese Interpretationslinie und ihre politiktheoretischen Implikationen zu verzichten. Als zentrale Konsequenz aus diesem Befund ist die Frage nach dem Zusammenhang von Anerkennung einerseits und Herrschaft und Knechtschaft andererseits in der weiteren Diskussion systematisch zu betrachten. Dies ist meines Erachtens mit den in der Literatur oft verwendeten Formulierungen »Bewegung des Anerkennens« bzw. »Bewegung der Anerkennung«[718] möglich, denn „der Kampf um Anerkennung - erst recht die auf ihn folgende Erfahrungsgeschichte von Herrschaft und Knechtschaft [ist, PF.] - nur eine Form und eine Stufe in der `Bewegung des Anerkennens´“[719].

[718] Zum Beispiel: Riedel, Hegels Kritik des Naturrechts, S. 102; Siep, Anerkennung als Prinzip, S. 21; Ebd., S. 102; Siep, Bewegung des Anerkennens, S. 116; Ebd., S. 125 f.; Wildt, Anerkennung in der Praktischen Philosophie, S. 198; Bambey, Geschlechterverhältnis als Anerkennungsstruktur, S. 7.

[719] Siep, Bewegung des Anerkennens, S. 126.



Hegel und Napoleon in Jena 1806[720]

[720] Quelle: www.google.de

3. Die Bewegung der Anerkennung

3.1 Abschnitte und Linien der Diskussion

Für die Erarbeitung des Diskussionsstandes wurden Texte aus den Bereichen der praktischen Philosophie, der normativen Sozialphilosophie und der feministischen Theorie von 1931 bis zur Gegenwart ausgewählt. Sie werden als wegweisende Arbeiten und notwendige Bausteine zum Verständnis und zur Systematisierung der aktuellen Anerkennungsdiskussion gesehen. Mit den Texten sind im 20. Jahrhundert zwei verschiedene Impulse in der Anerkennungsdiskussion zu erkennen. Der erste Impuls geht auf die Veröffentlichung der Jenaer Frühschriften Hegels am Beginn der 1930er Jahre zurück, er speist sich aus der Möglichkeit, die Entwicklung des Hegelschen Denkens von 1801 bis 1807 systematisch zu erschließen. Diese Forschung dauert bis Ende der 1970er Jahre und als Folge ändert sich die Sichtweise auf die Hegelsche Philosophie und ihre Bewertung.

Der zweite Impuls entsteht durch das zeitliche Aufeinandertreffen von zwei Ereignissen, die nicht kausal zusammenhängen. Auf der einen Seite wird ein eigenständiges Theoriemodell in der Sozialphilosophie entworfen, in dem das Modell eines moralisch motivierten Kampfes um Anerkennung im Zentrum steht. Auf der anderen Seite steht das Bedürfnis einer theoretischen Neuorientierung nach dem Zusammenbruch des Realsozialismus und dem folgenden Niedergang im Zuspruch zur Marxschen Klassentheorie. Die Diskussion über das Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft, die zum Beispiel für Kojève noch als Schlüssel für die gesamte Hegel-Interpretation war, wurde zunehmend durch die Diskussion über Anerkennung ersetzt. Heute wird Anerkennung in den Sozialwissenschaften zumeist als eigenständiger Parameter verwendet. Mit dem oben erarbeiteten Forschungsstand wurde jedoch deutlich, dass Anerkennung und Herr-Knecht-Diskussion integrale Bestandteile der Hegelschen Philosophie sind. Ohne die Bedeutung der Herr-Knecht-Dialektik aufzunehmen, bleibt die aktuelle Diskussion unvollständig.

Über Anerkennung wird heute unter anderem in der Sozialphilosophie, der Sozialpsychologie, der Anthropologie, der feministischen Theorie, der praktischen Philosophie, der Moralphilosophie und der politischen Philosophie diskutiert. In jedem dieser Teilbereiche wird der Begriff der Anerkennung anders gefasst und interpretiert, darin liegt seine vielfältige Verwendung und Unübersichtlichkeit in der aktuellen Diskussion begründet. Es gibt keine geschlossene Theorie der Anerkennung, sondern viele unterschiedliche Theorien oder theoretische Ansätze, die den Begriff der Anerkennung in unterschiedlichen Kontexten

verwenden. Dies liegt unter anderem daran, dass Hegel keine geschlossene Theorie der Anerkennung vorgelegt hat. „Hegel spricht selber nicht vom `Prinzip´ Anerkennung, sondern vom `Begriff´ der `Bewegung´, dem `Schluß´ der Anerkennung bzw. des Anerkennens.“[721] Es handelt sich in der Diskussion um Auslegungen, die sich interpretatorisch auf Hegel berufen, hier liegt ein Grund für die vielfältigen Ansätze in der aktuellen Diskussion.

Mit einem Blick über die inhaltliche Entwicklung ist festzustellen, dass durch die Herausgabe der Frühschriften zunächst die Bedeutung der Anerkennung für Hegels Philosophie selber in den Fokus der Diskussion gerät. Kojève betont die Bedeutung des Anerkennungsdenkens noch vollständig aus der Herr-Knecht-Dialektik der Phänomenologie heraus. Er schlägt damit eine Brücke zwischen Hegels frühem Jenaer Denken und dem historischen und dialektischen Materialismus, in dem er Hegel linkshegelianisch interpretiert. Hierdurch wird der Fokus von der Herr-Knecht-Dialektik auf die Frage einer nachmetaphysischen Anerkennungtheorie verschoben.

Der Verlauf zeigt innerhalb der Frankfurter Schule, die als ein marxistisches Institut gegründet wurde,[722] eine Bewegung vom Marxschen Denken eines unversöhnlichen Gegensatzes zwischen Kapital und Arbeit zum Anerkennungsdenken Hegels. In der Kritischen Theorie (Habermas 1981 und Honneth 1994, 2003) wurde lange ein Bruch im Hegelschen Denken gesehen, der zwischen seinen Frankfurter Schriften und der Phänomenologie des Geistes stattgefunden habe. Mit dem Modell vom Kampf um Anerkennung[723] wurde der Kritischen Theorie nach der kommunikationstheoretischen Wendung durch Habermas eine anerkennungstheoretische Wendung gegeben.

In der praktischen Philosophie (Riedel 1968 und Siep 1979, 1998) wird hingegen durchgängig die Position besetzt, dass Hegel sein System kontinuierlich weiterentwickelt hat. Nachdem Honneth seine Position 2010 revidiert hat, ist diese Auffassung (bis auf den Aufsatz von Habermas 1981) unstrittig. Ebenso gilt das für die Einschätzung, dass Hegel das volle Potenzial seiner Anerkennungslehre nicht ausgeschöpft hat (Habermas 1981; Honneth 1994,

[721] Siep, Anerkennung als Prinzip, S. 18; Anmerkung 12.

[722] Siehe zum Beispiel: Rolf Wiggershaus, Die Frankfurter Schule. Geschichte. Theoretische Entwicklung. Politische Bedeutung, Frankfurt am Main 1988. „Der Millionärssohn Felix Weil gründete ein Institut für Marxismus in der Hoffnung, es eines Tages einem siegreichen deutschen Rätestaat übergeben zu können“ (S. 19); Axel Honneth, Kritische Theorie. Vom Zentrum zur Peripherie einer Denktradition; in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Heft 1, Jahrgang 41, 1989, S. 1 - S. 32; Helmut Dubiel, Kritische Theorie der Gesellschaft. Eine einführende Rekonstruktion von den Anfängen im Horkheimer-Kreis bis Habermas, Weinhein/München 2001.

[723] Ludwig Siep, Emanuel Renault und Claudia Equit machen darauf aufmerksam, dass Hegel neben der Formulierung „Kampf um Anerkennung“ auch die Formulierung „Kampf des Anerkennens“ verwendet.

2003; Siep 1979, 1998; Wildt 2005) und gerade im Verhältnis von Staat und Gesellschaft ein Primat des Staates gegenüber den Individuen festgeschrieben hat.

Auch in der feministischen Theorie wird ein Verlauf vom Herr-Knecht-Denken zum Anerkennungsdenken sichtbar.[724] Jessica Benjamin widerspricht Simone de Beauvoir, die 1949 das Verhältnis von Mann und Frau als einseitiges Verhältnis von Herr und Knecht beschrieben hat. Sie wendet sich 1988 gegen Beauvoirs Sichtweise einer schon immer existierenden Differenz und entwickelt auf der Grundlage von wechselseitiger Anerkennung eine zusammenhangsorientierte Auslegung über das Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft. Andrea Bambey zeigt 1991, dass die Problematik des dualistischen Denkens auf eine stille Voraussetzung zurückgeht, die nach heutigem Erkenntnisstand nicht mehr zeitgemäß ist. Zur Überwindung des Geschlechterdenkens muss für Bambey das Hegelsche Anerkennungsdenken in der feministischen Theorie angeeignet werden und eine Analyse des Verhältnisses der Geschlechter über den Begriff der asymmetrischen Anerkennung erfolgen. Voraussetzung dafür ist es nach Bambey, das Geschlechterverhältnis als ein sich wechselseitig konstituierendes zu begreifen.[725]

Die Verschiebungen der Anerkennungsdiskussion laufen von der Erforschung der Hegelschen Philosophie über die Entwicklung eigenständiger Theorieentwürfe, mit denen das Modell der Anerkennung aus der Hegelschen Philosophie herausgelöst wird, um es für die gegenwärtige Wissenschaft nutzbar zu machen. In der neuesten Entwicklung ist der Trend zu erkennen, Anerkennung mehr und mehr ohne den konkreten Bezug zur Hegelschen Herr-Knecht-Philosophie zu diskutieren.[726] Dadurch gerät auch die politisch-philosophische Dimension des Hegelschen Denkens in den Hintergrund.[727] In den neueren Beiträgen sind erste Absichten zur Erarbeitung einer historisierenden Perspektive auf die Entwicklung der Diskussion zu

[724] Christina Thürmer-Rohr weist auf die Umbenennung der Frauen- und Geschlechterforschung hin: Seit den 1990ern hat sich der Begriff Gender durchgesetzt, für den es keine adäquate deutsche Übersetzung gibt „Heute sagt man Gender statt Feminismus, gender studies statt Frauen- und Geschlechterforschung. Es handelt sich um eine Analysekategorie des sozialen Geschlechts und seiner Ungleichheitsordnung.“ Christina Thürmer-Rohr: Die Wahrheit über eine zweigeschlechtliche Welt gibt es nicht; in: Maria Buchmayr (Hg.), Alles Gender? Feministische Standortbestimmungen, Reihe Studien zur Frauen- und Geschlechterforschung 9. Innsbruck 2008, S. 50 - S. 64, hier S. 50.

[725] Bambey, Geschlechterverhältnis als Anerkennungsstruktur, S. 3.

[726] So zum Beispiel die Arbeiten von: Kaletta, Anerkennung oder Abwertung; Schmidt am Busch/Zurn (Hg.), Anerkennung; Schlak, Anerkennung und Umverteilung; Bedorf, Verkennende Anerkennung; Hetzel/Quadflieg/Salaverria (Hg.), Alterität und Anerkennung; Schmidt am Busch, Anerkennung als Prinzip der Kritischen Theorie.

[727] Gerhard Göhler macht 1974 im Vorwort zur Herausgabe der frühen politischen Systeme Hegels darauf aufmerksam, dass dieser in den Jenaer Schriften die Bewegung der philosophischen Inhalte als „Selbstbewegung des Geistes“ ausgeführt hat und das dies die ersten „Fassungen seines politischen Systems“ sind (Göhler (Hg.), Hegel. Frühe politische Systeme, S. 9).

beobachten.[728] Diese Entwicklung wurde hier aufgenommen und ein systematisierender Blick über die Diskussion seit 1931 skizziert. Aus der Skizze wurde die These abgeleitet, dass die Verbindung zwischen Anerkennungsdiskussion und Herr-Knecht-Dialektik am ehesten mit dem in der Literatur häufig verwendeten Bild der Bewegung der Anerkennung möglich erscheint.

Eine Vergrößerung der Perspektive auf den gesamten Diskussionszeitraum verhilft hier zu weiterer Klarheit. Neben Wildts kurzem Rückblick (2005) auf die Geschichte des Wortes Anerkennung hat Taylor (1993) den Hinweis gegeben, dass die heutige Selbstverständlichkeit des Begriffs Anerkennung auf einer über 200-jährigen Geschichte beruht. Und in der Tat werden in einigen der hier besprochenen Beiträge die philosophiehistorischen Einflüsse auf Hegels Denken im frühen 19. Jahrhundert thematisiert, z. B. werden Hobbes, Kant, Rousseau, Fichte und Herder genannt. Es wird mehrheitlich darauf hingewiesen, dass Fichte den Begriff der Anerkennung in die philosophische Diskussion eingeführt hat, einzelne Autoren sehen die Diskussion jedoch bereits durch Rousseau begonnen. Die These, dass die Vorstellung einer »amour propre«, einer Liebe zu sich selbst, bei Rousseau Überlegungen zum menschlichen Streben nach Anerkennung enthält, wurde in den letzten Jahren am nachdrücklichsten von Frederick Neuhouser vertreten. „Wenn es auch nur selten vergegenwärtigt wird, so ist doch Rousseau der erste Denker in der Geschichte der Philosophie, der das Streben nach Anerkennung durch Andere im Innersten der menschlichen Natur lokalisiert und es damit zu einem zentralen Thema der Moral-, Sozial- und politischen Philosophie macht.“[729] Unabhängig von diesem strittigen Punkt besteht in der gesamten Literatur darüber Einigkeit: Hegel hat das Prinzip Anerkennung vollendet und bis dato das letzte geschlossene philosophische System vorgelegt.

Bei genauer Betrachtung handelt es sich um zwei unterschiedliche Diskussionsphasen. Die Diskussion, die im Deutschen Idealismus geführt wurde, kann zeitlich von der aktuellen Debatte eindeutig abgegrenzt werden, die nach der Edition der Jenaer Frühschriften Hegels im Jahr 1931 einsetzte. Es handelt sich um aufeinander bezogene, aber im Kern doch unterschiedliche Abschnitte. Hegel hat zu Beginn des 19. Jahrhunderts mit der

[728] Neben Andreas Wildt 2005 zum Beispiel auch Peter Sitzer/Christine Wiezorek, Anerkennung; in: Heitmeyer/Imbusch (Hg.), Integrationspotenziale, S. 101 - S. 132; Christoph Halbig, Anerkennung; in: Marcus Düwell/Christoph Hübenthal/Micha Werner (Hg.), Handbuch Ethik, Stuttgart/Weimar 2002, S. 297 - S. 301.

[729] Frederick Neuhouser, Rousseau und das menschliche Verlangen nach Anerkennung; in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Heft 56, Nr. 6, 2008, S. 877 - S. 898. Seine ausführliche Rousseau-Interpretation wurde auch in deutscher Sprache veröffentlicht: Ders., Pathologien der Selbstliebe, Freiheit und Anerkennung bei Rousseau, Frankfurt am Main 2012.

Anerkennungsdiskussion den Deutschen Idealismus vollendet und damit nach Siep die praktische Philosophie erneuert. Im Unterschied dazu will die heutige Diskussion das Anerkennungsdenken für die Wissenschaft der Gegenwart unter nachmetaphysischen Bedingungen nutzbar machen. Um die beiden Abschnitte eindeutig zu kennzeichnen, wird deshalb im Folgenden zwischen „alter“ und „neuer“ Anerkennungsdiskussion unterschieden. Die „alte“ Diskussion wurde nach der herangezogenen Literaturlage wahlweise bereits von Rousseau, unstrittig jedoch von Fichte und Hegel geführt. Der Zusatz „neue“ Anerkennungsdiskussion wird im folgenden für den Zeitraum von 1931, also dem Jahr der Edition der Realphilosophie durch Hoffmeister, bis zur Gegenwart verwendet.

Mit dem hier vorgestellten Forschungsstand wurde ausgehend von der Edition der Frühschriften der Verlauf der neuen Anerkennungsdiskussion von 1931 bis zur Gegenwart untersucht. Daraus folgt die Erkenntnis, dass zwischen der alten und der neuen Anerkennungsdiskussion ein weiterer Zeitraum liegt, der mit der Publikation der Phänomenologie des Geistes 1807 einsetzt und bis zur Edition der Jenaer Realphilosophie im Jahr 1931 dauert. In dieser Zeit wurde die Phänomenologie der zentrale Gegenstand der Kritik an der Philosophie Hegels, zum Beispiel durch die Junghegelianer, insbesondere durch Karl Marx und seine materialistisch-philosophische Wendung. Wenn nun die Bezeichnung der Anerkennungsdiskussion für den Gesamtzeitraum angewendet wird, müssen in einer theoretischen Einteilung drei zeitliche Abschnitte auseinandergehalten werden.

- Der I. Abschnitt, die alte Anerkennungsdiskussion, wurde zwischen 1796 und 1807 geführt. Ludwig Siep zitiert in seiner Habilitationsschrift Fichtes „Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre“[730] als erstes Buch, in dem der Theorie der Anerkennung „eine entscheidende Funktion“[731] zukommt.

- Der II. Abschnitt der Diskussion wurde in der Zeit zwischen 1807 und 1930 geführt. Es ist der Abschnitt, in dem die Phänomenologie des Geistes und die Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft im Zentrum der Debatte steht. Der Übergang vom I. Abschnitt zum II. Abschnitt wird durch Hegel selbst von der Realphilosophie zur Phänomenologie des Geistes beschritten. Dadurch, dass die Jenaer Frühschriften unveröffentlicht bleiben, ist die Phänomenologie bis zum Beginn des III. Abschnitts der zentrale Gegenstand der Kritik an Hegels Philosophie. Insbesondere die

[730] Fichte, Grundlage des Naturrechts.
[731] Siep, Anerkennung als Prinzip, S. 26.

marxistische und französische Existenzialphilosophie haben ihre gesamte Hegel-Interpretation von dieser Herr-Knecht-Darstellung abgeleitet.

- Der III. Abschnitt ist die neue Anerkennungsdiskussion. Sie beginnt mit der Veröffentlichung der Jenaer Realphilosophie Hegels im Jahr 1931 und dauert, wie gezeigt, bis zur Gegenwart an. In der aktuellen Tendenz wird Anerkennung als alleinstehender Parameter diskutiert, der Zusammenhang mit der Herr-Knecht-Diskussion und seine politisch-philosophischen Implikationen geraten dadurch aus dem Blickfeld.

In der Betrachtung der oben vorgestellten Beiträge zur neuen Anerkennungsdiskussion (III. Abschnitt) fällt auf, dass auf die alte Anerkennungsdiskussion (I. Abschnitt) Bezug genommen wird, aber mit Ausnahme der Phänomenologie, die im Übergang der Abschnitte steht, nicht auf den II. Abschnitt. In diesem Zeitraum hat die Phänomenologie des Geistes, ihre inhaltliche Rezeption als Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft und die daraus resultierende Kritiklinie die Diskussion dominiert. Dieses Defizit der Rezeption steht in Übereinstimmung mit der Beobachtung, dass Anerkennung seit Honneths Publikation am Beginn der 1990er Jahre zunehmend als eigenständige Kategorie diskutiert wird.

Da heute eine Stagnation in der inhaltlichen Diskussion zu bemerken ist[732] und ihr gleichzeitig noch unerschlossenes Potenzial zugesprochen wird, erscheint die Einbeziehung der Herr-Knecht-Dialektik aus zwei Gründen sinnvoll. Erstens kann mit der Einbeziehung des zweiten Diskussionsabschnittes von 1807 und 1931 in die aktuelle Diskussion ein Gesamtbild der 200-jährigen Diskussion umrissen werden. Zweitens wird der aktuelle Diskussionsstand durch die Verbindung von Anerkennung einerseits und Herrschaft und Knechtschaft andererseits in die Ebene der Hegelschen Philosophie projiziert, die in der aktuellen Diskussion vernachlässigt wird: Die Ebene der politische Philosophie.

Ein weiteres Argument für die Diskussion der politisch-philosophischen Bedeutung der Herr-Knecht-Dialektik folgt auch aus dem Beitrag von Nancy Fraser, in dem sie betont, dass „nicht jeder Anspruch auf Anerkennung berechtigt ist, genauso wie dies nicht jede Forderung nach Umverteilung sein kann“[733]. Axel Honneth weist in Fraser darauf hin, dass es „rassistische und

[732] Gleiches behauptet Hans-Christoph Schmidt am Busch 2011: Es ist „der Kritischen Theorie bisher nicht gelungen zu zeigen, wie sich ihre Kernziele - oder einige derselben - auf der Grundlage des von ihr eingeführten Anerkennungsvokabulars erreichen lassen“ (Schmidt am Busch, Anerkennung als Prinzip der kritischen Theorie, S. 287).

[733] Fraser/Honneth, Umverteilung oder Anerkennung, S. 56.

nationalistische Gruppen“[734] gibt, „die ihre jeweilige »Besonderheit« unter Androhung von Gewalt militant zu behaupten versuchen“[735]. Aus dem ersten Umstand von nicht zulässigen Anerkennungs- bzw. Umverteilungsforderungen ist die Frage nach der Reaktion auf eine als berechtigt empfundene Anerkennungsforderung zu stellen. Was passiert, wenn sie von denen, die die Forderung stellen nicht aufgegeben, sondern aufrecht erhalten wird? Dann entsteht daraus ein nicht zu vereinbarender Willensgegensatz, Benjamin hat das Umschlagen von einem Anerkennungsbedürfnis in ein Herrschaftsstreben detailliert beschrieben.

Aus dem Hinweis von Honneth ist die Frage abzuleiten, wie mit einem gewalttätigen Behaupten von nicht-anerkannter Besonderheit seitens derjenigen umzugehen ist, die die Forderung aus Überzeugung zurückgewiesen haben? Was folgt für die politiktheoretische Anerkennungsdiskussion daraus, wenn die von Benjamin favorisierte Spannung zwischen Selbstbehauptung und Anerkennung des Anderen nicht als psychologisch verursachtes Überlastungsereignis bricht, sondern politisch willentlich zerbrochen wird, weil eine Forderung nach Anerkennung von X dauerhaft aus dem Kanon des Anerkannten ausgeschlossen wird? Spätestens hier wird unübersehbar, Hegels Philosophie der Anerkennung ist nicht nur Bewusstseins- und Sozialphilosophie, sondern auch politische Philosophie.

Im Kontext der Anerkennungsdiskussion bedeutet politische Philosophie in erster Linie Ordnungsphilosophie und die Behandlung der Frage nach Hierarchisierung, wenn zwischen zwei Forderungen von Anerkennung kein symmetrisches bzw. asymmetrisches Verhältnis denkbar ist. Ein heutiges, konkretes Beispiel ist, um im Kontext Frasers zu bleiben, die Forderung des weißen Mannes nach umfassender Vorherrschaft und die Zurückweisung dieser Forderung durch die Mehrheitsgesellschaft. Wenn die Forderung trotz der Zurückweisung aufrechterhalten wird, und die Nicht-Anerkennung bestätigt, entsteht daraus ein Gegeneinander von zwei nicht miteinander zu vereinbarenden Willen.

Wenn darüber hinaus ein Einverständnis des „Ich im Wir“ mit der Zurückweisung von politischer und kultureller weißer männlicher Vorherrschaft besteht, ist es zwar möglich, die Anerkennungskonzeption für die eigene, anerkannte Gesellschaftsmehrheit bestehen zu lassen. Für das Verhältnis von anerkannter Gesellschaft und ausgegrenzter Position kann das aber nicht gelten, weil es in diesem erklärten Gegensatz der Willen keine vernünftige

[734] Ebd., S. 143.
[735] Ebd., S. 143.

Möglichkeit einer Vermittlung gibt. Er ist als eine klassische Entweder-Oder-Frage zu behandeln. Wenn ein solches Szenario denkbar ist, dann ist auch hier die Konsequenz, die Diskussion über Herrschaft und Knechtschaft als notwendigen Bestandteil der gegenwärtigen Anerkennungsdiskussion zu begreifen. Herrschaft und Knechtschaft bedeutet in dieser Lesart nicht asymmetrische Anerkennung, sondern Forderung nach Einhaltung der anerkannten Regeln gegen den Willen und die Überzeugung des Anderen.

Daraus resultiert weiterhin ein Verweis auf eine Leerstelle in Honneths sozialphilosophischem Theoriemodell, denn bei ihm wird die Position der gegebenen Rechtsordnung nicht kritisch hinterfragt. Der Anerkennungsschluss ist bei Hegel durch einen Kampf auf Leben und Tod begründet, das Resultat ist in der Realphilosophie der allgemeine Wille. In der Existenz zweier gegensätzlicher Willen liegt das Potenzial, durch Konstitution eines eigenen Willens oder der Abspaltung vom allgemeinen Willen, eine Rechtsordnung und eine Staatsverfassung grundlegend in Frage zu stellen. Als Beispiel kann hier die Ersetzung einer diktatorischen Ordnung durch eine demokratische gelten, wie dies politisch am Ende der Geschichte der DDR durchgesetzt wurde. Unabhängig von diesem Beispiel weist die Frage von Herrschaft und Knechtschaft auf Hegels Lebenszeit und seine eigenen biographischen Erfahrungen zurück. Auf den Sieg der Französischen Revolution, auf die napoleonischen Kriege, Napoleons Niederlage und die Restauration der Monarchie auf dem Wiener Kongress.

3.2 Die politisch-philosophische Dimension der Anerkennungsdiskussion

Hegels Philosophie ist nicht nur Bewusstseins-, sondern auch politische Philosophie. Obwohl der zweite Impuls für die Anerkennungsdiskussion doch durch den Zusammenbruch des Realsozialismus und den Niedergang im Zuspruch zur Klassentheorie beeinflusst ist, wird dies in der aktuellen Anerkennungsdiskussion nicht im notwendigen Maße berücksichtigt. Dies ist umso verwunderlicher, weil der hier aufgezeigte Zeitraum vermehrter Aufmerksamkeit für die Anerkennungsdiskussion mit dem Zusammenbruch des Realsozialismus und dem Niedergang im Zuspruch zur Klassentheorie einhergeht.

Ludwig Siep hat 1998 darauf aufmerksam gemacht, dass im Marxismus und im französischen Existenzialismus die gesamte Hegel-Interpretation über das Thema von Herrschaft und

Knechtschaft erfolgte[736] und demgegenüber auf die Bedeutung der Anerkennungsstruktur bei Hegel hingewiesen. Der Kampf um Anerkennung ist nach seiner Überzeugung nur ein Schritt in der Bewegung der Anerkennung. Anders gesagt, der moralisch motivierte Kampf um Anerkennung bildet nur einen möglichen Schritt in der gesamten Bewegung der Anerkennung ab. Deshalb wird im Weiteren der Arbeit die Bewegung in das Zentrum der Diskussion gestellt.

Das Fehlen einer positiven Anerkennungsbeziehung ist der Ausgangspunkt für eine Analyse, in der das Verhältnis von Herr und Knecht als ein Unterwerfungs- bzw. Unterdrückungsverhältnis von Herrschaft und Knechtschaft beschrieben werden kann. Es ist das Verhältnis, aus dem heraus die Notwendigkeit eines Herrschaftskampfes bzw. Klassenkampfes um die Position der Herrschaft begründbar ist. Eine Scheu, dies zu thematisieren, ist nach dem Zusammenbruch des Realsozialismus und der einhergehenden Abwertung der Marxschen Klassentheorie sozialpsychologisch nachvollziehbar, politisch-philosophisch aber nicht. Denn hierdurch wird ein großes Potenzial für die Anerkennungsdiskussion nach zwei Seiten nicht erschlossen. Nach der Seite der politisch-philosophischen Bedeutung der Diskussion über Herrschaft und Knechtschaft und nach der Seite der Aufmerksamkeit für die gegenwärtige Anerkennungsdiskussion.

Die Annahme einer negativen Anerkennungsbeziehung ist ein notwendiges methodisches Mittel der Dialektik, Nicht-Anerkennung ist der logische Gegensatz und die Negation der Anerkennung. Für das Vorhaben einer Verbindung von Anerkennungsdiskussion und Herr-Knecht-Diskussion folgt daraus zweierlei.

> A) Die Situation zweier antagonistischer Willen, die beide eine intakte Identität ausgebildet haben und zwischen denen keine Anerkennung besteht oder herzustellen ist, muss in die Anerkennungsdiskussion einbezogen werden. Da Hegel, wie gezeigt, Recht als Ergebnis eines Anerkennungsschlusses begründet, kann dem Aufkündigen bzw. Zerbrechen eines Anerkennungsschlusses darüber hinaus die Situation des grundsätzlichen In-Frage-Stellens eines anerkannten Rechtsschlusses folgen. Dies ist eine weitergehende Position als die dem Modell Honneths zu Grunde liegende und hierin kann ein Unterschied zwischen Sozialphilosophie und politischer Philosophie gesehen werden. Aus der Nicht-Anerkennung und der Kündigung eines

[736] Siep weist darauf hin, dass vor allem im Marxismus und der französischen Existenzialphilosophie „das Thema von Herrschaft und Knechtschaft zur Grundlage der gesamten Hegel-Interpretation gemacht worden“ ist (Siep, Bewegung des Anerkennens, S. 107).

Rechtsschlusses kann der Anspruch resultieren, einen Kampf zu führen, dessen Ziel nicht Erneuerung der Anerkennung ist, sondern Herrschaft des einen Willen über den Anderen.

B) Mit der hier vorgestellten Einteilung der Anerkennungsdiskussion in drei zeitliche Abschnitte und der Analyse, dass der II. Abschnitt der Anerkennungsdiskussion von 1807 bis 1931 bis auf die Phänomenologie des Geistes in den besprochenen Beiträgen nicht auffindbar ist, ist dieser Zeitraum in die aktuelle Diskussion (1931 - heute) einzubeziehen. So kann ein Bogen über alle drei Abschnitte hergestellt und der Verlauf der Diskussion insgesamt in den Blick genommen werden.

Doch bevor hier der Versuch unternommen werden kann, diese Aufgaben zu bearbeiten, sind aus der berechtigten Kritik von Wildt (2005) an der Unklarheit der Diskussion die Grundlagen zu benennen, auf der sie weiter geführt wird. Innerhalb dieser Benennung ist die Frage nach dem gesamten Verlauf der Bewegung der Anerkennung als Vorbedingung für die Bearbeitung der zweiten Aufgabe zu klären.

Folgende Fragen sollen im nächsten Abschnitt beantwortet werden: Was ist mit dem Wort Anerkennung gemeint? Wie wird der Begriff der Anerkennung für diese Arbeit definiert? Wie ist das Prinzip Anerkennung aufgebaut? Wie kann die Bewegung des Anerkennens von der Bewegung der Anerkennung unterschieden werden? In welchen Schritten verläuft die Bewegung des Anerkennens und in welchen die Bewegung der Anerkennung? Können Teleologie und Asymmetrie für die Bewegung aufgegeben werden, wie Siep dies als Resultat seiner Arbeit von 1979 für das Prinzip Anerkennung fordert?

3.2.1 Anerkennung: Wort, Begriff, Prinzip und Bewegung

Die Unklarheit der aktuellen Diskussion besteht unter anderem in der Schwierigkeit, dass die Grundlagen bislang nicht eindeutig auseinander gehalten werden. In den besprochenen Beiträgen zur Diskussion wird das Wort Anerkennen und Anerkennung verwendet. Neben den Wörtern ist vom Begriff Anerkennung die Rede, ebenso vom Prinzip Anerkennung und der Bewegung. Ludwig Siep hat den 1998er Aufsatz mit dem Titel »Die Bewegung des Anerkennens in der Phänomenologie des Geistes«[737] überschrieben. In den hier verwendeten

[737] Siep, Bewegung des Anerkennens.

Beiträgen wird jedoch genau so häufig die Formulierung »Bewegung der Anerkennung«[738] verwendet. Siep verwendet beide Formulierungen scheinbar gleichermaßen, ohne auf eine Differenzierung in den Bedeutungen von Anerkennen und Anerkennung einzugehen.[739] Im folgenden Abschnitt sollen die Unterschiede zwischen diesen genauer betrachtet werden.

3.2.1.1 Wort Anerkennung

Neben dem Wort Anerkennung wird auch das Wort Anerkennen verwendet. In einem Beitrag zur Festschrift zum 60. Geburtstag von Axel Honneth trennt Siep zwischen Anerkennen und Anerkennung entlang der Vorstellung von Prozess und Ergebnis. Hegel verwendet zumeist die Form »Kampf des Anerkennens«, „vermutlich wählt er die verbale Form, weil Anerkennung nicht ein Ziel jenseits des Kampfes, sondern in ihm bereits in wesentlicher Hinsicht realisiert ist.“[740] Anerkennen kann in dieser Deutung als der Prozess und Anerkennung als das Ergebnis gedeutet werden. Auch Claudia Equit deutet in ihrer Abhandlung über Gewaltkarrieren von Mädchen Anerkennen als Prozesscharakter, der Begriff Kampf um Anerkennung fokussiert für sie hingegen stärker auf das Ergebnis.[741]

In der untersuchten Literatur ist Andreas Wildt der Einzige, der für das Wort Anerkennung Bedeutungen beschrieben hat.[742] Eine Unterscheidung zwischen Anerkennen und Anerkennung formuliert er nicht. Die Vielfältigkeit der Bedeutungen weist auf die zumeist subjektiv emotionale Ebene. Diese Ebene benennt auch Jessica Benjamin als Lösungsebene für ihre sozialpsychologische Problemstellung, der Ausweg aus der Herrschaft führt für sie

---

738 Zum Beispiel: Riedel, Hegels Kritik des Naturrechts, S. 102; Siep, Anerkennung als Prinzip, S. 21; Ebd., S. 69; Siep, Bewegung des Anerkennens, S. 116; Ebd., S. 125 f.; Wildt, Anerkennung in der praktischen Philosophie, S. 198; Bambey, Geschlechterverhältnis als Anerkennungsstruktur, S. 7.

739 „Das erste Moment der **Bewegung des Anerkennens** ist nach der Phänomenologie das `Außersichsein´“ (Siep, Anerkennung als Prinzip, S. 69). „Gleichwohl zeigt die Erörterung, (…) daß die **Bewegung der Anerkennung** nicht mit der Selbständigkeit und deren Behauptung gegen den Anderen beginnt“ (Ebd., S. 69). Hegel entwickelt die Struktur des Selbstbewusstseins als „**Bewegung des Anerkennens**“ (Siep, Bewegung des Anerkennens, S. 110). „Die **Bewegung der Anerkennung** selber enthält (…) alle Strukturelemente der Anerkennungs-Konzeption der früheren Schriften“ (Ebd., S. 125 f., Hervorhebung durch PF.).

740 Siep, Kampf um Anerkennung bei Hegel und Honneth, S. 181; in: Reiner Forst/Martin Hartmann/Rahel Jaeggi/Martin Saar (Hg.), Sozialphilosophie und Kritik, Frankfurt am Main 2009, S. 179 - S. 201, hier S. 181.

741 Equit, Gewaltkarrieren von Mädchen, S. 97 und Fußnote 373.

742 Siehe: Wildt, Anerkennung in der praktischen Philosophie, S. 205 ff.; Bärbel Frischmann unterscheidet Bereiche, in denen das Wort Anerkennung verwendet wird, einen notariellen Bereich, eine epistemische Zustimmung und eine positive Bewertung. B. Frischmann, Philosophie der Anerkennung, Historische und aktuelle Bezüge; in: Vera Flocke/Holger Schoneville (Hg.), Differenz und Dialog, S. 15 – S. 36, hier S. 16 f. Sie benennt übrigens zwei Etappen der Anerkennungsdiskussion, die erste im 17./18. Jahrhundert, die zweite etwa seit den 1970/80er Jahren des 20. Jahrhunderts (Ebd., S. 15 f.).

zur „emotionalen Bedeutung der Anerkennung“[743]. Anerkennung wird übereinstimmend von allen Autorinnen und Autoren als basales menschliches Grundbedürfnis beschrieben, das mit Emotionen, Kognitionen, Bestätigungen und Würdigungen verbunden ist. Anerkennung meint laut Wildt zumeist passives Anerkannt werden und selten aktives Anerkennen als Tätigkeit.[744]

In der Vielfältigkeit der Wortbedeutungen ist zugleich die hohe affektive und emotionale Wirkung des Wortes Anerkennung zu erkennen, sie ermöglicht eine weitgehende Verwendung, die in dem jeweils individuellen Kontext unausgesprochen mitschwingt. Aus dem emotionalen Grundbedürfnis nach Anerkennung entsteht der subjektivistische Zugang und die hohe Attraktivität für eine Sozialtheorie der Anerkennung. Gleichzeitig resultiert daraus die Vielfältigkeit und Überforderung, die aus den subjektiven, nicht formalisierbaren Erwartungen an Anerkennung als Würdigung und Bestätigung entstehen. Deshalb steht das Wort Anerkennung im weiteren Kontext dieser Arbeit für das anthropologische Grundbedürfnis der Anerkennung. Im Kontext der fünf Wortbedeutungen, die Andreas Wildt vorstellt, entspricht dies am ehesten der ersten und der dritten Bedeutung: 1. Anerkennung kann eine Kognition und eine Emotion bezeichnen. 3. Anerkennung von Personen kann den Sinn einer Bestätigung und Würdigung ihrer Leistungen, Fähigkeiten und Tugenden haben.[745]

3.2.1.2 Begriff Anerkennung

Vom Wort Anerkennung sind der Begriff Anerkennen und Anerkennung zu unterscheiden, Michael Quante zum Beispiel hat die grammatische Relation des reinen Begriffs des Anerkennens untersucht.[746] Der Begriff der Anerkennung ist der weit geläufigere und als solcher „von erheblicher Bedeutungsvielfalt“[747]. Axel Honneth sieht ihn „weder alltagssprachlich noch philosophisch in irgendeiner Weise festgelegt“[748]. Es ist „ein kaum zu überschauendes Geflecht von Bedeutungen und Assoziationen des Begriffs der Anerkennung

[743] Vgl.: Benjamin, Fesseln der Liebe, S. 211.

[744] Zur Kritik an der zu passiven Konstruktion der Anerkennung bei Honneth siehe auch: Gertrud Nunner-Winkler, Selbstkonstitution durch Anerkennung; in: Flocke/Schoneville, S. 103 – S. 122, hier: S. 114 f. In den drei aufeinander aufbauenden Anerkennungsformen von Honneth sieht sie zwei Probleme. „Zum einen postuliert das Modell allein formale Fähigkeiten, zum anderen wird das Subjekt als eher passiv vorgestellt.“

[745] Vgl.: Wildt, Anerkennung in der praktischen Philosophie, S. 205 ff.

[746] Michael Quante, ‚Der reine Begriff des Anerkennens’. Überlegungen zur Grammatik der Anerkennungsrelation in Hegels ‚Phänomenologie des Geistes’; in: H.-C. Schmidt am Busch & C.F. Zurn (Hg.), Anerkennung, S. 91 – S. 106.

[747] Siep, Kampf um Anerkennung bei Hegel und Honneth, S. 180

[748] Axel Honneth, Zwischen Aristoteles und Kant. Skizze einer Moral der Anerkennung; in: Ders. (Hg), Das Andere der Gerechtigkeit, Frankfurt am Main 2000, S. 171 – S. 193, hier S. 174.

entstanden (…); zwischen psychologischen, moralphilosophischen, soziologischen und theoretischen Verwendungsweisen wandert der Begriff hin und her, ohne noch recht zu erkennen zu geben, worin der Kern des mit ihm Gemeinten eigentlich bestehen soll. Wahrscheinlich wird es in den nächsten Jahren daher darauf ankommen, erneut eine gewisse Rezentrierung (…) vorzunehmen, nicht unbedingt auf Hegel, aber doch auf ein bestimmtes Kernelement.“[749]

Andreas Wildt hingegen hält eine Definition von Anerkennung als Begriff sinnvoll und machbar.[750] Während es in der Verwendung des Wortes um den unmittelbaren subjektiven Zugang, die emotionalen Assoziationen und Erwartungen geht, geht es bei dem Begriff um die theoretische Grundlagendefinition für die wissenschaftliche Anerkennungsdiskussion. Hegel hat in der Realphilosophie geschrieben: Das Sein des Menschen „ist anerkanntes Sein; der Mensch wird notwendig anerkannt und ist notwendig anerkennend“[751]. Er gibt dem Begriff der Anerkennung hier eine existenzialistische, für das Menschsein konstitutive Bedeutung. „Als anerkennend ist er selbst die Bewegung, und diese Bewegung hebt eben seinen Naturzustand auf.“[752] Hegel sieht Anerkennung in seiner Philosophie als einen Begriff, den der Mensch mit dem Vermögen seiner geistigen Fähigkeiten hervorbringt und der ihn selber in die Möglichkeit versetzt, vom Naturzustand in den Rechtszustand überzugehen. Indem Hegel den Begriff der Anerkennung als eine für das Menschsein konstitutive Funktion beschreibt, betont er den hohen Stellenwert des Begriffs für seine Philosophie, sagt aber wenig über seine begriffliche Definition.

Von Siep wird Anerkennung als ein fortlaufender Prozess gesehen, der notwendiger Bestandteil der individuellen und der gesellschaftlichen Identitätsbildung ist. „Anerkennung bedeutet, daß keiner seine `Identität´ allein in sich selbst hat, sondern durch das Bewusstsein des Anderen vermittelt.“[753] Der Begriff der Anerkennung bezeichnet für die praktische Philosophie einen vermittelnden Bewusstseinsvorgang, der zwischen zwei oder mehreren Menschen vollzogen wird. Der Begriff der Anerkennung wird vor diesem Hintergrund ab hier folgend im weitesten Sinne als ein funktionaler Akt der Bewusstseinsvermittlung zwischen zwei oder mehreren Individuen gefasst.

---

[749] Axel Honneth, Schwerpunkt: Anerkennung - Facetten eines Begriffs; in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Heft 56, Nr.6, 2008: S. 875 – S. 876, hier S. 876.
[750] Vgl.: Wildt, Anerkennung in der praktischen Philosophie, S. 179.
[751] Hegel, Realphilosophie, S. 197.
[752] Ebd., S. 197 f.
[753] Siep, Anerkennung als Prinzip, S. 122.

Anerkennung ist ein notwendiger Akt der Einlassung, der zur gesellschaftlichen und zur individuellen Selbstbildung führt und der für den menschlichen Bildungs- und Entwicklungsprozess beständiger Wiederholung bedarf. „Ohne dieses Verhalten gäbe es auch keine gemeinsame Welt, keine »Realität«, die man von subjektiven Bildern und Einbildungen unterscheiden könnte.“[754] Im politisch-philosophischen Kontext geht es um die Herstellung von einer gemeinsamen Willensgrundlage für gesellschaftlich und institutionell zu verabredende Regeln und Ordnungen. Solange bei den Verabredungen Gemeinsamkeiten bestehen und keine Differenzen auftreten, ist Anerkennen ein leicht durchzuführender Prozess und Anerkennung ein leicht herbeizuführendes Ergebnis. Erst wenn in der Verständigung zu demselben Tatbestand zwei oder mehrere unterschiedliche Auffassungen auftreten, wird der Prozess der Anerkennung eine komplexe, konfliktbeladene Interaktion.

Durch die Verbindung der funktionalen Ebene des Begriffs Anerkennung mit dem basalen anthropologischen Bedürfnis nach Anerkennung und der gleichzeitigen Verknüpfung mit psychologischen, ethischen, moralischen, sozialen, normativen, praktischen, feministischen und kulturellen Konzeptionen, entsteht eine jeweils dreifache Verkoppelung in der Diskussion. Sie bleibt zumeist unausgesprochen, weil sie identitäres, vorausgesetztes Selbstverständnis des Einzelnen ist. Auch die beständige Erweiterung dieser Situation mit politisch artikulierten Forderungen, die in den gesellschaftlichen und institutionellen Regeln anerkannt werden sollen, hat eine Überlastung der Anerkennungsdiskussion und zunehmende Orientierungslosigkeit zur Folge. Diese Komplexität ist in Übereinstimmung mit der Kritik von Wildt und Fraser zu reduzieren.

Für die weitere Arbeit wird Anerkennung in der ersten Bedeutung als rein funktionalistischer Begriff definiert, bei dem der emotionale Aspekt der Anerkennung über die Wortbedeutung abgebildet ist und der erst in der zweiten Bedeutung jeweils mit einer konkreten Erwartungshaltung bzw. Forderung nach Anerkennung als Begriff verwendet wird. Anerkennung ist eine willentliche Einlassung, die durch die Verbindung mit einer konkreten Forderung von Anerkennung ein konkreter behandelbarer Akt der Anerkennung wird. Der Begriff der Anerkennung hat eine universalistische, funktionale Bedeutung, er ist im Konkreten aber immer »Anerkennung von etwas Bestimmten oder Bestimmbaren«.

[754] Ludwig Siep, Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus, Frankfurt am Main 1992, S. 11 f.; Es handelt sich hier um einen Sammelband, mit dem Siep versucht, die praktische Philosophie des Deutschen Idealismus dem gegenwärtigen Verständnis zugänglich zu machen. Die Aufsätze beschäftigen sich mit Kant, Fichte, Hegel und Schelling.

Mit der funktionalen Fassung des Begriffs können die fachspezifischen Beiträge zur Anerkennungsdiskussion in ihrer jeweiligen Bedeutungssicht voneinander abgegrenzt werden. Das Anerkennen bezeichnet den Prozess, die Anerkennung das Resultat. Für diese Bestimmung können folgende Fragen hilfreich sein: In welchem Kontext wird Anerkennung debattiert? Ist es der anthropologische, der bewusstseinsphilosophische, der sozialphilosophische oder der politisch-philosophische Kontext? Wer stellt aus welcher Haltung heraus die Forderung nach einer Anerkennung von was an wen? Was für eine Forderung von Anerkennung soll warum durch wen anerkannt bzw. zurückgewiesen werden?

3.2.1.3 Prinzip Anerkennung

Als Drittes wird neben dem Wort und dem Begriff in der neuen Anerkennungsdiskussion auch vom Prinzip Anerkennung gesprochen. Hegel selbst hat seit der Differenzschrift von 1801[755] das Wort Prinzip eher kursorisch verwendet „oft mit dem ausdrücklichen Hinweis darauf, daß das Prinzip nicht von seiner `Entwicklung´ getrennt werden kann. Er spricht selbst nicht vom Prinzip Anerkennung“[756]. Es handelt sich hier also explizit um eine Ausdeutung innerhalb des III. Abschnitts, der neuen Anerkennungsdiskussion. „Hegels Theorie der Anerkennung beruht seit dem Systementwurf von 1803/1804 auf dem Begriff des Bewußtseins.“[757] In der hier herangezogenen Literatur ist es unstrittig, dass Hegel seine Theorie und den Begriff der Anerkennung an den Begriff des Bewusstseins gekoppelt hat.

Im Zentrum des Hegelschen Prinzips Anerkennung steht für ihn der Gedanke, „den Ausgangspunkt der praktischen Philosophie nicht ins autonome Individuum, sondern in den Prozeß seiner Vereinigung mit Anderen zu setzen“[758]. Dieser Gedanke wird nach Siep in Hegels Jenaer Schriften zum leitenden Prinzip seiner Erneuerung der praktischen Philosophie. Das Wir-Bewusstsein entsteht durch den Akt der Anerkennung zwischen zwei Menschen, einzelne und gemeinsame Identität sind das Ergebnis desselben. Dieser Akt wird als eine wiederkehrende Folge von Schlüssen mit dem gleichen Prinzip durchgeführt, es kann also als ein methodisch-funktionales Vermittlungsprinzip verstanden werden, an dessen Ergebnis eine anerkannte Gesellschafts- und Institutionenordnung steht.

---

[755] G. W. F. Hegel, Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie, herausgegeben von Steffen Dietzsch. Hamburg 1981.
[756] Siep, Anerkennung als Prinzip, S. 300 f., Erläuterung zur Fußnote 12.
[757] Ebd., S. 134.
[758] Ebd., S. 152.

Hegel behandelt das Problem des richtigen Handelns, der Freiheit des Willens und der Frage des Guten Lebens im Prinzip Anerkennung. Es ist ein System, „in dem alle Formen des `geregelten´ Handelns bzw. alle Institutionen, die für die Verwirklichung von Freiheit notwendig sind, als eine notwendige Folge“[759] entwickelt werden. Für Siep ist die Notwendigkeit darin begründet, „daß sich die Folge der Institutionen als Folge von Entwicklungsstufen des einzelnen und des allgemeinen Bewußtseins - in ihrer wechselseitigen Abhängigkeit - begreifen läßt und daß die `Bewegungsform´ dieser Entwicklung die Anerkennung ist. Anerkennung ist die Bewegung des Selbstbewußtseins, sich im Anderen anzuschauen und dadurch sich selbst als Individuum und als Moment des allgemeinen Bewußtseins zu erkennen.“[760] Das Prinzip Anerkennung beschreibt aus der Sicht dieser Arbeit die methodische Regel, mit der die Bewegung in ihrer vollständigen Länge vollzogen wird.

3.2.1.4 Bewegung

Mit der Beschreibung einer Bewegung verdeutlicht Hegel in erster Linie eines: Sein philosophisches System ist kein statisches, sondern ein dynamisches. Die Bewegung ist Werden, nicht Sein als schon Vollendetes. In den hier untersuchten Texten wird jedoch gleichermaßen von der Bewegung des Anerkennens und der Bewegung der Anerkennung gesprochen. Ludwig Siep verwendet sie in seinem Aufsatz von 1998 synonym. Auch die undifferenzierte Verwendung trägt meines Erachtens zur Unübersichtlichkeit in der aktuellen Diskussion bei, denn Hegel hat mit der Konzeption der Bewegung nicht nur eine bewusstseinsphilosophische Argumentationslinie entwickelt, sondern auch eine politisch-philosophische: Die bewusstseinsphilosophische spiegelt sich vor allem in der Setzung und Konstituierung von Begriffen „es ist die Bewegung meines Gedankens (…) oder es ist die Bewegung des Begriffs“[761].

Die Bewegung des Begriffes ist hier als rein immaterielle Bewegung vorgestellt, erst die Verwirklichung der immateriellen Bewegung in einen allgemeingültigen materiellen Rechtszustand bringt Hegel in der Realphilosophie zu der Verbindung mit der Besitzergreifung. „Diese Bewegung habe ich nicht für mich allein auszuhecken und herbei zu bringen“[762], als solche ist sie nicht als rein immaterielle vorstellbar, sondern muss ebenso in

[759] Ebd., S. 232.
[760] Ebd., S. 233.
[761] Hegel, Realphilosophie, S. 197.
[762] Ebd., S. 197.

der physischen Welt umgesetzt und zur intersubjektiven Wirklichkeit gebracht werden. Deshalb kommt es zu einem intersubjektiven Streit um die zufällige Bemächtigung von einem Stück Land, die „durch das Anerkennen zur rechtlichen zu werden“[763] hat.

Auf diese Weise kommt zu der bewusstseinsphilosophischen Bedeutungsebene die politisch-philosophische hinzu. Siep hat 1979 herausgearbeitet, „daß in der Realphilosophie Bewußtseins- und Anerkennungstheorie sich gegenseitig *bestimmen* und einander *entsprechen*. Das ist der *tiefste* Grund dafür, daß Hegel die Geistphilosophie von 1805/1806 durchgängig als *einen* Prozeß des Anerkennens darstellen konnte.“[764] Mit diesem Zitat unterstreicht Siep, dass Hegel seinem Modell der Bewegung eine gedoppelte Bedeutung gegeben hat, eine bewusstseinsphilosophische und eine politisch-philosophische, beide sind bei Hegel nahtlos ineinander verwebt. Deshalb können die Bilder »Bewegung des Anerkennens« und »Bewegung der Anerkennung« synonym verwendet werden. Genau hierin liegt meines Erachtens eine der aktuellen Unklarheiten begründet, denn dadurch bleiben die unterschiedlichen Bedeutungsrichtungen der Bewegung verschwommen. Deshalb sollen diese beiden Bedeutungen im Folgenden der Arbeit auseinandergezogen werden. Die Formulierung »Bewegung des Anerkennens« wird des Weiteren für die bewusstseinsphilosophischen Aspekte verwendet, die Formulierung »Bewegung der Anerkennung« hingegen für die politisch-philosophischen.

3.2.1.4.1 Die bewusstseinsphilosophische Bewegung des Anerkennens

Hegel führt die Bewegung des Anerkennens als Prozess der Selbstbewusstseinswerdung des Menschen durch. Der Mensch ist der Akteur des Anerkennens, „als anerkennend ist er selbst die Bewegung, und diese Bewegung hebt eben seinen Naturzustand auf, er ist Anerkennen; das Natürliche ist nur, - es ist nichts Geistiges“[765]. Der erkennende Geist hat die Fähigkeit des Anschauens seiner Selbst als reflektierendem Sein, die Distanz zwischen Betrachtendem und Betrachtetem ist dafür eine Voraussetzung. „Dies wird für den Geist selbst - er ist an und für sich; im Anschauen ist er nur erst an sich, er ergänzt dies durch das Für sich, durch die Negativität, Abtrennen des Ansich, und geht in sich zurück - und sein erstes Selbst ist ihm Gegenstand; das Bild, das Sein als meines, als aufgehobenes.“[766] Die dialektische Beziehung

[763] Ebd., S. 198.
[764] Siep, Anerkennung als Prinzip, S. 188 f. (Kursivsetzung durch PF).
[765] Hegel, Realphilosophie, S. 197 f.
[766] Ebd., S. 172.

zwischen Subjekt und Objekt ist innersubjektiver und intersubjektiver Natur, in diesem Satz stellt Hegel den innersubjektiven, selbstbezüglichen Teil dar.

Das Anschauen seiner Selbst als Seiendem ist die Tätigkeit des Geistes, der durch die Betrachtung seiner Selbst, zum Beispiel im spiegelnden Wasser, eine Doppelung in der Wahrnehmung erfährt. Er tritt durch die betrachtende Distanzbildung aus der Unmittelbarkeit des Seins heraus und kommt in eine Position, von der aus er sich selbst als äußeren Gegenstand wahrnehmen und betrachten kann. Aus einem angenommenen vorherigen gemeinsamen Moment, dem Einssein, wird durch das Heraustreten des reflektierenden Geistes aus dem Ding an Sich eine gedoppelte Struktur, der erkenntnisfähige Geist (als immaterielle Fähigkeit) hat mit dem Verfahren der Negativität das Abtrennen des Ansich (seiner körperlichen Erscheinungsform) durchgeführt. In diesem Verfahren zieht sich das Bewusstsein für sich aus dem Ding an sich zurück, konstituiert sich als Bewusstsein für sich und betrachtet das abgetrennte Element als äußerliches Ding an sich.

Er betrachtet es als ein anderes Ding als es selbst ist und setzt es sich als ein Objekt entgegen, macht sich ein Abbild davon im Geiste und gibt ihm einen Begriff, den er wiederum in seinem eigenen Bewusstsein verankert. Die Bewegung des Anerkennens bildet den Prozess der Bewusstseinsbildung ab, sie verläuft über eine Folge von Distanzbildungen und Schlüssen. „Das Telos dieses Prozesses ist erreicht, wenn sich einzelnes Selbst und allgemeiner Geist wechselseitig als Einheit von Einzelheit und Allgemeinheit anerkennen.“[767] Vor dem Hintergrund des teleologischen Anspruchs von Hegel muss - wie dargestellt - die jeweils erreichte Stufe des Anerkennens defizitär bleiben, denn sonst wäre das Ziel bereits erreicht und der Prozess zum Stillstand gekommen.

Der Akt der „Anerkennung ist die Bewegung des Selbstbewußtseins, sich im Anderen anzuschauen und dadurch sich selbst als Individuum und als Moment des allgemeinen Selbstbewußtseins zu erkennen. Diese Bewegung hat (...) formale Züge: `selbstlose Vereinigung´, `Rückzug´ aus der unmittelbaren distanzlosen Einheit in die Selbständigkeit, Aufgabe des Absolutheitsanspruches der ausschließenden Einzelheit zugunsten des gemeinsamen Willens und Einsicht in die Identität des allgemeinen Geistes mit dem reinen Fürsichsein.“[768] Hier wird die bewusstseinsphilosophische Bewegung des Anerkennens beschrieben, es ist die Tätigkeit des „Geistes“, mit der er durch die beständige Vermittlung ein

[767] Siep, Anerkennung als Prinzip, S. 231.
[768] Ebd., S. 233.

eigenständiges und zugleich allgemeines Selbstbewusstsein herausbildet. Der Begriff der Anerkennung wird hier als Akt beschrieben, der ein Resultat erzielt, nicht als Prozess.

Tabelle der formalen Züge des Anerkennens nach Siep

Ausgang	Selbstlose Vereinigung
1. Schritt	Rückzug in die Selbstständigkeit
2. Schritt	Aufgabe des Absolutheitsanspruch
3. Schritt	Einheit des Gemeinsamen Willen
4. Schritt	Identität von allgemeinem Geist und reinem Fürsichsein

3.2.1.4.2 Die politisch-philosophische Bewegung der Anerkennung

Die politisch-philosophische Bewegung der Anerkennung wird von Hegel mit zwei Möglichkeiten beschrieben, mit der Liebe und dem Kampf. Die Liebe beschreibt Hegel als „dies Anerkanntsein, ohne Gegensatz des Willens“[769]. Der Charakter des Politischen ist hier der Konsens. Der Anerkennung ohne Gegensatz des Willens steht die Anerkennung entgegen, die herbeigeführt werden soll, obwohl ein Gegensatz des Willens, ein Konflikt, besteht. „Der Schluß ist, daß jedes sein Wesen nicht im Andern weiß (...), sondern sein Wesen in sich selbst, oder er ist für sich, der eine aber als Ausgeschlossener aus dem Sein, der andere als Ausschließer.“[770] Da Hegel mit dem Verfahren der Negation arbeitet, ist methodisch gesehen der maximal denkbare Willensgegensatz anzunehmen, es besteht keinerlei Anerkennung mehr oder sie kommt nicht zustande, als Folge existiert ein unvermittelbarer Gegensatz. Die Anerkennung wird zerstört, Hegel nennt dies einen Ausschluss aus dem Sein, hier ist eine unterschiedliche Beschreibung der Aktivität zu beobachten. Der eine schließt aus, der andere wird ausgeschlossen.[771]

Ludwig Siep hat das Aufgeben von Teleologie und Asymmetrie für eine zeitgemäße Aktualisierung des Prinzips Anerkennung in der praktischen Philosophie gefordert. Daraus folgt erstens, dass die politisch-philosophische Bewegung der Anerkennung nicht mehr als teleologische, sondern nur noch als logische Folgemöglichkeit konzipiert werden kann, die sich im praktischen Verlauf verschieden realisieren kann. Für das Aufgeben der Asymmetrie

[769] Hegel, Realphilosophie, S. 200.
[770] Ebd., S. 200.
[771] In dieser Beschreibung ist auch die Inititativfrage behandelt, wer den Anstoß zur Bewegung der Anerkennung durch Kampf gibt. Hieraus ist aber die Fähigkeit zum passiven und aktiven Anerkennen nicht abzuleiten, denn es ist eine willentliche Setzung.

ist im Einzelnen zu prüfen, mit welchen logischen Schritten die politisch-philosophische Bewegung der Anerkennung durchgeführt wird und für welchen dieser Schritte die Asymmetrie aufgegeben werden kann. Hierbei ist im nächsten Abschnitt der Arbeit die Bewegung nach Ausgangspunkt, Schrittverlauf und (hypothetischem, gedachtem) Zielpunkt zu differenzieren und nach logischen Kriterien zu schematisieren. Was ist der Ausgangspunkt, wie verläuft die Bewegung und was ist ihre Zielstellung? Für welchen der Punkt kann die Asymmetrie aufgegeben werden?

3.2.2 Die logischen Schritte der Bewegung der Anerkennung durch Kampf

3.2.2.1 Ausgangssituation

Die phänomenologisch begründete Struktur des einzelnen Selbstbewusstseins beruht bei Hegel auf zwei unterscheidbaren Ich-Begriffen, dem Ich-Begriff der reinen Begierde und dem Ich-Begriff der reinen Vernunft oder der Erkenntnisfähigkeit. Im Folgenden werden hier die Begriffe „Begierde-Ich“ und „Erkenntnis-Ich“ verwendet. Das Moment des vorgängigen Einsseins beider Begriffe ist ein spekulativer Ausgangspunkt, der nicht belegt werden kann. Beide Größen können gleichzeitig aus einem gemeinsamen, der Erkenntnis unmittelbar vorhergehenden Moment entstehen, sie müssen es aber nicht. Dieser Moment ist prinzipiell uneinsehbar. Das Eine kann nicht auf das Andere zurückgeführt werden beziehungsweise das Andere nicht aus dem Einen hergeleitet werden. Beide Ich-Begriffe sind im gleichen Moment existent, ihre Entstehungsfrge letztgültig beantworten zu wollen, fällt in den Bereich der nicht prüfbaren Spekulation.[772]

Wenn Erkenntnis-Ich und Begierde-Ich im gleichen Moment als gedoppelte Struktur gegeben sind, können beide einen gleichwertigen Anspruch auf Anerkennung erheben. In dem Moment, wenn ein einseitiger Ausschluss aus dem Sein vollzogen wird, ist dies das initiierende Element für eine Bewegung der Anerkennung durch Kampf. Wenn mit Hegel am Moment der Doppelung festgehalten wird, dann muss hier von einer symmetrischen, das heißt einer spiegelbildlichen (das ist der deutschsprachige Wortsinn von Symmetrie) Existenz von zwei Größen ausgegangen werden. Eine Asymmetrisierung der Ausgangsbedingungen ist eine willentliche Entscheidung und Setzung. Da Hegel beiden Größen eine Eigenständigkeit im Sein, ein eigenes Ich zuspricht, kann die Asymmetrisierung rein theoretisch von beiden

[772] Vgl.: Tugendhat, Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung, bes. S. 10 und S. 50 ff.

Punkten aus geschehen.

Für das Verfahren Anerkennung durch Kampf, mit dem ein allgemeines Bewusstsein begründet werden soll, muss die Situation des Einzelnen gedoppelt gedacht werden. In der Doppelung stehen sich zwei Menschen gegenüber. Beide Individuen haben ein Erkenntnis-Ich und einen eigenständigen Willen ausgebildet, dies ist eine unhinterfragte Setzung. Als spiegelbildliches Ausgangsmodell sieht jedes Erkenntnis-Ich das andere Ich zunächst als rein äußerliches Du. Aber in der Ebene der „Doppelung" stehen sich in der Konsequenz nicht zwei Ich-Begriffe gegenüber, sondern vier.

Die Ausführungen Benjamins erlauben eine Beschreibung der Situation „Doppelung" mit der Vorstellung eines innersubjektiven und eines intersubjektiven Anderen.[773] Das Erkenntnis-Ich hat innersubjektiv das Begierde-Ich zum Gegenüber. Der intersubjektive Andere ist zunächst nur ein rein äußerlich gesehener Anderer, der aber wiederum aus einem Erkenntnis-Ich und einem Begierde-Ich besteht. Das Erkenntnis-Ich hat im Moment des Anschauens im Spiegel das Begierde-Ich als innersubjektiven Anderen zum Gegenüber. Das Erkenntnis-Ich hat im Moment des Anschauens des intersubjektiven Anderen wiederum ein Erkenntnis-Ich und ein Begierde-Ich gegenüber. Die Gleichzeitigkeit dieser vier Größen repräsentiert die symmetrische Ausgangssituation für eine Theorie der Bewegung der Anerkennung. Diese Ausgangssituation ist unabhängig von der Feststellung, ob die Bewegung mit oder ohne Gegensatz des Willens durchgeführt wird, spiegelbildlich angelegt.

Erst eine mögliche Veränderung in den Gewichtungen der einzelnen Positionen entscheidet über das Maß der Asymmetrie und das Werden des Gegensatzes der Willen bis hin zu einem den Kampf initiierenden Ausschluss des Anderen aus dem eigenen Sein. Die Veränderung der Ausgangslage wird über eine Willensdifferenz formuliert, das heißt, es findet eine Einzelbetonung statt, mit der den anderen Größen gegenüber eine Höherwertigkeit oder Unabhängigkeit beansprucht wird. In Hegels Geistesphilosophie wird die Differenz durch das Erkenntnis-Ich gesetzt. In dem Geltungsstreben nach dem Wissen des Willens kann eine phänomenologische Beschreibung des anthropologischen Bedürfnisses nach Anerkennung erkannt werden.[774]

[773] Ähnlich formuliert dies Seyla Benhabib. Sie differenziert den Begriff des Anderen in einen generalisierten und einen konkretisierten Anderen. Seyla Benhabib, Der verallgemeinerte und der konkrete Andere. Ansätze zu einer feministischen Moraltheorie; in: List/Studer (Hg.), Denkverhältnisse, S. 454 - S. 487.

[774] Sieps Feststellung, dass die Asymmetrie in der Philosophie Hegels zur Aktualisierung des Prinzips Anerkennung für die praktische Philosophie aufgegeben werden muss, bedeutet hier im Konkreten, auch Hegels idealistischen Ausgangspunkt der Philosophie des Geistes selbst kritisch zu hinterfragen. Die Priorisierung des Geistes „fürsich" vor der Materie „ansich" ist eine Setzung, der eine materialistische

3.2.3.2 Verlauf

Die folgende Ausführung eines Verlaufs der Bewegung der Anerkennung durch Kampf ist nur noch bedingt auf Hegel gestützt. Sie ist vielmehr der eigenständige Versuch einer logischen Argumentation der Bewegung und der darin möglichen Schritte, die sich zwischen der Entwicklung eines Gegensatzes und dem Erkämpfen von Anerkennung vollziehen können. Methodisch wird über das Element der Negation der Anerkennung die Nicht-Anerkennung und der Existenz die Nicht-Existenz gegenübergestellt. Von einem Moment der Differenzlosigkeit, die als Einssein bezeichnet wird, ist der logische Gegensatz die absolute Differenz und diese ist mit der Nicht-Existenz als Negation der Existenz verbunden. Ihre Entsprechung findet sie auf der einen Seite in der Liebe und auf der anderen Seite im Kampf auf Leben und Tod. Von diesem aus aus ist mit abnehmender Intensität eine Herstellung bzw. Wiederherstellung von Anerkennung zu argumentieren.

Ohne Asymmetrie und Differenz in den Ausgangsbedingungen bleibt die Bewegung der Anerkennung auf das Element der Liebe als Gleichheit des Willens begrenzt. Siep hat für die Hegelsche Bewusstseinsphilosophie herausgestellt, dass darin ein Mangel liegt und „das Anerkennen ohne Selbständigkeit des Willens (Liebe) muß übergehen in das Anerkennen solcher, die sich einander als absolut selbständig erweisen (Kampf)“[775]. Ohne Teleologie und Asymmetrie ist aus logischer Sicht zu sagen, dass diese Folge nicht zwingend ist, deshalb sind beide Seiten des Verfahrens als möglich zu betrachten. Die Anerkennung durch Liebe (Konsens) und durch Kampf (Konflikt) sind ohne Teleologie keine Stufen, sondern zwei Möglichkeiten, die mit dem methodischen Mittel der Negation als entgegengesetzte Optionen denkbar sind. Der Verlauf der Bewegung durch Kampf setzt mit dem Gegensatz des Willens ein und vollzieht sich in mehreren Schritten.

Die Ausgangssituation der Bewegung der Anerkennung ist das spekulative Einssein, ein „sich im Andern zu wissen“[776] (Ausgangssituation: Das Einssein). Die Asymmetrisierung an einem der vier Punkte der spiegelbildlichen Ausgangsbedingungen von Ich und Anderem ist der methodische Impuls, in die aus dem Einssein heraus gedoppelte Situation tritt eine Differenz ein.[777] „Die Bewegung fängt also hier nicht mit dem positiven an, sich im Andern zu wissen,

Priorisierung des „ansich“ vor dem „fürsich“ entgegengesetzt werden kann. Aus dieser Setzung kann ein gleichwertiger Geltungsanspruch auf Anerkennung oder auf Herrschaft erfolgen. Hieraus kann ein Kampf zwischen philosophischen Grundüberzeugungen resultieren, wenn sie wechselseitig negiert werden.

[775] Siep, Anerkennung als Prinzip, S. 231.

[776] Hegel, Realphilosophie, S. 201.

[777] Vgl. Edith Düsing, Genesis des Selbstbewusstseins durch Anerkennung und Liebe. Untersuchung zu Hegels Theorie der konkreten Subjektivität; in: Lothar Eley (Hg.), Hegels Theorie des subjektiven Geistes,

und dadurch das Selbstnegieren des Anderen anzuschauen; sondern im Gegenteil sich nicht in ihm zu wissen, und vielmehr sein, des Anderen Fürsichsein im Anderen zu sehen.“[778]

Das sich nicht im Anderen wissen ist in zwei Varianten denkbar: A) Es treffen zwei sich einander entgegengesetzte Elemente aufeinander, die vorher keine Berührung miteinander hatten oder B) das sich nicht im Anderen Wissen ist eine Entwicklung, die aus dem Einssein heraus folgt. Durch das Heraustreten aus dem Anderen entsteht eine Doppelung, ein zweites Sein steht dem einen Sein gegenüber (1. Schritt: Die Doppelung). Als Nächstes tritt in das gedoppelte Sein eine Entzweiung, ein Streit (2. Schritt: Die Entzweiung). Der Entzweiung folgt ein einseitig vollzogener Ausschluss aus dem Sein, dies ist die Trennung in die Extreme (3. Schritt: Trennung in die Extreme). Mit der Trennung in die Extreme ist die maximale Negation erreicht, das sich Wissen im Anderen ist zum sich nicht Wissen im Anderen geworden.

Von diesem der Anerkennung maximal entgegengesetzten Punkt aus gesehen verläuft die weitere Bewegung - der Logik nach in abnehmender Intensität sortiert - von der Trennung in die Extreme über mehrere mögliche Kampfarten zur symmetrischen Anerkennung.

A) Kampf auf Leben und Tod
B) Kampf um Herrschaft und Knechtschaft
C) Kampf um Anerkennung

Die weitestgehende Kampfart ist der Kampf auf Leben und Tod (4. Schritt: Kampf auf Leben und Tod). In Hegels Realphilosophie ist das Ziel des Kampfes: Das Sich Wissen im Anderen, das heißt wechselseitige Anerkennung herstellen. Der Kampf auf Leben und Tod hat zugleich eine inter- und eine innersubjektive Dimension. Hegels Blickwinkel spiegelt den Willen eines autonomen, sich selbst setzenden Ich. Der intersubjektive Kampf auf Leben und Tod erscheint bei ihm deshalb als eine Projektionsfläche, die auf die innersubjektive Dimension zurückweist. „Ihm als Bewusstsein erscheint dies, dass es auf den Tod des Anderen geht, es geht aber auf den eigenen, Selbstmord, - indem es sich der Gefahr aussetzt.“[779] Da jedoch die reale Gefahr für beide Seiten besteht, ist die gedoppelte Relation der inner- und intersubjektiven Ebene gegeben. Auf dieser Grundlage diskutiert Hegel den Wunsch der existenziellen Unabhängigkeit des Erkenntnis-Ich vom eigenen Begierde-Ich.

Stuttgart/Bad Canstatt 1990, S. 244 - S. 279, hier S. 245.

[778] Hegel, Realphilosophie, S. 201.

[779] Ebd., S. 202; Eine innersubjektive Deutung findet sich bei Werner Becker. Hegels Dialektik von `Herr´ und `Knecht´; in: Hans-Georg Gadamer (Hg.), Hegel-Tage 1970, S. 442 - S. 449.

In der Situation der innersubjektiven Trennung in die Extreme verneint das Erkenntnis-Ich seine existenzielle Abhängigkeit vom materiellen Dasein (Ding ansich), es will von ihm unabhängig existieren. Die Bewegung der Anerkennung durch Kampf wird nach Hegel dadurch initiiert, dass das Erkenntnis-Ich das Begierde-Ich aus seinem Sein ausschließen will. Der Selbstmord ist das negatorische Extrem der innersubjektiven Anerkennung zwischen Erkenntnis- und Begierde-Ich und negatorisches Extrem der intersubjektiven Anerkennung. Auch in dieser Situation stehen sich der Logik nach vier Ich-Begriffe gegenüber. Hegels aus innersubjektiver Perspektive formulierter Satz müsste spiegelbildlich gewichtet folgend formuliert werden: Ihm als Bewusstsein erscheint dies, dass es auf den Tod des Anderen geht, es geht aber *zugleich* auf den eigenen, Selbstmord, - indem es sich der Gefahr aussetzt. Der Kampf auf Leben und Tod kann mehrere logische Kampfergebnisse haben, die hier absteigend aufgelistet sind.

A) Erfahrung des Todes des Erkenntnis-Ich
B) Herrschaft des Erkenntnis-Ich über das Begierde-Ich
C) Knechtschaft des Erkenntnis-Ich unter das Begierde-Ich
D) Wechselseitige Anerkennung von Erkenntnis-Ich und Begierde-Ich

Für die Entwicklung einer logischen Folge der Bewegung der Anerkennung sind diese den Eskalationsstufen nach absteigend zu betrachten. Der Fall A) Erfahrung des Todes als Resultat des Kampfes auf Leben und Tod beendet die inner- und intersubjektive Beziehungsebenen und ist für eine Gesellschaftstheorie unzureichend.

Im nächsten Schritt, mit dem die maximale Negation wieder reduziert wird, endet der Kampf mit einem Ergebnis, in dem beide Gegner weiterleben. Aus dem Kampf auf Leben und Tod „geht jedes [so] hervor, daß es das Andere als reines Selbst gesehen – und es ist ein Wissen des Willens; und daß der Willen eines jeden wissender ist, d. h. in sich vollkommen in seine reine Einheit reflektierter“[780]. Dieses Ergebnis ist unterschiedlich interpretierbar, das Herr-Knecht-Verhältnis hat die Möglichkeit, als asymmetrisches Anerkennungsverhältnis und als Unterwerfungsverhältnis ohne Anerkennung gedeutet zu werden. Die zwei Möglichkeiten sind nach der intersubjektiven und der innersubjektiven Seite hin zu prüfen.

Betrachtet man lediglich die intersubjektive Ebene, dann steht im Kampf das eine Erkenntnis-Ich gegen das andere Erkenntnis-Ich und beide können gleich stark ausgeprägt sein. Beide Gegner können das gleiche Motiv für den Kampf auf Leben und Tod entwickelt haben, sie

[780] Hegel, Realphilosophie, S. 203.

gehen in den Kampf und stellen die Bereitschaft aufs Ganze zu gehen unter Beweis. Auch hier muss die von Kojève herausgestellte vierte Prämisse Hegels erfüllt sein, beide Kämpfer müssen den Kampf überleben.[781] In dieser Auslegung unterwirft sich der eine nicht aus Todesangst, bevor der Kampf beginnt, sondern der eine erringt im Kampf den Sieg und unterwirft den anderen. Wenn dieser auf den Tod des anderen verzichtet, entsteht ein Unterwerfungsverhältnis.[782] In der Konsequenz herrscht der Wille des Einen über den Willen des Anderen, ohne dass dieser den Willen des Anderen aktiv anerkennt.

Wenn der Unterworfene vor dem Hintergrund dieser Deutung seine Position und die des Anderen nicht dauerhaft anerkennt, ist ein Anspruch auf die Umkehrung des Herr-Knecht-Verhältnisses als Kampf um die Positionen von Herrschaft und Knechtschaft eine logisch denkbare Folge. Der Unterworfene will auf dem Platz des Herrschers sitzen und eröffnet einen Kampf um die Herrschaftsposition.[783] In diesem Kampf wird die Geltung des eigenen Willens für den Anderen angestrebt, ohne die Geltung des Willens des Anderen für sich anerkennen zu wollen. Wird jedoch auch die innersubjektive Deutung betrachtet, ist es denkbar, dass einer der beiden sich angesichts der realen Bedrohung des eigenen Lebens aus Todesangst unterwirft, noch bevor der Kampf intersubjektiv begonnen wird.

Als Ergebnis liegen die Möglichkeiten B) Herrschaft des Erkenntnis-Ich über das Begierde-Ich und C) Knechtschaft des Erkenntnis-Ich unter das Begierde-Ich vor. Das Erkenntnis-Ich, das den Willen erhoben hat, seine Unabhängigkeit zu beweisen, erliegt der Todesangst, unterwirft sich und schätzt das Leben im Diesseits höher als den Erfahrungsbeweis der Unabhängigkeit des Erkenntnis-Ich. Das Herr-Knecht-Verhältnis beruht auf einer asymmetrischen Anerkennung und kann als solches dauerhaft stabil sein. Wenn aus dieser Position heraus ein Anspruch auf Veränderung des Herr-Knecht-Verhältnisses erhoben wird, der aber zurückgewiesen wird, ist auch hier der Kampf eine mögliche Folge. Dieser muss aber kein Kampf um die Herrschaft, sondern kann ebenso einer um Anerkennung sein. Das Ergebnis des Kampfes auf Leben und Tod, Unterwerfung durch Zwang oder Anerkennung der Asymmetrie ist von entscheidender Wichtigkeit für den weiteren Verlauf der Bewegung.

Dem Kampf auf Leben und Tod (4. Schritt: Kampf auf Leben und Tod) können also drei

[781] Vgl.: Kojève, Hegel. Eine Vergegenwärtigung, S. 59.

[782] Dies ist ein essentieller Unterschied zu Hegels Beschreibung des Kampfes. Die Schlachten von Jena und Auerstedt endeten mit der Niederlage und dem Zerfall von Preußen. Preußen hat die Niederlage aber nicht anerkannt. Im Gegenteil, Napoleon verliert in einem erneuten Kampf und die monarchische Herrschaft wird 1815 restauriert.

[783] Vgl.: Benjamin, Fesseln der Liebe, S. 213: „Die Unterdrückten, deren Handlungen und deren Integrität keine Anerkennung erfahren, sind oft noch im Akt der Befreiung in das Ideal der ihnen verwehrten Macht verliebt."

unterschiedliche Resultate folgen. α) Der Tod als Ende der Bewegung der Anerkennung. Diese Möglichkeit scheidet für eine intersubjektiv vermittelte Gesellschaftstheorie aus. In der nächst geringeren logischen Intensität steht das Herr-Knecht-Verhältnis in den beiden unterschiedlichen Auslegungen als β) erzwungene Knechtschaft oder γ) anerkannte Asymmetrie. Deshalb ist der fünfte Schritt in der Bewegung der Anerkennung ein Herr-Knecht-Verhältnis (5. Schritt: Herr-Knecht-Verhältnis). Beide Deutungen (erzwungene Knechtschaft und anerkannte Asymmetrie) sind nun wiederum in der abgestuften Intensität des Gegensatzes und dem innewohnenden Konfliktpotenzial nach der inner- und der intersubjektiven Seite zu betrachten. Es entspricht den Fällen B) Herrschaft des Erkenntnis-Ich über das Begierde-Ich und C) Knechtschaft des Erkenntnis-Ich unter das Begierde-Ich. Das erzwungene Herr-Knecht-Verhältnis ist intersubjektiv ein Verhältnis, das auf der faktischen Macht der Herrschaft des Einen über den Anderen beruht, der Andere jedoch erkennt diese Herrschaft innersubjektiv nicht an. Hierin liegt das Potenzial zur Instabilität und die Bedrohung der Herrschaft durch erneuten Kampf.

Im anerkennenden asymmetrischen Herr-Knecht-Verhältnis hingegen ist eine wechselseitig anerkennende Beziehung entstanden. Der innersubjektive Fall B) Herrschaft des Erkenntnis-Ich über das Begierde-Ich entspricht zugleich der intersubjektiven Herr-Position. Der Wille des Erkenntnis-Ich ist Herr über das Begierde-Ich geworden. Der innersubjektive Fall C) Knechtschaft des Erkenntnis-Ich unter das Begierde-Ich entspricht der Knecht-Position, die den Herrn und seine innersubjektive Herrschaft über das Begierde-Ich anerkennt. Der Wille des Erkenntnis-Ich konnte sich gegenüber den Forderungen des Begierde-Ich nicht durchsetzen und anerkennt sein Gegenüber, dem dies gelungen ist, als Herrn. Für denjenigen, der in die Position des Herrn gelangt ist, ist die bewusstseinsphilosophische Bewegung des Anerkennens zum Maximalpunkt gekommen.

Deshalb wird der Fall B) auch für den Knecht zum Zielpunkt der weiteren bewusstseinsphilosophischen Bewegung des Anerkennens gesetzt. Die Position des Herrn, die Herrschaft des Willens des Erkenntnis-Ich über das Begierde-Ich, wird dadurch, dass Hegel beide Bewegungen ineinander verwebt, auch zum Ziel der politisch-philosophischen Bewegung der Anerkennung. Das Maß der symmetrischen Anerkennung zwischen Herr und Knecht ist das bewusstseinsphilosophische Niveau des Herrn, der sich das Begierde-Ich unterordnet. Die Symmetrisierung des inner- und intersubjektiven Anerkennungsverhältnisses kann - wenn die Zielsetzung der Bewegung des Anerkennens nicht in Frage gestellt wird - in

dieser Logik auch in der politisch-philosophischen Bewegung der Anerkennung nur durch den Knecht weitergeführt werden.[784] Dies kann auf zwei Weisen geschehen. Je nach Ausgangssituation im 5. Schritt (erzwungene Knechtschaft oder anerkannte Asymmetrie) resultieren daraus unterschiedliche Schritte.

Für die erzwungene Knechtschaft liegt kein positives Anerkennungsverhältnis zu Grunde, wenn der erhobene Anspruch auf Anerkennung aufrecht erhalten wird, resultiert daraus ein beständiges Kampfpotenzial. „Auch wenn sie vielleicht das Recht des Herrn bestreiten, sie zu beherrschen, bestreiten sie nicht, daß er die Macht verkörpert. Sie kehren einfach die Bedingungen um und beanspruchen seine Rechte für sich.“[785] Die Herrschaft kann nur durch die faktische Macht des Herrn über den Knecht verstetigt werden, schwindet die Macht, wächst auf der Seite des Knechts der Mut zu einem Kampf um Herrschaft. Der Kampf kann jedoch zwei Richtungen haben, einerseits als Kampf um Herrschaft und andererseits als Kampf um Anerkennung.

Für die anerkennende Asymmetrie als zweite Möglichkeit eines Herr-Knecht-Verhältnisses wird das Bedürfnis nach Anerkennung hingegen mit einem Mindestmaß erfüllt, dadurch wird eine andere Form als der Kampf zum Ausgleich der Asymmetrie zwischen Herr und Knecht möglich. Auch der sechste Schritt in der Bewegung der Anerkennung durch Kampf kann also drei unterschiedliche Richtungen nehmen. Nach abnehmender Intensität geordnet, ist der erste ein Kampf um die Position der Herrschaft, die den Knecht unter sich hat, der zweite ein Kampf um Anerkennung und der dritte eine anerkennende Asymmetrie, in der ein Ausgleich durch einen alternativen Mechanismus angeboten werden kann. Dieser wiederum muss den Ausgleich auch unter materiellen Bedingungen ermöglichen, um die Aufhebung des Kampfes auf Dauer zu stellen.

3.2.3.3 Zielstellung

Als logischer Folgeschritt folgt dem sechsten Schritt die Zielstellung der symmetrischen Anerkennung als Zustand des geringsten Konfliktpotenzials. Hier wird unter veränderten Bedingungen wiederum auf den Ausgangspunkt des harmonischen Einsseins angeknüpft. Der Gegensatz des Willens erscheint hier in einer idealen Situation von wechselseitiger und

[784] Vgl.: Hegel, Realphilosophie; Kojève, Hegel, Eine Vergegenwärtigung.
[785] Vgl.: Benjamin, Fesseln der Liebe, S. 213.

gleichwertiger Anerkennung aufgehoben. „Das Telos dieses Prozesses ist erreicht, wenn sich einzelnes Selbst und allgemeiner Geist wechselseitig als Einheit von Einzelheit und Allgemeinheit anerkennen.“[786] Die Wechselseitigkeit der Anerkennung steht hier für das Bedürfnis der Gleichheit, die Gleichwertigkeit für den Anspruch auf Differenz (Zielstellung: Symmetrische Anerkennung).

In der hier ausgeführten Folge der logischen Schritte der Bewegung der Anerkennung durch Kampf ist das Einssein die Ausgangssituation, der Doppelung (1. Schritt) folgen die Entzweiung (2. Schritt) und die Trennung in die Extreme (3. Schritt). Die maximale Negation von Anerkennung findet über den Versuch des wechselseitigen Ausschlusses aus dem Sein im Kampf auf Leben und Tod statt (4. Schritt). Von hier aus folgen die Schritte dem abnehmenden Willensgegensatz bis zur Zielstellung symmetrische Anerkennung.

Das Ergebnis des Kampfes ist für eine intersubjektive Gesellschaftstheorie in jedem Fall das Herr-Knecht-Verhältnis (5. Schritt), es kann ein Unterwerfungsverhältnis des einen Willens unter den anderen sein bzw. ein asymmetrisches Anerkennungsverhältnis. Je nach Interpretation als Unterwerfung oder anerkannte Asymmetrie kann der nächste Schritt in unterschiedliche Richtungen gegangen werden, denkbar sind der Kampf um Herrschaft und Knechtschaft, der Kampf um Anerkennung und der Ausgleich ohne Kampf (6. Schritt). Dies sind die denkbaren Möglichkeiten im logischen Verlauf einer Bewegung der Anerkennung durch Kampf, deren Endpunkt an einer symmetrischen, das heißt, einer wechselseitigen und gleichwertigen Anerkennung (Ziel: symmetrische Anerkennung) ausgerichtet ist.

Tabelle der Schritte der politisch-philosophischen Bewegung der Anerkennung durch Kampf

Folge	**Bewegung der Anerkennung durch Kampf**
Ausgang	Einssein
1. Schritt	Doppelung
2. Schritt	Entzweiung
3. Schritt	Trennung in die Extreme
4. Schritt	Kampf auf Leben und Tod
5. Schritt	Herr und Knecht-Verhältnis (einseitige Unterwerfung)
	Herr und Knecht-Verhältnis (asymmetrische Anerkennung)
6. Schritt (optional)	Kampf um Herrschaft und Knechtschaft
	Kampf um Anerkennung
	Ausgleich der Asymmetrie ohne Kampf
Ziel	Symmetrische Anerkennung

[786] Siep, Anerkennung als Prinzip, S. 231 f.

3.3 Symmetrie versus Asymmetrie

Nach der Diskussion der logischen Schrittfolge der Bewegung der Anerkennung durch Kampf steht abschließend die Prüfung der Forderung von Siep nach einer Aufgabe der Asymmetrie an. In der weiteren Diskussion kann die Asymmetrie in der politisch-philosophischen Bewegung der Anerkennung lediglich für die Ausgangssituation und für die Zielstellung der Bewegung aufgegeben werden. Beide sind symmetrisch denkbar. Das Aufgeben der Asymmetrie könnte ebenso für den Bewegungsverlauf mit dem Verfahren der Liebe gedacht werden, Hegel nennt Liebe Anerkennung ohne Gegensatz des Willens. Als solches wäre sie aber nicht als primäre Beziehung im Sinne Honneths (1994) zu verstehen, sondern konflikttheoretisch als Konsens. Im Konsens wird keine Asymmetrie entwickelt, weil es keine politisch formulierbare Willensdifferenz gibt, an der sich der Verlauf einer Bewegung der Anerkennung durch Kampf entzünden könnte.

Anders ist es im Verlauf der Bewegung der Anerkennung durch Kampf, es ist gerade der Gegensatz des Willens, der das politisch-philosophische Element der Bewegung der Anerkennung charakterisiert. Der Unterschied des Willens ist der methodisch initiierende Impuls der Bewegung, aus dem heraus die Doppelung, die Entzweiung, die Trennung in die entgegengesetzten Extreme und der Kampf entstehen. Die Asymmetrie kann hier nicht aufgegeben werden, denn die beginnende Differenz und die wachsende Asymmetrie sind der Konfliktmotor der Bewegung. Weil die Bewegung mit den Seiten Liebe und Kampf denkbar ist, ist sie dialektisch-methodisch auf die Asymmetrie und die vollständige Negation der Anerkennung im Kampf auf Leben und Tod angewiesen. Hierin liegt - auch als Antwort auf Benjamins Kritik an Hegel[787] - Hegels politisch-philosophisches Argument.

[787] Vgl. Benjamin, Fesseln der Liebe, S. 54 f.

4. Untersuchung der Herr-Knecht-Diskussion

4.1 Anerkennung ohne Herr-Knecht-Debatte: Der fehlende zweite Abschnitt

Die Anerkennungsdiskussion kann für eine theoretische Untergliederung in drei zeitliche Abschnitte gegliedert werden. Der erste Abschnitt ist die alte Anerkennungsdiskussion, die im Deutschen Idealismus geführt wurde. Der zweite Abschnitt ist die Herr-Knecht-Diskussion, die in der Folge der Veröffentlichung der Phänomenologie 1807 begann. Der dritte Abschnitt ist die neue Anerkennungsdiskussion, sie wird seit der Veröffentlichung der Jenaer Frühschriften von 1931 bis zur Gegenwart geführt.

In den hier herangezogenen Beiträgen des dritten Abschnitts (1931 bis heute) wird zunächst die Bedeutung der Anerkennung für die Hegelsche Philosophie diskutiert, in einem zweiten Schritt werden seit den frühen 1980er Jahren eigene Ansätze für eine Anerkennungstheorie entwickelt. Seit Axel Honneths Veröffentlichung »Kampf um Anerkennung« am Beginn der 1990er Jahre wird Anerkennung zunehmend als eine eigenständige Kategorie diskutiert. In den hier besprochenen Beiträgen zur neuen Anerkennungsdiskussion gibt es Verweise auf den ersten Abschnitt, die alte Anerkennungsdiskussion. Hier wird in der Regel auf die Entwicklung des Hegelschen Denkens in der kritischen Auseinandersetzung mit der Philosophie Kants, Fichtes und anderen verwiesen.

Aber der zweite Abschnitt, der mit der Veröffentlichung der Phänomenologie beginnt und bis zur Edition der Frühschriften dauert, bleibt in der neuen Anerkennungsdiskussion weitestgehend unreflektiert. Das gilt besonders für den Entwicklungsstrang, der in den frühen 1840er Jahren mit der Kritik der Hegelschen Philosophie durch Karl Marx einsetzt. Er verläuft von der Kritik der Hegelschen Staatsphilosophie[788] über die philosophisch-ökonomischen Manuskripte und ihre inhaltliche Entwicklung zum Manifest der Kommunistischen Partei, in dem Marx und Engels 1848 zu einem revolutionären Klassenkampf aufrufen. Die Erzählung vom unversöhnlichen Gegensatz der Klassen und dem damit begründeten revolutionären Kampf beginnt in der Folgezeit die Herr-Knecht-Erzählung von Hegel in den Hintergrund zu drängen. Die Dominanz kann sich bis weit in die Mitte des 20. Jahrhunderts halten, erst die Edition der Jenaer Frühschriften, in denen Hegel das Anerkennungsdenken entwickelt hat und deren systematisches Studium leitet hier eine vollständige Trendwende ein. Heute steht das Anerkennungsdenken im Vordergrund der Debatte, das Herr-Knecht-Denken findet kaum mehr Aufmerksamkeit.

[788] Karl Marx, Kritik der Hegelschen Staatsphilosophie; in: Siegfried Landshut (Hg.), Karl Marx. Die Frühschriften, Stuttgart 1971, S. 20 - S. 149.

In der Nicht-Einbeziehung der Herr-Knecht-Debatte des zweiten Abschnitts in die neue Anerkennungsdiskussion wird in dieser Arbeit ein zentrales Defizit gesehen. Um ihm zu begegnen, werden zwei Aufgaben für die weitere Diskussion formuliert. Erstens: Die aktuelle Anerkennungsdiskussion ist mit der Herr-Knecht-Diskussion auf abstrakt-formaler Ebene der Logik zu verbinden. Diese Verbindung wird mit einem funktionalen Anerkennungsbegriff und einer Differenzierung zwischen der bewusstseinsphilosophischen Bewegung des Anerkennens und der politisch-philosophischen Bewegung der Anerkennung aufgezeigt. Der von Siep erhobenen Forderung nach Verzicht auf eine teleologische Konstruktion wird dadurch gefolgt, dass die Bewegung hier als eine logische Schrittfolge konstruiert wird, aus der keine Handlungs- oder Ergebnisgewissheit resultiert.

Der Forderung, die Asymmetrie aufzugeben, kann dahingehend entsprochen werden, dass sie für die Ausgangs- und Zielposition berücksichtigt wird, aber nicht für den Verlauf der Bewegung. Die Asymmetrie ist für die politisch-philosophische Bewegung der Anerkennung durch Kampf unverzichtbar, die Negation ist ein methodisch notwendiges Funktionselement der Dialektik. Die Bewegung wird gedanklich am entstehenden Gegensatz zweier Willen kristallisiert und im Kampf auf Leben und Tod der maximalen Belastungsprobe ausgesetzt. Von hier aus wird aus dem logischen Kriterium der abnehmenden Intensität der Kämpfe in mehreren Schritten die Zielstellung der symmetrischen Anerkennung abgeleitet. Als Ergebnis der ersten Aufgabe steht eine tabellarische Schrittfolge der Bewegung der Anerkennung durch Kampf zur Verfügung, die nun zum methodischen Schema für die Bewältigung der zweiten Aufgabe wird.

4.2 Fragestellung

Die zweite Aufgabe besteht in der Untersuchung der Kompatibilität des hier abgeleiteten abstrakt-logischen Bewegungsschemas mit konkreten Texten aus dem Abschnitt der Herr-Knecht-Diskussion. Lässt sich mit ihm in den nun vorzustellenden Texten der Gedankengang einer Bewegung der Anerkennung auffinden? Nur dann, wenn das auf der Grundlage des dritten Abschnitts tabellarisierte logische Schema auch für Texte aus dem zweiten Abschnitt eine konsistente Lesart bieten kann, können die Linien zwischen der aktuellen Diskussion und der Herr-Knecht-Diskussion des zweiten Abschnitts anhand der konkreten Texte unterlegt werden.

4.3 Vier Beispiele der Herr-Knecht-Diskussion

Die folgende Untersuchung wird anhand von vier Texten bzw. Textauszügen durchgeführt, von denen zwei am Übergang vom I. Abschnitt zum II. Abschnitt liegen und zwei im Übergang vom II. Abschnitt zum III. Abschnitt. Die ersten beiden Texte stammen demzufolge aus der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, der dritte und der vierte hingegen aus der Mitte des 20. Jahrhunderts. Durch die zeitliche Spreizung wird es möglich, die Übergänge der Diskussion zu beleuchten, aber nicht, die Entwicklungslinien im II. Abschnitt im Detail aufzuzeigen. Dies wäre ein möglicher nächster Schritt, wenn sich die Untersuchung als haltbar erweist. Alle vier zu untersuchenden Texte sind in ihrer Bedeutung für die heutige Diskussion relevant, sie haben den Verlauf des II. Abschnitts über Herrschaft und Knechtschaft entscheidend mitgeprägt.

4.3.1 G.W.F. Hegel: Phänomenologie des Geistes (1807)

Die »Phänomenologie des Geistes« von G.W.F. Hegel[789] (1770 - 1831) gilt bis heute als einer der wichtigsten Texte der Philosophie. Nach den Niederlagen der preußischen Armee in Jena und Auerstedt ist Hegel nach Süddeutschland gegangen, wo er als 37-jähriger die Phänomenologie 1807 in Nürnberg und Bamberg veröffentlicht.[790] Für die Untersuchung auf den Nachweis der Schritte der Bewegung der Anerkennung durch Kampf wird hier das Kapitel IVA) der Phänomenologie herangezogen. Es ist das eröffnende Kapitel zum Abschnitt (B.) Selbstbewusstsein. Im Abschnitt selber erörtert Hegel »Die Wahrheit der Gewissheit seiner selbst« um danach zunächst auf die »Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Selbstbewusstseins; Herrschaft und Knechtschaft« einzugehen, dem folgt der Abschnitt über »Die Freiheit des Selbstbewusstseins«.

Aus Sicht der zeitlichen Dreiteilung der Gesamtdiskussion ist es der Text, der den Übergang vom ersten Abschnitt der Anerkennungsdiskussion zum zweiten Abschnitt der Herr-Knecht-Diskussion einleitet. Diese Wirkung ist umso größer, als die Jenaer Frühschriften, deren Veröffentlichung die Grundlage und den Anstoß für die neue Anerkennungsdiskussion bilden, damals nicht veröffentlicht sind. In der Regel greifen die Hegel-Schüler bis zum Beginn der

[789] Zur Biographie von Georg Wilhelm Friedrich Hegel siehe zum Beispiel: Johann Karl Friedrich Rosenkranz, G. W. F. Hegels Leben, [Berlin 1844] Darmstadt 1998.

[790] Zur Entstehungsgeschichte der Phänomenologie siehe die Einführung von: Köhler/Pöggeler (Hg.): Phänomenologie des Geistes. Klassiker auslegen, S. 1 - S. 31.

1930er auf die Phänomenologie des Geistes als Hegels erste große Arbeit zurück.[791] Hegel thematisiert das Selbstbewusstsein hier wie in den Jenaer Frühschriften über das Anerkennen, aber er stellt in der Überschrift eindeutig die Relation von »Herrschaft und Knechtschaft« in den Vordergrund. Das Kapitel IVA wird im nächsten Abschnitt detailliert auf die Elemente des tabellarisierten Schemas der Bewegung der Anerkennung durch Kampf untersucht.

4.3.2 Karl Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte (1844)

Bei dem zweiten Untersuchungstext handelt es sich um die »Ökonomisch-philosophischen Manuskripte«[792] von Karl Marx[793] (1818 - 1883), er ist zum Zeitpunkt der Niederschrift 26 Jahre alt und lebt im Pariser Exil, deswegen werden die Texte auch Pariser Manuskripte genannt. Zum Entstehungshintergrund ist zu sagen, dass er sie 1844 als eine Art Selbstverständigung und Vorbereitung auf das erste Arbeitstreffen mit Friedrich Engels verfasst. Obwohl in ihnen eine imaginäre Ansprache an ein Publikum enthalten ist, werden sie zu Lebzeiten von Marx nie veröffentlicht. Einzelne Auszüge werden in den 1920er Jahren herausgegeben, vollständig werden sie aber erstmals 1932, ein Jahr nach der Hegelschen Realphilosophie veröffentlicht.[794] In dem Text ist das fragmentarische, das die Entwicklung begleitet, stets spürbar. Die Pariser Manuskripte sind für die Untersuchung auf die Schritte der Bewegung der Anerkennung durch Kampf geeignet, weil in ihnen „die gesamte gedankliche Argumentationslinie ausgehend von der Kritik der Hegelschen Staats- und Rechtsphilosophie bis hin zur Kritik der politischen Ökonomie enthalten ist“[795].

Marx hat in den Manuskripten explizit festgehalten, dass er in der Phänomenologie des Geistes den eigentlichen Schlüssel zum Verständnis der Hegelschen Philosophie gesehen hat. „Ein Blick auf das Hegelsche System. Man muß beginnen mit der Hegelschen Phänomenologie, der wahren Geburtsstunde und dem Geheimnis der Hegelschen Philosophie.“[796] Wenn im Kapitel IVA) der Phänomenologie sämtliche Schritte der Bewegung

[791] „Die eigentliche Hegel-Schule bildete sich aber in Berlin; für diese neuen Schüler war die Phänomenologie des Geistes nur ausnahmsweise noch einbezogen in die Vorlesungstätigkeit Hegels. (…) Die Junghegelianer, die Hegel von den Erfahrungen der Zeit her aufnahmen, mußten (…) wieder auf die Phänomenologie des Geistes setzen“ (Köhler/Pöggeler (Hg.), Phänomenologie des Geistes. Klassiker auslegen, S. 27).
[792] Marx, Pariser Manuskripte.
[793] Zur Biographie von Marx siehe zum Beispiel: Klaus Körner, Karl Marx, München 2008.
[794] Zur Editionsgeschichte der Pariser Manuskripte siehe: Günther Hillmann, Karl Marx. Texte zu Methode und Praxis II, Hamburg 1966, S. 201 ff., ebenso das Vorwort von Barbara Zehnpfennig zur Neuherausgabe der Manuskripte von 2005.
[795] Marx, Pariser Manuskripte, S. VIII f., aus dem Vorwort der Herausgeberin Barbara Zehnpfennig.
[796] Marx, Pariser Manuskripte, S. 129.

der Anerkennung enthalten sind, kann Marx diese unabhängig von der Frage, ob er die Jenaer Frühschriften kennt oder nicht, vollständig aus der Phänomenologie extrahieren und auf sein eigenes Gegensatzdenken von Kapital und Arbeit übertragen.[797] Mit der Untersuchung soll herausgefunden werden, ob sich die Schrittfolge der Bewegung der Anerkennung auch bei Marx belegen lässt.

4.3.3 Frantz Fanon: Schwarze Haut – Weiße Masken (1952)

Mit dem dritten Text wird der Fokus vom Übergang zwischen dem I. und dem II. Abschnitt auf den Übergang vom II. zum III. Abschnitt verschoben. Frantz Fanon[798] (1925 - 1961) wird auf Martinique geboren. Sein Lebensweg führte ihn von Martinique an die Pariser Sorbonne, wo er Psychologie und Medizin studiert. Von hier führt sein Weg in die französische Armee. Im Algerienkrieg (1954 - 1962) wechselt er auf die Seite der Algerier, später wird er ein Kämpfer für die Dekolonisierung. Frantz Fanon ist 27 Jahre, als er im Jahr 1952 seine erste große Arbeit, »Peau noire, masques blancs«[799] in Paris veröffentlicht, sie wird 1980 das erste Mal in deutscher Sprache unter dem Titel »Schwarze Haut - Weiße Masken«[800] veröffentlicht.

Die Anwendung von Gewalt ist für Fanon das geeignete Mittel um das Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft zwischen Weiß und Schwarz hin zu einem ebenbürtigen Verhältnis zu verändern. Diese Schlussfolgerung spricht er in seinem Hauptwerk von 1961 »Die Verdammten der Erde«[801] deutlicher aus, das erste Kapitel trägt den Titel »Von der Gewalt»[802]. Dennoch eignet sich »Schwarze Haut - Weiße Masken« für diese Untersuchung besser, weil in diesem Text, ebenso wie in den Pariser Manuskripte, die gedankliche Entwicklungsarbeit von Fanon enthalten ist. Mit der Untersuchung ist zu klären, ob auch Fanons Denken mit dem Schema der Bewegung der Anerkennung durch Kampf gelesen werden kann.

---

797 Vgl. hierzu: Habermas, Arbeit und Interaktion, S. 44; Honneth, Kampf um Anerkennung, S. 231.
798 Zur Biographie von Frantz Fanon siehe zum Beispiel: Alice Cherki, Frantz Fanon. Ein Porträt, Hamburg 2002.
799 Fanon, Peau noire, masques blancs. Paris 1952.
800 Fanon, Schwarze Haut - Weiße Masken, Frankfurt 1980.
801 Ebd., S. 9 f.: „In dieser Stimme entdeckt die dritte Welt sich und spricht zu sich."
802 Ebd., S. 29 - S. 91.

4.3.4 Simone de Beauvoir: Das andere Geschlecht (1949)

Der vierte Gegenstand der Untersuchung ist das Hauptwerk von Simone de Beauvoir[803] (1908 - 1986). Beauvoir hat sich bereits in ihren frühen Romanen mit Hegel, Anerkennung und der Thematik der Freiheit beschäftigt.[804] Am deutlichsten führt sie die Auseinandersetzung mit Hegel und der Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft in ihrem 1949 erscheinenden Buch »Le deuxième sexe«.[805] Simone de Beauvoir ist 41 Jahre alt, als sie ihre Untersuchung zur Kulturgeschichte von Sitte und Sexus der Frau vorlegt. Es wird das erste Mal in Deutschland 1951 unter dem Titel »Das andere Geschlecht«[806] publiziert.

Damit steht auch de Beauvoir - wie Fanon - nach der zeittheoretischen Unterscheidung bereits im III. Abschnitt der Anerkennungsdiskussion. Aber weil sie ebenso wie Fanon in ihrem Denken von einem einseitigen Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft zwischen Mann und Frau ausgeht, ist auch sie inhaltlich im II. Abschnitt zu verorten. Die Untersuchung des Textes ist auf die Einleitung und die Schlussfolgerung begrenzt, da sie hauptsächlich hier ihre Überlegungen im Zusammenhang mit der Hegelschen Dialektik ausführt. Im abschließenden Teil der Untersuchung ist herauszufinden, ob die Schritte einer Bewegung der Anerkennung auch im Denken von Simone de Beauvoir gefunden werden können.

4.4 Methode der Untersuchung

Mit den Textauszügen der drei Autoren und der Autorin wird die Untersuchung jeweils an den Übergängen vom I. Abschnitt zum II. Abschnitt und vom II. zum III. Abschnitt durchgeführt. Bei der besprechenden Darstellung der Texte wird das tabellarisierte Schema der Bewegung der Anerkennung durch Kampf gewissermaßen als Fragenkatalog der Untersuchung neben den Text gelegt. Welche Schritte bzw. welche Schrittfolge können in dem jeweiligen Untersuchungsfall belegt werden? Wie werden die Schritte konkret ausgeführt? Auf welchen Gegenstand werden sie bezogen?

Die zu untersuchenden Texte werden auf zitierfähige Stellen überprüft, die Aussagen über die jeweiligen Schritte des Bewegungsverlaufs konkret widerspiegeln. Die Belegstellen werden

[803] Zur Biographie von Simone de Beauvoir siehe zum Beispiel: Deirdre Bair, Simone de Beauvoir. Eine Biographie. München 1998.
[804] Siehe z. B.: Susanne Moser, Freiheit und Anerkennung bei Simone de Beauvoir.
[805] Beauvoir, Simone de, Le deuxieme Sexe, Paris 1949.
[806] Beauvoir, Simone de, Das andere Geschlecht, München 1989.

am Ende der Untersuchung für eine komprimierte Kurzdarstellung des Verlaufs der Bewegung der Anerkennung aus dem Text herausgezogen und in die entsprechende Stelle des Tabellenschemas eingefügt. So entsteht für jedes Einzelbeispiel eine Auswertungsmatrix anhand des erarbeiteten Schemas der Bewegung der Anerkennung durch Kampf. Am Ende der Untersuchung werden durch dieses methodische Verfahren vier tabellarisierte Einzeluntersuchungsergebnisse für das Auswertungskapitel zur Verfügung stehen.

In der Auswertung werden die Texte zunächst einzeln anhand des Schrittschemas der Bewegung der Anerkennung durch Kampf daraufhin überprüft, welche Schritte gefunden werden und wie die Bewegung entwickelt wird. Die Ergebnisse werden vergleichend diskutiert. Alle vier untersuchten Texte werden auf substanzielle und prozessuale Veränderungen in der Anwendung des Schemas befragt. Dabei sind insbesondere der fünfte und der sechste Schritt daraufhin zu untersuchen, welche der Möglichkeiten jeweils konkret als nächster Schritt gesetzt wird. Im fünften Schritt ist zu prüfen, ob das Herr-Knecht-Verhältnis darin als ein asymmetrisches Anerkennungsverhältnis gewertet oder als ein Unterwerfungsverhältnis gegen den Willen des Anderen gedeutet wird. Im sechsten Schritt ist in der Folge zu prüfen, ob daraus ein Kampf um Herrschaft, ein Kampf um Anerkennung oder ein Ausgleich der Asymmetrie ohne Kampf abgeleitet wird. Für den siebten Schritt, das Ziel, ist zu prüfen, welche konkrete Vorstellung für eine symmetrische Anerkennung benannt wird.

4.4.1 Das Untersuchungsschema

Folge	**Bewegung der Anerkennung durch Kampf**
Ausgang	Einssein
1. Schritt	Doppelung
2. Schritt	Entzweiung
3. Schritt	Trennung in die Extreme
4. Schritt	Kampf auf Leben und Tod
5. Schritt	Herr und Knecht-Verhältnis (einseitige Unterwerfung)
(optional)	Herr und Knecht-Verhältnis (asymmetrische Anerkennung)
6. Schritt	Kampf um Herrschaft und Knechtschaft
(optional)	Kampf um Anerkennung
	Ausgleich der Asymmetrie ohne Kampf
Ziel	Symmetrische Anerkennung

4.5 Hegel und die Bewegung der Anerkennung

4.5.1 Selbstständigkeit und Unselbstständigkeit des Selbstbewusstseins

Hegel beginnt das Kapitel »Selbstständigkeit und Unselbstständigkeit des Selbstbewusstseins; Herrschaft und Knechtschaft« mit der Feststellung, dass wechselseitige Anerkennung ein notwendiges Element für die Konstituierung und Entwicklung von Selbstbewusstsein ist. „Das Selbstbewußtsein ist an und für sich, indem, und dadurch, daß es für ein anderes an und für sich ist; d. h. es ist nur als ein Anerkanntes.“[807] Mit dieser Beschreibung setzt Hegel seine Ausgangssituation (Ausgangssituation: Einssein). Er vollzieht die Bewegung der Anerkennung mit dieser Relation auf der Begriffsebene. Der Begriff des Selbstbewusstseins ist für ihn in seiner Verdoppelung eine sich im Selbstbewusstsein selbst realisierende Unendlichkeit. Er ist eine vieldeutige Verschränkung, deren Momente sorgfältig auseinandergehalten und in ihrer entgegengesetzten Bedeutung erkannt werden müssen. „Die Auseinanderlegung des Begriffs dieser geistigen Einheit in ihrer Verdopplung stellt uns die Bewegung des Anerkennens dar.“[808]

Hegel beschreibt die Bewegung des Anerkennens als eine geistige Bewegung, das Aufeinandertreffen zweier Selbstbewusstsein hat zwei Bedeutungen, erstens, es verliert sich, weil es ein anderes Wesen als das seinige gefunden hat; zweitens hebt es das Andere in seinem Anderssein auf, denn es sieht nicht das Andere in ihm, sondern sich selbst im Andern. Darum, so Hegel weiter, muss das Selbstbewusstsein sein Anderssein aufheben; „denn erstlich erhält es durch das Aufheben sich selbst zurück; denn es wird sich wieder gleich durch das Aufheben seines Andersseins; zweitens aber gibt es das andere Selbstbewußtsein ihm wieder ebenso zurück, denn es war sich im andern, es hebt dies sein Sein im andern auf, entläßt also das andere wieder frei“[809]. Dies ist aber, so Hegel weiter, nur die Beschreibung aus der Perspektive des einen Selbstbewusstseins, die Beschreibung muss um die Sichtweise des anderen Selbstbewusstseins ergänzt werden. Es ist nicht nur das Tun des Einen, sondern auch das Tun des Anderen. Die Bewegung des Anerkennens ist also die wechselseitige Bewegung von zwei Selbstbewusstsein, weil das Anerkennen nur durch beide zustande kommen kann. „Das Tun ist also nicht nur insofern doppelsinnig, als es ein Tun ebensowohl gegen sich als gegen das andre, sondern auch insofern, als es ungetrennt ebensowohl das Tun des Einen als

[807] Hegel, Phänomenologie, S. 127.
[808] Ebd., S. 127.
[809] Ebd., S. 128.

des Andern ist.“[810] Hierin kann der Schritt der Doppelung erkannt werden (1. Schritt: Doppelung). Durch die Doppelung entsteht eine intersubjektive Relation und durch das Tun eine in die äußere Welt gerichtete Tätigkeit, die zur geltenden Wirklichkeit werden soll.

Die Bewegung des Anerkennens verläuft aus der Mitte des Selbstbewusstseins, die sich in die Extreme zersetzt und es findet ein Austausch zwischen den beiden Extremen statt, so dass sie spiegelbildlich entgegengesetzt sind. „Die Mitte ist das Selbstbewußtsein, welches sich in die Extreme zersetzt, und jedes Extrem ist diese Austauschung seiner Bestimmtheit, und absoluter Übergang in das Entgegengesetzte.“[811] Jedes Extrem wird dadurch zugleich wiederum ein Zentrum, von dem aus sich jedes Extrem mit sich selbst vermittelt und zusammenschließt. Die Bewegung des Anerkennens läuft über die Entgegensetzung und die Trennung in die Extreme hin zu einem Zustand von wechselseitiger Anerkennung. „Sie anerkennen sich, als gegenseitig sich anerkennend. Dieser reine Begriff des Anerkennens, der Verdopplung des Selbstbewußtseins in seiner Einheit, ist nun zu betrachten, wie sein Prozeß für das Selbstbewußtsein erscheint.“[812]

In dem Prozess der Verdoppelung des Selbstbewusstseins in seiner Einheit wird sich, so Hegel, zuerst die Seite der Ungleichheit darstellen oder das Heraustreten aus der Mitte in sich entgegengesetzte Extreme, von denen das Eine nur Anerkanntes ist und das andere nur anerkennend. Zunächst setzt er das Selbstbewusstsein als ein einfaches Fürsichsein, es ist allein, weil es alles andere aus seinem Dasein ausgeschlossen hat. Das Wesen und der absolute Gegenstand dieses Selbstbewusstseins ist das Ich. Alles Andere ist für das Ich ein unwesentlicher, negativ bezeichneter Gegenstand. „Aber das Andre ist auch ein Selbstbewußtsein; es tritt ein Individuum einem Individuum gegenüber auf.“[813] Die Bewegung geht den zweiten Schritt, so dass zwei Selbstbewusstsein sich gegenüber treten, hier wird zugleich die Verbindung von bewusstseinsphilosophischer Bewegung des Anerkennens und politisch-philosophischer Bewegung der Anerkennung sichtbar, weil zwei unterschiedliche Willen gegeneinander auftreten (2. Schritt: Entzweiung). Beide müssen sich sich einander als rein für sich seiendes Selbstbewusstsein darstellen. Jedes ist sich seiner selbst gewiss, aber nicht des anderen, die Gewissheit ist noch keine Wahrheit für das Selbstbewusstsein.

Es ist für Hegel nach seinem Verständnis des Begriffs des Anerkennens nicht möglich, dass

[810] Ebd., S. 129.
[811] Ebd., S. 129.
[812] Ebd., S. 129.
[813] Ebd., S. 130.

jedes Selbstbewusstsein die „reine Abstraktion des Fürsichseins“[814] mit sich alleine vollbringen könnte. „Die Darstellung seiner aber als der reinen Abstraktion des Selbstbewußtseins besteht darin, sich als reine Negation seiner gegenständlichen Weise zu zeigen, oder es zu zeigen, an kein bestimmtes Dasein geknüpft, an die allgemeine Einzelnheit des Daseins überhaupt nicht, nicht an das Leben geknüpft zu sein“[815]. Hier kann die Trennung in die Extreme nach der gedoppelten Bedeutung der innersubjektiven und intersubjektiven Ebene erkannt werden (3. Schritt: Trennung in die Extreme). In der innersubjektiven Ebene ist das unabhängige Selbstbewusstsein ein rein abstraktes Fürsichsein, weil es den Anspruch auf Unabhängigkeit von seiner biologischen Existenz formuliert. Damit beschreibt er einen transzendentalen Zusammenhang, in dem er über eine Existenz des unabhängigen Selbstbewusstseins jenseits des biologischen oder irdischen Lebens spekuliert. Hegel leitet hieraus wieder ein gedoppeltes Tun ab. „Insofern es Tun des andern ist, geht also jeder auf den Tod des andern. Darin aber ist auch das zweite, das Tun durch sich selbst, vorhanden; denn jenes schließt das Daransetzen des eignen Lebens in sich.“[816]

Die bisherige Darstellung zeigt einen doppelt negatorischen Prozess, der im intersubjektiven Verhältnis von zwei Menschen durchgeführt wird und der gleichzeitig auch als eigenständiger innersubjektiver Prozess jeweils im individuellen Menschen vollzogen wird. In dem innersubjektiven negatorischen Prozess steht das biologische Dasein auf der einen Seite und der Weg von der Gewissheit seiner Selbst zur Wahrheit seiner Selbst als Seiendem auf der anderen Seite. Jedes ist wohl seiner selbst gewiss, aber nicht des andern, und darum hat seine eigene Gewissheit von sich noch keine Wahrheit. In diesem Beziehungsquadrat setzt Hegel das weitere Handeln an. „Das Verhältnis beider Selbstbewußtsein ist also so bestimmt, daß sie sich selbst und einander durch den Kampf auf Leben und Tod bewähren“[817] (4. Schritt: Kampf auf Leben und Tod).

Den Handlungszwang zum Kampf auf Leben und Tod erklärt Hegel dadurch, dass alleine das Wagnis des Todes ihm intersubjektiv und innersubjektiv die Möglichkeit eröffnet, den Weg von der Gewissheit zur Wahrheit seiner Selbst als Seiendem zu beschreiten. „Sie müssen in diesen Kampf gehen, denn sie müssen die Gewißheit ihrer selbst, für sich zu sein, zur Wahrheit an dem andern, und an ihnen selbst erheben.“[818] Diese Wahrheit beschreibt Hegel als

[814] Ebd., S. 130.
[815] Ebd., S. 130.
[816] Ebd., S. 130.
[817] Ebd., S. 130.
[818] Ebd., S. 130.

durch reale Todesgefahr erreichbar, der sich das fürsichsein wollende Selbstbewusstsein aussetzen muss. Nur durch das Daransetzen des Lebens kann sich die Freiheit bewähren, dass es sich als ein „nicht verschwindendes Moment“[819] des Lebens weiß, wenn sich das Selbstbewusstsein als reines Fürsichsein weiß, das auch jenseits der physischen Existenz des Anderen an ihm existent ist. Nach Hegels Aussage kann das Individuum, das sein Leben nicht gewagt hat, zwar als Person anerkannt werden, „aber es hat die Wahrheit dieses Anerkanntseins als eines selbstständigen Selbstbewußtseins nicht erreicht“[820]. Deshalb, so Hegel, muss das Individuum in aller Ernsthaftigkeit auf den Tod des anderen Individuums gehen, denn nur so setzt es sich selbst der Gefahr des eigenen Todes aus.

Wenn die Bewährung durch den Tod vollzogen wird, macht zumindest ein fürsichsein wollendes Extrem die Erfahrung und die Frage der Anerkennung kann nicht mehr gestellt werden, sie wird gegenstandslos. „Durch den Tod ist zwar die Gewißheit geworden, daß beide ihr Leben wagten, und es an ihnen und an dem andern verachteten; aber nicht für die, welche diesen Kampf bestanden.“[821] Die Bewegung des Anerkennens und der Anerkennung ist in diesem Falle an ihr Ende gekommen. „Es verschwindet aber damit aus dem Spiele des Wechsels das wesentliche Moment, sich in Extreme entgegengesetzter Bestimmtheiten zu zersetzen; und die Mitte fällt in eine tote Einheit zusammen.“[822] Weil die Bewegung als Gesellschaftsphilosophie an die intersubjektive Dimension gebunden ist, muss sich der Kampf auf Leben und Tod diesseits der Ebene des Todes vollziehen. Es geht nicht um die reale, sondern um die abstrakte Negation des Bewusstseins, damit das Aufgehobene bewahrt werden kann und „sein Aufgehobenwerden überlebt“[823].

4.5.2 Herrschaft und Knechtschaft

Deshalb fährt Hegel mit seiner Ausführung fort: „In dieser Erfahrung wird es dem Selbstbewußtsein, daß ihm das Leben so wesentlich als das reine Selbstbewußtsein ist.“[824] Als Resultat des Kampfes auf Leben und Tod stehen nun zwei unterschiedliche Ergebnisse für die Frage nach der Wahrheit des Selbstbewusstseins. Das eine Selbstbewusstsein ist zur Wahrheit seiner Selbst als Seiendem fortgeschritten, das andere nach wie vor auf der Seite der

[819] Ebd., S. 131.
[820] Ebd., S. 131.
[821] Ebd., S. 131.
[822] Ebd., S. 131.
[823] Ebd., S. 131.
[824] Ebd., S. 132.

Gewissheit. Das erste ist nun ein rein für sich seiendes Selbstbewusstsein, das andere ist ein vermitteltes Bewusstsein für ein anderes. „Beide Momente sind wesentlich; - da sie zunächst ungleich und entgegengesetzt sind, (…) so sind sie als zwei entgegengesetzte Gestalten des Bewußtseins; die eine das selbständige, welchem das Fürsichsein; die andere das unselbständige, dem das Leben oder das Sein für ein Anderes das Wesen ist; jenes ist der Herr, dies der Knecht.“[825] (5. Schritt: Herr-Knecht-Verhältnis) In diesem Satz ist das zentrale Ergebnis des Kapitels IVA), eine ordnungspolitische Relation über die Differenz der Stärke des Selbstbewusstseins und der Todesbereitschaft, festgelegt. Es bleibt die Frage zu beantworten, ob die Herr-Knecht-Relation ein asymmetrisches Anerkennungsverhältnis oder Unterwerfungsverhältnis ist?

Hegel hat den Kampf auf Leben und Tod im Kapitel IVA) der Phänomenologie als einen zugleich innersubjektiven als auch intersubjektiven Kampf beschrieben, der in beiden Ebenen ein Ergebnis bringt. In der innersubjektiven Ebene hat derjenige, der das Leben gewagt hat, eine Herrschaft des Selbstbewusstseins über die Begierde des Dings an sich gewonnen, derjenige, der angesichts der Todesgefahr zurückgeschreckt ist, hat kein unabhängiges Selbstbewusstsein gewonnen. In der intersubjektiven Ebene ist das Ergebnis so, dass der Herr nun ein für sich seiendes Bewusstsein ist, dessen Position durch das Anerkennungsverhalten eines anderen Selbstbewusstseins vermittelt ist. „Der Herr bezieht sich auf diese beiden Momente, auf ein Ding, als solches, den Gegenstand der Begierde, und auf das Bewußtsein, dem die Dingheit das Wesentliche ist.“[826] Der Herr als für sich seiendes Selbstbewusstsein hat zwei Momente, auf die er sich bezieht, auf sein innersubjektives Herr-Knecht-Verhältnis, in dem das Erkenntnis-Ich den Willen repräsentiert und auf das intersubjektive Herr-Knecht-Verhältnis.

Der Herr ist das fürsichseiende Bewusstsein und der Herr bezieht sich zugleich mittelbar auf den Knecht durch das selbstständige Sein, „denn eben hieran ist der Knecht gehalten; es ist seine Kette, von der er im Kampfe nicht abstrahieren konnte, und darum sich als unselbstständig, seine Selbstständigkeit in der Dingheit zu haben, erwies“[827]. Weil der Andere angesichts des Todes nicht bereit war, den Kampf zu vollziehen, sondern die Entscheidung traf, dass ihm das Leben soviel wert ist, wie die Wahrheit des unabhängigen Selbstbewusstseins für sich selbst, hat er eine andere Gewichtung gewählt, die ihn im Resultat

[825] Ebd., S. 132.
[826] Ebd., S. 132.
[827] Ebd., S. 132.

der Hegelschen Ausführung in die Position des Knechtes führt. „Der Herr aber ist die Macht über dies Sein, denn er erwies im Kampfe, daß es ihm nur als ein Negatives gilt; indem er die Macht darüber, dies Sein aber die Macht über den Andern ist, so hat er in diesem Schlusse diesen andern unter sich.“[828] In dieser Position wird der Herr als jemand beschrieben, der den anderen unter sich hat und hieraus ist die These formulierbar, dass es sich um ein Unterwerfungsverhältnis handeln könnte, in dem der eine die Macht über den Anderen hat.

Aber Hegel blickt im Weiteren auf die Folgen für den Herrn, der einen Knecht hat, der ihm untersteht. Auch hier wählt er die gedoppelte Betrachtungsweise des innersubjektiven und des intersubjektiven Verhältnisses. „Dem Herrn dagegen wird durch diese Vermittlung die unmittelbare Beziehung als die reine Negation desselben, oder der Genuß; was der Begierde nicht gelang, gelingt ihm, damit fertig zu werden, und im Genusse sich zu befriedigen.“[829] Der Herr bezieht sich nun nach Hegels weiterer Ausführung über die intersubjektive Herr-Knecht-Relation auf sein eigenes Ding. Er lässt den intersubjektiven Knecht für seine eigenen leiblichen Bedürfnisse arbeiten und wird dadurch vom Zwang diese selber befriedigen, von dieser Arbeit frei. Weil der Herr von seinem Dasein abstrahieren konnte, kann er die Knechtschaft seiner Begierde in Genuss verwandeln, er „schließt sich dadurch nur mit der Unselbständigkeit des Dinges zusammen, und genießt es rein; die Seite der Selbstständigkeit aber überläßt er dem Knechte, der es bearbeitet“[830]. Der Herr genießt sein Anerkanntsein über zwei Momente, er ist Herr über die Wünsche und Begierden der Dingheit an ihm und er ist in der intersubjektiven Relation Herr über den Knecht, der ihm dient und für ihn arbeitet.

„In diesen beiden Momenten wird für den Herrn sein Anerkanntsein durch ein anderes Bewußtsein; denn dieses setzt sich in ihnen als Unwesentliches, einmal in der Bearbeitung des Dings, das anderemal in der Abhängigkeit von einem bestimmten Dasein; in beiden kann es nicht über das Sein Meister werden und zur absoluten Negation gelangen.“[831] Weil das Tun des Knechts Tun für den Herrn ist, ist das Tun für Hegel ein einseitiges, unwesentliches Tun. „Aber zum eigentlichen Anerkennen fehlt das Moment, daß, was der Herr gegen den andern tut, er auch gegen sich selbst, und was der Knecht gegen sich, er auch gegen den andern tue. Es ist dadurch ein einseitiges und ungleiches Anerkennen entstanden“[832] (5. Schritt: Herr-Knecht-Verhältnis als asymmetrische Anerkennung). Hegel beschreibt als Resultat des

[828] Ebd., S. 132 f.
[829] Ebd., S. 133.
[830] Ebd., S. 133.
[831] Ebd., S. 133.
[832] Ebd., S. 133.

Kampfes auf Leben und Tod ein asymmetrisches Anerkennungsverhältnis, das nur dann als Unterwerfungsverhältnis gedeutet werden kann, wenn die Betrachtung ausschließlich auf die intersubjektive Ebene begrenzt wird.

Diese asymmetrische Anerkennung ist aber für Hegel nicht das eigentliche Anerkennen, das eigentliche Anerkennen ist die symmetrische Anerkennung, in der das Tun des Einen und das Tun des Anderen eine wechselseitige und gleichwertige Relation haben. Da der Herr am Ziel der bewusstseinsphilosophischen Bewegung des Anerkennens angekommen ist, kann die Symmetrisierung auch als weiterer politisch-philosophischer Bewegungsprozess nur über die Position des Knechts entwickelt werden. Deshalb vollzieht Hegel eine dialektische Wendung. Das unwesentliche Bewusstsein des Knechts entspricht für ihn nicht dem Begriffsgegenstand, der doch für den Herrn die Wahrheit der Gewissheit seiner Selbst ausmachen sollte. Der Begriffsgegenstand, an dem der Herr sich vollbracht hat, ist das unselbstständige Bewusstsein und das unwesentliche Tun. „Die Wahrheit des selbstständigen Bewußtseins ist demnach das knechtische Bewußtsein.“[833] Weil aber die Wahrheit des Selbstbewusstseins, die aus dem Kampf hervorging, in Wirklichkeit „das Verkehrte dessen ist, was sie sein will, so wird auch wohl die Knechtschaft vielmehr in ihrer Vollbringung zum Gegenteile dessen werden, was sie unmittelbar ist; sie wird als in sich zurückgedrängtes Bewußtsein in sich gehen, und zur wahren Selbstständigkeit sich umkehren“[834].

4.5.3 Das unselbstständige Bewusstsein hinwegarbeiten

Mit dieser Feststellung hat Hegel die Betrachtungsposition gewechselt und entwickelt die Bewegung der Anerkennung über die Aufwertung der Position des Knechts im Verhältnis zum Herrn. „Zunächst ist für die Knechtschaft der Herr das Wesen; also das selbstständige für sich seiende Bewußtsein ist ihr die Wahrheit, die jedoch FÜR SIE noch nicht an ihr ist.“[835] Auch wenn der Knecht das selbstständige, für sich seiende Bewusstsein noch nicht an sich hat, so hat er doch „die Furcht des Todes, des absoluten Herrn, empfunden. Es ist darin innerlich aufgelöst worden, hat durchaus in sich selbst gezittert, und alles Fixe hat an ihm gebebt“[836]. Das absolute Flüssigwerden von allem Bestehenden ist für Hegel nun „das einfache Wesen

[833] Ebd., S. 134.
[834] Ebd., S. 134.
[835] Ebd., S. 134 (Großbuchstaben im Original).
[836] Ebd., S. 134.

des Selbstbewußtseins, die absolute Negativität, das reine Fürsichsein“[837], das sich für den Knecht in der Gestalt des Herrn manifestiert. Im Dienen für den Herrn vollbringt das knechtische Bewusstsein genau diese Auflösung, die der Herr im Kampf erfuhr, „es hebt darin in allen einzelnen Momenten seine Anhänglichkeit an natürliches Dasein auf, und arbeitet dasselbe hinweg“[838].

Das knechtische Bewusstsein hat die absolute Macht des Todes gespürt, ist aber seiner Angst erlegen, „und ob zwar die Furcht des Herrn der Anfang der Weisheit ist, so ist das Bewußtsein darin für es selbst, nicht das Fürsichsein. Durch die Arbeit kömmt es aber zu sich selbst“[839]. Weil die Arbeit für Hegel „gehemmte Begierde“[840] ist, die sich vergegenständlicht und als Ding jenseits des verschwindenden Seins existiert, tritt das knechtische Selbstbewusstsein in die Form des Bleibenden. „Das formierende Tun ist zugleich die Einzelnheit oder das reine Fürsichsein des Bewußtseins, welches nun in der Arbeit außer es in das Element des Bleibens tritt; das arbeitende Bewußtsein kommt also hiedurch zur Anschauung des selbstständigen Seins, als seiner selbst.“[841] Hegel erneuert den Kampf nicht, er hat den Kampf auf Leben und Tod in anerkennender Asymmetrie aufgehoben und dadurch eine eindeutige Ordnungsrelation bestimmt. Der bewusstseinsphilosophische Aufwuchs des Knechts zur Symmetrie erfolgt durch Arbeit, Dienen und Furcht (6. Schritt: Ausgleich der Asymmetrie ohne Kampf). Hierin kann Hegels Ausdeutung der politisch-philosophischen Bewegung der Anerkennung durch Kampf gesehen werden, so dass die gesamte Bewegung zugleich als Bewegung des Anerkennens und der Anerkennung erscheint.

Die negative Beziehung auf den Gegenstand wird zur bleibenden Form, weil der bearbeitete Gegenstand eine sinnbehaftete Gegenständlichkeit bekommt. Das Formieren hat auch eine negative Seite gegen die Furcht. Denn in dem Bilden wird ihm sein Fürsichsein zum Gegenstand, damit hebt er das Negative auf, vor dem er gezittert hat. Er setzt sich dadurch als ein bleibendes Element, „ein für sich Seiendes. Im Herrn ist ihm das Fürsichsein ein anderes oder nur für es; in der Furcht ist das Fürsichsein an ihm selbst; in dem Bilden wird das Fürsichsein als sein eignes für es, und es kömmt zum Bewußtsein, daß es selbst an und für sich ist“[842] (Zielstellung: Symmetrische Anerkennung). Das knechtische Bewusstseins findet sich nach Hegel gerade in der Arbeit wieder, die ihm als Arbeit für den Herrn, dessen

[837] Ebd., S. 134.
[838] Ebd., S. 134.
[839] Ebd., S. 135.
[840] Ebd., S. 135.
[841] Ebd., S. 135.
[842] Ebd., S. 135.

Überlegenheit er in der Unterwerfung anerkannt hat, nur ein fremder Sinn war. „Es wird also durch dies Wiederfinden seiner durch sich selbst eigner Sinn, gerade in der Arbeit, worin es nur fremder Sinn zu sein schien.“[843]

Zu dieser Reflexion sind Hegel die Momente der Furcht, des Dienens und des Bildens notwendig. „Ohne die Zucht des Dienstes und Gehorsams bleibt die Furcht beim Formellen stehen, und verbreitet sich nicht über die bewußte Wirklichkeit des Daseins.“[844] Ohne das Bilden bleibt für Hegel die Furcht innerlich und stumm. Das Bewusstsein kommt so nicht zu sich selbst. Ohne die Todesfurcht bleibt ihm das Bewusstsein nur eitler Eigensinn. Hat es nicht die absolute Furcht empfunden, sondern nur einige Angst, so bleibt dem Bewusstsein das negative Ding ein Äußerliches. Wenn nicht sein gesamtes Fundament erzittert ist, erreicht das Bewusstsein für Hegel nur eine Freiheit, „welche noch innerhalb der Knechtschaft stehen bleibt“[845]. Die Freiheit wird ihm so kein absoluter Begriff, „sondern eine Geschicklichkeit, welche nur über einiges, nicht über die allgemeine Macht und das ganze gegenständliche Wesen mächtig ist“[846]. Damit endet der Abschnitt IVA) und Hegel diskutiert im Weiteren die Freiheit des Selbstbewusstseins, Stoizismus, Skeptizismus und das unglückliche Bewusstsein.

[843] Ebd., S. 136.
[844] Ebd., S. 136.
[845] Ebd., S. 136.
[846] Ebd., S. 136.

4.5.4 Bewegung der Anerkennung durch Kampf - Phänomenologie des Geistes
(tabellarische Zusammenfassung)

Schrittfolge	Bewegungselement	Textstelle
Ausgang	Einssein	„Das Selbstbewußtsein ist an und für sich, indem, und dadurch, daß es für ein anderes an und für sich ist; d. h. es ist nur als ein Anerkanntes“ (S. 127).
1. Schritt	Doppelung	„Das Tun ist also nicht nur insofern doppelsinnig, als es ein Tun ebensowohl gegen sich als gegen das andre, sondern auch insofern, als es ungetrennt ebensowohl das Tun des Einen als des Andern ist.“ (S. 129).
2. Schritt	Entzweiung	„Aber das Andre ist auch ein Selbstbewußtsein; es tritt ein Individuum einem Individuum gegenüber auf“ (S. 130).
3. Schritt	Trennung in die Extreme	„Die Darstellung seiner aber als der reinen Abstraktion des Selbstbewußtseins besteht darin, sich als reine Negation seiner gegenständlichen Weise zu zeigen, oder es zu zeigen, an kein bestimmtes Ding geknüpft, an die allgemeine Einzelnheit des Daseins überhaupt nicht, nicht an das Leben geknüpft zu sein“ (S. 130).
4. Schritt	Kampf auf Leben und Tod	„Das Verhältnis beider Selbstbewußtsein ist also so bestimmt, daß sie sich selbst und einander durch den Kampf auf Leben und Tod bewähren“ (S. 130).
5. Schritt	Herr-Knecht-Verhältnis	„Beide Momente sind wesentlich; - da sie zunächst ungleich und entgegengesetzt sind, (…) so sind sie als zwei entgegengesetzte Gestalten des Bewußtseins; die eine das selbständige, welchem das Fürsichsein; die andere das unselbständige, dem das Leben oder das Sein für ein anderes das Wesen ist; jenes ist der Herr, dies der Knecht“ (S. 132).
Asymmetrie oder Unterwerfung?	Asymmetrisches Anerkennen als Einseitigkeit und Ungleichheit	„Aber zum eigentlichen Anerkennen fehlt das Moment, daß, was der Herr gegen den andern tut, er auch gegen sich selbst, und was der Knecht gegen sich, er auch gegen den andern tue. Es ist dadurch ein einseitiges und ungleiches Anerkennen entstanden“ (S. 133).
6. Schritt	Ausgleich der Asymmetrie ohne Kampf	„Das formierende Tun ist zugleich die Einzelnheit oder das reine Fürsichsein des Bewußtseins, welches nun in der Arbeit außer es in das Element des Bleibens tritt; das arbeitende Bewußtsein kommt also hiedurch zur Anschauung des selbstständigen Seins, als seiner selbst“ (S. 135).
Ziel	Symmetrische Anerkennung	„Es [das Selbstbewusstsein, PF] kömmt zum Bewußtsein, daß es selbst an und für sich ist“ (S. 135).

4.6 Marx und die Bewegung der Anerkennung

Karl Marx versichert dem Leser in der Vorrede, dass seine vorgetragenen Resultate durch eine ganz empirische, „auf ein gewissenhaftes kritisches Studium der Nationalökonomie gegründete Analyse gewonnen worden sind“[847]. Der „unwissende Rezensent“[848] soll noch den ersten Beweis liefern, dass er „auch in weltlichen Angelegenheiten ein Wort mitzusprechen hat“[849]. Im Weiteren zählt er seine Quellen auf, die französischen, die englischen, die deutschen Sozialisten, hier nennt er namentlich Heß[850] und Engels[851]. Insbesondere erwähnt er die Bedeutung von Feuerbach für die positive humanistische und naturalistische Kritik.[852]

4.6.1 Kampf um Arbeitslohn

Das erste Unterkapitel wird von Marx mit einer Feststellung eröffnet, die sich wie ein roter Faden durch das erste Manuskript zieht. „Arbeitslohn wird bestimmt durch den feindlichen Kampf zwischen Kapitalist und Arbeiter.“[853] Gegenstand des Kampfes ist nicht das menschliche Bedürfnis der Anerkennung, sondern der Arbeitslohn, er ist im Gegensatz zur Anerkennung eine konkret bezifferbare Größe: „Die Notwendigkeit des Siegs für d[en] Kapitalisten“[854]. Zur Begründung führt er an, „Kapitalist kann länger ohne den Arbeiter leben, als dieser ohne jenen“[855].

Im Bezug auf die Schritte der Bewegung der Anerkennung steigt Marx mit seinem Text an dem Punkt ein, der bereits durch einen feindlichen Kampf gekennzeichnet ist. „Für d[en] Arbeiter [ist, PF] also die Trennung von Kapital, Grundrente und Arbeit tödlich.“[856] Aus der Perspektive der Bewegung der Anerkennung ist der feindliche Kampf als Kampf auf Leben und Tod deutbar. Marx fährt unmittelbar fort: „Die niedrigste und die einzig notwendige Taxe für den Arbeitslohn ist die Subsistenz des Arbeiters während der Arbeit und so viel mehr, daß

[847] Marx, Pariser Manuskripte, S. 1.
[848] Ebd., S. 2.
[849] Ebd., S. 2.
[850] Moses Heß, Sozialismus und Kommunismus; in: Georg Herwegh (Hg.) 1843, Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz, Zürich/Winterthur.
[851] Friedrich Engels, Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie; in: Arnold Ruge (Hg.), Deutsch-Französische Jahrbücher, Paris 1844.
[852] Ludwig Feuerbach, Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie; in: Arnold Ruge (Hg.), Anekdota zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik. Zürich/Winterthur 1843; Ludwig Feuerbach, Grundsätze der Philosophie der Zukunft. Zürich/Winterthur 1843.
[853] Marx, Pariser Manuskripte, S. 5.
[854] Ebd., S. 5.
[855] Ebd., S. 5.
[856] Ebd., S. 5.

er eine Familie ernähren kann und die Arbeiterrasse nicht ausstirbt.“[857] Aus der Perspektive des Kampfes auf Leben und Tod ist hier die weniger gravierende Eskalationsstufe angewendet. Es handelt sich bei Marx wie bei Hegel auch um eine Intersubjektivitätstheorie.

Der Kapitalist würde, ohne den niedrigsten Lohn „einer viehischen Existenz“[858] zu zahlen, die notwendige Bedingung für sein eigenes Fortdauern und seine Stellung in der Gesellschaft zerstören. Wenn der Arbeiter ausstürbe, würde das in der Konsequenz seine eigene Existenz als Kapitalist beenden, deshalb muss er in die asymmetrische Struktur der Anerkennung einwilligen und dem Arbeiter die Mindesttaxe bezahlen, um seine eigene Situation auf Dauer zu stellen. „Und gerade die Fähigkeit des Kapitalisten, seinem Kapital eine andere Richtung zu geben, macht den auf einen bestimmten Arbeitszweig eingeschränkten ouvrier entweder brotlos oder zwingt ihn, sich allen Forderungen dieses Kapitalisten zu unterwerfen.“[859] Das Verhältnis Kapitalist und Arbeiter wird hier als ein erzwungenes Unterwerfungsverhältnis beschrieben.

Marx betrachtet drei unterschiedliche Szenarien und deren Auswirkungen auf diese Situation; Erstes Szenario: „Wenn der Reichtum der Gesellschaft verfällt, leidet der Arbeiter am meisten.“[860] Zweites Szenario: Der Reichtum schreitet fort. „Dieser Zustand ist der einzige dem Arbeiter günstige. Hier tritt Konkurrenz unter den Kapitalisten ein.“[861] Die Arbeiterklasse erliegt nach Marx dem Anspruch, immer mehr verdienen zu wollen, deshalb entäußert sich der Arbeiter vollständig aller Freiheit. Die Arbeiterklasse vollzieht „im Dienst der Habsucht Sklavenarbeit (...). Dabei kürzen sie dadurch ihre Lebenszeit ab. (…) Diese Klasse muß immer einen Teil ihrer selbst opfern, um nicht ganz zugrunde zu gehen.“[862] Marx hat aus der Perspektive der Bewegung der Anerkennung einen Punkt beschrieben, aus dem heraus keine Lösung möglich ist. Die Position des Knechtes ist die eines Sklaven, sie ist beständig und ausweglos, aber er ist auch durch seine Habsucht in dieser Position und seine Unfähigkeit, Habsucht und Begierde zu beherrschen.

Dies ist nach Marx nur möglich, weil Kapital „aufgehäufte Arbeit“[863] ist. Dem Arbeiter werden immer mehr von seinen Produkten aus der Hand genommen, deshalb tritt ihm „seine

[857] Ebd., S. 5.
[858] Ebd., S. 5.
[859] Ebd., S. 6.
[860] Ebd., S. 7.
[861] Ebd., S. 7.
[862] Ebd., S. 7.
[863] Ebd., S. 8.

eigene Arbeit immer mehr als fremdes Eigentum gegenüber“[864]. Hierin ist eine Kritik an der Hegelschen Lösung des Ausgleichs der Asymmetrie durch Arbeit zu erkennen, denn die Arbeit führt bei Marx zur Entfremdung. Die zunehmende Häufung des Kapitals vermehrt die Teilung der Arbeit. „Mit dieser Teilung der Arbeit einerseits und der Häufung der Kapitalien andererseits wird der Arbeiter immer mehr rein von der Arbeit und einer bestimmten, sehr einseitigen, maschinenartigen Arbeit abhängig.“[865] In diesem für den Arbeiter günstigsten Fall sind „Überarbeitung und früher Tod, Herabsinken zur Maschine, Knecht des Kapitals“[866] die Folgen. Die Maschine wird dem Arbeiter zur Konkurrenz und setzt einen großen Teil der Arbeiter frei oder reduziert „ihren Lohn auf das kümmerlichste Minimum“[867].

Das dritte Szenario setzt er in ein Land, in dem die letztmögliche Stufe seines Reichtums erreicht wäre, dann „wären beide, Arbeitslohn und Kapitalinteresse sehr gering. Die Konkurrenz unter den Arbeitern, um Beschäftigung zu erhalten, wäre so groß, daß die Salaire auf das reduziert wären, was zur Erhaltung der nämlichen Zahl von Arbeitern hinreicht.“[868] Vor diesem Hintergrund fasst er die drei Szenarien zusammen: Im abnehmenden Zustand der Gesellschaft wird es für den Arbeiter „progressives Elend“[869]. Im Fortschreiten der Situation wird es ein „kompliziertes Elend“[870]. Im vollendeten Zustand der geschrumpften Ökonomie wird es „stationäres Elend“[871]. Deshalb ist für ihn als Resümee der vorhergehenden Überlegungen unter Hinzunahme der Argumentation von Adam Smith „das Unglück der Gesellschaft der Zweck der Nationalökonomie“[872].

Die Nationalökonomen stehen für Marx aus diesem Motiv auf dem praktischen Standpunkt, dass dem Arbeiter nur soviel zukommt, „als nötig ist, nicht damit er als Mensch, sondern damit er als Arbeiter existiert, nicht damit er die Menschheit, sondern damit er die Sklavenklasse der Arbeiter fortpflanzt“[873]. Damit negiert er implizit den von Hegel für den Knecht vorgeschlagenen Ausweg der Arbeit, um seine Knechtschaft zu verlassen, denn die intersubjektive Herr-Knecht-Relation ist gerade so gestaltet, dass der Lohn für den Arbeiter nur so hoch angesetzt wird, wie der Erhalt des Arbeiters als Sklavenklasse und die Fortdauer

[864] Ebd., S. 8.
[865] Ebd., S. 8.
[866] Ebd., S. 9.
[867] Ebd., S. 9.
[868] Ebd., S. 10.
[869] Ebd., S. 10.
[870] Ebd., S. 10.
[871] Ebd., S. 10.
[872] Ebd., S. 10.
[873] Ebd., S. 10.

des Kapitalisten als Herr es erfordern. „Während das Interesse des Arbeiters nach d[em] Nationalökonomen nie dem Interesse der Gesellschaft gegenüber steht, steht die Gesellschaft immer und notwendig dem Interesse des Arbeiters entgegen.“[874] Der Arbeiter ist derjenige, „der ohne Kapital und Grundrente rein von der Arbeit und einer einseitigen, abstrakten Arbeit lebt“[875].

Marx fragt sich: 1. Welchen Sinn hat diese Reduktion des größten Teils der Menschheit auf die abstrakte Arbeit für die Entwicklung der Menschheit? 2. Welchen Fehler begehen die Reformatoren im Detail, die entweder den Arbeitslohn erhöhen oder die Gleichheit des Arbeitslohns als Zweck der sozialen Revolution betrachten? Zur Beantwortung der Fragen zieht er die 1843 erschienene Abhandlung von Friedrich Wilhelm Schulz über die „Bewegung der Produktion“[876] heran. Seine Antwort ist die Feststellung, dass die Nationalökonomie „den Arbeiter nur als Arbeitstier, als ein auf die striktesten Leibbedürfnisse reduziertes Vieh“[877] kennt. Deshalb ist die Arbeit für ihn eine Ware „von den unglückseligsten Eigenschaften“[878].

Die Grundlagen des Kapitals sind das Privateigentum an den Produkten fremder Arbeit, sie beruhen für Marx auf dem positiven Recht. „Das Kapital ist also die Regierungsgewalt über die Arbeit und ihre Produkte. Der Kapitalist besitzt diese Gewalt, (...) insofern er Eigentümer des Kapitals ist. Die kaufende Gewalt seines Kapitals, der nichts widerstehen kann, ist seine Gewalt.“[879] Es wird nur dann eingesetzt, wenn die Aussicht darauf besteht, mehr Kapital aus dem Einsatz desselben herauszubekommen. „Der Kapitalist zieht also erstens einen Gewinn auf die Salaire, zweitens auf die avancierten Rohstoffe.“[880] Der Fortschritt, „den also die menschliche Arbeit über das Naturprodukt und das bearbeitete Naturprodukt macht, vermehrt nicht den Arbeitslohn, sondern teils die Zahl der gewinnenden Kapitale, teils das Verhältnis jedes folgenden Kapitals zu d[em] vorhergehenden“[881]. Der Kapitalist gewinnt doppelt, je größer der menschliche Anteil an einer Ware, umso größer der Gewinn des toten Kapitals.

Das einzige Motiv des Besitzers eines Kapitals für seinen Einsatz, so eröffnet er den nächsten Abschnitt, „ist der Gesichtspunkt seines eigenen Profits. (...) Die nützlichste Anwendung des

[874] Ebd., S. 11.
[875] Ebd., S. 12.
[876] Ebd., S. 13; Friedrich Wilhelm Schulz, Die Bewegung der Produktion. Eine geschichtlich-statistische Abhandlung zur Grundlegung einer neuen Wissenschaft des Staates und der Gesellschaft, [Zürich und Winterthur 1843], Neudruck mit einer Einleitung von Gerhard Kade, Glashütten im Taunus 1974.
[877] Marx, Pariser Manuskripte, S. 14.
[878] Ebd., S. 18.
[879] Ebd., S. 20 f.
[880] Ebd., S. 22.
[881] Ebd., S. 24.

Kapitals für den Kapitalisten ist die, welche ihm bei gleicher Sicherheit den größten Gewinn abwirft.“[882] Das Nutzbringende ist für den Kapitalisten nach Marx nicht das allgemeine „Interesse der Gesellschaft, (...) ist in gewisser Weise (...) ihm sogar feindlich entgegengesetzt“.[883] Indem er das Interesse des Kapitalisten dem allgemeinen Interesse der Gesellschaft entgegenstellt, dekonstruiert Marx den »sittlichen« Zusammenhang der Gesellschaft und stellt einen feindlichen Gegensatz zwischen Gesellschaft und Kapitalist fest.

4.6.2 Nationalökonomie als Herrschaft des Privateigentums

Er dehnt seine Untersuchung auf die ökonomischen Bedingungen der Konkurrenz zwischen dem kleinen und dem großen Kapitalisten aus, auf das Verhältnis von capital fixe und capital circulant. Dieses Verhältnis erzeugt innerhalb der Klasse der Kapitalisten und Arbeitsherrn ein unsicheres Schwanken und Wogen, „was einen Teil der ökonomisch Zerrütteten dem Proletariat zuwirft“[884]. Marx folgt der Eskalationslogik der Bewegung der Anerkennung durch Kampf. „Die Akkumulation der Kapitalien nimmt zu und ihre Konkurrenz ab, indem Kapital und Grundbesitz sich in einer Hand zusammenfinden, ebenso indem das Kapital durch seine Größe befähigt wird, verschiedene Produktionszweige zu kombinieren.“[885] Das Kapital konzentriert sich in immer weniger Händen, die Arbeiter stehen in einer immer größeren Menge feindlich dem Kapital gegenüber. Die Differenz zwischen beiden Akteuren wächst beständig an.

Auch die Grundrente ist für ihn ein „Kampf zwischen Pächter und Grundeigentümer“[886]. Marx verallgemeinert diese Setzung. „Überall in der Nationalökonomie finden wir den feindlichen Gegensatz der Interessen, den Kampf, den Krieg als die Grundlage der gesellschaftlichen Organisation anerkannt.“[887] Die gesellschaftlichen Grundlagen beruhen für ihn nicht auf Anerkennung, sondern auf Krieg. Die Grundeigentümer bilden für ihn als geschlossene Herrschaftsgruppe ein Monopol gegen die Pächter aus. „In der Nationalökonomie, unter der Herrschaft des Privateigentums ist das Interesse, was einer an der Gesellschaft hat, gerade im umgekehrten Verhältnis zu dem Interesse, was die Gesellschaft an ihm hat, wie das Interesse des Wucherers an dem Verschwender durchaus nicht identisch mit dem Interesse des

[882] Ebd., S. 25.
[883] Ebd., S. 26.
[884] Ebd., S. 32.
[885] Ebd., S. 38.
[886] Ebd., S. 40.
[887] Ebd., S. 40.

Verschwenders ist“[888]. Der Grundeigentümer ist demnach „identisch mit dem Wachstum des Elends und der Sklaverei“[889]. Auch hier kommt er zum gleichen Schluss, in der Konkurrenz der Grundeigentümer siegt der Großeigentümer, der Kleineigentümer fällt ins Proletariat, der Großgrundeigentümer wird Kapitalist. „Die letzte Folge ist also die Auflösung des Unterschieds zwischen Kapitalist und Grundeigentümer, so daß es also im ganzen nur mehr 2 Klassen der Bevölkerung gibt, die Arbeiterklasse und die Klasse d[er] Kapitalisten.“[890]

Marx hat mit seiner Untersuchung die Auflösung des gesellschaftlichen Zusammenhangs analysiert und macht unter Verweis auf die allgemeine Anerkennung eines Kampfzustandes in der Nationalökonomie den Kampf und nicht die Anerkennung zur Grundlage seiner weiteren Argumentation. In einem weiteren Rückblick analysiert er das adlige und das privat besitzende Verhältnis des Grundbesitzes aus dem Blickwinkel der Konkurrenz. „Es ist endlich notwendig, daß in dieser Konkurrenz das Grundeigentum unter der Gestalt des Kapitals seine Herrschaft sowohl über die Arbeiterklasse als über die Eigentümer selbst zeigt, indem die Gesetze der Bewegung des Kapitals sie ruinieren oder erheben.“[891] Konsequent geht er den nächsten Schritt und entwirft nach der Trennung in die Extreme ein positives Bild, in dem die von ihm beschriebene Situation des feindlichen Gegensatzes der Klassen positiv aufgehoben sein könnte. Über eine Ausführung zur Assoziation führt er den Gedanken der Gleichheit ein. Der Gedanke der Assoziation, auf Grund und Boden angewandt, realisiert die ursprüngliche Absicht der Teilung, nämlich Gleichheit herzustellen, weil die Beziehung des Menschen zur Erde „nicht mehr durch Leibeigenschaft, Herrschaft und eine alberne Eigentumsmystik vermittelte Weise“[892] hergestellt wird.

Diejenigen, die aus vormaliger Eigentümerschaft in das Proletariat fallen, sind für Marx eine kritische Masse, „welche nicht mehr zur Knechtschaft sich entschließen kann“[893]. Er benennt ein politisches Potenzial für Protest und Kampf gegen das entstandene Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft, das auf keiner innersubjektiven Anerkennung beruht. Das reale große Grundeigentum erzeugt und vergrößert die Macht des Proletariats, indem es einen ganzen Erwerbszweig „auf die andere Seite wirft“[894]. Der Kapitalisierungsprozess in der Nationalökonomie führt zu einem beständigen Anwachsen des Proletariats. „Ein großer Teil

[888] Ebd., S. 45.
[889] Ebd., S. 45.
[890] Ebd., S. 49.
[891] Ebd., S. 51.
[892] Ebd., S. 52.
[893] Ebd., S. 52.
[894] Ebd., S. 53.

der Grundeigentümer muß an die Stelle der Pächter treten, die auf diese Weise teilweise zum Proletariat herabsinken.“[895] Durch die erneute Vergrößerung des Proletariats wird der bereits auf ein Minimum reduzierte Arbeitslohn noch mehr reduziert. „Das führt dann notwendig zur Revolution.“[896] Das Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft erscheint hier als nicht mehr anerkannt, der Ausgleichsmechanismus der Arbeit wird zurückgewiesen und der Kampf als Mittel der Aufhebung von Herrschaft und Knechtschaft erneuert.

Am Beginn des Abschnitts über entfremdete Arbeit resümiert Marx seinen bisherigen Gedankengang und wiederholt die Position, dass die „ganze Gesellschaft in die beiden Klassen der Eigentümer und eigentumslosen Arbeiter zerfallen muß“[897]. Die Nationalökonomie geht vom Privateigentum als einem Faktum aus, erklärt es aber nicht. Sie begreift für Marx deshalb nicht die realen, materiellen Prozesse. „Die einzigen Räder, die der Nationalökonom in Bewegung setzt, sind die Habsucht und der Krieg unter den Habsüchtigen, die Konkurrenz.“[898] Dem Urzustand als Referenzpunkt spricht er die Erklärungskraft ab, „er unterstellt als ein Faktum (...), was er erklären soll“[899].

Ein Faktum ist ihm hingegen, dass der Arbeiter umso ärmer wird, je mehr Reichtum er produziert. „Mit der Verwertung der Sachenwelt nimmt die Entwertung der Menschenwelt in direktem Verhältnis zu.“[900] Das Produkt ist die Vergegenständlichung seiner Arbeit. Dies führt zur Entwirklichung des Arbeiters und zur „Knechtschaft unter dem Gegenstand, die Aneignung als Entfremdung, als Entäußerung“[901]. Die Beschreibung der Knechtschaft ist auch hier die einer Unterwerfung. Marx wendet sich der Untersuchung der Vergegenständlichung des Arbeiters im Produkt und dem Verlust des Produktes für den Arbeiter zu, der unter den Bedingungen der Nationalökonomie zur Entfremdung des Arbeiters von der Arbeit führt. „Die Aneignung des Gegenstandes erscheint so sehr als Entfremdung, daß je mehr Gegenstände der Arbeiter produziert, er umso weniger besitzen kann und umso mehr unter die Herrschaft seines Produkts, des Kapitals gerät.“[902]

Deshalb steht nicht nur das Produkt seiner Arbeit, sondern seine Arbeit selbst ihm feindlich gegenüber. „Nach dieser doppelten Seite hin wird der Arbeiter also ein Knecht seines

[895] Ebd., S. 54.
[896] Ebd., S. 54.
[897] Ebd., S. 55.
[898] Ebd., S. 55.
[899] Ebd., S. 56.
[900] Ebd., S. 56.
[901] Ebd., S. 56.
[902] Ebd., S. 57.

Gegenstandes, erstens daß er einen Gegenstand der Arbeit, d. h. daß er Arbeit erhält und zweitens, daß er Subsistenzmittel erhält. Erstens also, daß er als Arbeiter und zweitens, daß er als physisches Subjekt existieren kann.“[903] Die Anerkennungsbeziehung zwischen Arbeit und Mensch wird über den Begriff der Entfremdung oder Entäußerung als ein sich entzweiendes Verhältnis beschrieben. Durch die Entzweiung wird der Arbeiter ein Objekt. „Wenn wir also fragen: Welches ist das wesentliche Verhältnis der Arbeit, so fragen wir nach dem Verhältnis des Arbeiters zur Produktion.“[904] Die Nationalökonomie verbirgt für Marx diesen Zustand, weil sie das Verhältnis zwischen Arbeiter und Produktion nicht betrachtet.

4.6.3 Entfremdung als Entzweiung

Wenn die Nationalökonomie es täte, müsste sie zum einen im Verhältnis von Arbeiter und dem Produkt seiner Arbeit und zum anderen, im Verhältnis des Arbeiters in der Produktion Entfremdungen attestieren. Die Arbeit ist dem Arbeiter rein äußerlich, sie gehört nicht zu seinem Wesen. „Der Arbeiter fühlt sich daher erst außer der Arbeit bei sich und in der Arbeit außer sich. Zu Hause ist er, wenn er nicht arbeitet und wenn er arbeitet, ist er nicht zu Haus. Seine Arbeit ist daher nicht freiwillig, sondern gezwungen, Zwangsarbeit.“[905] Hieraus resultiert nach Marx der Akt der Entfremdung. Das Tier ist eins mit seiner Lebenstätigkeit, es besteht hier keine Differenz.

„Der Mensch macht seine Lebenstätigkeit selbst zum Gegenstand seines Wollens und seines Bewußtseins. Er hat bewußte Lebenstätigkeit. (…) Die bewußte Lebenstätigkeit unterscheidet d[en] Menschen unmittelbar von der tierischen Lebenstätigkeit.“[906] Die Entfremdung bildet aus der Perspektive der Bewegung der Anerkennung durch Kampf eine zunehmende Distanz ab, die zu einer Entzweiung zwischen Arbeiter und Arbeit, zwischen Arbeiter und Produkt und drittens zwischen Arbeiter und Gattungsleben, also Arbeiter und Gesellschaft führt. „Die entfremdete Arbeit kehrt das Verhältnis dahin um, daß der Mensch eben, weil er ein bewußtes Wesen ist, seine Lebenstätigkeit, sein Wesen nur zu einem Mittel für seine Existenz macht.“[907] Das Resultat „ist die Entfremdung des Menschen von dem Menschen. Wenn der Mensch sich selbst gegenübersteht, so steht ihm der andere Mensch gegenüber.“[908]

[903] Ebd., S. 58.
[904] Ebd., S. 59 .
[905] Ebd., S. 59.
[906] Ebd., S. 62.
[907] Ebd., S. 62.
[908] Ebd., S. 64.

Marx beschreibt den Entfremdungsprozess zwischen Arbeiter und Produkt, Arbeiter und Arbeit und Arbeiter und Gesellschaft als intersubjektive Entfremdung zwischen Ich und Anderem. Das Ich ist der Arbeiter und der Andere der Kapitalist. „Also betrachtet in dem Verhältnis der entfremdete[n] Arbeit jeder Mensch d[en] anderen nach dem Maßstab und dem Verhältnis in welchem er selbst, als Arbeiter sich befindet.“[909] Marx stellt für den weiteren Verlauf der Kampfbewegung eine Identifikation mit dem Knecht her und stellt darüber die Eigentumsfrage. „Wenn das Produkt der Arbeit mir fremd ist, mir als fremde Macht gegenübertritt, wem gehört es dann? Wenn meine eigene Tätigkeit nicht mir gehört, eine fremde, eine erzwungene Tätigkeit ist, wem gehört sie dann? Einem anderen Wesen als mir.“[910] Es gehört, so Marx, dem anderen Menschen, nicht dem Arbeiter.

Das Verhältnis des Menschen zu sich selbst ist hier so bestimmt, dass es „erst gegenständlich, wirklich ist durch sein Verhältnis zu d[em] anderen Menschen“[911]. Wenn der Arbeiter sich nun zu dem Produkt als zu einem feindlichen Gegenstand verhält, so wird er sich auch dem Anderen gegenüber, der der Herr über dieses Produkt ist, so verhalten. „Wenn er sich zu seiner eigenen Tätigkeit als einer unfreien verhält, so verhält er sich zu ihr als der Tätigkeit im Dienst, unter der Herrschaft, dem Zwang und dem Joch eines anderen Menschen.“[912] Marx beschreibt ein Unterjochungsverhältnis, in dem der andere Mensch, der Kapitalist der Herr ist, der den Arbeiter gegen seinen Willen zwingt. „Das Verhältnis des Arbeiters zur Arbeit erzeugt das Verhältnis d[es] Kapitalisten zu derselben oder wie man sonst den Arbeitsherrn nennen will. Das Privateigentum ist also das Produkt, das Resultat, die notwendige Konsequenz d[er] entäußerten Arbeit, des äußerlichen Verhältnisses des Arbeiters zu der Natur und zu sich selbst.“[913] In diesem Verhältnis ist der Arbeiter der Knecht und der Kapitalist der Herr, der nicht durch einen Kampf, sondern durch die Produktions- und Privateigentumsverhältnisse in diese Position gelangt.

Marx sieht seinen Begriff der entäußerten Arbeit „als Resultat aus der Bewegung des Privateigentums gewonnen“[914]. Das Privateigentum ist eine Konsequenz der entäußerten Arbeit. „Später schlägt dieses Verhältnis in Wechselwirkung um.“[915] Marx hat zwischen dem Menschen und der Arbeit eine Entäußerung beschrieben, die in der Entwicklung eine auf drei

[909] Ebd., S. 64.
[910] Ebd., S. 64.
[911] Ebd., S. 65.
[912] Ebd., S. 65.
[913] Ebd., S. 66.
[914] Ebd., S. 66.
[915] Ebd., S. 67.

Ebenen stattfindende Entfremdung des Menschen von sich selbst zur Folge hat. Als Resultat des Selbsterzeugungsprozesses entsteht ein Unterjochungsverhältnis zwischen Proletarier und Kapitalist. Je mehr der Mensch zum Arbeiter wird, sich als Arbeiter vom Menschsein entfremdet und außer ihm stehend arbeitet, um so mehr produziert der Arbeiter selbst das Herr-Knecht-Verhältnis und umso stärker wird seine Knechtschaft. Aus einem wechselseitig sich bedingenden und anerkennenden Verhältnis wird durch das Umschlagen ein wechselseitig negatorisches Verhältnis.

„Aus dem Verhältnis der entfremdeten Arbeit zum Privateigentum folgt ferner, daß die Emanzipation der Gesellschaft vom Privateigentum, etc., von der Knechtschaft in der politischen Form der Arbeiteremanzipation sich ausspricht, nicht als wenn es sich nur um ihre Emanzipation handelte, sondern weil in ihrer Emanzipation die allgemein menschliche enthalten ist, diese ist aber darin enthalten, weil die ganze menschliche Knechtschaft in dem Verhältnis des Arbeiters zur Produktion involviert ist und alle Knechtschaftsverhältnisse nur Modifikationen und Konsequenzen dieses Verhältnisses sind.“[916] Am Ende des ersten Manuskriptes sieht Marx die Aufhebung der Knechtschaft des Arbeiters als einen möglichen Emanzipationsprozess an, der nur über die generelle Aufhebung des Privateigentums erfolgen kann. „Das Privateigentum, als der materielle, resümierte Ausdruck der entäußerten Arbeit umfaßt beide Verhältnisse, das Verhältnis des Arbeiters zur Arbeit und zum Produkt seiner Arbeit und zum Nichtarbeiter und das Verhältnis des Nichtarbeiters, zum Arbeiter, und dem Produkt seiner Arbeit.“[917] Die Aufhebung des Verhältnisses von Herrschaft und Knechtschaft kann in der Sicht von Marx nur durch den Arbeiter vollzogen werden.

4.6.4 Feindlicher Gegensatz von Kapital und Arbeit

Folgerichtig steht das Privateigentum am Beginn des zweiten Manuskripts im Brennpunkt der Erörterung, wobei Marx im Wesentlichen zunächst die Erörterungen des ersten Manuskriptes in komprimierter Form wiederholt: „Der Arbeiter hat aber das Unglück, ein lebendiges und daher bedürftiges Kapital zu sein, das jeden Augenblick, wo es nicht arbeitet, seine Zinsen und damit seine Existenz verliert.“[918] Deshalb läuft die ganze Bewegung des Kapitals darauf hinaus, dass der Arbeiter zu einer Ware wird, die er selbst erst produziert. „Der Arbeiter

[916] Ebd., S. 68.
[917] Ebd., S. 69.
[918] Ebd., S. 71.

produziert das Kapital, das Kapital produziert ihn, er also sich selbst, und der Mensch als Arbeiter, als Ware ist das Produkt der ganzen Bewegung.“[919] Im Unterschied zu Hegels Philosophie ist nicht das Selbstbewusstsein der Träger der Bewegung, sondern die Eigentums- und Produktionsverhältnisse, die den Arbeiter hervorbringen und den Kapitalisten als seinen dialektischen Gegenpart.

Für die Nationalökonomie - so wiederholt Marx - sind die Bedürfnisse des Arbeiters nur insofern von Belang, als dass der Arbeiter nicht ausstirbt. „Der Arbeitslohn gehört deshalb zu den nötigen Kosten des Kapitals und d[es] Kapitalisten und darf das Bedürfnis dieser Not nicht überschreiten.“[920] Hier wird das Herr-Knecht-Verhältnis nicht als Unterwerfungs-, sondern als asymmetrisches Anerkennungsverhältnis gedeutet. Die Notwendigkeit der asymmetrischen Anerkennung liegt jedoch beim Kapitalisten. „Mit der Verwandlung des Sklaven in einen freien Arbeiter, d. h. in einen Söldling, ist der Grundherr an sich in einen Industrieherrn, einen Kapitalisten verwandelt, eine Verwandlung, die zunächst durch das Mittelglied des Pächters geschieht.“[921] Marx beendet das zweite Manuskript mit einer Zusammenfassung des bisher entwickelten Bewegungsverlaufes, in dem die Analogie zur Hegelschen Bewegung der Anerkennung durch Kampf sichtbar wird.

„Das Verhältnis des Privateigentums ist Arbeit, Kapital und die Beziehung beider. Die Bewegung, die diese Glieder zu durchlaufen haben, sind: Erstens: unmittelbare oder vermittelte Einheit beider. Kapital und Arbeit erst noch vereint; dann zwar getrennt und entfremdet, aber sich wechselseitig als positive Bedingungen hebend und fördernd. Gegensatz beider. Schließen sich wechselseitig aus und der Arbeiter weiß d[en] Kapitalisten und umgekehrt als sein Nichtdasein; jeder sucht dem anderen sein Dasein zu entreißen. Gegensatz jedes gegen sich selbst. Kapital = aufgehäufter Arbeit = Arbeit. Als solche zerfallend in sich und seine Zinsen, wie diese wieder in Zinsen und Gewinn. Restlose Aufopferung des Kapitalisten. Er fällt in die Arbeiterklasse, wie der Arbeiter - aber nur ausnahmsweise - Kapitalist wird. Arbeit als Moment des Kapitals, seine Kosten. Also der Arbeitslohn ein Opfer des Kapitals. Arbeit zerfallen in sich und den Arbeitslohn. Arbeiter selbst ein Kapital und Ware. Feindlich wechselseitiger Gegensatz.“[922]

Aus der Perspektive des Untersuchungsschemas sind hier die ersten Schritte der Bewegung

[919] Ebd., S. 71.
[920] Ebd., S. 72.
[921] Ebd., S. 74.
[922] Ebd., S. 78.

der Anerkennung durch Kampf zusammenfassend beschrieben: Unmittelbare Einheit (Ausgangssituation: Einssein), Kapital und Arbeit erst noch vereint (1. Schritt: Doppelung), feindlich wechselseitiger Gegensatz beider (2. Schritt: Entzweiung). Schließen sich wechselseitig aus und der Arbeiter weiß den Kapitalisten und umgekehrt als sein Nichtdasein; (3. Schritt: Trennung in die Extreme), jeder sucht dem anderen sein Dasein zu entreißen (4. Schritt: Kampf auf Leben und Tod). Marx hat die politisch-philosophisch verstandene Bewegung der Anerkennung auf das Verhältnis von Kapital und Arbeit übertragen und den Gegensatz von Kapitalist und Arbeiter als ein Unterwerfungsverhältnis gedeutet, das seitens des Arbeiters keine Anerkennung bekommt. Der Ausschluss als Negation der Anerkennung ist eine methodische Voraussetzung für die anschließende Erneuerung der Anerkennung durch Kampf.

4.6.5 Gegensatz - eine zur Auflösung treibende Kraft

Mit der Untersuchung der Entwicklung des Verhältnisses von Privateigentum und Arbeit eröffnet Marx das dritte Manuskript. Das Privateigentum als Quelle des Wohlstands gibt dem Feudaleigentum „den Todesstoß“[923]. In der physiokratischen Lehre wird die Erde als „von Menschen unabhängiges Naturdasein anerkannt“[924], sie ist noch kein Moment der Arbeit selber. Im Folgenden zeigt Marx, wie „nun erst das Privateigentum seine Herrschaft über den Menschen vollenden und in allgemeinster Form zur weltgeschichtlichen Macht werden kann“[925].

Der Gegensatz von Eigentumslosigkeit und Eigentum ist für ihn eine indifferente Vorstufe, „solange er nicht als der Gegensatz der Arbeit und des Kapitals begriffen wird“[926]. Dieser kann sich auch schon ohne die fortgeschrittene Bewegung des Privateigentums zeigen. In der entwickelten Form ist die Arbeit, „das subjektive Wesen des Privateigentums, als Ausschließung des Eigentums und das Kapital, die objektive Arbeit als Ausschließung der Arbeit ist das Privateigentum als sein entwickeltes Verhältnis des Widerspruchs, darum ein energisches, zur Auflösung treibendes Verhältnis[927]“. Die Dynamik der Bewegung der Anerkennung treibt hier auf die Auflösung der Anerkennung durch Ausschluss zu.

[923] Ebd., S. 80.
[924] Ebd., S. 81.
[925] Ebd., S. 83.
[926] Ebd., S. 83.
[927] Ebd., S. 83.

Das Unterwerfungsverhältnis zwischen Kapital und Arbeit ist für ihn nur dann aufhebbar, wenn das Privateigentum in seiner Daseinsform des Kapitals „»als solches« aufzuheben ist“[928]. Diese Aufhebung des Privateigentums nennt Marx Kommunismus. „Der Kommunismus endlich ist der positive Ausdruck des aufgehobenen Privateigentums, zunächst das allgemeine Privateigentum.“[929] Der Kommunismus wird ihm Zielzustand einer erneuerten Anerkennung, in dem die beschriebenen Gegensätze von Eigentum versus Nichteigentum bzw. Kapital versus Arbeit im positiven Sinne aufgehoben sind. In seiner ersten Gestalt wird die Bestimmung des Arbeiters „nicht aufgehoben, sondern auf alle Menschen ausgedehnt“[930].

Die Bewegung vom Privateigentum zum allgemeinen Privateigentum wird darüber hergestellt, dass der Ehe die Weibergemeinschaft, „wo also das Weib zu einem gemeinschaftlichen und gemeinen Eigentum wird, entgegengestellt wird“.[931] Der Gedanke der Weibergemeinschaft ist aus Sicht von Marx das ausgesprochene Geheimnis „dieses noch ganz rohen und gedankenlosen Kommunismus“.[932] So wie das Weib aus der Ehe in die allgemeine Prostitution tritt, so tritt für Marx „die ganze Welt des Reichtums (…) aus dem Verhältnis der exklusiven Ehe mit dem Privateigentümer in das Verhältnis der universellen Prostitution mit der Gemeinschaft. Dieser Kommunismus - indem er die Persönlichkeit d[es] Menschen überall negiert - ist eben nur der konsequente Ausdruck des Privateigentums, welches diese Negation ist.“[933]

4.6.6 Kommunismus als aufgehobener Gegensatz

Gemeinschaftliche Arbeit und Gleichheit des Lohnes, der durch die Gemeinschaft als allgemeinem Kapitalisten ausgezahlt wird, sind für Marx das positiv aufgehobene Element des vormaligen Gegensatzes zwischen Kapital und Arbeit. „Beide Seiten des Verhältnisses sind in eine vorgestellte Allgemeinheit erhoben, die Arbeit, als die Bestimmung, in welche jeder gesetzt ist, das Kapital, als die anerkannte Allgemeinheit und Macht der Gemeinschaft“[934] (Hierin kann das Ziel der Bewegung erkannt werden: Symmetrische

[928] Marx, Pariser Manuskripte, S. 83. Er zitiert: Pierre Joseph Proudhon, Qu´est-ce que la propriété? ou Recherches sur le Principe du Droit et du Gouvernement. Paris 1840.
[929] Ebd., S. 84.
[930] Ebd., S. 84.
[931] Ebd., S. 84.
[932] Ebd., S. 84.
[933] Ebd., S. 84.
[934] Ebd., S. 85.

Anerkennung). Am Beginn der Bewegung wurde der Gegensatz von Kapital und Arbeit in ein feindliches, zur Auflösung treibendes Verhältnis überführt, mit der Revolution bzw. Arbeiteremanzipation die Negation von Herrschaft und Knechtschaft propagiert und anschließend durch die Aufhebung des Privateigentums im Kommunismus als gesamtgesellschaftlich Anerkanntes erneuert.

Das Verhältnis des Mannes zum Weibe „ist das natürlichste Verhältnis d[es] Menschen zum Menschen“[935], an dem sich das Verhältnis von Mensch und Natur zeigt. Dieser Kommunismus ist für Marx 1844 in seiner Form ein roher Kommunismus, der sich als positive Gemeinschaft darstellen will. „Der Kommunismus als positive Aufhebung des Privateigentums (...) ist die wahrhafte Auflösung des Widerstreits (...) zwischen Individuum und Gattung. Er ist das aufgelöste Rätsel der Geschichte und weiß sich als diese Lösung.“[936] In der Analogie der Bewegung der Anerkennung ist diese Lösung der Zielanspruch auf die maximale Aufhebung der Differenz und mit der Zielstellung von symmetrischer Anerkennung identifizierbar. „Die positive Aufhebung des Privateigentums als die Aneignung des menschlichen Lebens, ist daher die Aneignung des menschlichen Lebens, ist daher die positive Aufhebung aller Entfremdung, also die Rückkehr des Menschen (...) in sein menschliches d. h. gesellschaftliches Dasein.“[937]

Im Folgenden reflektiert Marx individuelles und gesellschaftliches Sein, sie „sind also zwar unterschieden, aber zugleich in Einheit miteinander. Der Tod erscheint als ein harter Sieg der Gattung über das bestimmte Individuum und ihrer Einheit zu widersprechen; aber das bestimmte Individuum ist nur ein bestimmtes Gattungswesen, als solches sterblich.“[938] Von hier schwenkt er erneut in die Diskussion über das Privateigentum und sieht in ihm einen Grund, der „uns so dumm und einseitig gemacht“[939] hat. „Die Aufhebung des Privateigentums ist daher die vollständige Emanzipation aller menschlichen Sinne und Eigenschaften; aber sie ist diese Emanzipation gerade dadurch, daß diese Sinne und Eigenschaften menschlich, sowohl subjektiv als objektiv geworden sind.“[940]

Die nächsten Seiten sind der Entstehung der Sinne gewidmet, die „eine Arbeit der ganzen bisherigen Weltgeschichte“[941] ist. Die Lösung der theoretischen Gegensätze selbst ist nur auf

[935] Ebd., S. 85.
[936] Ebd., S. 86.
[937] Ebd., S. 87.
[938] Ebd., S. 90.
[939] Ebd., S. 91.
[940] Ebd., S. 91.
[941] Ebd., S. 93.

eine praktische Art möglich und keineswegs nur eine Aufgabe der Erkenntnis, sondern eine wirkliche Lebensaufgabe, welche die Philosophie nicht lösen konnte, „eben weil sie dieselbe als nur theoretische Aufgabe faßte“[942]. Auch dies kann als Kritik an Hegel gelesen werden, als Alternative setzt Marx auf die praktische Seite des Handelns. In einem kurzen Bogen geht er zur entstehenden Industrie über, die „das wirkliche geschichtliche Verhältnis der Natur und daher der Naturwissenschaft zum Menschen“[943] ist. Die Industrie und deren Erkenntnis gewinnende Wissenschaft wird im Marxschen Sinne zum Entwicklungsmotor auf dem Weg zum Ende der Geschichte. Allerdings kann sie nicht Geisteswissenschaft sein, sondern nur Naturwissenschaft.

„Der Mensch ist der unmittelbare Gegenstand der Naturwissenschaft; (...) denn seine eigene Sinnlichkeit ist erst durch den anderen Menschen als menschliche Sinnlichkeit für ihn selbst.“[944] Marx wertet die triebhafte Natur des Menschen als die primäre Kraft des Menschen, die ihn zum Handeln antreibt. „Die Herrschaft des gegenständlichen Wesens in mir, der sinnliche Ausbruch meiner Wesenstätigkeit ist die Leidenschaft, welche hier damit die Tätigkeit meines Wesens wird.“[945] Bei Hegel war es die Erkenntnisfähigkeit, die das Ding an sich hat, der Geist muss sich mit den Forderungen der menschlichen Begierde an sich auseinandersetzen. Marx hingegen stellt die menschliche Sinnlichkeit als die primäre Kraft des Menschen dar.

Um die Schöpfungstheorie in seiner Arbeit zu vermeiden, greift er auf die Theorie der „generatio aequivoca“[946] zurück. Es handelt sich dabei um eine Theorie der wechselseitigen Selbsthervorbringung von Materie und Geist. Marx diskutiert in diesem Zusammenhang die Problematik des endlosen Regresses, die er als ein Produkt der Abstraktion ausweist, sie ist nicht aufzulösen, sondern aufzugeben. Die Lösung, die Marx anbietet, ist eine Setzung, er antwortet definitorisch. „Indem aber für den sozialistischen Menschen die ganze sogenannte Weltgeschichte nichts anderes ist als die Erzeugung des Menschen durch die menschliche Arbeit, als das Werden der Natur für d[en] Menschen, so hat er also den anschaulichen, unwiderstehlichen Beweis von seiner Geburt durch sich selbst, von seinem

[942] Ebd., S. 94.
[943] Ebd., S. 95.
[944] Ebd., S. 96.
[945] Ebd., S. 96.
[946] Ebd., S. 97; Der Selbsterzeugungsprozess des Menschen wird ebenso von Hegel für den Anerkennungsprozess, von Kojève für die Geschichte der Menschheit und von Siep als historische Genese bzw. als autogenetischer Prozess beschrieben. Vgl.: Hegel, Phänomenologie, S. 127; Kojève, Hegel. Eine Vergegenwärtigung, S. 49; Siep, Anerkennung als Prinzip, S. 11.

Entstehungsprozeß.“[947]

Der Atheismus wird nach Marx unnötig, weil es in einer Selbstschöpfungstheorie keiner Negation von Gott bedarf. „Der Kommunismus ist die Position als Negation der Negation, darum das wirkliche, für die nächste geschichtliche Entwicklung notwendige Moment der menschlichen Emanzipation und Wiedergewinnung. Der Kommunismus ist die notwendige Gestalt und das energische Prinzip der nächsten Zukunft, „aber der Kommunismus ist nicht als solcher das Ziel der menschlichen Entwicklung, - die Gestalt der menschlichen Entwicklung“[948]. Dies ist ein Unterschied zu späteren Darstellungen, in denen der Kommunismus als Ende der Geschichte selber dargestellt wird, hier ist es nur das Ziel der nächsten Etappe, dem eine weitere folgen wird.

Im Abschnitt über Bedürfnisse und Produktion beschreibt er den Prozess des wechselseitigen Ausplünderns durch die Produktion von Bedürfnissen. Das zentrale Bedürfnis ist in diesem Zusammenhang nach Marx das Bedürfnis nach Geld, denn durch das Geld wird die Nationalökonomie produziert und das Geld kann alles aneignen, alles kaufen. Es ist das wahre Vermögen. „Aber es [das Geld, PF], was all dies ist, es mag nichts anderes als sich selbst schaffen, sich selbst kaufen, denn alles andere ist ja sein Knecht und wenn ich den Herrn habe, habe ich den Knecht und brauche seinen Knecht nicht.“[949] Der Nationalökonom hingegen behauptet die Einheit von Kapital und Arbeit und unterstellt „die Einheit von Kapitalist und Arbeiter, dies ist der paradiesische Zustand“[950].

Die Einheit kann aber nur als Gleichheit gefasst werden, als solche hat sie im Kommunismus eine politische Begründung und ist dasselbe, „als wenn der Deutsche ihn sich dadurch begründet, daß er d[en] Menschen als allgemeines Selbstbewußtsein faßt“[951]. Marx kritisiert Hegels Idee der Selbstbewegung des Geistes. „Wenn wir den Kommunismus selbst noch - weil als Negation der Negation, als die Aneignung des menschlichen Wesens, die sich mit sich durch Negation d[es] Privateigent[ums vermi]ttelt, daher noch nicht als die wahre, von sich selbst, sondern vielmehr vom Privateigentum aus beginnende Position – bezeichnen, (...) so ist sie also nur durch den ins Werk gesetzten Kommunismus zu vollbringen. Um d[en] Gedanken des Privateigentums aufzuheben, dazu reicht der gedachte Kommunismus vollständig aus. Um das wirkliche Privateigentum aufzuheben, dazu gehört eine wirkliche

[947] Marx, Pariser Manuskripte, S. 98.
[948] Ebd., S. 99.
[949] Ebd., S. 103.
[950] Ebd., S. 106.
[951] Ebd., S. 107.

kommunistische Aktion.“[952] Für Marx wird die Geschichte diese kommunistische Aktion bringen und jene Bewegung, die Hegel in Gedanken schon als eine sich selbst aufhebende weiß, „wird in Wirklichkeit einen sehr rauhen und weitläufigen Prozeß durchmachen“[953].

Von hier geht er erneut in die Ökonomie und zeichnet den Prozess der Transformation des Rentiers nach. „Er muß also entweder sein Kapital selbst verzehren, also zugrunde gehen, oder selbst zum industriellen Kapitalisten werden.“[954] Die politisch-ökonomischen Prozesse laufen für Marx so, dass der Kapitalismus ein „Sieg des arbeitenden Kapitals über den verschwendeten Reichtum“[955] ist und „die Verwandlung alles Privateigentums in industrielles Kapital“[956] bedeutet in letzter Konsequenz „die völlige Unterjochung des Privateigentümers unter das Wesen des Privateigentums, - die Arbeit“[957]. Auch hier ist nicht von asymmetrischer Anerkennung die Rede, sondern von völliger Unterjochung.

Über eine Auseinandersetzung mit Proudhon kommt Marx zum Schluss, dass die Bewegung der Arbeit in der Bestimmung den Weg des Kapitals geht, „d. h. den Weg des Sieges des industriellen Kapitals“[958]. Arbeit ist als das notwendige Wesen des Privateigentums zu begreifen, um „auch die nationalökonomische Bewegung als solche in ihrer wirklichen Bestimmtheit“[959] durchschauen zu können. Die Auffassung, Privateigentum sei die Grundlage von Arbeitsteilung und Austausch, ist ihm abschließend eine unbewiesene Behauptung und er behauptet stattdessen, dass die Arbeit das Wesen des Privateigentums ist: „Eben darin, daß Teilung der Arbeit und Austausch Gestaltungen des Privateigentums sind, eben darin liegt der doppelte Beweis, sowohl daß das menschliche zu seiner Verwirklichung des Privateigentums bedurfte, wie andererseits, daß es jetzt der Aufhebung des Privateigentums bedarf.“[960]

[952] Ebd., S. 107.
[953] Ebd., S. 108.
[954] Ebd., S. 110.
[955] Ebd., S. 111.
[956] Ebd., S. 111.
[957] Ebd., S. 111.
[958] Ebd., S. 112.
[959] Ebd., S. 112.
[960] Ebd., S. 119.

4.6.7 Bewegung der Anerkennung durch Kampf in den Pariser Manuskripten
(tabellarische Zusammenfassung)

Folge	Bewegungselement	Textstelle
Ausgang	Einssein	„Unmittelbare oder vermittelte Einheit beider“ (S. 78).
1. Schritt	Doppelung	„Kapital und Arbeit erst noch vereint; dann zwar getrennt und entfremdet, aber sich wechselseitig als positive Bedingungen hebend und fördernd“ (S. 78).
2. Schritt	Entzweiung	„Die letzte Folge ist also die Auflösung des Unterschieds zwischen Kapitalist und Grundeigentümer, so daß es also im ganzen nur mehr 2 Klassen der Bevölkerung gibt, die Arbeiterklasse und die Klasse d[er] Kapitalisten“ (S. 49).
3. Schritt	Trennung in die Extreme	„Gegensatz beider. Schließen sich wechselseitig aus und der Arbeiter weiß d[en] Kapitalisten und umgekehrt als sein Nichtdasein“ (S. 78).
4. Schritt	Kampf auf Leben und Tod	„Jeder sucht dem anderen sein Dasein zu entreißen“ (S. 78).
5. Schritt	Herr-Knecht-Verhältnis	„Und gerade die Fähigkeit des Kapitalisten, seinem Kapital eine andere Richtung zu geben, macht den auf einen bestimmten Arbeitszweig eingeschränkten ouvrier entweder brotlos oder zwingt ihn, sich allen Forderungen dieses Kapitalisten zu unterwerfen“ (S. 6).
Asymmetrie oder Unterwerfung?	Asymmetrische Anerkennung aus Selbsterhalt	„Der Arbeitslohn gehört (...) zu den notwendigen Kosten des Kapitals und des Kapitalisten und darf das Bedürfnis der Not nicht überschreiten“ (S. 72).
6. Schritt	Kampf um Herrschaft und Knechtschaft	Durch die erneute Vergrößerung des Proletariats wird der bereits auf ein Minimum reduzierte Arbeitslohn noch mehr reduziert. „Das führt dann notwendig zur Revolution“ (S. 54).
Ziel	Symmetrische Anerkennung	„Der Kommunismus endlich ist der positive Ausdruck des aufgehobenen Privateigentums“ (S. 84). „Beide Seiten des Verhältnisses sind in eine vorgestellte Allgemeinheit erhoben, die Arbeit, als die Bestimmung, in welche jeder gesetzt ist, das Kapital, als die anerkannte Allgemeinheit und Macht der Gemeinschaft“ (S. 85).

4.7 Fanon und die Bewegung der Anerkennung

Wenn Fanon das Ressentiment seiner farbigen Brüder auf sich nehmen wollte, so würde er sagen, „daß der Schwarze kein Mensch ist“[961]. Aber das hat er nicht vor, er verfolgt mit seiner Arbeit ein anderes Ziel: „Der Schwarze ist ein schwarzer Mensch; das heißt, er hat sich mit Hilfe einer Reihe von Gefühlsverirrungen in einem Universum eingerichtet, aus dem man ihn herausholen muss. (...) Wir haben nicht Geringeres vor, als den farbigen Menschen von sich selbst zu befreien. Wir werden sehr langsam vorgehen, denn es gibt zwei Lager: das schwarze und das weiße.“[962] Für Fanon ist derjenige, „der die Neger[963] vergöttert, ebenso krank, wie derjenige, der sie verabscheut. Umgekehrt ist der Schwarze, der seine Rasse weißmachen will, ebenso unglücklich, wie derjenige, der den Haß auf den Weißen predigt.“[964] Fanon arbeitet an einer „totalen Zerstörung dieses kranken Universums“[965].

Seine These lautet: „Wir werden sehen, daß die Entfremdung des Schwarzen kein individuelles Problem ist“[966], mit der Entfremdung verwendet er eine zentrale Kategorie des historischen und dialektischen Materialismus. „Eine wirkliche Aufhebung der Entfremdung kann es erst dann geben, wenn die Dinge, im allermaterialistischsten Sinne, wieder an ihrem Platz stehen werden.“[967] Entfremdung und Aufhebung der Entfremdung sind dann gegeben, wenn die Dinge wieder an ihrem Platz stehen. Mit dieser Erkenntnis erhebt er die Problematik des Schwarzen von einem individuellen zu einem kollektivistischen Problem. Der Gegensatz von Schwarz und Weiß wird zur grundlegenden Relation der Dialektik von Entfremdung und ihrer Aufhebung. Den Minderwertigkeitskomplex des Schwarzen sieht Fanon durch zwei Ebenen vermittelt: 1. eine ökonomische Ebene; 2. durch Verinnerlichung oder besser „Epidermisierung dieser Minderwertigkeit“[968]. Der Kampf des Schwarzen muss für ihn in beiden Ebenen vonstatten gehen. „Da sie historisch einander bedingen, ist jede einseitige Befreiung unvollkommen, und der schlimmste Irrtum wäre, an ihre mechanische Unabhängigkeit zu glauben.“[969]

Den „psycho-existenziellen Komplex“[970], der durch die Gegenüberstellung der schwarzen und

[961] Fanon, Schwarze Haut – Weiße Masken, S. 7.
[962] Ebd., S. 8.
[963] Frantz Fanon verwendet in seinem Buch das Wort „Neger“. Diese Sprachweise wird heute als rassistisch gewertet. In der folgenden Textbesprechung wird sie übernommen, weil die Verwendung der Gegenwart der damaligen Situation, aus der heraus Fanon seine Arbeit verfasst hat, entspricht.
[964] Ebd., S. 8.
[965] Ebd., S. 9.
[966] Ebd., S. 10.
[967] Ebd., S. 10.
[968] Ebd., S. 10.
[969] Ebd., S. 10.
[970] Ebd., S. 11.

der weißen Rasse entstanden ist, will er analytisch zerstören. Dabei sieht er die Architektur seiner Arbeit in der Zeitlichkeit stehen. „Jedes menschliche Problem muß von der Zeitlichkeit her betrachtet werden. Wobei das Ideal ist, daß die Gegenwart stets dazu dient, die Zukunft aufzubauen. Und diese Zukunft ist nicht die des Kosmos, sondern die meines Jahrhunderts, meiner Heimat, meiner Existenz. Auf keinen Fall darf ich mir vornehmen, die Welt vorzubereiten, die nach mir kommen wird. Unausweichlich gehörte ich meiner Epoche an. Dieses Gebäude hängt insofern mit der Gegenwart zusammen, als ich die letztere als etwas zu Überwindendes setze.“[971]

4.7.1 Der Schwarze und die Sprache

In seinem Eingangskapitel wählt Fanon einen kommunikationstheoretischen Zugang, „denn sprechen heißt, absolut für den anderen zu existieren“[972] und mit dem Erlernen der Sprache wird „die Last einer Zivilisation“[973] auf sich genommen. Der minderwertige Schwarze glaubt, sich mit dem Erlernen der französischen Sprache dem weißen, dem wahren Menschen anzunähern. „Der schwarze Antillaner wird desto weißer sein, das heißt, sich desto mehr dem weißen Menschen annähern, je besser er sich die französische Sprache aneignet.“[974] Fanon leitet von hier aus einen generalisierten Anspruch ab. „Jedes kolonisierte Volk - das heißt jedes Volk, in dem ein Minderwertigkeitskomplex entstanden ist, weil die lokale kulturelle Eigenart zu Grabe getragen wurde - situiert sich im Hinblick auf die Sprache der zivilisatorischen Nation, das heißt der Sprache der Metropole.“[975] Der Schwarze kann sich innerhalb seiner Gruppe den anderen gegenüber absetzen und aufwerten, indem er die Sprache der Weißen spricht.

Den höchsten Stellenwert für den Martiniquaner hat die französische Metropole, sie stellt „das Tabernakel dar“[976]. Der Schwarze, der aus Frankreich zurückkehrt, behält die französische Sprache bei, um die erreichte Aufwertung gegenüber dem Schwarzen, der kein Französisch spricht, nicht wieder aufzugeben. Er erhält sich damit innersubjektiv einen vermeintlichen Zugewinn von Anerkennung. „All dies wird aufgeboten, um ein Gefühl der Gleichheit mit

971 Ebd., S. 11.
972 Ebd., S. 12.
973 Ebd., S. 13.
974 Ebd., S. 13 f.
975 Ebd., S. 14.
976 Ebd., S. 17.

dem Europäer und seiner Existenzweise zu haben.“[977] Auch hier erhebt Fanon einen universellen Geltungsanspruch: „freilich ist uns bekannt, daß dieselben Verhaltensweisen bei jeder Rasse anzutreffen sind, die kolonisiert worden ist“[978]. Innerhalb der Schwarzen sieht er eine folgenschwere Hierarchie wirksam, nach der ein schwarzer Antillaner mehr wert ist als ein Schwarzer aus Afrika.

Der Bretone, der kein Französisch, sondern Dialekt spricht, zeigt im Unterschied zum Antillaner keine Minderwertigkeitskomplexe. „Die Bretonen sind nicht vom weißen Mann zivilisiert worden.“[979] Fanon benennt das Moment der Unterwerfung als Grund für den Minderwertigkeitskomplex der Kolonisierten, den die Kolonisierten dadurch abfedern oder mindern wollen, dass sie sich die Sprache des Kolonisierers aneignen und als Teil einer Strategie der Aufwertung für das eigene Dasein nutzen. Diese Aneignung führt jedoch für Fanon zu einer Spaltung in ein europäisches, französisches (weißes) Selbstbewusstsein und ein kolonisiertes Dasein als schwarzer Mensch.

Er weist diese Strategie zurück. Weil sie nur das Aufpfropfen eines psychologischen Argumentes auf eine physiologische Basis ist, kann sie seine Problemstellung nicht lösen. In seiner Sichtweise betrifft die Entfremdung den Schwarzen und den Weißen gleichermaßen. Die Position der Weißen, die behaupten: „Wir dürfen demnach die Theorie für wissenschaftlich gesichert halten, der zufolge der schwarze Mensch dem weißen Menschen unterlegen oder von anderer Abstammung sei“[980], will er nicht widerlegen. Sein Ziel ist ein anderes: „Wir wollen dem Schwarzen helfen, sich von dem Arsenal an Komplexen zu befreien, das sich im Schoß der kolonialen Situation herausgebildet hat.“[981] Er will den Mystifizierten und den Mystifikatoren „den Prozeß machen“[982], ohne zu berücksichtigen, dass es Weiße gibt, die sich dem Schwarzen gegenüber „gut verhalten“[983].

Ein Beispiel ist für ihn die Verwendung des petit-nègre[984] durch Weiße, mit dem aus seiner Sicht beabsichtigt wird, den Schwarzen zu verletzen. Er wehrt Einwände ab, denn wenn der weiße Mann „in diesem Verhalten nicht einen Makel, ein Laster erkennt, dann hat er niemals

[977] Ebd., S. 19.
[978] Ebd., S. 19.
[979] Ebd., S. 21.
[980] Ebd., S. 22.
[981] Ebd., S. 23.
[982] Ebd., S. 23.
[983] Ebd., S. 23.
[984] Mit petit-nègre wird eine vereinfachte französische Sprachform bezeichnet, die zu Beginn des 20. Jahrhunderts in den französischen Kolonien verwendet wird.

nachgedacht“[985]. Der Russe und der Deutsche, die schlecht französisch sprechen, haben eine eigene Sprache und das weiß jeder. „Beim Schwarzen: nichts dergleichen. Er hat keine Kultur, keine Zivilisation, nicht jene »lange geschichtliche Vergangenheit«.“[986] Fanon sieht in diesem Umstand den Ursprung für die Bemühungen, dem Weißen nachzuweisen, dass der Schwarze eine eigene Kultur hat. Dass Weiße mit Schwarzen petit-nègre sprechen, heißt für Fanon nach einer Analyse der Rolle der Schwarzen im französischen Film, „den Schwarzen einzusperren, eine Konfliktsituation zu verewigen, in der der Weiße den Schwarzen mit überaus giftigen Fremdkörpern infiziert“[987].

Der heimkehrende Antillaner spricht aus Fanonscher Sicht auch deshalb weiterhin Französisch, weil der Schwarze von dem Weißen „nach dem Grad seiner Assimilation bewertet wird“[988]. Zwei Antillaner, die in Paris studieren, haben zwei Möglichkeiten, entweder Europa zu verwerfen oder der weißen Welt die Stange zu halten. „Der Antillaner, der weiß sein möchte, wird desto weißer sein, je mehr er sich das kulturelle Werkzeug, welches die Sprache darstellt, aneignet.“[989] Historisch gesehen versteht Fanon das Bedürfnis der Schwarzen, die französische Sprache zu erlernen. Er erkennt in dem Erlernen der französischen Sprache einen Schlüssel zu Türen, „die ihm noch vor fünfzig Jahren verschlossen waren“[990]. Die Aneignung der Sprache des Kolonialherren ist für ihn ein nachvollziehbarer Wunsch, mit diesem Weg kann der Kolonisierte in seiner Sicht aber nur dem Kolonialherren ähnlich werden, jedoch seine eigene Entfremdung nicht überwinden. Fanon kann darin keinen Ausweg für sein eigenes Vorhaben erkennen, die Entfremdung des Schwarzen an sich aufzuheben.

4.7.2 Die farbige Frau und der Weiße

Eine Liebe, in der ein Teil eines durch das Schwarz-Sein begründete Minderwertigkeitsgefühl enthalten ist, ist unecht, gerade weil Fanon an die Liebe glaubt, will er „ihre Mängel, ihre Perversion aufspüren“[991]. Eine farbige Frau, die gerne einen weißen Mann heiraten möchte, ist

[985] Ebd., S. 24.
[986] Ebd., S. 25.
[987] Ebd., S. 27.
[988] Ebd., S. 27.
[989] Ebd., S. 28.
[990] Ebd., S. 28 f.
[991] Ebd., S. 31.

„in den Augen eines Weißen niemals voll geachtet“[992], zur Untersetzung dieser These verweist er auf einen Roman von Mayotte Capécia.[993] In Martinique pflegt man „von einer Form des Heils zu träumen, die darin besteht, sich magisch weiß zu machen. Eine Villa in Didier, die Eingliederung in die Gesellschaft von dort oben (...) und schon ist Hegels subjektive Gewißheit verwirklicht.“[994] Aber da die Kolonisierungserfahrung die Identität der Autorin Capécia bestimmt, muss ihr Wunsch nach authentischer Liebe versagt bleiben, denn sie fühlt sich minderwertig. In ihrer Kindheit hat sie einer weißen Mitschülerin ein Fass Tinte über den Kopf geschüttet, um sie schwarz zu machen. Nachdem dieser Versuch der Traumabearbeitung erfolglos blieb, so Fanon, blieb ihr nichts anderes übrig, als selber weiß zu werden, das heißt zunächst, sich an den weißen Idealen zu orientieren. Alle Martiniquaner wollen sich retten, in dem sie sich weiß machen, aber nicht, „indem sie die Originalität des Teils der Welt, in dem man aufgewachsen ist“[995], bewahren.

„Die Rasse weiß zu machen“[996] ist für Fanon das tief liegende Motiv der farbigen Frau, eine sexuelle Beziehung mit einem Weißen einzugehen. Durch die sexuelle Beziehung mit dem Weißen und einer Nachkommenschaft mit einer helleren Haut als der eigenen, klettert sie in der Hierarchie empor. Die angestrebte Erhöhung der Anerkennung führt in diesem Fall über die Selbstidentifikation mit dem Weißen und dem Wunsch der objektiven Veränderung des eigenen Seins hin zum weißen Ideal. Sie erfordert von dem schwarzen Mann eine andere Strategie, als von der schwarzen Frau, die eine Liste der Lokale besitzt, „wo-man-nicht-riskiert-Neger-zu-treffen“[997].

Die Liebe von Schwarz zu Weiß ist für Fanon in Wirklichkeit ein genetisches Gentrifizierungsverfahren, „von Schwarz zu Weiß – so verläuft die Mutationslinie“[998]. Als weiteres Beispiel nennt Fanon eine Mulattin, die einen Schwarzen zurückweist, weil sie in ihrem Bestreben, „die Rasse zu retten“[999] regredieren würde. Im Unterschied dazu bedeutet eine Liebe, die von einem weißen Mann an eine Mulattin heran getragen wird, „Anerkennung, Eingliederung in eine Gemeinschaft, die hermetisch zu sein schien. (...) Von heute auf morgen wechselt die Mulattin vom Rang einer Sklavin in den der Herrin über. (...) Sie war nicht mehr

[992] Ebd., S. 31.
[993] Mayotte Capécia, Je suis Martinique, Paris 1948. Dies., Ein Mädchen von Martinique, Übersetzt von Brigitte Beer, Hamburg 1951.
[994] Fanon, Schwarze Haut – Weiße Masken, S. 33.
[995] Ebd., S. 34.
[996] Ebd., S. 34.
[997] Ebd., S. 36.
[998] Ebd., S. 37.
[999] Ebd., S. 39.

diejenige, die weiß sein wollte, sie war weiß.“[1000] Die Schwarze fühlt sich minderwertig und trachtet deswegen danach, „in der weißen Welt Anerkennung zu finden“[1001]. Aber seine siebenjährige Beobachtungszeit hat ihn zu dem Schluss geführt, dass sich sowohl der Schwarze, „Sklave seiner Minderwertigkeit, und der Weiße, Sklave seiner Überlegenheit“[1002], neurotisch verhalten. Ein weiteres Beispiel ist für ihn der schwarze Arzt, der sich in der Armee verpflichtet, um Weiße unter sich zu haben. „Genau das wollte er, strebte er an: die Weißen dazu zu bringen, ihm gegenüber die Haltung von Schwarzen einzunehmen.“[1003]

4.7.3 Der Farbige und die weiße Frau

„Ich will nicht als Schwarzer, sondern als Weißer anerkannt werden.“[1004] Dieser Wunsch resultiert nach Fanon aus dem Minderwertigkeitskomplex des Kolonisierten, der seine Minderwertigkeit durch die Anerkennung des Kolonialherrn überwinden will. Fanon kritisiert Hegel, weil er das Verhältnis von Schwarz und Weiß nicht gesehen hat, in dieser Logik ist die Anerkennung für den schwarzen Mann durch eine weiße Frau möglich. Indem die weiße Frau den schwarzen Mann liebt, „beweist sie mir, daß ich einer weißen Liebe würdig bin. Man liebt mich wie einen Weißen. Ich bin ein Weißer.“[1005]

Mit einem autobiographischen Roman von René Maran[1006] beschreibt er hingegen den Werdegang eines schwarzen Waisenkindes, das durch seine Einsamkeit in einem Internat ein grüblerischer Mensch wird, „so daß seine besten Freunde schließlich die Bücher sind“[1007]. Trotz dessen er sich durch Studium die europäische Kultur aneignet, muss er die Erfahrung machen, dass er außerstande ist, „aus seiner Rasse auszubrechen“[1008]. Er ist trotz europäischer Kultivierung nicht in der Lage, den Minderwertigkeitskomplex des Kolonisierten zu überwinden. Und als ihm eine weiße Frau ihre Liebe anträgt, kann er sie nicht annehmen, sondern braucht dafür die Erlaubnis eines weißen Mannes. Der darum gefragte weiße Mann aber weigert sich, den Fragesteller als „echten Neger zu betrachten“[1009].

[1000] Ebd., S. 40 f.
[1001] Ebd., S. 42.
[1002] Ebd., S. 42.
[1003] Ebd., S. 42.
[1004] Ebd., S. 44.
[1005] Ebd., S. 44.
[1006] René Maran, Un homme pareil aux autres, Paris 1947.
[1007] Fanon, Schwarze Haut – Weiße Masken, S. 45.
[1008] Ebd., S. 46.
[1009] Ebd., S. 48.

Über eine detaillierte psychoanalytische Beschreibung kommt er zu der Feststellung, dass Jean Veneuse, alias René Maran, in diesem Roman keine Erfahrung zwischen Schwarz und Weiß beschreibt, sondern lediglich „das bestimmte Verhalten eines Neurotikers, der zufällig schwarz ist“[1010]. Fanon will „dem Schwarzen wie dem Weißen eine gesunde Begegnung ermöglichen“[1011]. Der Romanautor jedoch strebt nicht nach der Gewinnung eines Gleichgewichtes, „sondern nach der Bestätigung seiner existierenden Neurose“[1012]. Deshalb weist Fanon an dieser Stelle die Ableitung eines einzelnen Beispiels zu einem generalisierten Verhalten des Schwarzen als Mystifikation zurück.

„In dem Augenblick, da ein Neger die vom Europäer auferlegte Spaltung akzeptiert, hat er keine Ruhe mehr, und »ist es dann nicht begreiflich, daß er versucht, sich zum Weißen zu erheben? Auf der Skala der Farben voranzukommen, denen er einen Art Hierarchie beimißt?«“[1013] Die von außen an den Schwarzen heran getragene Farbenlehre, die Schwarz als minderwertig und Weiß als höherwertig setzt, findet bei Fanon keine Anerkennung. Als Ergebnis des Kapitels steht die Erkenntnis, dass eine Internalisierung des europäischen Kanons in einem Internat den Schwarzen nicht Weiß macht. Er kann sich damit eine weiße Kulturmaske zulegen, aber seine schwarze Haut darunter nicht verbergen. Im vierten Kapitel setzt sich Fanon mit einer Arbeit von D. Mannoni[1014] auseinander und weist Mannonis These, dass die Minderwertigkeit des Schwarzen bereits ein von der Kolonisation unabhängiges und bereits vorgängiges Ereignis sei, entschieden zurück.

4.7.4 Die erlebte Erfahrung des Schwarzen

„Ich wurde zornig. (…) Nichts half. Ich explodierte. Hier die Scherben, von einem anderen Ich aufgelesen.“[1015] Fanon fühlt sich von einer erdrückenden Objektivität eingeschlossen, die sein gefühltes weißes Ich zertrümmert. „Solange der Schwarze in seiner Heimat ist, braucht er, außer bei kleinen inneren Kämpfen sein Sein nicht für andere zu erproben.“[1016] In einer kolonisierten Welt wird jede Ontologie unrealisierbar, weil es Unreinheiten und Makel gibt, die so etwas verbieten. „Wenn man ein für alle Male anerkannt hat, dass die Ontologie die

[1010] Ebd., S. 53 f.
[1011] Ebd., S. 54.
[1012] Ebd., S. 54.
[1013] Ebd., S. 55.
[1014] Octave D. Mannoni, Psychologie de la colonisation, Paris 1950.
[1015] Fanon, Schwarze Haut - Weiße Masken, S. 71.
[1016] Ebd., S. 71.

Existenz beiseite läßt, erlaubt sie es uns nicht, das Sein des Schwarzen zu verstehen. Denn der Schwarze ist nicht mehr nur schwarz, sondern er steht dem Weißen gegenüber.“[1017] Fanon beschreibt Schwarz und Weiß als Gegensatz, in der Konfrontation mit dem Weißen als objektivem Gegenüber kommt Fanon in eine innersubjektive Zwickmühle.

Er fühlte sich in Martinique als Franzose, ist aber im direkten Kontakt mit dem weißen Franzosen in Paris der Hautfarbe nach als objektivem Kriterium ein Schwarzer. Dies führt ihn, wenn er die psychische Spaltung nicht akzeptieren will, in eine Entscheidungsnot, die ihn innersubjektiv vom Zustand der Entfremdung zu einer Entzweiung bringt. „An jenem Tag, da ich desorientiert war, außerstande, mit dem anderen, dem Weißen draußen zu sein, der mich unbarmherzig einsperrte, begab ich mich weit, sehr weit fort von meinem Dasein und konstituierte mich als Objekt“[1018] (1. Schritt: Doppelung). „Was war es für mich anders als eine Loslösung, ein Herausreißen, ein Blutsturz, der auf meinem ganzen Körper schwarzes Blut gerinnen ließ“[1019] (2. Schritt: Entzweiung). Mit der Konstituierung als Schwarzer stellt er eine Identifikation mit den Erfahrungen von Ausgrenzung und Verachtung her, er fühlt „die Verbindung zu seinen versklavten, gelynchten Vorfahren“[1020]. Das Blut steigt in ihm hoch.

Die Ausgrenzung und die Zurückweisung seines Wunsches zur Mitwirkung in der weißen, einzig ehrbaren Welt ist „wie eine Ohrfeige mitten ins Gesicht“[1021]. Während eigentlich er gute Gründe hat, zu hassen und zu verabscheuen, aber vergessen, verzeihen und lieben will, wird er vom Weißen zurückgestoßen. „Ich war im Begriff, wütend zu werden.“[1022] In dieser Beschreibung ist der Weg von der Entzweiung zu einem offenen Gegensatz zu erkennen, der in eine Trennung in die Extreme mündet, weil beanspruchte Anerkennung verweigert wird. „Mir, den man eigentlich hätte anflehen, umwerben müssen, mir versagte man jede Anerkennung? Da es mir unmöglich war, von einem angeborenen Komplex auszugehen, beschloß ich, mich als SCHWARZER durchzusetzen. Da der andere zögerte, mich anzuerkennen, blieb nur eine Lösung: mich bekannt zu machen“[1023] (3. Schritt: Trennung in die Extreme). Fanon will die Anerkennung seines schwarzen Seins gegen die Verweigerung der Anerkennung durch den Weißen durchsetzen.

Weil er das Argument einer angeborenen, latent angelegten Minderwertigkeit entschieden

[1017] Ebd., S. 71.
[1018] Ebd., S. 73 f.
[1019] Ebd., S. 73 f.
[1020] Ebd., S. 74.
[1021] Ebd., S. 75.
[1022] Ebd., S. 75.
[1023] Ebd., S. 75 (Großbuchstaben im Original).

zurückweist, sind die Motive der Empörung und Wut als affektive Quellen zu deuten, die ihn zu einem Kampf motivieren. Zur Stützung seiner Argmentation zieht er Sartres Auseinandersetzung mit dem Antisemitismus heran, betont jedoch einen Unterschied. „Der Jude wird von dem Moment an nicht geliebt, da man ihn aufgespürt hat.“[1024] Der Schwarze hingegen ist „nicht Sklave der »Vorstellung«, welche die anderen von mir haben, sondern meiner Erscheinung“[1025]. Er verkriecht sich als Reaktion in die Ecke. „Scham. Scham und Selbstverachtung. Ekel.“[1026] Fanon protestiert und verlangt Erklärungen. Ihm wird gesagt, dass er „von einer ganzen Rasse“[1027] gehasst wird. Als Reaktion fühlt er „Messerklingen“[1028] in sich wachsen. Die Scham, die Selbstverachtung und der Ekel als emotionale Reaktionen auf die Zurückweisung der Anerkennung führen ihn zum Kampf. „Ich faßte den Entschluß, mich zu verteidigen.“[1029] Fanon will „dem Weißen zeigen, daß er im Irrtum ist“[1030].

Der Antisemit ist für ihn zwangsläufig auch negrophob, dadurch sieht Fanon eine gewisse Schicksalsgemeinschaft zwischen „dem Juden“[1031] und „dem Neger“[1032]. Als Strategie will er zur Aufwertung eine „Negerkultur“[1033] nachweisen und führt eine weit ausladende, künstlerisch-literarische-intellektuelle, mit Metaphern gefüllte Diskussion, in der er feststellt, dass der Weiße die Welt „als der prädestinierte Herr“[1034] unterjochen will. Bei Schoelcher[1035], der in der III. Französischen Republik das Gesetz zur Abschaffung der Sklaverei durchgesetzt hat, sieht er Argumente, die es ihm erlauben, „eine gültige historische Kategorie wiederzufinden“[1036]. Wenn er sich selbst die Existenz einer schwarzen Zivilisation nachweisen kann, die vor der europäischen Zivilisation existiert hat, ist er der Gewinner. „Ich hatte gewonnen. Ich frohlockte.“[1037]

Doch die Freude über den vermeintlichen Sieg währt nur kurze Zeit, Fanon muss bereits kurze Zeit später seine Niederlage eingestehen. „Ich wollte typisch Neger sein - das war nicht mehr

[1024] Ebd., S. 76.
[1025] Ebd., S. 76.
[1026] Ebd., S. 76.
[1027] Ebd., S. 77.
[1028] Ebd., S. 78.
[1029] Ebd., S. 78.
[1030] Ebd., S. 78.
[1031] Ebd., S. 80.
[1032] Ebd., S. 80.
[1033] Ebd., S. 81.
[1034] Ebd., S. 83.
[1035] Victor Schoelcher, 22.07.1804 - 25.12.1893, war Abgeordneter der französischen Nationalversammlung für Martinique und 1848 Initiator des Dekrets zur Abschaffung der Sklaverei in Frankreich und seinen Kolonien. Siehe zum Beispiel: Nelly Schmidt, Victor Schœlcher et l’abolition de l’esclavage, Paris 1994.
[1036] Fanon, Schwarze Haut – Weiße Masken, S. 85.
[1037] Ebd., S. 86.

möglich. Ich wollte weiß sein - das war eher zum Lachen. Und wenn ich versuchte, im Bereich der Vorstellung und der intellektuellen Tätigkeit mein Negertum als meinen Besitz in Anspruch zu nehmen, entriß man es mir.“[1038] Die Möglichkeiten, mit denen er ein positives Selbstbewusstsein herstellen wollte, um als Mensch unter Menschen anerkannt zu sein, haben sich für ihn als unrealistisch erwiesen. Fanon wertet den Weg der reinen Suche nach Anerkennung auf dem externalisierten Weg, dem Weg der Assimilierung und dem Weg der intellektuellen Selbstbehauptung gegenüber dem Weißen als gescheitert.

Die endgültige Niederlage aber erblickt er in der Gleichsetzung des Negers mit dem Proletariat durch „einen Freund der farbigen Völker“[1039], hieraus folgt für ihn die endgültige Unmöglichkeit, den Kampf weiter auf intellektuellem Gebiet zu führen. „Diesmal hatte dieser geborene Hegelianer [Jean Paul Sartre, PF] vergessen, daß das Bewußtsein das Bedürfnis hat, sich in der Nacht des Absoluten zu vergessen, die einzige Voraussetzung, um zum Selbstbewußtsein zu gelangen.“[1040] Er wirft Sartre vor, mit seinem schwarzen Orpheus[1041] die Quelle der schwarzen Existenz „in gewisser Weise auszutrocknen“[1042]. Das Vergessen in der Nacht des Absoluten ist ein Hinweis auf Fanons weiteres Vorgehen und das Wechseln der Kampfebene.

„Und so bin nicht ich es, der mir einen Sinn erschafft, sondern der Sinn war da, er existierte bereits, wartete auf mich. Nicht ich, mit meinem Elend eines bösen Negers, meinen Zähnen eines bösen Negers, meinem Hunger eines bösen Negers, werde eine Fackel formen und anzünden, um die Welt damit in Brand zu stecken, sondern die Fackel war da und wartete auf diese historische Chance.“[1043] Fanon wirft Sartre vor, mit seiner Studie den schwarzen Enthusiasmus zerstört zu haben. Das historische Werden bekommt als Reaktion die Unvorhersehbarkeit des Bedürfnisses, sich „absolut im Neger-Sein zu verlieren“[1044]. Er fühlt sich durch Sartre abgewertet, weil der in seinem Schwarz-Sein nur eine „Vorstufe der Dialektik“[1045] entdeckt. Es ist für Fanon unmöglich, sein Neger-Sein ohne Negervergangenheit und ohne Negerzukunft zu leben. „Noch nicht weiß, nicht mehr ganz schwarz, war ich ein

[1038] Ebd., S. 86.
[1039] Ebd., S. 87.
[1040] Ebd., S. 87.
[1041] Jean-Paul Sartre, Orphée Noir; in: Léo Senghor (ed.), Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache, Paris 1948.
[1042] Fanon, Schwarze Haut – Weiße Masken, S. 87.
[1043] Ebd., S. 88.
[1044] Ebd., S. 88.
[1045] Ebd., S. 90.

Verdammter.“[1046] Der Schwarze, der ein unabhängiges Selbstbewusstsein entwickeln wollte, hat den künstlerisch-literarisch-intellektuell geführten Kampf gegen den Weißen verloren und muss sein „Negersein“[1047] wieder herstellen. „Und noch heftiger ertönt mein Geschrei: ich bin ein Neger, ich bin ein Neger, ich bin ein Neger...“[1048] Fanon anerkennt das Verhältnis zwischen Schwarz und Weiß nicht.

4.7.5 Der „Neger“ und die Psychopathologie

In Europa hängen nationale Struktur und Familienstruktur eng miteinander zusammen. „Zwischen dem Familienleben und dem nationalen Leben herrscht kein Mißverhältnis.“[1049] Das gilt aber nicht für ein farbiges Kind. „Ein normales schwarzes Kind, das in einer normalen Familie aufgewachsen ist, wird bei der geringsten Berührung mit der weißen Welt anomal.“[1050] Fanon ist der Überzeugung, dass nur das kollektive Unbewusste bei Carl Gustav Jung hilfreich ist, deshalb affirmiert er die Überzeugung, nach der durch die Kolonisierung bei dem Kolonisierten eine Verdrängung der eigenen Kultur stattfindet. An die frei werdende Stelle tritt für ihn eine den Herrn repräsentierende Instanz, „die sich bis ins tiefste Innere der Gemeinschaft eingräbt“[1051].

Dieser Mechanismus wirkt über die Identifikation des Schwarzen mit dem weißen Akteur aus den Illustrierten und den für kleine Weiße bestimmten Zeitungen. „Dem Weißen wie dem Schwarzen dieselben »bösen Geister« aufzudrängen ist ein schwerer erzieherischer Fehler.“[1052] Das psychopathologische Trauma des Schwarzen entsteht in genau dieser Zeit, in dem Moment, wo der Antillaner nach Europa geht, inferiorisiert er sich. Aber: „In Wahrheit wird er inferiorisiert.“[1053] Denn der Antillaner kann sich nicht mehr mit dem jugendlichen weißen Akteur identifizieren, noch schwerer wirkt die Differenz von Familie und nationaler Struktur, der Schwarze muss seine Familie verwerfen. Weil die Psychologie des Schwarzen von der des Weißen verschieden ist, müsste die des Schwarzen für Fanon eigenständig untersucht werden, denn die weiße Psychologie klammert die des Schwarzen aus und setzt die

[1046] Ebd., S. 90.
[1047] Ebd., S. 90.
[1048] Ebd., S. 90.
[1049] Ebd., S. 92.
[1050] Ebd., S. 93.
[1051] Ebd., S. 94.
[1052] Ebd., S. 96.
[1053] Ebd., S. 96.

Maßstäbe der Weißen für die Schwarzen an. Es müsste eine „Negerpsychologie“ entworfen werden, „denn weder Freud noch Adler, noch selbst der kosmische Jung haben im Verlauf ihrer Forschungen an den Neger gedacht“[1054].

Neurosen sind für Fanon Resultate einer kulturellen Situation, diese ist auf den Antillen weiß, und vor 1940 konnte sich kein Antillaner als „Neger“ denken, erst mit Aimé Césaire[1055] ist „ein Auf-sich-nehmen des Negerseins“[1056] als Forderung aufgetaucht. Antillaner, die als Studenten in Paris ankommen, sind durch die „Berührung mit Europa“[1057] gezwungen, „sich mit einigen Problemen zu beschäftigen, die ihnen noch nie in den Sinn gekommen sind“[1058]. Dadurch kommt es bei anfälligen Personen zu einem „Zusammenbruch des Ichs. Der Schwarze hört auf, sich als handelndes Individuum zu verhalten. Das Ziel seines Handelns werden die anderen (in Form der Weißen) sein, denn nur die anderen können ihn valorisieren.“[1059] Fanon hat mit den Begriffen der Inferiorisierung und der Valorisierung eine Begriffsrelation gefunden, die es ihm ermöglicht, über Anerkennungsverhältnisse zu reden. Der Schwarze ist das Objekt der Anerkennungsrelation und kann nur vom Weißen als Subjekt valorisiert werden.

„Nachdem Sartre das Problem des Antisemitismus meisterhaft untersucht hat, wollen wir herauszufinden versuchen, was es mit der Negrophobie zu tun hat.“[1060] Durch die Parallelisierung von Antisemitismus und Negrophobie stellt Fanon eine Gemeinsamkeit her, um sie gleich darauf zu differenzieren. „Die jüdische Gefahr wird ersetzt durch die Angst vor der sexuellen Potenz des Negers.“[1061] Fanon sieht darin eine bloße Zuweisung. „Indem der Weiße seine Absichten auf den Neger projiziert, verhält er sich, »als ob« der Neger sie wirklich hätte.“[1062] Für den Weißen, so Fanon, stellt der Neger „die biologische Gefahr dar, der Jude die intellektuelle Gefahr“[1063]. In einer Antwort auf Gabriel d´Arbousier[1064], der die Gleichsetzung von unterschiedlichen Ländern, Bevölkerungen und Geschichten kritisiert,

[1054] Ebd., S. 98.
[1055] Aimé Césaire, 26. 06. 1913 – 17. 04. 2008, Schriftsteller und Mitglied der französischen Nationalversammlung. Mitbegründer der Négritude, einer literarisch-politischen Strömung, die für die kulturelle Selbstbehauptung aller Afrikaner/Afrikanerinnen und ihrer Herkunft eintritt.
[1056] Fanon, Schwarze Haut – Weiße Masken, S. 98 f.
[1057] Ebd., S. 99.
[1058] Ebd., S. 99.
[1059] Ebd., S. 99.
[1060] Ebd., S. 103.
[1061] Ebd., S. 104.
[1062] Ebd., S. 104.
[1063] Ebd., S. 105.
[1064] Zit. nach Ebd., Fußnote 35, Gabriel d´ Arbousier, Une dangereuse mystification: la théorie de la négritude; in: La Nouvelle Critique, Juni 1949.

formuliert Fanon, dass die Differenz eine Folge des Zerfalls ist. „Die Wahrheit lautet, daß die Negerrasse verstreut ist, daß sie keine Einheit mehr besitzt.“[1065] Im Bezug auf das Schema der Bewegung der Anerkennung durch Kampf wird hier auf die Ausgangssituation eingegangen, allerdings nicht auf den Gegensatz zwischen Schwarz und Weiß bezogen (Ausgangssituation: Das Einssein).

Über das Biologische kommt er zur Bedeutung des Sexuellen in der Metaphorisierung des Schwarzen, in der Fanon seine Sicht bestätigt sieht, dass der Schwarze das Genitale und das Böse zugleich ist. Eines hat der Schwarze mit dem Juden gleichermaßen: „Beide verkörpern wir das Böse.“[1066] Seine Arbeit sieht er als „Spiegel mit progressiver Infrastruktur (...), in dem der Neger zu sehen sein könnte, der im Begriff ist, seine Entfremdung aufzuheben“[1067]. Die Entfremdung zu sich selbst ist Folge der kolonialen Unterwerfung, das Ziel der Aufhebung der Entfremdung kann im Zusammenhang der Bewegung der Anerkennung bei Fanon als Überwindung der Knechtschaft durch Kampf gegen die Herrschaft gesehen werden.

Das Denken von Carl Gustav Jung sieht er kritisch. „Für Jung liegt das kollektive Unbewußte in der ererbten Gehirnsubstanz. Aber das kollektive Unbewußte ist ganz einfach (...) die Gesamtheit der Vorurteile, der Mythen, der kollektiven Verhaltensweise einer ganzen Gruppe.“[1068] Fanon weist die Feststellung zurück, dass es dieselbe psychische Struktur bei „nicht-zivilisierten Völkern“[1069] gibt. Sein Fazit: „In Europa stellt der Neger, sei´s konkret oder symbolisch, die schlechte Seite der Persönlichkeit dar.“[1070] Der Archetypus der minderen Werte wird „vom Neger dargestellt“[1071.] Für ihn entspringt diese Darstellung dem Wunsch, sich etwas „zu entledigen, indem ich die Urheberschaft dafür dem Anderen anlaste“[1072].

Fanons Antillaner ist in seiner noch nicht durch den Kontakt mit Weißen beeinflussten Selbstwahrnehmung ein Franzose, er misstraut nach dem Kontakt allem, was schwarz an ihm ist, „der Neger lebt in einem Zwiespalt, der außerordentlich neurotisch ist“[1073]. Das kollektive Unbewusste des Schwarzen ist Weiß, aber seine Haut schwarz. „Ein Antillaner ist weiß aufgrund seines kollektiven Unbewußten, eines großen Teils des persönlichen Unbewußten

[1065] Ebd., S. 109.
[1066] Ebd., S. 113.
[1067] Ebd., S. 115.
[1068] Ebd., S. 118.
[1069] Ebd., S. 117.
[1070] Ebd., S. 118.
[1071] Ebd., S. 119.
[1072] Ebd., S. 119.
[1073] Ebd., S. 121.

sowie fast seines ganzen Individuationsprozesses. Die Farbe der Haut, die bei Jung keine Erwähnung findet, ist schwarz. Alle Mißverständnisse rühren von diesem Irrtum her.“[1074] Die Schwarzen lernen in Fanons Überzeugung den weißen Kulturkanon, „weil sie damit rechnen, durch ihre Kenntnis dieser Autoren ihre Schwärze vergessen zu machen“[1075.]

Sartre sieht in der marxistischen Einstellung der schwarzen Dichter „das logische Ende des Neger-Seins“[1076], aber der Schwarze stellt nach Fanon auch als Marxist fest, dass er ein Neger ist. Also bleiben ihm zwei Möglichkeiten, er bittet die anderen, seine Hautfarbe zu ignorieren oder er legt Wert darauf, dass man sie bemerkt. „Dann versuche ich, das aufzuwerten, was schlecht ist - da ich, unüberlegt, anerkannt habe, daß der Schwarze die Farbe des Bösen ist“[1077]. Dem neurotischen Zwiespalt zu entfliehen bleibt nur eine Lösung „und diese beiden Termini, die gleichermaßen unannehmbar sind, wegzuschieben und durch die menschliche Besonderheit hindurch das Allgemeine anzustreben“[1078].

Das Gerede von einem „Negervolk, einer Negernationalität“[1079] ist für ihn sinnlos, er hat trotz seiner schwarzen Haut für Frankreich gekämpft. „Ich bin Franzose. (...) Als Menschen (...) in Frankreich eingefallen sind, um es zu knechten, da wies mich mein Stand als Franzose darauf hin, daß mein Platz nicht neben dem Problem, sondern mitten in dem Problem war. (...) Was soll ich mit einem schwarzen Imperium anfangen?“[1080] Er verwirft die Möglichkeit der Etablierung einer ausschließlich schwarzen Herrschaftsordnung, erhebt den Anspruch auf wechselseitige Anerkennung zwischen Schwarz und Weiß und fordert die Anerkennung des Schwarzen als vollwertigem Franzose.

4.7.6 Der „Neger“ und die Anerkennung

Dieses Kapitel ist in zwei Abschnitte geteilt; A) Der Neger und Adler; B) Der Neger und Hegel. In der psychologischen Theorie von Alfred Adler werden - so Fanon - Neurosen aus einem Endzweck heraus „beeinflusst, ja entworfen“[1081]. Auf die Psychologie des Antillaners angewendet, bedeutet das für ihn, dass sich der Schwarze in jedem Augenblick mit

[1074] Ebd., S. 121.
[1075] Ebd., S. 122.
[1076] Ebd., S. 124.
[1077] Ebd., S. 124.
[1078] Ebd., S. 125.
[1079] Ebd., S. 128.
[1080] Ebd., S. 128.
[1081] Ebd., S. 133.

Selbstaufwertung und Ich-Ideal beschäftigt. In der Parallelisierung des Begriffs der Selbstaufwertung als Selbst-Valorisierung wird das Verhältnis von Ich und Anderem erneut formuliert. „Die Antillaner haben keinen Selbstwert, stets sind sie auf das Erscheinen des Anderen angewiesen.“[1082] Eine Begegnung zwischen zwei Martiniquanern, die in ihrer Jugendzeit Freunde waren, von denen einer gerade aus Europa zurückkommt und der andere Martinique nie verlassen hat, mündet in einem Kampf. „Der Inferiorisierte möchte sich aufwerten, und der Überlegene hält an der Hierarchie fest.“[1083] Die Begegnung ist nicht mehr von wechselseitiger Anerkennung geprägt. „Der Antillaner ist von dem Wunsch gekennzeichnet, den anderen zu beherrschen.“[1084] Der Kampf um Herrschaft und Knechtschaft findet zwischen Antillanern statt und nicht zwischen Schwarz und Weiß.

„Jede Handlung des Antillaners läuft über den Anderen. Nicht weil der Andere der Endzweck seiner Handlung bleibt, in der Perspektive der menschlichen Gesellschaft, wie Adler beschreibt, sondern einfach deshalb, weil der Andere ihn in seinem Bedürfnis nach Aufwertung bestätigt.“[1085] Für seine Fragestellung resultiert auch daraus keine Lösungsmöglichkeit. „Hier tauchen die Schwierigkeiten auf. Adler hat eine Individualpsychologie geschaffen.“[1086] Das Minderwertigkeitsgefühl des Antillaners ist aber nicht individualistisch begründet, sondern es ist eine kollektive Angelegenheit. „Wir werden also vom Individuum auf die Gesellschaftsstruktur verwiesen.“[1087] Bei strenger Anwendung der Adlerschen Schule müsse man sagen, dass „der Neger“ ein durch die Historie bedingt Minderwertigkeit empfindendes Wesen ist, dass gegen diese Empfindung angeht, in dem er „mit einem Überlegenheitskomplex“[1088] reagiert. „Weil der Neger zu einer »minderwertigen« Rasse gehört, versucht er, der überlegenen Rasse ähnlich zu werden.“[1089] Für Fanon jedoch ist nicht das Individuum, sondern „das Milieu, die Gesellschaft sind verantwortlich“[1090]. Er wertet die Arbeit von Alfred Adler als unbrauchbar, wendet sich von ihr ab und greift im zweiten Teil des Kapitels die politische Philosophie Hegels auf.

[1082] Ebd., S. 133.
[1083] Ebd., S. 133.
[1084] Ebd., S. 134.
[1085] Ebd., S. 134.
[1086] Ebd., S. 134 f.
[1087] Ebd., S. 135.
[1088] Ebd., S. 135.
[1089] Ebd., S. 136.
[1090] Ebd., S. 137.

4.7.7 Der „Neger“ und Hegel

In der Idee eines Kampfes um Anerkennung, der für die Valorisierung des Selbstbewusstseins notwendig ist, findet Fanon ein Instrument, mit dem er eine kollektivistische Problemanalyse durchführen kann. „Der Mensch ist menschlich nur insofern, als er sich einem anderen Menschen aufzwingen will, um von ihm anerkannt zu werden. Solange er vom anderen nicht wirklich anerkannt ist, bleibt dieser Andere Gegenstand seines Tuns. Von der Anerkennung dieses Anderen hängen sein Wert und seine menschliche Wirkung ab. Zwischen dem Weißen und dem Schwarzen gibt es keinen offenen Kampf.“[1091] Hier liegt das Problem, denn eines „Tages hat der weiße Herr den Negersklaven kampflos anerkannt. Aber der ehemalige Sklave will sich anerkennen lassen. Hegels Dialektik gründet auf absoluter Gegenseitigkeit.“[1092] Die kampflose Anerkennung ist einseitiges Tun des Herrn, es heißt aber bei Hegel: „Sie anerkennen sich als gegenseitig sich anerkennend.“[1093]

Die kampflose Anerkennung bleibt für Fanon folgenlos, sie bringt für ihn nicht die geforderte Valorisierung. Indem der Andere aus dem notwendigen Miteinander ausgeschlossen wird, das zur Generierung eines eigenständigen Selbstwertgefühls, eines eigenständigen Selbstbewusstseins notwendig ist, wird er des „Fürsichseins“[1094] beraubt. Ein Ausweg aus der Situation besteht in einer Gegenbewegung zum Ausschluss aus dem Sein. „Um zur Gewißheit seiner Selbst zu gelangen, bedarf es der Integration des Begriffs der Anerkennung.“[1095] Denn der Andere wartet ebenso auf die Anerkennung, um sich im allgemeinen Selbstbewusstsein ausbreiten zu können.

Die Schritte der Doppelung, der Entzweiung, der Trennung in die Extreme in einem innersubjektiven Kontext sind auffindbar. Fanon kommt als Student nach Paris und wird mit Themen konfrontiert, die bisher für ihn keine Rolle gespielt haben. In der Bedrohung einer Persönlichkeitsspaltung konstitutiert er sich als schwarzes Objekt, Schwarz und Weiß werden dadurch zwei nach außen getrennte Extreme. Mit der Hegelschen Philosophie begründet er den nächsten Schritt, den Kampf auf Leben und Tod. „So kann sich die menschliche Wirklichkeit an sich und für sich nur im Kampf und durch die Gefahr vollenden, die er mit sich bringt. Diese Gefahr bedeutet, dass ich mein Leben zu einem höchsten Gut hin überschreite, nämlich der Verwandlung der subjektiven Gewißheit, die ich von meinem

[1091] Ebd., S. 137.
[1092] Ebd., S. 138.
[1093] Ebd., S. 138.
[1094] Ebd., S. 138.
[1095] Ebd., S. 138.

eigenen Wert besitze, in allgemeingültige, objektive Wahrheit“[1096] (4. Schritt: Kampf auf Leben und Tod).

Fanon verbindet den Schritt von der Gewissheit zur Wahrheit seiner Selbst als Seiendem mit der Vorstellung des schwarzen Selbstwertes, der zu einem anerkannten Allgemeinwert wird. „Ich fordere, daß man mein negierendes Tun berücksichtige, insofern ich etwas anderes verfolge als das Leben; insofern ich für die Geburt einer menschlichen Welt kämpfe: für eine Welt gegenseitiger Anerkennung“[1097] (Zielstellung: Symmetrische Anerkennung). Wer ihn nicht anerkennt, der stellt sich ihm entgegen, im Kampf auf Leben und Tod akzeptiert er die Möglichkeit der irreversiblen Auflösung, aber auch die Aussicht auf Anerkanntsein. Fanon zitiert an dieser Stelle aus Hegels Phänomenologie: „Das Individuum, welches das Leben nicht gewagt hat, kann wohl als Person anerkannt werden; aber es hat die Wahrheit dieses Anerkanntseins als eines selbständigen Selbstbewußtseins nicht erreicht.“[1098]

Aus der kampflosen Anerkennung des Schwarzen durch den Rechtsakt der Weißen entsteht für Fanon kein eigenständiges Selbstbewusstsein. „Der Neger ist kein Herr geworden.“[1099] Er ist ein Sklave geblieben, dem man es gestattet hat, am Tisch des Herrn zu sitzen. „Der Schwarze hat sich damit begnügt, dem Weißen zu danken, und der brutalste Beweis dafür ist die stattliche Zahl von in Frankreich und in den Kolonien verstreuten Statuen, die das weiße Frankreich darstellen, wie es die krausen Haare jenes braven Negers streichelt, dessen Ketten man soeben zerbrochen hat“[1100] (5. Schritt: Herr-Knecht-Verhältnis). Der Weiße als Herr sagt dem Schwarzen, dass er nun seine Freiheit bekommt, aber der Schwarze weiß nicht, was das ist, „denn er hat nicht um sie gekämpft“[1101]. In seiner Sichtweise gibt es allerdings auch einen wesentlichen Unterschied zwischen dem Kolonialherrn und dem Hegelschen Herrn. „Bei Hegel geht es um Gegenseitigkeit, hier pfeift der Herr auf das Bewußtsein des Sklaven. Er will nicht seine Anerkennung, sondern seine Arbeit.“[1102]

Der französische Schwarze hat sein Leben nicht gewagt und ist nur Person geworden, darum besteht ein substanzieller Unterschied zwischen dem französischen und dem amerikanischen Schwarzen, in „Amerika kämpft der Neger und er wird bekämpft. Es gibt Gesetze, die nach

[1096] Ebd., S. 138.
[1097] Ebd., S. 139.
[1098] Fanon verweist in der Fußnote 7 auf die Phänomenologie des Geistes. Theorie-Werkausgabe, Band 3, S. 145. In der hier verwendeten Ausgabe findet sich das Zitat: Hegel, Phänomenologie, S. 131.
[1099] Ebd., S. 139.
[1100] Ebd., S. 140.
[1101] Ebd., S. 140.
[1102] Ebd., S. 140, Fußnote 8, Text zur Fußnote auf S. 161.

und nach aus der Verfassung verschwinden. (...) Und wir wissen mit Sicherheit, dass es sich dabei nicht um Geschenke handelt. Es gibt Schlachten, Niederlagen, Kampfpausen, Siege.“[1103] Der amerikanische Schwarze konnte im Unterschied zum französischen Schwarzen Herr werden, als Konsequenz dieser Differenz muss für Fanon auch der französische Schwarze kämpfen, um zur Wahrheit seiner Selbst als Seiendem zu kommen. Er beschreibt seine Vision des Kampfes auf Leben und Tod als Monument. „Auf dem Schlachtfeld, an allen vier Ecken abgesteckt von ein paar Negern, die an den Hoden aufgehängt worden sind, wächst langsam ein Denkmal, das grandios zu werden verspricht. Und auf der Spitze des Denkmals erkenne ich bereits einen Weißen und einen Schwarzen, die einander die Hand geben“[1104] (6. Schritt: Kampf um Anerkennung). Für Fanon wird der Kampf auf Leben und Tod mit dem Ziel der wechselseitigen Anerkennung ausgetragen.

„Für den französischen Schwarzen ist die Situation unerträglich. Da er nie genau weiß, ob der Weiße ihn als Bewußtsein an und für sich betrachtet, wird er ständig darauf bedacht sein, den verborgenen Widerstand, die Opposition, den Protest zu entdecken.“[1105] Der Kolonisierte kann nur auf einem Wege ein unabhängiges Selbstbewusstsein erlangen, so Fanons Fazit: „Für den Neger, der auf den Zuckerrohrplantagen auf Martinique arbeitet, gibt es nur eine Lösung: Den Kampf.“[1106] Und diesen Kampf wird der Schwarze „nicht nach Erstellung einer marxistischen oder idealistischen Analyse beginnen und führen, sondern weil er seine Existenz nur im Rahmen eines Kampfs gegen Ausbeutung, Elend und Hunger begreifen kann.“[1107]

Zum Abschluss seiner Arbeit wiederholt er, warum er nicht wissenschaftlich arbeiten konnte, denn „der Entfremdete, der Neurotiker war mein Bruder, meine Schwester, mein Vater“[1108]. Er ist mit allen Menschen solidarisch, die sich gegen die Unterjochung gewendet haben, die damit „der Würde des Geistes zum Sieg verholfen“[1109] haben. Hoffnung auf Veränderung seiner Gegenwart zieht er aus der Zeitlichkeit, die von denen überwunden wird, „die sich geweigert haben, sich in den substanzialisierten Turm der Vergangenheit sperren zu lassen. Für viele andere Neger wird sich die Entfremdung dadurch aufheben, daß sie sich weigern, die Gegenwart als endgültig anzusehen. Ich bin ein Mensch, und ich muß die ganze Vergangenheit der Welt revidieren.“[1110] Fanon selber „will die Vergangenheit nicht auf Kosten

[1103] Ebd., S. 140.
[1104] Ebd., S. 141.
[1105] Ebd., S. 141.
[1106] Ebd., S. 142.
[1107] Ebd., S. 142.
[1108] Ebd., S. 143.
[1109] Ebd., S. 144.
[1110] Ebd., S. 144.

meiner Gegenwart und meiner Zukunft besingen“[1111] und verlangt „vom Anderen ein menschliches Verhalten“[1112]. Er will, dass „die Unterjochung des Menschen durch den Menschen ein für alle Male aufhöre“[1113].

[1111] Ebd., S. 144.
[1112] Ebd., S. 146.
[1113] Ebd., S. 148.

4.7.8 Bewegung der Anerkennung durch Kampf - Schwarze Haut-Weiße Masken
(tabellarische Zusammenfassung)

Folge	**Bewegung der Anerkennung durch Kampf**	**Textstelle**
Ausgang	Einssein	Es gibt bei Fanon kein vorgängiges Einssein von Schwarz und Weiß und kein Einssein der Schwarzen mehr. „Die Wahrheit lautet, daß die Negerrasse verstreut ist, daß sie keine Einheit mehr besitzt“ (S. 108 f.).
1. Schritt	Doppelung	„An jenem Tag, da ich desorientiert war, außerstande, mit dem anderen, dem Weißen draußen zu sein, der mich unbarmherzig einsperrte, begab ich mich weit, sehr weit fort von meinem Dasein und konstituierte mich als Objekt“ (S. 73).
2. Schritt	Entzweiung	„Was war es für mich anderes als eine Loslösung, ein Herausreißen, ein Blutsturz, der auf meinem ganzen Körper schwarzes Blut gerinnen ließ? Dabei wollte ich ganz einfach ein Mensch unter anderen Menschen sein“ (S. 73).
3. Schritt	Trennung in die Extreme	„Mir, den man eigentlich hätte anflehen, umwerben müssen, mir versagte man jede Anerkennung? Da es mir unmöglich war, von einem *angeborenen Komplex* auszugehen, beschloß ich, mich als SCHWARZER durchzusetzen. Da der andere zögerte, mich anzuerkennen, blieb nur eine Lösung: mich bekannt zu machen“ (S. 75).
4. Schritt	Kampf auf Leben und Tod	„Um zur Gewißheit seiner selbst zu gelangen, bedarf es der Integration des Begriffs der Anerkennung. (…) So kann sich die menschliche Wirklichkeit an sich und für sich nur im Kampf und durch die Gefahr vollenden, die sie mit sich bringt. Diese Gefahr bedeutet, daß ich mein Leben zu einem höchsten Gut hin überschreite, nämlich der Verwandlung der subjektiven Gewißheit, die ich von meinem wahren Wert besitze, in allgemeingültige Wahrheit“ (S. 138).
5. Schritt	Herr-Knecht-Verhältnis	„Als Sklave ist der Neger, in der Unwesentlichkeit der Knechtschaft versunken, von dem Herrn befreit worden. Er hat für die Freiheit nicht gekämpft“ (S.139).
Asymmetrie oder Unterwerfung ?	Asymmetrische Anerkennung aus Begnügung	„Der Schwarze hat sich damit begnügt, dem Weißen zu danken“ (S. 140). „Der Neger ist kein Herr geworden“ (S. 139).
6. Schritt	Kampf um Anerkennung	„Auf dem Schlachtfeld, an allen vier Ecken abgesteckt von ein paar Negern, die an den Hoden aufgehängt worden sind, wächst langsam ein Denkmal, das grandios zu werden verspricht. Und auf der Spitze dieses Denkmals erkenne ich bereits einen Weißen und einen Schwarzen, die einander die Hand geben“ (S. 141).
Ziel	Symmetrische Anerkennung	„Ich fordere, daß man mein negierendes Tun berücksichtige, insofern ich etwas anderes verfolge als das Leben; insofern ich für die Geburt einer menschlichen Welt kämpfe: für eine Welt gegenseitiger Anerkennung“ (S. 139).

4.8 De Beauvoir und die Bewegung der Anerkennung

4.8.1 Einleitung

Beauvoir hat lange gezögert, ein Buch über die Frau zu schreiben, aber das Thema ist für sie „ärgerlich“[1114]. Weil „die Sottisen, die im Laufe des letzten Jahrhunderts in dicken Wälzern niedergelegt worden sind,“[1115] die Frage für sie nicht erhellt haben, hat sie sich dazu entschieden. Die Befürchtung, „daß die Fraulichkeit verloren geht“[1116], macht sie skeptisch, warum wird eine Gefahr für die Fraulichkeit gesehen, wenn die Frauen in etwa die Hälfte der Menschheit ausmachen. „Nicht jedes Menschenweibchen ist also notwendig eine Frau.“[1117] Biologie und Gesellschaftswissenschaft glauben nicht mehr an fixierte „Charaktertypen wie «die Frau», «der Jude» oder «der Neger»“[1118]. Aber man kann auf der anderen Seite auch nicht verleugnen, dass es in der Gegenwart Frauen gibt. Die Unterschiede zwischen Männern und Frauen sind vielleicht nur oberflächlicher Natur, die in der geschichtlichen Entwicklung verschwinden. „Sicher ist, daß sie im Augenblick sehr greifbar existieren.“[1119]

De Beauvoir stellt deshalb die Frage: „Was ist eine Frau?“[1120] in den Raum. „Bezeichnend ist schon, daß ich sie stelle. Ein Mann käme gar nicht auf den Gedanken, ein Buch über die besondere Lage zu schreiben, in der sich innerhalb der Menschheit die Männer befinden.“[1121] An ihrer eigenen Identität zweifelt sie nicht: „Ich bin eine Frau“[1122]. Das ist für sie der Hintergrund, von dem aus sich alles abhebt. „Der Mann ist so sehr zugleich der positive Pol und das Ganze, daß im Französischen das Wort «homme (Mann)» den Menschen schlechthin bezeichnet.“[1123] Mit einem Blick in die Philosophie zitiert sie Aristoteles: „Das Weib ist Weib durch das Fehlen gewisser Eigenschaften.“[1124] In der biblischen Sage zum Beispiel erscheint Eva „aus einem «überzähligen Knochen» Adams entstanden“[1125] zu sein. Aber für sie ist die Frau nicht aus dem Mann hervorgegangen, sondern der Mann denkt sich ohne die Frau und die Frau wird vom Mann bestimmt und unterschieden. „Er ist das Subjekt, er ist das Absolute:

[1114] Beauvoir, Das andere Geschlecht, S. 8.
[1115] Ebd., S. 8.
[1116] Ebd., S. 8.
[1117] Ebd., S. 8.
[1118] Ebd., S. 8.
[1119] Ebd., S. 9.
[1120] Ebd., S. 9.
[1121] Ebd., S. 10.
[1122] Ebd., S. 10.
[1123] Ebd., S. 10.
[1124] Ebd., S. 10.
[1125] Ebd., S. 10.

sie ist das Andere.“[1126]

„Die Kategorie des «Anderen» ist ebenso alt wie das Bewußtsein selbst.“[1127] Dieser Gegensatz findet sich in den ältesten Mythologien der primitiven Gesellschaften wieder. „Keine Gemeinschaft definiert sich jemals als das Eine, ohne sofort das Andere sich entgegenzusetzen.“[1128] Nach Levy-Strauss ist der Übergang vom Naturzustand in den Kulturzustand durch die Befähigung des Menschen gekennzeichnet, „die biologischen Beziehungen in Gegensatzsystemen zu denken: Zweiheit, Alternation, Gegensatz und Symmetrie“[1129]. Das Phänomen der Gegensätze ist aus ihrer Sicht nicht zu begreifen, wenn das menschliche Mitsein nur auf Grundlage von Solidarität und Freundschaft erklärt wird.

Gegensätze „erklären sich im Gegenteil, wenn man mit Hegel im Bewußtsein selbst eine grundlegend feindliche Haltung in Bezug auf jedes andere Bewußtsein entdeckt; das Subjekt setzt sich nur, indem es sich entgegensetzt: es hat das Bedürfnis, sich als das Wesentliche zu bejahen und das Andere als das Unwesentliche, als Objekt zu setzen“[1130]. Beauvoir macht mit einem ethnologischen Argument geltend, dass das andere auch ein subjektives Bewusstsein ist und dem Einen als Subjekt einen Anspruch auf gleichwertige Anerkennung entgegensetzt. „Auf Reisen stellt der Eingeborene mit Entrüstung fest, daß es in den Nachbarländern Eingeborene gibt, die ihn selbst als Fremden betrachten.“[1131] Durch Auseinandersetzungen macht er Erfahrungen, „die die Idee des «Anderen» ihres absoluten Sinnes entkleiden und seine Relativität offenbaren; wohl oder übel sind Individuen und Gruppen gezwungen, die Wechselseitigkeit ihrer Beziehungen anzuerkennen“[1132].

Die Anerkennung erfolgt über die Auseinandersetzung mit einem Anderen, der nicht Objekt ist, sondern sich ebenfalls als Subjekt setzt. „Wie kommt es, daß zwischen den Geschlechtern diese Wechselseitigkeit nicht hergestellt worden ist, daß der eine der beiden Begriffe sich als der allein wesentliche behauptet hat und mit Bezug auf seinen Gegenbegriff jede Relativität ablehnt, indem er diesen schlechthin als «das Andere» definiert.“[1133] Durch die Benennung der

[1126] Ebd., S. 11. Diese Erkenntnis ist Jessica Benjamins Ausgangspunkt für ihre Untersuchung über die Fesseln der Liebe. „Der Ausgangspunkt für diese erneute Untersuchung des Problems der Herrschaft ist Simone de Beauvoirs Einsicht, daß die Frau als die primäre Andere des Mannes fungiert, als sein Gegensatz“ (Benjamin, Fesseln der Liebe, S. 10 f.).
[1127] Beauvoir, Das andere Geschlecht, S. 11.
[1128] Ebd., S. 11.
[1129] Ebd., S. 11; Claude Levy-Strauss, Structures élémentaires de la parenté, Paris1949. Ders., Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft, Frankfurt am Main 1981.
[1130] Beauvoir, Das andere Geschlecht, S. 11.
[1131] Ebd., S. 12.
[1132] Ebd., S. 12.
[1133] Ebd., S. 12.

Frau als «das Andere», bezieht der Mann die Position des Herrn, der einen Anspruch auf gleiche Anerkennung dauerhaft verweigern kann. „Warum fechten die Frauen die männliche Souveränität nicht an?“[1134]

Ihre Überlegungen führt sie folgend weiter aus: „Kein Subjekt setzt sich spontan und ohne weiteres als das Unwesentliche.“[1135] Die Position des Unwesentlichen wird durch den Begriff des Einen gesetzt, „nicht das Andere ist es, das dadurch, daß es sich selbst als solches anerkennt, das Eine definiert: es wird als das Andere von dem Einen gesetzt, das sich selbst als das Eine setzt“[1136]. De Beauvoir spricht nicht von der Gleichzeitigkeit der Entstehung von Einem und Anderem, sondern von einer hierarchisierten Erzeugung aus der Folge der Begriffe. Erst setzt und besetzt das eine Ich den Begriff des Einen, dann setzt das Ich den Begriff des Anderen für das Ich außerhalb von sich selbst. Sie beschreibt den Mann als denjenigen, der die Definitionskompetenz bei der Setzung von Anerkennungsverhältnissen hat.

Mit der Beschreibung der Relation »Der Eine« und »Die Andere« ist zugleich das Verhältnis beschrieben, in dem der Mann der Herr und die Frau der Knecht ist. Bezogen auf die Frage, warum die Frau nicht in den Kampf um Herrschaft und Knechtschaft gezogen ist, kommt sie zu dem Schluss, dass trotz dieses Herr-Knecht-Verhältnisses eine Wechselseitigkeit der Anerkennung gegeben sein muss. In einem anderen Falle hätte das Geschlechterverhältnis in dieser Form nicht solange existent sein können. „Damit sich aber die Umkehrung des Einen zum Anderen nicht vollziehe, muß sich das Andere diesem fremden Gesichtspunkt unterwerfen“[1137] (5. Schritt: Herr-Knecht-Verhältnis). Herrschaft und Knechtschaft erscheinen bei Beauvoir als Unterwerfungsverhältnis, weil sich die Frau dem fremden Gesichtspunkt unterwirft und dadurch zum Knecht wird. „Woher kommt diese Unterwerfung in dem Falle der Frau?“[1138]

Es hat für sie Fälle gegeben, wo es einer Kategorie vorübergehend gelungen ist, „eine andere unbedingt zu beherrschen“[1139]. Numerische Ungleichheit könne das Ergebnis begünstigen, die Mehrheit zwingt der Minderheit ihr Gesetz auf oder verfolgt sie. Doch sie sieht, dass ein solches Verhältnis nur vorübergehend zu halten ist. „Die Frauen sind nicht wie die Schwarzen

[1134] Ebd., S. 12.
[1135] Ebd., S. 12.
[1136] Ebd., S. 12.
[1137] Ebd., S. 12.
[1138] Ebd., S. 12.
[1139] Ebd., S. 12.

in Amerika oder die Juden eine Minderheit, es gibt ebenso viele Frauen auf der Erde wie Männer.“[1140] Ein wichtiger Unterschied zwischen den Frauen einerseits, den Schwarzen und den Juden andererseits ist für Beauvoir, dass Schwarze und Juden beide ursprünglich in einer eigenen Gemeinschaft lebten, ohne Kenntnis voneinander zu haben. Sie sind zu einem späteren Zeitpunkt, da sie schon eine eigenständige Geschichtsentwicklung hinter sich hatten, aufeinander getroffen. „Sie wußten ursprünglich nicht voneinander oder aber jede erkannte die Autonomie der anderen an; es trat dann ein historisches Ereignis ein, welches die Schwächere der Stärkeren unterordnete: die jüdische Diaspora, die Einführung der Sklaverei in Amerika, die kolonialen Eroberungen sind zeitlich fixierbare Fakten“[1141]. Diese Gruppen haben ein gemeinsames Vorher, eine gemeinsame Vergangenheit, eine gemeinsame Tradition, eine eigene Religion und eine gemeinsame Kultur.

Für die Frauen sieht sie am ehesten mit August Bebel eine Gemeinsamkeit zum Proletariat,[1142] auch sie „befinden sich nicht in zahlenmäßiger Unterlegenheit, noch haben sie jemals eine Gemeinschaft für sich dargestellt“[1143]. Aber auch hier gibt es einen bedeutsamen Unterschied, denn „es hat nicht immer Proletarier gegeben: es hat aber immer Frauen gegeben; sie sind Frauen aufgrund ihrer physiologischen Struktur; soweit man die Geschichte zurückverfolgt, sind sie immer dem Manne untergeordnet gewesen: ihre Abhängigkeit ist nicht die Folge einer Begebenheit oder einer Entwicklung, sie hat sich nicht ereignet“[1144]. Für Beauvoir ist das Geschlechterverhältnis ein Vorgängiges, das kein gemeinsames Einssein als Ausgangspunkt hat und es gibt auch kein gemeinsames, vom Mann unabhängiges Vorher für die Frauen als eigene Gemeinschaft wie zum Beispiel bei Fanon, der eine zerfallene Einheit der Schwarzen konstatiert.

Das Anderssein der Frau erscheint ihr deswegen als Absolutes, weil es „nicht den zufälligen Charakter einer historischen Tatsache trägt“[1145]. Eine Situation, die durch eine Begebenheit entstanden oder Folge einer Entwicklung ist, kann aus ihrer Sicht verändert werden, die Abhängigkeit der Frau vom Mann scheint zunächst unveränderlich. „Tatsächlich ist jedoch die Natur ebensowenig eine starre Gegebenheit wie die historische Wirklichkeit.“[1146] Beauvoir willigt nicht in die von ihr analysierte Konstellation ein, aber „wenn die Frau feststellen muß,

[1140] Ebd., S. 12.
[1141] Ebd., S. 12.
[1142] August Bebel, Die Frau und der Sozialismus, Bonn 1994.
[1143] Beauvoir, Das andere Geschlecht, S. 12.
[1144] Ebd., S. 12.
[1145] Ebd., S. 12.
[1146] Ebd., S. 13.

daß sie das Unwesentliche ist, das niemals zum wesentlichen wird, so kommt es daher, daß sie selbst diese Umkehrung nicht zuwegebringt“[1147].

Ein wesentlicher Grund liegt darin, dass die Schwarzen, die Proletarier einen „Wir- Begriff“ ausgebildet haben, die Frauen aber nicht. „Indem sie sich selbst als Subjekt setzen, verwandeln sie die Burgeois, die Weißen, in die «Anderen». Die Frauen sagen nicht «wir» (…), sie setzen sich nicht eindeutig als Subjekt.“[1148] Männer haben mit ihren Kämpfen eine Veränderung erreicht, aber die Aktionen von Frauen bleiben auf der symbolischen Ebene, „sie haben nur erreicht, was die Männer ihnen zugestanden haben; sie haben nichts genommen, sondern nur hingenommen. Das kommt daher, daß sie praktisch keine Möglichkeit haben, sich zu einer Einheit zu sammeln, die sich durch Gegensatz als solche setzen würde“[1149]. Mit dieser sprachlichen Zuspitzung zeichnet sie nicht nur einen passivistischen Opfercharakter, sondern auch Mangel an Gelegenheit, sich als aktiver Gegensatz zum Mann zu konstituieren.

Weil die Frauen verstreut voneinander unter den Männern leben, haben sie keine eigenständige Gruppenerfahrung. „Als Frauen des Bürgertums sind sie solidarisch mit männlichen Bourgeois und nicht mit den Frauen des Proletariats, als Weiße mit den weißen Männern und nicht mit den schwarzen Frauen.“[1150] Nun könnte ein Schwarzer oder ein Jude davon träumen, eine rein schwarze oder völlig jüdische Welt zu erschaffen, das Proletariat könnte sich vornehmen, die herrschende Klasse auszurotten. Für die Frau gilt das nicht, sie ist mit einem unlösbaren Band an ihren Unterdrücker gefesselt. „Inmitten eines ursprünglichen Mitseins hat ihre Gegensätzlichkeit sich abgezeichnet und es nicht durchbrochen.“[1151]

Bei Beauvoir ist die Ausgangssituation der Bewegung der Anerkennung durch Kampf kein Einssein, sondern ein ursprüngliches Mitsein (Ausgangssituation: Einssein). Das heißt, die Situation der Doppelung ist ihre Ausgangssituation (1. Schritt: Doppelung). Dieses Mitsein ist zugleich gegensätzlich, das heißt dem Mitsein wohnt eine Gegensätzlichkeit inne (2. Schritt: Entzweiung). „Das Paar ist eine Grundeinheit, deren beide Hälften aneinander geschmiedet sind; es ist nicht möglich, eine Spaltung der Gesellschaft nach Geschlechtern vorzunehmen. Das ist es, was von Grund auf die Frau charakterisiert: sie ist die Andere innerhalb eines Ganzen, in dem beide Extreme einander nötig haben.“[1152]

[1147] Ebd., S. 13.
[1148] Ebd., S. 13.
[1149] Ebd., S. 13.
[1150] Ebd., S. 13.
[1151] Ebd., S. 13.
[1152] Ebd., S. 13.

Sie kann deshalb auch den nächsten Schritt, die Trennung in die Extreme (3. Schritt) nicht vollziehen und kommt mit ihrer Analyse zu einem anderen Schluss als Hegel. Denn die Einsicht in die wechselseitige Abhängigkeit steht bei ihr bereits vor dem sich wechselseitig aus dem Sein ausschließen wollen. Aus der Situation, dass es keine Trennung in die Extreme gibt, folgt die Konsequenz, dass es bei ihr auch keinen Kampf auf Leben und Tod gibt (4. Schritt). „Selbst im Traum denkt die Frau nicht daran, die Männer auszurotten. Das Band, das sie an ihre Unterdrücker fesselt, kann mit keinem andern verglichen werden. Die Teilung in Geschlechter ist tatsächlich etwas biologisch Gegebenes, nicht ein Moment der Menschheitsgeschichte.“[1153]

Zusammenfassend sieht sie das Verhältnis von Mann und Frau als ursprüngliches, mit einem Gegensatz behafteten Mitsein, das sich nicht vollständig entzweien und nicht in die Extreme trennen kann. Ein Kampf auf Leben und Tod ist nicht möglich, ohne gleichzeitig sich selbst zu töten, denn Mann und Frau sind in der Bedingung der Fortpflanzung der Menschheit aneinander geschmiedet. In dem Moment, da die Frauen alle Männer getötet hätten, hätten sie sich selbst dem Tode Preis gegeben. Von den drei denkbaren Auswegen aus der Herr-Knecht-Situation bleiben also nur die Umkehrung der Herr-Knecht-Relation und das Einwilligen in eine asymmetrische Anerkennung, in der die Frau auf der tieferen Stufe steht. Beauvoir propagiert keinen Kampf um Herrschaft und Knechtschaft, sie geht den dritten Weg.

Warum ist es der Frau im Lauf der Geschichte nicht gelungen, ein symmetrisches Anerkennungsverhältnis zu etablieren, obwohl beide Extreme einander notwendig haben? „Das biologische Bedürfnis - Sexualbedürfnis sowohl wie der Wunsch nach Nachkommenschaft -, das das männliche Wesen von dem weiblichen abhängig macht, hat die Frau sozial nicht befreit.“[1154] Sie sieht auch das männliche Verhältnis von Herr und Sklave durch ein wirtschaftliches aufeinander angewiesen sein miteinander verbunden. Der Sklave macht im Unterschied zum Herrn das Bedürfnis nach dem Anderen zu einem Teil seiner Selbst, selbst wenn das Bedürfnis bei beiden gleich ausgeprägt wäre, sieht Beauvoir den Bedrücker dem Bedrückten gegenüber im Vorteil. Durch diesen Umstand erklärt sie die Langwierigkeit der Befreiung der Arbeiterklasse. „Nun aber ist die Frau zu allen Zeiten wo nicht die Sklavin des Mannes so doch seine Vasallin gewesen: die beiden Geschlechter haben sich niemals die Welt zu gleichen Hälften geteilt; auch heute noch ist die Frau, wiewohl ihre Lage in einer Wandlung begriffen ist, stark gehandicapt. In fast keinem Lande ist sie rechtlich

[1153] Ebd., S. 13.
[1154] Ebd., S. 14.

dem Manne gleichgestellt, oft sogar erheblich im Nachteil.“[1155]

Das hat sich in ihrer Sicht bis zu der Gegenwart, in der sie das Buch veröffentlichte (1949), nicht verändert. „Selbst wenn die Rechte ihr theoretisch zuerkannt werden, so hindert doch eine lange Gewöhnung, daß sie in den Sitten ihren konkreten Ausdruck finden.“[1156] Ihre praktischen Beobachtungen führen sie zu einem anderen Resultat. „In dem Augenblick, da die Frauen an der Gestaltung der Welt teilzunehmen beginnen, ist diese Welt noch eine den Männern gehörige; diese selbst zweifeln nicht daran und auch jene bezweifeln es kaum.“[1157] Ein Aufbrechen der festgefahrenen Situation ist ein schwieriges Unterfangen. „Solange der Mann gleichsam der Lehnsherr ist, wird er für die Frau als seine Lehnsmännin in materieller Hinsicht sorgen, und gleichzeitig übernimmt er, ihr Existenzberechtigung zu geben; so entgeht sie zugleich dem wirtschaftlichen Risiko und dem metaphysischen einer Freiheit, die ihre Zwecke selbständig finden müßte.“[1158] Sie sieht seitens der Frau die Versuchung, vor der Freiheit zu fliehen. „Tatsächlich lebt in ihr neben dem Anspruch jedes Individuums, sich selbst als Subjekt zu setzen, der ein rein ethischer Anspruch ist, auch die Versuchung, vor ihrer Freiheit zu fliehen und sich als Sache zu fühlen: das ist ein verhängnisvoller Weg, da er Passivität, Verzicht, Verlorenheit, Unterordnung unter einen fremden Willen, Mangel an Selbsterfüllung und Dreingabe der Würde bedeutet.“[1159]

Anerkennung der Unterwerfung ist bequem, damit geht die Frau für Beauvoir einer bejahenden Existenz aus dem Wege. „Der Mann, der die Frau als das andere setzt, findet bei ihr also weites Entgegenkommen.“[1160] Das Herr-Knecht-Verhältnis wird hier nicht als erzwungenes dargestellt, sondern als ein die Asymmetrie anerkennendes. Oftmals erhebt die Frau nicht den Anspruch, „selber Subjekt zu sein, weil sie nicht die realen Mittel dazu besitzt und die Notwendigkeit ihrer Bindung an den Mann anerkennt, ohne auf Gegenseitigkeit zu bestehen; oft auch, weil sie sich in der Rolle der Anderen gefällt“[1161] (5. Schritt: Herr-Knecht-Verhältnis). Deshalb ist für sie das Kampfresultat asymmetrische Anerkennung. „Man versteht, daß die Zweiheit der Geschlechter wie jede Zweiheit in einem Konflikt offenbar geworden ist. Man versteht, daß, wenn es einem der beiden gelungen ist, seine Überlegenheit durchzusetzen, diese absolut werden musste.“[1162] Aber warum hat sich der Mann

[1155] Ebd., S. 14.
[1156] Ebd., S. 14.
[1157] Ebd., S. 14.
[1158] Ebd., S. 14.
[1159] Ebd., S. 14 f.
[1160] Ebd., S. 15.
[1161] Ebd., S. 15.
[1162] Ebd., S. 15.

durchgesetzt? „Es scheint, daß die Frauen den Sieg hätten davontragen können; oder es hätte der Kampf sich nie zu entscheiden brauchen. Woher kommt es, daß diese Welt immer den Männern gehört hat und das heute erst die Dinge in einer Wandlung begriffen sind?“[1163]

Die Männer haben nach Beauvoir sogar versucht, aus ihrer Überlegenheit ein Recht abzuleiten und behauptet, die Unterordnung der Frau sei etwas Gott gewolltes. Ausgehend von der Philosophie und Theologie beschreibt sie das Aufkommen eines Partisanenkampfes zwischen Mann und Frau im 19. Jahrhundert. Weil Frauen durch die Industrialisierung und ihre Teilnahme an der Produktion den Schritt von einer theoretischen Auseinandersetzung zu einer ökonomischen gegangen sind, sind die Gegner umso aggressiver geworden. „Selbst innerhalb der Arbeiterklasse haben die Männer diese Freiheitsbewegung zu drosseln versucht, da sie in den Frauen eine umso gefährlichere Konkurrenz sahen, als diese gewöhnt waren, zu niederen Löhnen zu arbeiten.“[1164]

Das weiteste Zugehen der Männer auf feministische Positionen sieht sie in der Formulierung, „dem «anderen» Geschlecht «Gleichheit unter Wahrung des Unterschiedes» zuzubilligen“.[1165] Dies ist in ihrer Bewertung eine Formulierung, die nur scheinbar ein egalitäres Prinzip verfolgt und „zu der extremsten Ungleichheit des Behandlung“[1166] führt. Mit einer Analogie, die auch Fanon verwendet, vergleicht sie die Verfahren der Rechtfertigung zur Unterdrückung von Juden, Schwarzen und Frauen. „Das «Ewigweibliche» spielt hier die gleiche Rolle wie die «schwarze Seele» und der «jüdische Charakter».“[1167] Das jüdische Problem ist für Beauvoir ein Besonderes, da der Antisemit immer auf Vernichtung, auf Ausrottung des Juden zielt. „Der Jude ist für den Antisemiten nicht so sehr ein Unterlegener als ein Feind.“[1168] Frauen und Schwarzen haben eine Gemeinsamkeit in ihrer Unterdrückungserfahrung. „Die einen wie die anderen versuchen sich heute einer gleichen Bevormundung zu entziehen, und die bisherige Herrenkaste strebt danach, sie dort zu belassen, «wo sie hingehören», d. h. an dem Platz, den sie für sie ausgesucht hat.“[1169]

Daraus leitet der Mann nach Beauvoir ab, dass dies auch der richtige Status ist. „Man kennt die bissige Bemerkung Bernhard Shaws: `Der weiße Amerikaner´, sagt er, `weist dem Schwarzen die Rolle des Schuhputzers zu: daraus schließt er dann, daß er zu weiter nichts

[1163] Ebd., S. 15.
[1164] Ebd., S. 16.
[1165] Ebd., S. 16.
[1166] Ebd., S. 17.
[1167] Ebd., S. 17.
[1168] Ebd., S. 17.
[1169] Ebd., S. 17.

taugt.´“[1170] In beiden Fällen bezieht die Herrenkaste „ihre Argumente aus dem Stand der Dinge, wie sie ihn geschaffen hat“.[1171] Die Vorherrschaft des weißen Mannes wird zirkulär verteidigt. „Wenn ein Individuum oder eine Gruppe von anderen Individuen untergeordnet worden ist, so ist sie eben untergeordnet.“[1172] Die Bewegung der Anerkennung erscheint hier in einer statischen Situation geronnen, Männer behaupten das Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft als unveränderlich. Beauvoir setzt dem die Frage nach der Bedeutung von Sein entgegen.

Der Gegensatz, auf dem sie die Diskussion über die Bedeutung von Sein führt, ist der von Dynamik und Statik. Die Herren unterlegen dem Wort Sein „einen substantiellen Wert, während es ein im Hegelschen Sinne nur dynamischer ist: sein, das heißt geworden sein, zu dem geworden sein, als was man sich manifestiert“[1173]. Sie bezieht erneut eine affirmative Stellung zur gegenwärtigen Unterdrückung der Frau, freilich nur, um gleich darauf die Frage zu stellen, ob dieses wegen der dynamischen Bedeutung des Hegelschen Verständnisses vom Begriff Sein auf ewig in Stein gemeißelt ist. „Ja, die Frauen in ihrer Gesamtheit sind heute den Männern unterlegen, das heißt, daß ihre Situation ihnen geringere Möglichkeiten eröffnet: die Frage ist nun, ob dieser Stand der Dinge immer der gleiche bleiben soll.“[1174] In dieser Fragestellung kann der Anstoß zu einem Kampf um Anerkennung entdeckt werden (6. Schritt: Kampf um Anerkennung). Viele Männer würden sich wünschen, das es so bleibt, es hilft dabei, dass sich in der Männerwelt „das mittelmäßigste männliche Wesen einer Frau gegenüber als einen Halbgott“[1175] fühlen kann. Und je stärker die Minderwertigkeitsgefühle des Mannes sind, umso aggressiver und herablassender verhält er sich gegenüber der Frau und ihrem Wunsch nach Symmetrisierung.

Aber der große Teil der Männer setzt „die Frau nicht als das Inferiore: sie sind heutzutage zu sehr vom demokratischen Ideal durchdrungen, um nicht alle menschliche Wesen als gleichberechtigt anzuerkennen.“[1176] In der Familie erscheint die Frau als ein Wesen mit gleichen sozialen Rechten wie die Männer und der Mann kann sich im Großen und Ganzen der Vorstellung hingeben, dass Frauen und Männer bis auf Kleinigkeiten gleichberechtigt wären. Die Unterlegenheit würde der Natur zugesprochen, damit eröffnet sich der Mann die

[1170] Ebd., S. 17.
[1171] Ebd., S. 17.
[1172] Ebd., S. 17.
[1173] Ebd., S. 17.
[1174] Ebd., S. 17.
[1175] Ebd., S. 17 f.
[1176] Ebd., S. 18.

Möglichkeit, die Feststellung der Ungleichheit nicht hinterfragen zu müssen. „Aber sobald er in einen Konflikt mit ihr gerät, kehrt die Situation sich um: er wird die praktische Ungleichheit zum Thema erwählen und daraus sogar das Recht ableiten, die theoretische Gleichheit zu leugnen.“[1177] Er verteidigt seine Stellung gegen eine Veränderung durch die Frau, sie muss die Veränderung der Asymmetrie gegen seinen Willen durchsetzen.

Die Frauenfrage ist für Beauvoir müßig, weil die Männer einen Streit daraus gemacht haben und wenn man streitet, wird in der Debatte nicht so gut argumentiert. Da wird gegen das Argument der Unterlegenheit das Argument der Überlegenheit gebracht. Jedes Argument hat ein Gegenargument, das die gegensätzlichen Positionen verhärtet. „Wenn man versuchen will, klar zu sehen, muß man sich aus diesen gewohnten Bahnen herausbegeben; man muß die allgemeinen Begriffe der Überlegenheit, Unterlegenheit, Gleichheit beiseite lassen, an denen alle Diskussionen gescheitert sind, und wieder von vorn anfangen.“[1178] Die Fragen müssen aus ihrer Sicht am besten von den Frauen neu gestellt werden. „Ihre Situation selbst macht sie mehr oder weniger zur Erforschung der Wahrheit geeignet und geneigt.“[1179] Die Frauen hätten sogar das Bedürfnis nach Überparteilichkeit, denn ihre Generation hat nicht mehr die Notwendigkeiten der alten kämpferischen Frauengeneration des frühen 20. Jahrhunderts: „alles in allem haben wir die Partie schon gewonnen“[1180].

In der Frauenliteratur der Mitte des 20. Jahrhunderts steht für de Beauvoir weniger die Erhebung von politischen Forderungen und ihrer Durchsetzung im Vordergrund, sondern das Bestreben nach Klarheit. Sie will mit ihrem Buch dazu beitragen, dabei ist sie sich ihrer Voreingenommenheit bewusst. Ihr liegt daran, Prinzipien und Positionen nicht zu verschleiern, sondern sie will sie deutlich herausstellen, „nur dann sieht man sich nicht genötigt, auf jeder Seite von neuem zu präzisieren, welchen Sinn man Wörtern wie <überlegen>, <unterlegen>, <besser>, <schlechter>, <Fortschritt>, <Rückschritt> zuerkennt“.[1181] Bei vielen Werken über Frauen wurde das Gemeinwohl oder das öffentliche Interesse geltend gemacht. Eine zweite Perspektive, die häufig eingenommen wird, ist die der privaten Glücksperspektive, da Glück aber nicht quantifizierbar ist, verwehrt sich Beauvoir dagegen und bevorzugt eine Position „der existenzialistischen Ethik“[1182].

[1177] Ebd., S. 19.
[1178] Ebd., S. 19 f.
[1179] Ebd., S. 20.
[1180] Ebd., S. 20.
[1181] Ebd., S. 20 f.
[1182] Ebd., S. 21.

Jedes Subjekt setzt sich konkret durch Entwürfe als eine Transzendenz. Das Subjekt erfüllt seine Freiheit nur durch das beständige Übersteigen zu anderen Freiheiten. Sie sieht die einzige Rechtfertigung der Existenz „als ihre Ausweitung in eine unendlich geöffnete Zukunft“[1183]. Die Existenz der Frau ist aber durch die Setzung des Mannes, der ihr auferlegt, „sich als das Andere zu sehen“[1184], begrenzt, ihr Werden wird gehemmt und auf die Dimension eines starren Objekts fixiert. „Das Drama der Frau besteht in dem Konflikt zwischen dem fundamentalen Anspruch jedes Subjekts, das sich immer als das Wesentliche setzt, und den Anforderungen einer Situation, die sie als unwesentlich konstituiert.“[1185] Aber welche Wege stehen ihr zur Veränderung offen?

Simone de Beauvoir schließt ihre Einleitung zu der Untersuchung über Sitte und Sexus der Frau mit der Vorausschau auf die Inhalte der beiden Bücher. Im ersten Buch zeigt sie, „wie sich die «weibliche Wirklichkeit» konstituiert hat, warum die Frau als das «Andere» definiert worden ist, und welche Folgen sich aus der Haltung der Männer ergeben.“[1186] Im zweiten Buch beschreibt sie die Welt aus dem Standpunkt der Frauen und ihre Schwierigkeiten, „sobald sie sich aus der ihr bis jetzt zugewiesenen Sphäre herausbegeben und am menschlichen «Mitsein» teilnehmen will.“[1187] Das zweite Buch endet mit der Feststellung, dass die Möglichkeiten der Frauen bislang unterdrückt wurden, deshalb ist es für de Beauvoir Zeit, „ihr in ihrem und in aller Interesse endlich alle Möglichkeiten zu eröffnen“[1188].

4.8.2 Schlussfolgerungen

Es ist eine offene Frage, ob ein Fluch Männer und Frauen dazu verdammt, sich gegenseitig zu zerreißen, „oder ob die Konflikte, die sie gegeneinander einstellen, nur einen vorübergehenden Augenblick in der Menschheitsgeschichte darstellen“[1189]. Die Menschheit ist für sie keine Gattung, sondern geschichtliches Werden. Die Feindschaft zwischen Mann und Frau liegt für sie im Gebiet der Psychoanalyse, denn der Kampf zwischen Mann und Frau leitet sich nicht von der Anatomie her ab. „Die Gesellschaft, die von Männern in Rechtsordnungen gebracht wurde, erklärt die Frau für minderwertig: Sie kann diese

[1183] Ebd., S. 21.
[1184] Ebd., S. 21.
[1185] Ebd., S. 21.
[1186] Ebd., S. 22.
[1187] Ebd., S. 22.
[1188] Ebd., S. 667.
[1189] Ebd., S. 668.

Minderwertigkeit nur beseitigen, wenn sie die männliche Überlegenheit zerstört.“[1190] Daraus resultiert ein unausweichlicher Konfliktzustand.

„Der Existierende, den man als unwesentlich betrachtet, muß unfehlbar seine Selbstherrlichkeit wiederherstellen wollen.“[1191] Die Wiederherstellung der Selbstherrlichkeit ist das Motiv zur Konfrontation, diese ist nicht der Kampf zweier Individuen, sondern der Kampf einer ganzen Kaste, die gegen eine privilegierte Kaste zu Felde zieht. „Statt sich gegenseitig anzuerkennen, will jede Freiheit die andere beherrschen.“[1192] Die Frau stellt sich nicht als Subjekt gegen den Mann, sondern als Objekt, welches aber subjektive Eigenschaften besitzt, diese Doppelsicht nutzt sie als Waffe. „Und sicherlich ist dieses Verfahren ein unguter Krieg, aber es wird ihr durch die zweideutige Situation auferlegt, die man ihr zugewiesen hat.“[1193] Die Frau führt den Kampf, weil er ihr durch die Verweigerung der Symmetrie aufgenötigt wird. „Die Auseinandersetzung wird so lange dauern, als Mann und Frau sich nicht als ihresgleichen anerkennen, d. h. solange sich das Frauentum als solches weiter fortsetzt.“[1194] Hier benennt sie eine Form und eine Zielstellung des Kampfes (6. Schritt: Kampf um Anerkennung).

Das Komplizierte an diesem Prozess liegt darin, dass Männer und Frauen jeweils Komplizen ihrer Gegenseite sind. „Wir haben gesehen, warum die Männer von vornherein die Frauen geknechtet haben. Die Entwertung des Frauentums war eine notwendige Etappe in der Evolution der Menschheit. Sie hätte aber eine Zusammenarbeit der beiden Geschlechter nach sich ziehen können.“[1195] Die Unterdrückung erklärt sie mit der Tendenz des Existierenden, sich selbst zu entfliehen und in dem anderen zu entfremden, der zu diesem Zweck unterdrückt wird. Die meisten Männer haben nach Beauvoir diese Tendenz und geben ihr auch nach. „Der Ehemann will sich bei seiner Gattin, der Liebhaber bei seiner Geliebten eine Statue errichten. Er verfolgt in ihr den Mythos seines Mannestums, seiner Selbstherrlichkeit, seiner unmittelbaren Realität.“[1196]

Männer, so Beauvoir, reden sich dann gerne ein, dass Frauen in ihrer Rolle bevorzugt seien.

[1190] Ebd., S. 669.
[1191] Ebd., S. 669.
[1192] Ebd., S. 669.
[1193] Ebd., S. 670.
[1194] Ebd., S. 670.
[1195] Ebd., S. 671. Hier ist eine parallele Argumentation zu Marx sichtbar. Das Eigentum war notwendig in der zurückliegenden Etappe, in dieser ist es aber für die weitere Entwicklung aufzuheben (Marx, Pariser Manuskripte, S. 119).
[1196] Ebd., S. 671.

„In der Tat finden die Männer in ihrer Gefährtin einen besseren Komplicen, als der Unterdrücker üblicher Weise im Opfer seiner Unterdrückung findet.“[1197] Deshalb können Männer sich einreden, dass die Frau ihr Schicksal so will, für sie ist das aber Resultat der Erziehung der Frau, die darauf ausgerichtet ist, ihr „die Wege der Auflehnung und des Abenteuers zu versperren“[1198]. Das Versperren eines Weges wird als Strategie des Kampfes zur Verstetigung der Asymmetrie ausgewiesen. „Sie lässt sich von der Hoffnung faszinieren, sie könne, ohne etwas zu tun, ihr Wesen realisieren“.[1199] Beauvoir wertet dieses Verhalten als falsch und spricht dem Mann die Berechtigung ab, ein Urteil über die Frau zu sprechen, da er sie selbst zu diesem Verhalten verführt habe. Wenn ein Konflikt zwischen Mann und Frau ausbricht, dann liegt das daran, dass das Gegenüber jeweils nicht bereit ist, die Folgen auf sich zu nehmen, die das Handeln des Anderen auslöst. Daraus zieht sie den Schluss, „dass der Begriff der Gleichheit in der Ungleichheit, dessen sich der eine bedient, um seinen Despotismus, und die andere, um ihre Feigheit zu bemänteln,“[1200] den Praxistext nicht besteht.

Der Anspruch der Frau auf abstrakte Gleichheit und der Anspruch des Mannes auf konkrete Ungleichheit sind für de Beauvoir der Kern der endlosen Beziehungsdebatten über Geben und Nehmen. Sie verdeutlicht ihre Sicht am Beispiel der unterschiedlichen Bewertung von gemeinsam verbrachter Zeit durch Mann und Frau. „Der Mann hat immer mit seiner Zeit etwas vor. Sie hingegen will ihre Zeit immer loswerden. Und er betrachtet die Stunden, die sie ihm widmet, nicht als Geschenk, sondern als Last.“[1201] Er erträgt sie, weil er ein schlechtes Gewissen hat, die Frau fühlt sich in der Situation gut, weil sie sich auf der Seite der Benachteiligten weiß. Daraus resultieren für Beauvoir auf beiden Seiten Verletzungen, die zur Geringschätzung des jeweils anderen führen. „In einer Atmosphäre der Ungerechtigkeit läßt sich nie Gerechtigkeit schaffen.“[1202]

Das Übel beginnt mit dem Umstand, die Schuld für eine solche Situation beim Anderen zu suchen. Erst dann, so Beauvoir, wenn man der Frau einen unabhängigen Organismus gibt, mit der sie sich selbst gegen die Welt wehren könne und ihren eigenen Lebensunterhalt erwirtschaftet, kann sich diese Situation verbessern. Erst dann würde die Abhängigkeit zwischen Mann und Frau verschwinden und beide würden sich besser fühlen. „Eine Welt, in der Mann und Frau gleich sind, kann man sich leicht vorstellen. Denn es ist genau die Welt,

[1197] Ebd., S. 672.
[1198] Ebd., S. 672.
[1199] Ebd., S. 672.
[1200] Ebd., S. 673.
[1201] Ebd., S. 674.
[1202] Ebd., S. 674.

welche die sowjetische Revolution versprochen hatte: Die Frauen würden genau wie die Männer erzogen und geformt, sie arbeiteten unter den gleichen Bedingungen und um den gleichen Lohn.“[1203] In einer solchen Welt würde, so Beauvoir 1949, jede geschlechtliche und kastenmäßige Grenze wegfallen.

Das Eingreifen in das Schicksal der Frau geschieht von Anfang an, sie ist ein Produkt der Zivilisation. Vom ersten Tag der Erziehung an wird aus ihrer Sicht ein Abgrund zwischen Jungen und Mädchen ganz bewusst geschaffen. Aber das Sein der Frau ist kein Schicksal, das Werden der Frau ist für Beauvoir veränderbar. Solange die wirtschaftliche Selbstständigkeit der Frau als Hauptfaktor der Veränderung nicht „die moralischen, sozialen, kulturellen und andere Folgerungen nach sich gezogen hat (…), kann die neue Frau nicht in Erscheinung treten“[1204]. Sie sieht diese neue Frau weder in der UdSSR, noch den USA oder im Frankreich ihrer Zeit verwirklicht.

Um eine solche Frau zu verwirklichen, müsste jedes Mädchen von zartestem Kindesalter an mit dem gleichen Anspruch und der gleichen Anerkennung, der gleichen Strenge und der gleichen Freiheit erzogen werden, die auch einem Jungen gegenüber angewendet werden. „Und Dank der gemeinsamen Jugenderziehung würde das erhabene Mysterium vom Mann als solchem nicht mehr entstehen können. Es würde durch den täglichen Umgang und den freien Wettbewerb zerstört werden.“[1205] Wenn die Frau ihre Existenz auf sich nehmen würde, könnte die Liebe den Charakter einer freien Selbstüberschreitung annehmen und nicht den einer Selbstaufgabe, dann könnte eine Beziehung zwischen Gleichgestellten entstehen. Die Aufgabe der Veränderung ist es, die Frau nicht „zu einem ewigen Leben auf den Knien“[1206] zu verurteilen. „Die männliche Aggressivität erscheint nur als ein lehnsherrliches Privileg inmitten eines Systems, das in seiner Gesamtheit darauf abzielt, die männliche Überlegenheit zu sichern. Und die Frau empfindet sich im Liebesakt nur so tief passiv, weil sie sich in ihrem Denken für passiv hält.“[1207]

In Wirklichkeit sieht Beauvoir, dass sowohl Männer als auch Frauen Körper haben, mit denen sie die Zwiespältigkeit der zum Leib gewordenen Existenz jeweils auf eigene Weise erleben. „In jenen Kämpfen, in denen sie glaubten, einander die Stirn zu bieten, kämpft jedes gegen

[1203] Ebd., S. 675.
[1204] Ebd., S. 676.
[1205] Ebd., S. 677.
[1206] Ebd., S. 677.
[1207] Ebd., S. 677 f.

sich selbst, verlegt es in seinen Partner den Teil seiner Selbst, den es verschmäht.“[1208] Statt sich mit der Zwiespältigkeit auseinander zu setzen, wird diese auf den Anderen abgewälzt, um sich selbst die Ehre vorzubehalten. „In beiden Geschlechtern spielt sich dasselbe Drama von Körper und Geist, von Endlichkeit und Transzendenz ab. An beiden nagt die Zeit, beiden lauert der Tod auf, sie sind beide gleich aufeinander angewiesen.“[1209] Wenn Mann und Frau das einsehen würden, könnten sie ihre Freiheit auskosten, würden nicht mehr um trügerische Vorrechte streiten und „dann könnte die Brüderlichkeit zwischen ihnen entstehen“[1210].

Geschichte ist für sie durch eine nach vorne offene Entwicklung gekennzeichnet. „Zweifellos bleibt eine Kaste, die man im Zustand der Unterlegenheit erhält, inferior: Aber die Freiheit kann diesen Kreis durchbrechen. Man lasse die Neger wählen, und sie zeigen sich der Wahl würdig. Man gebe der Frau Verantwortung, und sie weiß sie auf sich zu nehmen. Tatsache ist, daß man von den Unterdrückern von sich aus keine großmütige Regung erwarten darf.“[1211] Erst die Auflehnung der Unterdrückten, oder die Evolution der privilegierten Kaste wird eine Veränderung bringen. „So sind die Männer in ihrem eigenen Interesse zu einer teilweisen Emanzipierung der Frauen gekommen: Diese brauchen ihren Aufstieg nur fortzusetzen, und die Erfolge, die sie errungen haben, ermutigen sie dazu.“[1212] Es steht für sie außer Frage, dass Frauen eine vollkommene wirtschaftliche und soziale Freiheit erlangen, woraus wiederum eine innere Umwandlung folgen wird.

Die Befürworter des Arguments, dass das Leben seinen Reiz verlöre, wenn Mann und Frau ebenbürtig wären, sind für sie Menschen, die die Gegenwart ewig dauern lassen wollen, „ohne der jungen Zukunft ein Lächeln zu gönnen“[1213]. Durch die Abschaffung des Sklavenhandels hat man die Riesenplantagen des amerikanischen Südens vernichtet, dort ist Schönheit, Wunder und Reiz verloren gegangen. Diesen Reiz sieht sie auch bei der Frau als sich verflüchtigend an. „Unter ihren gefärbten Haaren wird das Rauschen der Blätter zu einem Gedanken, und Worte ertönen aus ihrem Busen. Die Männer strecken ihre süchtigen Hände nach dem Wunder aus. Aber beim Anfassen verflüchtigt es sich: Wenn die Gattin, die Geliebte ihren Mund auftut, sprechen sie wie alle Welt. Ihre Worte sind genau das wert, was sie gelten, ihr Busen auch. Sollte ein so flüchtiges - und so seltenes - Mirakel es verdienen, daß es eine

[1208] Ebd., S. 678.
[1209] Ebd., S. 678.
[1210] Ebd., S. 678.
[1211] Ebd., S. 678.
[1212] Ebd., S. 679.
[1213] Ebd., S. 679.

Situation verewigt, die für beide Geschlechter verhängnisvoll ist?“[1214] Wenn diese Werte mit Blut und Unglück bezahlt werden, muss man sie opfern.

Die Autonomie der Frau würde den Männern viel Verdruss ersparen, aber eben auch manche Bequemlichkeit, möglicher Weise würde sogar eine Form des Liebesabenteuers für die Welt von Morgen verloren gehen. „Aber die Menschheit von morgen wird sie in ihrem Körper und in ihrer Freiheit erleben, sie wird ihre Gegenwart und sie wird ihr lieber sein.“[1215] Durch die Unterschiedlichkeit der Körper wird es aus Beauvoirs Sicht für Männer und Frauen immer Unterschiede im Beziehungsleben geben. „Ihre Beziehungen zu ihrem Körper, zum Körper des Mannes, zum Kind werden niemals mit denen übereinstimmen, die der Mann zu seinem Körper, zum Körper der Frau und zum Kind unterhält.“[1216] Darum weist sie den Einwand der Gleichförmigkeit und Langeweile zwischen Männern und Frauen zurück, die entstehen würde, wenn sie einander gleichgestellt wären. „Die Widersprüche, die Körper und Geist, Augenblick und Zeit, die den Taumel der Immanenz und die Lockung der Transzendenz, die das Absolute der Lust und das Nichts des Vergessen einander entgegensetzen, werden nie aufgehoben sein. In der Sexualität werden sich immer die Spannung (…) und der Triumph der Existenz verkörpern.“[1217]

Bei der wechselseitigen Anerkennung als Subjekte bleibt jedes Subjekt zugleich auch ein Anderes, deshalb wird die Differenz nicht negiert, sie wird Begehren, Besitz, Liebe und Abenteuer nicht ausschalten. „Im Gegenteil, wenn die Versklavung der einen Hälfte der Menschheit und das ganze verlogene System, das damit zusammenhängt, abgeschafft ist, dann wird die Unterteilung der Menschheit ihren eigentlichen Sinn verdeutlichen, und das Menschenpaar wird seine wahre Gestalt finden.“[1218] Beauvoir fordert die Abschaffung der Versklavung und die „Emanzipation der Frauen“[1219]. Zum Abschluss ihrer Folgerungen bezieht sie sich mit den Worten, dass das unmittelbare, natürliche, notwendige Verhältnis des Menschen zum Menschen das Verhältnis des Mannes zum Weibe sei, auf Marx.[1220] Sie leitet daraus für den Mann die Aufgabe ab, in der gegebenen Welt dem Reich der Freiheit zu seinem höchsten Sieg zu verhelfen. „Damit dieser höchste Sieg errungen wird, ist es unter anderem notwendig, daß Mann und Frau jenseits ihrer natürlichen Differenzierungen rückhaltlos

[1214] Ebd., S. 679.
[1215] Ebd., S. 680.
[1216] Ebd., S. 680.
[1217] Ebd., S. 680.
[1218] Ebd., S. 681.
[1219] Ebd., S. 681.
[1220] Vgl.: Marx, Pariser Manuskripte, S. 85. „Das unmittelbare, natürliche, notwendige Verhältnis d[es] Menschen zum Menschen ist das Verhältnis des Mannes zum Weibe.“

geschwisterlich zueinander finden.“[1221] Darin kann ihre Zielvorstellung von symmetrischer Anerkennung erkannt werden (Ziel: Symmetrische Anerkennung).

[1221] Beauvoir, Das andere Geschlecht, S. 681.

4.8.3 Bewegung der Anerkennung durch Kampf in Das andere Geschlecht
(tabellarische Zusammenfassung)

Logische Folge	**Bewegung der Anerkennung durch Kampf**	**Textstellen:**
Ausgang	Einssein	Bei de Beauvoir gibt es kein Einssein, sondern ein Mitsein.
1. Schritt	Doppelung	„Inmitten eines ursprünglichen Mitseins hat ihre Gegensätzlichkeit sich abgezeichnet und es nicht durchbrochen“ (S. 13).
2. Schritt	Entzweiung	Bei de Beauvoir gibt es keine Entzweiung. „Das Paar ist eine Grundeinheit, deren beide Hälften aneinander geschmiedet sind; es ist nicht möglich, eine Spaltung der Gesellschaft nach Geschlechtern vorzunehmen“ (S. 13).
3. Schritt	Trennung in die Extreme	„Das ist es, was von Grund auf die Frau charakterisiert, sie ist die Andere innerhalb eines Ganzen, in dem beide Extreme einander nötig haben“ (S. 13).
4. Schritt	Kampf auf Leben und Tod	„Selbst im Traum denkt die Frau nicht daran, die Männer auszurotten. Das Band, das sie an ihre Unterdrücker fesselt, kann mit keinem andern verglichen werden. Die Teilung in Geschlechter ist tatsächlich etwas biologisch Gegebenes, nicht ein Moment der Menschheitsgeschichte“ (S. 13).
5. Schritt	Herr-Knecht-Verhältnis	„Damit sich aber die Umkehrung vom Einen zum Anderen nicht vollziehe, muß sich das Andere diesem fremden Gesichtspunkt unterwerfen“ (S. 12).
Asymmetrie oder Unterwerfung?	Asymmetrische Anerkennung durch weites Entgegenkommen und Gefallen	„Der Mann, der die Frau als das Andere setzt, findet also bei ihr weites Entgegenkommen. Die Frau nimmt eben nicht für sich in Anspruch, selber Subjekt zu sein, (…) oft auch, weil sie sich in der Rolle des Anderen gefällt“ (S. 15).
6. Schritt	Kampf um Anerkennung	„Ja, die Frauen in ihrer Gesamtheit sind heute den Männern unterlegen, das heißt, daß ihre Situation ihnen geringere Möglichkeiten eröffnet: die Frage ist nun, ob dieser Stand der Dinge immer der gleiche bleiben soll“ (S. 17). „Die Auseinandersetzung wird so lange dauern, als Mann und Frau sich nicht als ihresgleichen anerkennen, d. h. solange sich das Frauentum als solches weiter fortsetzt“ (S. 670).
Ziel	Symmetrische Anerkennung	„Daß Mann und Frau jenseits ihrer natürlichen Differenzierungen rückhaltlos geschwisterlich als Menschenpaar zueinander finden“ (S. 681).

5. Auswertung

5.1 Gesamttabelle der Untersuchung zur Bewegung der Anerkennung

Schritte	**Textstellen Hegel**	**Textstellen Marx**	**Textstellen Fanon**	**Textstellen de Beauvoir:**
Ausgang: **Einssein**	„Das Selbstbewußtsein ist an und für sich, indem, und dadurch, daß es für ein Anderes an und für sich ist; d. h. es ist nur als ein Anerkanntes“ (S. 127).	„Unmittelbare oder vermittelte Einheit beider“ (S. 78).	Es gibt bei Fanon kein vorgängiges Einssein von Schwarz und Weiß und kein Einssein der Schwarzen mehr. „Die Wahrheit lautet, daß die Negerrasse verstreut ist, daß sie keine Einheit mehr besitzt“ (S. 108 f.).	Bei de Beauvoir gibt es kein vorgängiges Einssein von Mann und Frau, sondern ein Mitsein.
1. Schritt: **Doppelung**	„Das Tun ist also nicht nur insofern doppelsinnig, als es ein Tun ebensowohl gegen sich als gegen das andre, sondern auch insofern, als es ungetrennt ebensowohl das Tun des Einen als des Andern ist“ (S. 129).	„Kapital und Arbeit erst noch vereint; dann zwar getrennt und entfremdet, aber sich wechselseitig als positive Bedingungen hebend und fördernd“ (S. 78).	„An jenem Tag, da ich desorientiert war, außerstande, mit dem anderen, dem Weißen draußen zu sein, der mich unbarmherzig einsperrte, begab ich mich weit, sehr weit fort von meinem Dasein und konstituierte mich als Objekt“ (S. 73).	„Inmitten eines ursprünglichen Mitseins hat ihre Gegensätzlichkeit sich abgezeichnet und es nicht durchbrochen“ (S. 13).
2. Schritt: **Entzweiung**	„Aber das Andre ist auch ein Selbstbewußtsein; es tritt ein Individuum, einem Individuum gegenüber auf“ (S. 130).	„Die letzte Folge ist also die Auflösung des Unterschieds zwischen Kapitalist und Grundeigentümer, so daß es also im ganzen nur mehr 2 Klassen der Bevölkerung gibt, die Arbeiterklasse und die Klasse d[er] Kapitalisten“ (S. 49).	„Was war es für mich anderes als eine Loslösung, ein Herausreißen, ein Blutsturz, der auf meinem ganzen Körper schwarzes Blut gerinnen ließ? Dabei wollte ich ganz einfach ein Mensch unter anderen Menschen sein“ (S. 73).	Bei de Beauvoir gibt es keine Entzweiung. „Das Paar ist eine Grundeinheit, deren beide Hälften aneinander geschmiedet sind; es ist nicht möglich, eine Spaltung der Gesellschaft nach Geschlechtern vorzunehmen“ (S. 13).
3. Schritt: **Trennung in die Extreme**	„Die Darstellung seiner aber als der reinen Abstraktion des Selbstbewußtseins besteht darin, sich als reine Negation seiner gegenständlichen Weise zu zeigen, oder es zu zeigen, an kein bestimmtes Ding geknüpft, an die allgemeine Einzelnheit des Daseins überhaupt nicht, nicht an das Leben geknüpft zu sein“ (S. 130).	„Gegensatz beider. Schließen sich wechselseitig aus und der Arbeiter weiß d[en] Kapitalisten und umgekehrt als sein Nichtdasein“ (S. 78).	„Mir, den man eigentlich hätte anflehen, umwerben müssen, mir versagte man jede Anerkennung? Da es mir unmöglich war, von einem *angeborenen Komplex* auszugehen, beschloß ich, mich als SCHWARZER durchzusetzen. Da der andere zögerte, mich anzuerkennen, blieb nur eine Lösung: mich bekannt zu machen“ (S. 75).	Bei de Beauvoir gibt es auch keine Trennung in die Extreme. „Das ist es, was von Grund auf die Frau charakterisiert, sie ist die Andere innerhalb eines Ganzen, in dem beide Extreme einander nötig haben“ (S. 13).
4. Schritt: **Kampf auf Leben und Tod**	„Das Verhältnis beider Selbstbewußtsein ist also so bestimmt, daß sie sich selbst und einander durch den Kampf auf Leben und Tod bewähren“ (S. 130).	„Jeder sucht dem anderen sein Dasein zu entreißen“ (S. 78).	„Um zur Gewißheit seiner selbst zu gelangen, bedarf es der Integration des Begriffs der Anerkennung. (…) So kann sich die menschliche Wirklichkeit an sich und für sich nur im Kampf und durch die Gefahr vollenden, die sie mit sich bringt. Diese Gefahr bedeutet, daß ich mein Leben zu einem höchsten Gut hin überschreite“ (S. 138).	De Beauvoir führt keinen Kampf auf Leben und Tod. „Selbst im Traum denkt die Frau nicht daran, die Männer auszurotten. (…) Die Teilung in Geschlechter ist tatsächlich etwas biologisch Gegebenes, nicht ein Moment der Menschheitsgeschichte“ (S. 13).

Tabelle der Untersuchungsauswertung zur Bewegung der Anerkennung (Fortsetzung)

Schritte	Textstelle Hegel	Textstellen Marx	Textstellen Fanon	Textstellen de Beauvoir:
5. Schritt: **Herr-Knecht-Verhältnis**	„Beide Momente sind wesentlich; - da sie zunächst ungleich und entgegengesetzt sind, (…) so sind sie als zwei entgegengesetzte Gestalten des Bewußtseins; die eine das selbständige, welchem das Fürsichsein; die andere das unselbständige, dem das Leben oder das Sein für ein anderes das Wesen ist; jenes ist der Herr, dies der Knecht“ (S. 132).	„Und gerade die Fähigkeit des Kapitalisten, seinem Kapital eine andere Richtung zu geben, macht den auf einen bestimmten Arbeitszweig eingeschränkten ouvrier entweder brotlos oder zwingt ihn, sich allen Forderungen dieses Kapitalisten zu unterwerfen“ (S. 6).	„Als Sklave ist der Neger, in der Unwesentlichkeit der Knechtschaft versunken, von dem Herrn befreit worden. Er hat für die Freiheit nicht gekämpft“ (S.139).	„Damit sich aber die Umkehrung vom Einen zum Anderen nicht vollziehe, muß sich das Andere diesem fremden Gesichtspunkt unterwerfen“ (S. 12).
Asymmetrie oder Unterwerfung?	„Aber zum eigentlichen Anerkennen fehlt das Moment, daß, was der Herr gegen den andern tut, er auch gegen sich selbst, und was der Knecht gegen sich, er auch gegen den andern tue. Es ist dadurch ein einseitiges und ungleiches Anerkennen entstanden“ (S. 133).	„Der Arbeitslohn gehört deshalb zu den notwendigen Kosten des Kapitals und des Kapitalisten und darf das Bedürfnis der Not nicht überschreiten“ (S. 72).	„Der Neger ist kein Herr geworden“ (S. 139). Der Schwarze hat sich damit begnügt, „dem Weißen zu danken“ (S. 140).	„Der Mann, der die Frau als das Andere setzt, findet also bei ihr weites Entgegenkommen. Die Frau nimmt eben nicht für sich in Anspruch, selber Subjekt zu sein, (…) oft auch, weil sie sich in der Rolle des Anderen gefällt“ (S. 15).
6. Schritt: **Ausgleich oder Kampf?**	**Ausgleich der Asymmetrie ohne Kampf** „Das formierende Tun ist zugleich die Einzelnheit oder das reine Fürsichsein des Bewußtseins, welches nun in der Arbeit außer es in das Element des Bleibens tritt; das arbeitende Bewußtsein kommt also hiedurch zur Anschauung des selbstständigen Seins, als seiner selbst“ (S. 135).	**Kampf um Herrschaft und Knechtschaft** Durch die erneute Vergrößerung des Proletariats wird der bereits auf ein Minimum reduzierte Arbeitslohn noch mehr reduziert. „Das führt dann notwendig zur Revolution“ (S. 54).	**Kampf um Anerkennung** „Auf dem Schlachtfeld, an allen vier Ecken abgesteckt von ein paar Negern, die an den Hoden aufgehängt worden sind, wächst langsam ein Denkmal, das grandios zu werden verspricht. Und auf der Spitze dieses Denkmals erkenne ich bereits einen Weißen und einen Schwarzen, die einander die Hand geben“ (S. 141).	**Kampf um Anerkennung** „Ja, die Frauen in ihrer Gesamtheit sind heute den Männern unterlegen, das heißt, daß ihre Situation ihnen geringere Möglichkeiten eröffnet: die Frage ist nun, ob dieser Stand der Dinge immer der gleiche bleiben soll“ (S. 17). „Die Auseinandersetzung wird so lange dauern, als Mann und Frau sich nicht als ihresgleichen anerkennen, d. h. solange sich das Frauentum als solches weiter fortsetzt“ (S. 670).
Ziel: **Symmetrische Anerkennung**	„Es kömmt zum Bewußtsein, daß es selbst an und für sich ist“ (S. 135).	„Der Kommunismus endlich ist der positive Ausdruck des aufgehobenen Privateigentums“ (S. 84). „Beide Seiten des Verhältnisses sind in eine vorgestellte Allgemeinheit erhoben, die Arbeit, als die Bestimmung, in welche jeder gesetzt ist, das Kapital, als die anerkannte Allgemeinheit und Macht der Gemeinschaft“ (S. 85).	„Ich fordere, daß man mein negierendes Tun berücksichtige, insofern ich etwas anderes verfolge als das Leben; insofern ich für die Geburt einer menschlichen Welt kämpfe: für eine Welt gegenseitiger Anerkennung“ (S. 139).	„Daß Mann und Frau jenseits ihrer natürlichen Differenzierungen rückhaltlos geschwisterlich als Menschenpaar zueinander finden“ (S. 681).

Durch die Untersuchung wird deutlich, dass das Verhältnis von Anerkennung einerseits und das Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft andererseits in den untersuchten Texten im Rahmen einer Bewegung der Anerkennung durch Kampf gesehen werden kann. Hegel führt die Bewegung als eine geistesphilosophische Argumentation durch, mit der er die Grundlinien der Philosophie des bürgerlichen Rechts entwickelt. Marx führt die Bewegung als eine philosophisch-ökonomische Argumentation durch, mit der er die Grundlagen des revolutionären Klassenkampfes erarbeitet. Frantz Fanon kommt über eine psychologische Argumentation auf Hegels Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft, mit der er für die Rassengleichstellung von Schwarz und Weiß einen gewalttätigen Kampf begründet. Simone de Beauvoir führt die Bewegung als eine kulturpolitische Argumentation aus, mit der sie für die Aufhebung der Frauenunterdrückung durch Emanzipation eintritt. In der weiteren Auswertung der Untersuchungsergebnisse werden die Gemeinsamkeiten und Unterschiede der vier Texte genauer betrachtet.

5.2 Substanzielle und prozessuale Gemeinsamkeiten und Unterschiede

Die Betrachtung der substanziellen und prozessualen Verschiebungen in der jeweiligen Anwendung der Bewegung der Anerkennung durch Kampf ermöglicht zweierlei. Sie ermöglicht erstens Vergleiche über die Unterschiede in den Betonungen von Herr und Knecht respektive Herrschaft und Knechtschaft einerseits und von Anerkennung andererseits. Zweitens ermöglicht sie einen Einblick in die Entwicklung der Diskussion an den Übergängen der Diskussionsabschnitte. Beide Punkte helfen, Verbindungen des II. Abschnitts mit der Gesamtdiskussion aufzuzeigen. Die Auswertung der Untersuchungsergebnisse wird entlang der folgenden Fragen orientiert:

1. Auf welchen Gegenstand, auf welche Substanz ist die Bewegung der Anerkennung in den Texten bezogen?
2. Wie wird das Herr-Knecht-Verhältnis beschrieben?
3. Was ist das jeweils konkrete Ziel der Bewegung?
4. Welcher Weg wird zur Überwindung der Herr-Knecht-Relation vorgeschlagen?

In der folgenden Betrachtung ist die Jenaer Realphilosophie, der Auftakttext zur neuen Anerkennungsdiskussion und Ausgangstext für den hier entwickelten Forschungsstand des III. Abschnitts, Bezugspunkt der Auswertung. Hegel führt die Bewegung der Anerkennung durch Kampf als eine Bewegung aus, die sich an der Frage der zufälligen Besitznahme entzündet. Mit dem Kampf und der anschließenden Anerkennung begründet er den Übergang aus dem Naturzustand in den Rechtszustand. Die Besitznahme ist rein zufällig und kann einen nicht endenden Kampf um den Besitz zur Folge haben. Deshalb hebt Hegel den Konflikt aus der Territorialfrage in die abstrakte Frage der Anerkennung der Geltung des eigenen Willens für den Anderen. Ziel des Kampfes ist es, „daß dies für beide wird“[1222]. Durch die wechselseitige Anerkennung der Geltung des Willens wird der Besitz in Eigentum verwandelt. „Der Wille des Einzelnen ist der allgemeine, und der allgemeine ist [der] einzelne - Sittlichkeit überhaupt, unmittelbar aber Recht.“[1223] Ergebnis der Bewegung ist in der Realphilosophie der sich wechselseitig anerkennende einzelne und allgemeine Willen. „Dieser wissende Willen ist nun allgemeiner. Er ist das Anerkanntsein; sich entgegengesetzt in der Form der Allgemeinheit.“[1224]

Im Unterschied hierzu führt Hegel in der Phänomenologie die Bewegung nicht mehr über eine strittige Besitzfrage in den Kampf des Wissens um die Geltung des Willens im Anderen, sondern unmittelbar in der begrifflichen Ebene des immateriellen Selbstbewusstseins. Hier ist eine stärkere Betonung der Bewegung des Anerkennens zu vermerken. „Die Auseinanderlegung des Begriffs dieser geistigen Einheit in ihrer Verdoppelung stellt uns die Bewegung des Anerkennens dar.“[1225] Er trennt mit dem Ausschluss aus dem Sein das Selbstbewusstsein ansich vom Selbstbewusstsein fürsich und stellt sie wie in der Realphilosophie in der extremsten Negation der Anerkennung in einem Kampf auf Leben und Tod gegenüber. Im Unterschied zur Realphilosophie aber lautet der zentrale Satz des Kapitels IVA) nicht „daß dies für beide wird“[1226], sondern: „Jenes ist der Herr, dies der Knecht“[1227].

In der Phänomenologie steht eine eindeutige Ordnungsrelation als Kampfergebnis, der Herr hat den Knecht „unter sich“[1228]. Die Untersuchung zeigt aber auch die Doppeldeutigkeit der Herr-Knecht-Relation. Wird das Herr-Knecht-Verhältnis nur intersubjektiv bewertet, so steht es beständig im Verdacht, Ergebnis einer Unterwerfung ohne Einwilligung des Knechts zu

[1222] Hegel, Realphilosophie, S. 201 f.
[1223] Ebd., S. 204.
[1224] Ebd., S. 203 f.
[1225] Hegel, Phänomenologie, S. 127.
[1226] Hegel, Realphilosophie, S. 201 f.
[1227] Hegel, Phänomenologie, S. 132.
[1228] Ebd., S. 133.

sein. Erst wenn das Verhältnis auch innersubjektiv betrachtet wird, kann entschieden werden, ob es ein Unterwerfungsverhältnis oder ein Anerkennungsverhältnis ist, das mit der Einwilligung durch den Anderen zustande gekommen ist. Das Herr-Knecht-Verhältnis kann als asymmetrisches Anerkennungsverhältnis beständig sein, wenn es auf wechselseitiger Anerkennung beruht, dies insbesondere dann, wenn – wie in der Phänomenologie - ein anerkennungsfähiger Mechanismus zum Ausgleich der Asymmetrie zwischen Herr und Knecht angeboten wird.

Der signifikante Unterschied zwischen Realphilosophie und Phänomenologie liegt in der konkreten Ausführung der Bewegung der Anerkennung durch Kampf und dies erscheint als das erste inhaltliche Argument für den Übergang vom I. Abschnitt in den II. Abschnitt. Nicht, dass es für beide wird, sondern, dass es einen Herrn und einen Knecht gibt, ist das Resultat. Die asymmetrische Anerkennung ist das Resultat des Kampfes auf Leben und Tod, in der Phänomenologie gibt es keinen expliziten Kampf um Anerkennung. Von dieser Perspektive aus ist die Bewegung der Anerkennung durch Hegel in der Phänomenologie ohne weiteren Kampf konzipiert, der Knecht kann über den Ausgleichsmechanismus der Furcht, des Dienens und der Arbeit ein unabhängiges Selbstbewusstsein ausbilden.

Weil für Hegel das intersubjektive Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft ein asymmetrisches Anerkennungsverhältnis ist, kann er den Kampf als aufgehoben darstellen. Er behandelt die Frage der Symmetrie in dieser Ebene nicht. Die Konstruktion der Bewegung ist in der Hegelschen Phänomenologie so gestaltet, dass für den Herrn die bewusstseinsphilosophische Bewegung des Anerkennens mit dem Erreichen der Wahrheit seiner Selbst als Seiendem abgeschlossen ist. Der Herr ist als Kampfresultat der unveränderbare Teil der Beziehung, obwohl ihm die gleichwertige intersubjektive Anerkennung fehlt. Die Symmetrisierung des Anerkennungsverhältnisses erfolgt bei Hegel durch den Aufwuchs des Knechts, das heißt, den Wuchs des knechtischen, unselbstständigen Selbstbewusstseins zu einem selbstständigen Selbstbewusstsein anundfürsich. Der Herr „genießt“[1229] sein Dasein, er hat keinen Grund zur Veränderung. Selbst wenn er, wie Kojève ausführt, den Knecht aus seiner Knechtschaft entlässt, ändert dies an seiner bewusstseinsphilosophischen Herr-Position nichts.

Das zweite entscheidende Argument im Übergang vom I. Abschnitt in den II. Abschnitt ist darum in dem sich daraus ableitenden Umstand zu erkennen, dass die weitere politisch-philosophische Bewegung der Anerkennung, aber auch die bewusstseinsphilosophische

[1229] Ebd., S. 118.

Bewegung des Anerkennens nur durch den in der Asymmetrie tiefer stehenden Knecht vollzogen werden kann. Der zweite Abschnitt der Anerkennungsdiskussion wird so auf die Perspektive des Knechts und die Identifikation mit dem Knecht fokussiert. Das ist die zentrale substanzielle Verschiebung, die durch Hegel selber im Übergang von der Realphilosophie zur Phänomenologie des Geistes vollzogen wird. Die Notwendigkeit zur Veränderung liegt beim Knecht, der sein Leben nicht gewagt hat, weil er von seinen leiblichen Ketten nicht abstrahieren konnte. Er muss sich sein »anundfürsichsein« im Dienen erarbeiten. Diese Pointierung ist der wichtigste Unterschied zwischen dem I. Abschnitt der Diskussion, in dem die Bewegung als solche noch entwickelt wurde, und dem II. Abschnitt. Sie erscheint als das zentrale Argument, warum die Anerkennungsdiskussion nun als politisch-philosophische Diskussion über die Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft geführt wird.

Daraus kann weiterhin abgeleitet werden, dass aufgrund der substanziellen Verschiebung von der Realphilosophie (1805/06) zur Phänomenologie (1807) durch Hegel selber die Fokussierung für Karl Marx in der kritischen Auseinandersetzung mit der Hegelschen Staats- und Rechtsphilosophie am Anfang der 1840er Jahre vorgeprägt ist. „Die Bestimmung der Rolle des Proletariats beim jungen Marx kann als historische Variation der Hegelschen Herr-Knecht-Dialektik verstanden werden. Dazu müssen freilich Herr und Knecht mit dem Bourgeois und dem Proletarier analogisiert werden, wozu es im Sprachgebrauch beim jungen Marx viele Anlässe gibt.“[1230] Hegel hat die Entwicklung des Bewusstseins vom Knecht her konzipiert, Marx folgt der Hegelschen Vorgabe und denkt die weitere Entwicklung von Geschichte durch Erneuerung des Kampfes vom Knecht her. In den Pariser Manuskripten (1844) überträgt er die Schritte der Bewegung der Anerkennung auf den philosophisch-ökonomisch begründeten Gegensatz von Kapital und Arbeit und stellt gleichzeitig eine Identifikation mit dem Arbeiter-Knecht her, dem, wie Kojève es deutet, die Zukunft der geschichtlichen Entwicklung gehört. „Wenn dem Knecht - bei Marx dem Proletariat – die entscheidende Rolle in diesem Verhältnis zukommt, wenn es die tätige Seite und die der Bildung repräsentiert, dann liegt es nahe, dass seine Emanzipation den Herrn - bei Marx den Kapitalisten - überflüssig macht.“[1231] Im Bezug auf die Phänomenologie sind für die Pariser Manuskripte andere Verschiebungen zu beobachten als im Bezug auf die Realphilosophie.

Marx eröffnet das I. Manuskript mit der personalisierten Übertragung des Herr-Knecht-Gefüges: „Arbeitslohn wird bestimmt durch den feindlichen Kampf zwischen Kapitalist und

[1230] Harald Bluhm, Freiheit in Marx´ Theorien; in: Pies/Leschke (Hg.) Karl Marx´ kommunistischer Individualismus, Tübingen 2005, S. 57 - S. 80, hier S. 66.
[1231] Ebd., S. 66.

Arbeiter.“[1232] Er diskutiert die Substanz oder den Gegenstand der Bewegung der Anerkennung nicht geistesphilosophisch mit dem anundfürsich, sondern philosophisch-ökonomisch mit der Fixierung auf den Lohn der Arbeit. Die Arbeit ist bei Hegel der Mechanismus, der eine kampflose Symmetrisierung zwischen Herr und Knecht ermöglicht. Für Marx hingegen ist in dem feindlichen Kampf der Sieg für den Kapitalisten gewiss, der „Kapitalist kann länger ohne den Arbeiter leben als dieser ohne jenen.“[1233] Weil der Arbeiter für Marx in dem Kampf um den Lohn keine Chance zur Symmetrisierung hat, ist der Weg der Symmetrisierung durch Arbeit für ihn wertlos. Die Bewegung der Anerkennung ist in seiner Sicht im Herr-Knecht-Gefüge erstarrt. Der Hegelsche Ausgleichsmechanismus funktioniert für ihn nicht, die Bewegung ist in dieser Sichtweise erstarrt, sie erscheint nicht als anerkanntes asymmetrisches Resultat eines Kampfes auf Leben und Tod, sondern als Ausgangspunkt des Aufbegehrens gegen erzwungene Knechtschaft.

Im Vergleich zu Hegel entwickelt Marx die Bewegung nicht systematisch vom Einssein her, sondern er steigt mit seiner Erörterung direkt am Punkt des Kampfes der Bewegung der Anerkennung ein. Interessant ist, dass Marx in unterschiedlichen Zusammenhängen die Formulierung der Bewegung verwendet.[1234] Im Gegensatz zu Hegels Bewegung kommt die Bewertung des Herr-Knecht-Verhältnisses nicht aus der immateriellen innersubjektiven Konstellation, sondern aus der materiellen intersubjektiven. „Und gerade die Fähigkeit des Kapitalisten (…) zwingt ihn, sich allen Forderungen dieses Kapitalisten zu unterwerfen.“[1235] Dies beschreibt keine asymmetrische Anerkennung im Herr-Knecht-Verhältnis, sondern eine Unterwerfung gegen den Willen des Arbeiters, der Ausbeutung und Unterdrückung folgen. Das Herr-Knecht-Verhältnis entsteht nicht aus einer innersubjektiven Angstkonstellation, sondern aus einem intersubjektiv ausgeübten Zwang. Die Hegelsche Wahl zwischen Leben und Tod erscheint bei Marx in die Wahl zwischen Brot und Hunger verwandelt.

„Das Verhältnis des Arbeiters zur Arbeit erzeugt das Verhältnis d[es] Kapitalisten zu derselben oder wie man sonst den Arbeitsherrn nennen will. Das Privateigentum ist also das Produkt, das Resultat, die notwendige Konsequenz d[er] entäußerten Arbeit, des äußerlichen Verhältnisses des Arbeiters zu der Natur und zu sich selbst.“[1236] Taktisch gesehen wird der

[1232] Marx, Pariser Manuskripte, S. 5.
[1233] Ebd., S. 5.
[1234] Vgl.: Marx, Pariser Manuskripte: „Bewegung des Kapitals“ (S. 51); „Bewegung des Privateigentums“ (S. 66); „Der Mensch als Arbeiter, als Ware ist das Produkt der ganzen Bewegung“ (S. 71); „Die Bewegung, die diese Glieder zu durchlaufen haben, sind: Erstens: unmittelbare oder vermittelte Einheit beider...“ (S. 78); „Die nationalökonomische Bewegung“ (S. 112).
[1235] Ebd., S. 6.
[1236] Ebd., S. 66.

Schritt der Entzweiung in Hegels Ausgleichsmechanismus der Arbeit angesetzt, das Verhältnis von Arbeit und Mensch ist in der Nationalökonomie ein sich nach zwei Seiten entfremdendes. Es produziert das Verhältnis des Arbeiters zur Arbeit und das Verhältnis des Kapitalisten zur Arbeit gleichermaßen. Dies ist der Kernpunkt der Negation der Hegelschen Philosophie durch Marx, weil „alle Knechtschaftsverhältnisse nur Modifikationen und Konsequenzen dieses Verhältnisses sind“[1237]. Zugleich markiert es die substanzielle Verschiebung in der Anerkennungsdiskussion von 1807 auf 1844, die nun vordergründig als unversöhnliche Gegensatzdiskussion geführt wird. Er vollzieht mit seiner Anwendung der Bewegung der Anerkennung im Bezug auf die Phänomenologie eine substanzielle Verschiebung von der immateriellen Geistesphilosophie, in der die Auseinanderlegung des Begriffs die Bewegung transportiert, zum Arbeiter als personalisiertem Subjekt der revolutionären Bewegung.

Mit Bezug auf die bis 1931 unveröffentlichte Realphilosophie wird die Verschiebung noch deutlicher. Hegel begründet das Eigentumsrecht 1805/06 über einen Kampf auf Leben und Tod, aus dem ein wechselseitiges Anerkennungsverhältnis resultiert. „Der Wille des Einzelnen ist der allgemeine, und der allgemeine ist [der] einzelne – Sittlichkeit überhaupt, unmittelbar aber Recht.“[1238] Das heißt im Umkehrschluss, ohne Anerkennung gibt es keine beständige Rechts- und Eigentumsordnung. Indem Marx das Privateigentum im Kommunismus aufheben will, greift er Hegels Anerkennungsschluss des Eigentumsrechts an und will ihn durch einen anderen ersetzen. Durch die Eigentumsgesellschaft sind diejenigen vom Anerkennungsschluss ausgeschlossen, die kein Eigentum haben oder bilden können. Durch ihre entfremdete Lohnarbeit produzieren die Arbeiter ihre Knechtschaft gegenüber dem Kapitalisten. Zwar ist ein minimales Anerkennungsverhältnis seitens des Arbeitsherrn notwendig, dies resultiert für Marx aber lediglich aus der Notwendigkeit zum Erhalt des Kapitalisten für seine eigene Klassenstellung.

Die Aufhebung des Privateigentums steht für Marx in den Pariser Manuskripten unter den Bedingungen der Nationalökonomie als zentraler Schluss des unversöhnlichen Verhältnisses zwischen Kapitalist und Arbeiter. Er stellt ihn dem Hegelschen Anerkennungsschluss des bürgerlichen Rechts diametral entgegen. Hierin ist die wesentliche politische Differenz zwischen Hegel und Marx zu erkennen. Nicht die Anerkennung von zufällig ergriffenem Besitz als Eigentum soll die Aufhebung des Kampfes bringen, sondern die Aufhebung des Eigentums soll die symmetrische Anerkennung bringen. Die substanzielle Verschiebung von

[1237] Ebd., S. 68.
[1238] Hegel, Realphilosophie, S. 204.

Hegel zu Marx liegt darin, dass Marx bildlich gesprochen die Bewegung des Anerkennens und die Bewegung der Anerkennung, die bei Hegel nahtlos ineinander verwoben sind, durch die philosophisch-ökonomische Wendung »auseinanderzieht«.

Erstens diskutiert Marx keine bewusstseinsphilosophischen Fragen und zweitens betont er, dass der „Herr den Arbeiter-Knecht beherrscht“[1239]. Der Kampf wird über den Arbeitslohn geführt, darin liegt die ökonomisch-materielle Wendung. Methodisch gesehen betont Marx die politisch-philosophische Bedeutung der Bewegung der Anerkennung durch Kampf und hebt den intersubjektiven Gegensatz des Willens hervor. Die Unterwerfung des Knechts und die nur durch den Knecht aufzuhebenden Herrschafts- und Knechtschaftsverhältnisse treten ins Zentrum der Anerkennungsdiskussion. Die Bewegung der Anerkennung wird in seiner Darstellung im sechsten Schritt nicht durch das dienende Selbstbewusstsein, sondern durch die materielle Revolution der Arbeiterklasse durchgeführt. Marx denkt das Herr-Knecht-Verhältnis konflikttheoretisch als bevorstehende Kampfaufgabe, er radikalisiert Hegel, indem er das Hegelsche Motiv auf alle Bereiche der Gesellschaft bezieht und soziale Fragen politisiert. Der einmalige Kampf auf Leben und Tod wird durch Marx in einen permanenten Kampf gegen die Herrschaft transformiert, er deutet das Herr-Knecht-Modell dadurch „emanzipatorisch“[1240].

Aus dem Text der Realphilosophie von 1805/06 ergibt sich jedoch zugleich eine kritische Replik auf den von Marx vorgeschlagenen Weg der Revolution. Bei Marx ist 1844 zu lesen, dass derjenige, der vorher schon Eigentümer war und nun dem Proletariat zufällt, eine kritische Masse darstellt, „welche sich nicht mehr zur Knechtschaft entschließen kann“.[1241] In Hegels Realphilosophie ist die Bewegung der Anerkennung in der Ebene des Territorialkonfliktes so beschrieben, dass bereits derjenige, der aus seinem Besitz vertrieben wurde, darauf dringt, sein Wissen von sich selbst im Andern wiederherzustellen. Der Kampf auf Leben und Tod ist die Folge im Hegelschen Denken. Warum sollte also derjenige, der durch die Revolution gegen seinen Willen nicht aus seinem Besitz, sondern aus seinem Eigentum vertrieben und dessen Rechtsordnung gleichzeitig ersetzt wird, diese Umwälzung, die gegen seinen Willen durchgesetzt wurde, kampflos anerkennen?

Auch für Frantz Fanon ist der Topos der Überwindung von Unterwerfung und Sklaverei gute 100 Jahre nach der Niederschrift der Pariser Manuskripte das handlungsleitende Motiv seiner Arbeit. Obwohl Fanon Hegel vorwirft, den Schwarzen in seinem Denken nicht berücksichtigt

[1239] Kojève, Hegel. Eine Vergegenwärtigung, S. 63.
[1240] Harald Bluhm, Herr und Knecht, S. 69.
[1241] Marx, Pariser Manuskripte, S. 52.

zu haben, greift er auf die Bewegung der Anerkennung durch Kampf zurück und wendet sie auf seine Problemstellung an. Sie ermöglicht ihm die Zurückweisung der psychopathologischen Diagnose einer individuellen Neurose des Schwarzen, die von der Kolonisierung unabhängig sei. Durch den Wechsel von einer individualpsychologischen auf eine kollektivistische Perspektive vollzieht er den Schwenk in eine politisch-philosophische Diskussion. Der substanzielle Ausgangspunkt seines Denkens liegt für ihn im Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft zwischen Weiß und Schwarz. Das Herr-Knecht-Verhältnis resultiert nicht aus Angst vor dem Tod, sondern durch intersubjektiv ausgeübte Gewalt. Fanons Problemlage besteht darin, dass im Frankreich der III. Republik durch Schoelcher eine rechtliche Anerkennung des Schwarzen ohne einen Kampf stattgefunden hat. Deshalb kann der Schwarze keine Wahrheit seiner Selbst als Seiendem entwickeln, er bleibt in seinem Bewusstsein ein Knecht.

Fanon formuliert mit Hegel die Position, dass sich die menschliche Wirklichkeit an sich und für sich nur im Kampf und durch die erlebte Todesgefahr vollenden kann. Deshalb ändert in seiner Sicht die rechtliche Anerkennung alleine nichts an dem Minderwertigkeitskomplex des Schwarzen, sie führt ihn nicht zur Wahrheit seiner Selbst als Seiendem. Auch die soziale Anerkennung ist ihm nicht gewiss. Aufgrund des Nicht-Wissens steht die Bewegung der Anerkennung durch Kampf für ihn immer noch an der Stelle, an der sie vor langer Zeit nach der Kolonisierung des Schwarzen stehen geblieben ist. Das von ihm beschriebene Herr-Knecht-Verhältnis ist ein Unterwerfungsverhältnis, der Gegensatz von Schwarz und Weiß für ihn ein zu Überwindender. Der Hegelsche Ausgleichsmechanismus der Arbeit bringt für seine Problemlage keinen Ausgleich, sondern er stellt das Sklavenverhältnis für den Schwarzen auf Dauer.[1242] „Die Hegelsche Perspektive einer Befreiung durch Arbeit erscheint Fanon bezüglich der kolonisierten Afrikaner nicht zuletzt auch darum aussichtslos, weil sie in den Produkten ihrer Arbeit ihre Anerkennung nicht finden würden.“[1243] Der Fanonsche Herr ist ein anderer als der Hegelsche, der weiße Herr will den fortdauernden Ertrag seiner Arbeit, er will den Schwarzen als Sklaven halten und ihn nicht als gleichwertig anerkennen. Die Arbeit bestätigt dem Schwarzen in letzter Konsequenz seine Inferiorität. „Da die Perspektive einer Befreiung durch Arbeit damit verschlossen war, verblieb Fanon nur noch die der Gewalt. Folgerichtig ist auch die Gewalt zum zentralen Begriff seiner letzten Arbeiten geworden.“[1244]

[1242] Siehe hierzu auch den Aufsatz von Patricia Purtschert, Anerkennung als Kampf um Repräsentation. Hegel lesen mit Simone de Beauvoir und Frantz Fanon; in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Heft 56, Nr.6, 2008, S. 923 - S. 933. Der Kolonisierte kann sich die Welt nicht durch „Arbeit aneignen“ (Ebd., S. 927).
[1243] Münkler, Perspektiven der Befreiung, S. 452.
[1244] Ebd., S. 455.

Das Modell der schwarzen Gegenherrschaft, auch ein ausschließlich schwarzes Imperium sind für ihn keine weiterführenden Mittel, denn er fordert eine symmetrische Anerkennung zwischen Schwarz und Weiß. Diese kann er nur durch einen Kampf um Anerkennung erreichen, den der Sklave zu beginnen und zu führen hat. Die entscheidende Differenz zu Hegel ist darin zu sehen, dass er diesen Kampf nicht nur in der immateriellen Ebene des Geistes führt, sondern auch in der Ebene der physisch-materiellen Gewalt. Der Weiße ist darin gleichermaßen Gegenstand des Kampfes und Ziel der Begierde der Anerkennung. In Fanons Vorstellung sieht er „einen Weißen und einen Schwarzen, die einander die Hand geben“[1245]. Die weitere Bewegung vollzieht sich also nicht durch einen kampflosen Ausgleichsmechanismus, sondern kann nur durch die Erneuerung des Kampfes vollzogen werden. Die erlebte Todesgefahr ist dabei ein Erfahrungsmittel, das seine Nähe zur Philosophie Hegels unterstreicht.

Die Bewegung der Anerkennung durch Kampf wird in Bezug auf den untersuchten Text von Marx substanziell von der Klassenstellung hin auf die Kategorie der Hautfarbe als objektivem Kriterium des Gegensatzes verschoben. Er ist für Fanon grundsätzlich vom Gegensatz zwischen Kapitalist und Prolet verschieden, die Aufhebung des Privateigentum hebt für ihn nicht sämtliche Herrschafts- und Knechtschaftsverhältnisse zwischen Weiß und Schwarz auf. Fanon führt keine Analyse der ökonomischen Strukturen im Kolonialismus durch. „In Übereinstimmung mit Hegels Darstellung von Herrschaft und Knechtschaft und im Gegensatz zu Marx betrachtet Fanon also die verschiedenen Formen von Unterdrückung und Knechtschaft keineswegs als Epiphänomene von Produktionsbeziehungen, sondern weist ihnen eine eigene politische Genese zu.“[1246] Die Ergreifung der Herrschaftsposition durch Revolution und die Veränderung der kapitalistischen Produktionsverhältnisse sind für ihn keine Lösung. Fanon braucht für seine Fragestellung eine andere Antwort. „Die Gewalt übernimmt (…) bei Fanon die Rolle, wie sie Marx der Revolution in ihrer Totalität zugedacht hatte.“[1247]

Ein weiterer Unterschied zwischen Hegel, Marx und Fanon liegt in der Darstellung von Geschichte und Zeit. In Hegels Phänomenologie des Geistes ist die Geschichte, also das bereits Erlebte und Feststehende, die zentrale Säule der Darstellung. Auch bei Marx ist die Geschichte die tragende Säule der Entwicklung, die die kommunistische Aktion bringen wird, das Ergebnis ist feststehend, der Prozess hat sich nur noch nicht vollzogen. Fanon hingegen

[1245] Fanon, Schwarze Haut - Weiße Masken, S. 141.
[1246] Münkler, Perspektiven der Befreiung, S. 452.
[1247] Ebd., S. 456.

nennt „die Erfindung in die Existenz einzuführen“[1248] den wahren Sprung in der Menschheitsgeschichte. „Jedes menschliche Problem muß von der Zeitlichkeit her betrachtet werden. Wobei das Ideal ist, daß die Gegenwart stets dazu dient, die Zukunft aufzubauen.“[1249] Weil sich die Unterwerfung im Verhältnis von Schwarz und Weiß lange vor seiner Geburt ereignet hat, sieht sich Fanon nicht an die Fesseln der Geschichte gebunden, er sieht sich nicht als Sklave der Versklavung seiner Väter und Vorväter. Das Gestern verpflichtet ihn nicht darauf, an den Positionen von Herrschaft und Knechtschaft festzuhalten oder sie umzukehren. Er substituiert im Vergleich zu Hegel und Marx den Topos der Geschichte durch den der Zeitlichkeit, wobei er Zeitlichkeit als Vergänglichkeit deutet und die Gegenwart dem Aufbau der Zukunft widmet.

Im prozessualen Verlauf ist ein grundlegender Unterschied zu Hegel und zu Marx zu erkennen. Hegel formuliert ein universalistisches Einssein des Selbstbewusstseins anundfürsich, Marx sieht eine ursprüngliche Einheit zwischen Kapital und Arbeit. Bei Hegel und Marx wird die Bewegung der Anerkennung durch Kampf aus einem gemeinsamen Einssein entwickelt. Das trifft für Fanon nicht zu, er bezieht das Einssein nur auf einen Teil der Herr-Knecht-Relation. „Die Wahrheit lautet, daß die Negerrasse verstreut ist, daß sie keine Einheit mehr besitzt.“[1250] Fanon sieht ein vorgängiges Einssein der Negerrasse, die Kolonisation des Schwarzen durch den Weißen ist aber ein von dieser Aussage völlig unabhängiges Ereignis. Die Bewegung der Anerkennung durch Kampf ist bei Fanon durch das Aufeinandertreffen von zwei vorher voneinander unabhängig existierenden Sein als ein seiner Zeit vorgängiges Ereignis initialisiert.

Es entspricht dem psychologischen Ansatz von Fanon, dass die Schritte der Doppelung (1. Schritt) und der Entzweiung (2. Schritt) nur innersubjektiv zu finden sind. Fanon sieht sich seinem Stand nach als Franzose, aber nach dem Eintreffen in Paris vor die Wahl zwischen weißer und schwarzer Identifikation gestellt, konstituiert er sein Ich angesichts der Gefahr einer Persönlichkeitsspaltung über das objektive Kriterium der Hautfarbe als Schwarzer. Schwarze Haut - weiße Kulturmaske. Das weiße Sein steht ihm dadurch als ein rein äußerliches Anderes gegenüber, dem folgt die Forderung nach einem Kampf auf Leben und Tod, um die Wahrheit seiner Selbst als Seiendem zu erreichen. Fanon bringt hier wiederum die Bewegung des Anerkennens und der Anerkennung zusammen. Er erhofft sich „die Veränderung der Verhältnisse und die Verwandlung der Menschen, (…) jedoch nicht von dem

[1248] Fanon, Schwarze Haut - Weiße Masken, S. 147.
[1249] Ebd., S. 11.
[1250] Ebd., S. 109.

revolutionären Prozeß in seiner vielschichtigen Gesamtheit, sondern von der Vielzahl der Gewaltakte“[1251], die ihm die bewusstseinsphilosophische Symmetrie ermöglichen soll.

Zeitgleich mit Frantz Fanon hat Simone de Beauvoir in der Mitte des 20. Jahrhunderts das Denken einer Bewegung der Anerkennung durch Kampf auf das Verhältnis von Mann und Frau angewendet. Der Gegenstand des Themas ist für sie nicht von der Anatomie her begründet, sondern die Feindschaft zwischen Mann und Frau entspringt der Psychologie. Für de Beauvoir ist das Verhältnis von Mann und Frau ein Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft, das vor langer Zeit festgelegt wurde. Der Mann hat sich selbst mit der begrifflichen Bestimmung als der Eine in die Position des Herrn gesetzt und die Frau über die Zuweisung als das Andere in die Position der Knechtschaft. Der Mann ist in dieser Sichtweise Akteur und Verantwortlicher der Herr-Knecht-Relation zwischen Mann und Frau. Auch hier ist es nicht die Angst in einem Kampf auf Leben und Tod oder die Niederlage in einem Herrschaftskampf, die dieses Verhältnis begründen.

Die Unterdrückung der Frau war für de Beauvoir eine geschichtlich notwendige Etappe. Aber sie interpretiert das statische Sein als ein dynamisches Werden und stellt die Frage, ob Männer und Frauen dazu verdammt sind, sich gegenseitig zu zerreißen, „oder ob die Konflikte, die sie gegeneinander einstellen, nur einen vorübergehenden Augenblick in der Menschheitsgeschichte darstellen“[1252]. Da die Männer aber in ihrer Darstellung die Frauen an dem Platz belassen wollen, „den sie für sie ausgesucht“[1253] haben, kann de Beauvoir ihre Zielvorstellung der Bewegung der Anerkennung nur gegen den Willen des Mannes durchsetzen. Das Ziel der symmetrischen Anerkennung ist für sie das rückhaltlose Zusammenfinden von Mann und Frau als Geschwisterpaar. Der Weg dorthin verläuft über die „Emanzipation der Frauen“[1254], die sie als einen fortdauernden Befreiungskampf aus dem Unterwerfungsverhältnis beschreibt.

Prozessual sind auch bei Simone de Beauvoir Reflexionen über alle Schritte der Bewegung nachweisbar. Im Vergleich zu den anderen untersuchten Texten können hier die weitestgehenden Unterschiede festgestellt werden. So zerfällt bei ihr das Einssein nicht, weil es für sie zwischen Mann und Frau nie existiert hat. Sie sieht lediglich ein Mitsein, in dem schon immer eine Differenz vorhanden ist. Der Schritt der Doppelung entfällt somit. Die Entzweiung tritt in dem Punkt auf, wo die Forderung nach symmetrischer Anerkennung

[1251] Münkler, Perspektiven der Befreiung, S. 456.
[1252] Beauvoir, Das andere Geschlecht, S. 668.
[1253] Ebd., S. 17.
[1254] Ebd., S. 681.

erhoben und zurückgewiesen wird. Das asymmetrische Anerkennungsverhältnis wird zu einem unterdrückenden Herr-Knecht-Verhältnis, weil die Anerkennungsforderung nach Geschwisterlichkeit gegen den Willen des Mannes durchgesetzt werden muss. Aus der asymmetrischen Anerkennung, an der der Mann gegen den Willen der Anderen festhält, resultiert bei ihr kein Kampf auf Leben und Tod, sondern ein Kampf um Anerkennung, in dem sie vermittels Emanzipation eine beständige Verringerung der Asymmetrie durchsetzen will.

Der Hegelsche Weg der Arbeit ist für sie nicht realistisch, das Eintreten der Frau in die Arbeit schafft eine Konkurrenzsituation zwischen Mann und Frau, weil diese es gewöhnt ist, „zu niederen Löhnen zu arbeiten“[1255]. Sie will aber nicht nur eine bewusstseinsphilosophische, sondern auch eine politische Gleichheit. Der Weg der Revolution, den Marx vorgibt, ist für sie wirkungslos, denn Frauen sind kein Resultat der geschichtlichen Entwicklung von Produktivkräften und sie sind „immer dem Mann untergeordnet gewesen“[1256]. Frauen organisieren sich nicht als Wir-Gruppe, sie können den Geschlechterkampf nicht in der Form eines Klassenkampfes organisieren und führen. Auch die von Fanon propagierte Gewalt ist für sie keine Lösung, nicht einmal im Traum denkt die Frau daran, den Mann auszurotten. Der Kampf auf Leben und Tod ist für sie keine denkbare Lösung, weil er auf jeden Fall auch ihren bedeuten würde. „Das ist es, was von Grund auf die Frau charakterisiert; sie ist das Andere innerhalb eines Ganzen, in dem beide Extreme einander notwendig haben.“[1257]

Deshalb braucht auch de Beauvoir eine eigenständige Antwort auf die Frage nach dem Weg aus dem Herr-Knecht-Verhältnis, sie erkennt das Herr-Knecht-Verhältnis an, um es sogleich in seiner Fortdauer in Frage zu stellen. Der Mann findet die Anerkennung der Frau, aber die Frau bei dem Mann nicht das von ihr gewünschte Maß, er will sie nicht symmetrisch anerkennen. Deshalb ist ihre Antwort übereinstimmend mit Marx und Fanon der Kampf und nicht wie bei Hegel der kampflose Ausgleich, denn sie muss die Anerkennung gegen den Willen des Mannes durchsetzen. Ihr Weg ist die Emanzipation der Frau, trotz des unterschiedlichen Weges kann eine Parallele zu Hegels Ziel der Bildung eines unabhängigen Selbstbewusstseins erkannt werden. Weiterhin fällt auf, dass de Beauvoir wie Fanon das Argument der Zeitlichkeit als Vergänglichkeit verwendet. „In beiden Körpern spielt sich dasselbe Drama von Körper und Geist, von Endlichkeit und Transzendenz ab. An beiden nagt die Zeit, beiden lauert der Tod auf, sie sind beide gleich aufeinander angewiesen.“[1258] Die bisherige Geschichte

[1255] Ebd., S. 16.
[1256] Ebd., S. 12.
[1257] Ebd., S. 13.
[1258] Ebd., S. 678.

hat ihre Berechtigung, aber das Morgen darf deshalb nicht als unveränderlich begründet werden.

5.3 Die methodische Konzentration im zweiten Abschnitt

Im Rahmen der Untersuchung des Übergangs vom I. Abschnitt in den II. Abschnitt ist zusammenfassend festzuhalten, dass die substanzielle Verschiebung durch die Fokussierung von der Anerkennungsthematik auf die Stelle des Verhältnisses von Herrschaft und Knechtschaft durch Hegel im Übergang von der Realphilosophie zur Phänomenologie eingeleitet wurde. Die Bewegung ist bei Hegel die Auseinanderlegung des Begriffs der doppelten Einheit des Selbstbewusstseins in ein getrenntes Selbstbewusstsein für sich und ein Selbstbewusstsein an sich. In der Realphilosophie soll die Anerkennung für beide werden, in der Phänomenologie ist das Resultat des Kampfes auf Leben und Tod das Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft. Es wird von Hegel als asymmetrisches Anerkennungsverhältnis beschrieben, von dem aus der Knecht durch Arbeit in die bewusstseinsphilosophische Position des Herrn kommt.

Hierdurch wird das Schlaglicht der weiteren Diskussion auf den Knecht gelenkt, denn nur er kann die Bewegung weiter vorantreiben. Die zentrale substanzielle Verschiebung von Hegel zu Marx liegt in der Zurückweisung der Arbeit als Ausgleichsmechanismus und dem Betrachtungswechsel von der bewusstseinsphilosophischen Position des Herrn auf die Position der Herrschaft durch ökonomische Unterdrückung des Knechts. Dies bedeutet zweierlei, die bewusstseinsphilosophische Ebene der Bewegung der Anerkennung tritt in den Hintergrund und die politisch-philosophische Bedeutung des nicht auf Anerkennung beruhenden Willensgegensatzes in den Vordergrund. Aus der Herr-Knecht-Diskussion wird die Diskussion um die materielle Form von Herrschaft und Knechtschaft. Das sich nach Marx in der Nationalökonomie entfremdende Verhältnis zwischen Mensch und Arbeit, aus dem die Herrschaft des Kapitalisten und die Knechtschaft des Arbeiters entstehen, ist der Motor der Debatte. Die Aufhebung der Knechtschaft des Arbeiters kann nach ihm nur durch die revolutionäre Aufhebung der Eigentumsverhältnisse erfolgen.

Dies bedeutet zweitens, dass der aktuelle Stand in der Bewegung der Anerkennung zurückversetzt wird. Der Kampf ist nicht mehr wie bei Hegel aufgehoben, weder die asymmetrische noch die symmetrische Anerkennung scheinen in Reichweite. Stattdessen ist

die durch den Anderen erzwungene Knechtschaft die Jetzt-Analyse und der Kampf ist der nächste zu gehende Schritt. Die Knechtschaft wird nicht durch innersubjektiv erlebte Angst begründet. Mit der Bewegung der Anerkennung durch Kampf auf der Grundlage des unversöhnlichen Gegensatzes zwischen der Herrschaft des Kapitals und der Knechtschaft des Proletariats wird Marx für den zweiten Abschnitt der Anerkennungsdiskussion profilbildend. Seine konkrete inhaltliche Analyse der Bewegung der Anerkennung durch Kampf wird durch den Punkt der erzwungenen Unterwerfung, der intersubjektiv herbeigeführten, durch den Anderen zu verantwortenden Knechtschaft zum Leitfaden im zweiten Diskussionsabschnitt. Nicht mehr der Ausgleich der Asymmetrie, sondern die Überwindung von erzwungener Knechtschaft ist das Zentrum, die Diskussion über die Bewegung der Anerkennung erscheint methodisch auf den sechsten Schritt konzentriert.

Diese Konzentration gilt auch in der Mitte des 20. Jahrhunderts im Übergang vom zweiten in den dritten Abschnitt der Anerkennungsdiskussion für Fanon und de Beauvoir. In ihrer Analyse ist ebenso die erzwungene Knechtschaft der Stand der Gegenwart, der Kampf darum der nächste unmittelbar notwendige Schritt zur Befreiung. Im Unterschied zu Marx wollen sie jedoch keine alle Verhältnisse umstürzende Revolution gegen die Herrschaft, sie grenzen sich sogar aktiv mit ihren Lösungen von Marx ab. Durch den Einfluss der mittlerweile herausgegebenen Jenaer Realphilosophie und durch Kojèves Hegel-Interpretation erscheint bei ihnen der Kampf um Anerkennung als direkt möglicher Lösungsweg. Mit ihren unterschiedlichen Wegen führen sie die politisch-philosophische Bewegung der Anerkennung wieder stärker an die bewusstseinsphilosophische Bewegung des Anerkennens heran. Ein weiterer Unterschied ist darin zu erkennen, dass de Beauvoir wie Fanon die Zeitlichkeit betonen, während Hegel und Marx die Bedeutung der Geschichte in den Vordergrund stellen. Hegel und Marx thematisieren die Bewegung der Anerkennung aus einer historischen Gattungsperspektive, Fanon und de Beauvoir betonen die individuelle Vergänglichkeit und den Wandel.

De Beauvoir formuliert deutlicher als Fanon, dass das andere dem einen Selbstbewusstsein einen gleichen Geltungswert entgegensetzt. Sie führt die Auseinandersetzung so lange, bis Mann und Frau sich als ihresgleichen anerkennen. Dass sie sich 1949 eine solche Welt, in der Mann und Frau gleich sind, mit der Welt vorstellt, die „die sowjetische Revolution versprochen“[1259] hat, bestätigt aus heutiger Sicht die damalige Attraktivität der von Marx entwickelten Bewegung der Anerkennung durch den Kampf der Klassen gegeneinander. Er

[1259] Ebd., S. 675.

konnte seine starke Stellung in der Anerkennungsdiskussion bis weit in den dritten Abschnitt verteidigen, der breitenwirksame Niedergang im Zuspruch zur Marxschen Theorie geht erst mit dem Zusammenbruch des Realsozialismus am Ende der 1980er Jahre überein.

In dem untersuchten Zeitraum von ca. 150 Jahren ist eine beständige Verringerung der Reichweite der Anwendung des Denkens einer Bewegung der Anerkennung durch Kampf von einem universalistischen Anspruch in einem geschlossenen philosophischen System hin zu einer einzelnen politischen Anerkennungsforderung zu erkennen. Bei aller Unterschiedlichkeit der hier untersuchten Texte von Hegel, Marx, Fanon und de Beauvoir kann abschließend resümiert werden, dass die Veränderung nach der Festlegung der Herr-Knecht-Relation nur durch den Knecht, den Arbeiter, den Sklaven und die Frau vollzogen werden kann. Der Herr hat den Knecht unter sich, also kann die weitere Diskussion über die Bewegung der Anerkennung - wenn Symmetrie das Ziel ist - nur über die Frage des Weges von Unten nach Oben geführt werden.

Die methodische Konzentration des zweiten Abschnitts liegt zugespitzt in der Fokussierung auf den unversöhnlichen Gegensatz, der Knecht steht ohne sein eigenes Zutun und gegen seinen Willen unter dem des Herrn. Seine Knechtschaft ist durch intersubjektives Handeln des Anderen begründet, nicht durch innersubjektive Angst vor dem Tod. Die Verantwortungsfrage wird im Vergleich zu Hegel unterschiedlich beantwortet. Die Diskussion wird - nicht zuletzt durch das anthropologische Bedürfnis nach Anerkennung und die innersubjektiv emotionale Bedeutung der Anerkennung unterstützt - in der Frage konzentriert, wie kann dieser Zustand überwunden werden? Wenn bei Axel Honneth der Kampf aus ungerechtfertigt vorenthaltener Anerkennung begonnen wird, kann darin eine verbliebene Kontinuität auf die methodische Konzentration des zweiten Abschnitts gesehen werden. Es ist die Linie des Knechts, dem Anerkennung vorenthalten wird und der vom Herrn eine Aufwertung der Anerkennung fordert. Anerkennung hat hier nach Wildt 2005 hauptsächlich den Sinn von passiv anerkannt werden. Es bleibt das Selbstbewusstsein des Anderen, das die vom Missachteten defizitär empfundene Anerkennung generiert und zuspricht.

Marx, Fanon und Beauvoir identifizieren sich innerhalb der Herr-Knecht-Relation mit dem unterworfenen Knecht und sehen die Aufhebung der Knechtschaft als unmittelbar vor ihnen liegende Aufgabe. Die teleologische Konzeption bei Hegel und Marx erklärt die Neigung, darin eine historisch gerichtete Entwicklung zu sehen. Marx hat in dieser Sichtweise als der Urheber des Klassenkampfmodells dem Proletariat dazu verholfen, seinen »Auftrag« zu formulieren und zu politisieren. Frantz Fanon hat in dieser Perspektive die Fackel von Marx

übernommen, „die Fackel war da und wartete auf diese historische Chance“[1260]. Das historische Subjekt zur Realisierung einer gerechten Welt, in der sämtliche Herrschafts- und Knechtschaftsverhältnisse aufgehoben sein würden, ging vom Proletariat auf die Kolonisierten über. Die Frauen wiederum haben den Staffelstab von den Schwarzen übernommen[1261] und führen den Kampf weiter. Diese Deutung wird durch das Bild vom Ende der Geschichte unterstützt, aber aus heutiger Sicht kann es nicht aufrecht erhalten werden.

Mit dem vorliegenden Untersuchungsergebnis wird deutlich, dass es keine übergeordnete historisch gerichtete Entwicklung ist, in der das verändernde Subjekt der Entwicklung vom revolutionären Proletariat auf den Kolonisierten, vom sich gewalttätig befreienden Kolonisierten auf die unterdrückte Frau übergegangen ist. Es wird vielmehr deutlich, dass die Gemeinsamkeit der verschiedenen Kämpfe über den im Laufe von nunmehr zweihundert Jahren entwickelten Theorie- und Instrumentenkoffer der Bewegung des Anerkennens und der Bewegung der Anerkennung hergestellt wurde. Der daraus gezogene Schluss lautet, dass die ihrer Metaphysik und ihrer Teleologie entkleidete Bewegung eine im zwischenmenschlichen Bereich nahezu universell anwendbare Theorie ist. Sie ist eine Konflikttheorie, deren Zielstellung die Aufhebung eines jeweils konkreten Herr-Knecht-Konfliktes in einen Zustand von wechselseitiger Anerkennung ist. Ebensowenig wie es eine geschlossene Theorie der Anerkennung gibt, gibt es die eine zielgerichtete Bewegung der Anerkennung. Es gibt viele unterschiedliche Bewegungen der Anerkennung.

Die hier ebenfalls beschriebene, Asymmetrie anerkennende Herr-Knecht-Relation, beruht auf Einvernehmlichkeit, das heißt, es besteht kein Konfliktpotenzial. Liebe als Anerkennung ohne Gegensatz des Willens kommt dann an das Ende ihrer Leistungsfähigkeit, wenn ein Gegensatz des Willens entsteht und eine eskalatorische Dynamik entfaltet. Der logische Gegensatz ist die Nicht-Anerkennung, als Ausschluss aus dem Sein resultiert daraus in Hegels Denken ein Kampf auf Leben und Tod. Wenn eine erhobene Forderung nach Anerkennung von X durch die Definitions- und Deutungshoheit des Einen (A) zurückgewiesen und durch den Anderen (B) aufrechterhalten wird, resultiert daraus ein Kampf. Aus logischer Perspektive ist die unterhalb des Kampfes auf Leben und Tod liegende Eskalationsstufe der Gegensatz in der Form der erzwungenen Knechtschaft. Der Kampf um die Überwindung der Knechtschaft konnte im zweiten Abschnitt zum Überthema werden, weil hier das größte Konfliktpotenzial für die Erneuerung des Kampfes enthalten ist. Aus heutiger Sicht aber greift dieses für den

[1260] Fanon, Schwarze Haut – Weiße Masken, S. 88.
[1261] Diese Deutung legt zum Beispiel folgender Titel nahe: Maria Mies, Frauen, die letzte Kolonie, Zürich 1992.

zweiten Abschnitt zentrale Motiv zu kurz, weil darin die Frage der Herstellung von Anerkennung als Grundlage eines allgemeinen Willens nicht behandelt wird. In der Konsequenz tritt die Frage nach der Überwindung von einseitiger Unterdrückung völlig zu Recht in den Hintergrund. Das ist aber kein Grund dafür, die Herr-Knecht-Dialektik vollständig aus der Anerkennungsdiskussion auszugrenzen.

6. Wege zur Anerkennung

»Wege der Anerkennung« hat der 2005 verstorbene Paul Ricoeur seine letzte große Abhandlung genannt.[1262] Er geht in ihr der semantischen Entwicklung des Wortes Anerkennung bis hin zu dem heutigen Punkt nach, an dem Anerkennung eine philosophisch gesättigte Zentralkategorie geworden ist. Er bestimmt Anerkennung als Erkennen, als Wiedererkennen und als Anerkanntsein. Der deutschsprachige Begriff Anerkennung jedoch „ist im Französischen nur eine von vier Bedeutungen des Wortes reconaissance“[1263]. Seine Abhandlung über die geistesphilosophischen Entwicklungswege ist explizit als eine auf die französische Sprache zugeschnittene Abhandlung zu lesen. Hier steht außerdem nicht die sprachwissenschaftliche, sondern die politisch-philosophische Diskussion über die Bewegung der Anerkennung im Vordergrund. Deshalb wird die tiefgründige Abhandlung von Paul Ricoeur im Rahmen dieser Arbeit nur insoweit gewürdigt, indem der Titel des abschließenden Kapitels in Anlehnung mit »Wege zur Anerkennung« überschrieben ist.

Der Unterschied von »Wege der Anerkennung« und »Wege zur Anerkennung« liegt darin begründet, dass im letztgenannten der Aspekt der politiktheoretischen und politisch-praktischen Art und Weise im Vordergrund steht, mit der die Forderung nach Anerkennung gesellschaftlich wirklich oder heute eher: wirksam gemacht werden soll(te). Die »Wege zur Anerkennung« sind die Linien, die auf dem idealistisch gedachten Theoriebogen vom Einssein über den Kampf auf Leben und Tod zur symmetrischen Anerkennung verlaufen. Bereits mit dem Moment der Doppelung tritt das Element der Negation ein, Links und Rechts können sich positionieren und ihre Kräfte entfalten, mit denen sie die gesamte Bewegung vorantreiben.

Mit der dialektischen Methode wird das vormalige Einssein in zwei sich entgegensetzte Richtungen bewegt, die am Extrempunkt wechselseitiger Negation als sich aus dem Sein ausschließen Wollende auf Leben und Tod gegeneinander stehen. An diesem Punkt kehrt die Eskalation der Bewegung um, die Differenz wird reduziert und basale Formen der wechselseitigen Anerkennung werden etabliert. Von hier aus wird die Zielstellung der symmetrischen Anerkennung und die Frage nach den Wegen zur Anerkennung sichtbar. Hegel selbst war davon überzeugt, dass Anerkennung nicht dauerhaft beständig ist. Er wendet sich als Folge dieser Erkenntnis gedanklich einer Realphilosophie zu und erweitert die Anerkennung durch Liebe um das Konzept der Anerkennung durch Kampf und die Herr-Knecht-Dialektik.

[1262] In deutscher Sprache wurde das Buch 2006 veröffentlicht. Paul Ricoeur, Wege der Anerkennung, Frankfurt am Main.
[1263] Ders., Vorwort der Übersetzerinnen, S. 9.

Mit der Diskussion der Wege zur Anerkennung werden die Ergebnisse der Untersuchung in den Forschungsstand des I. Kapitels eingeflochten. Über Bezugnahmen auf die Arbeiten von Axel Honneth wird nach den Motivationsquellen und den Kampfformen gefragt, die für die jeweiligen Kämpfe beschrieben wurden. Ergänzend werden die Ziele der Kämpfe und die Bewegungstragenden thematisiert. Mit der Diskussion von Ausgangsposition, Kampfform, Bewegungstragenden, Kampfziel und vorgeschlagenem Weg zur Anerkennung wird herausgearbeitet, was den zweiten Abschnitt aus der Perspektive der Bewegung der Anerkennung geprägt hat und welche Schlussfolgerungen daraus zu ziehen sind.

6.1 Zusammenfassung

Die gegenwärtig vornehmlich sozialphilosophisch geführte Anerkennungsdiskussion ist facettenreich, detailliert und in der Fülle der Beiträge schwer überschaubar. Ein wesentlicher Grund für die Unübersichtlichkeit liegt darin, dass die Erträge der nunmehr über 80-jährigen neuen Anerkennungsdiskussion bislang nicht zum Gegenstand einer wissenschaftlichen Bearbeitung wurden. In dieser Arbeit wurde zunächst eine Bestandsaufnahme von ausgewählten Texten der Jahre 1931 bis zur Gegenwart durchgeführt, die geeignet sind, einen systematisierten Diskussionsstand abzubilden. Bei der Auswahl wurden hauptsächlich drei Fachbereiche berücksichtigt, die praktische Philosophie, die normative Sozialphilosophie und die feministische Theorie. Die Bestandsaufnahme wurde mechanistisch durchgeführt, dass heißt, die Texte wurden einzeln und aufeinander aufbauend nacheinander besprochen und nicht ineinandergreifend, um die Entwicklung der Diskussion nachzuzeichnen. Dies hat den Nachteil eines umfänglichen, detaillierten Forschungskapitels und den Vorteil, die Texte einzeln lesen und aufeinander beziehen zu können. Der zeitliche Verlauf der Diskussion wird so transparent.

Die Betrachtung der Beiträge zeigt zunächst, dass die gesamte Anerkennungsdiskussion in drei zeitliche Abschnitte teilbar ist: Den I. Abschnitt, die alte Anerkennungsdiskussion, die im 18. und im frühen 19. Jahrhundert geführt wurde (- 1806), in diesem Abschnitt ist die Diskussion über die Entstehungslinien noch nicht abgeschlossen. Den II. Abschnitt, die Diskussion über Herrschaft und Knechtschaft (1807 - 1930) und den III. Abschnitt, die neue Anerkennungsdiskussion (1931 - heute). Nach der Veröffentlichung der Jenaer Realphilosophie Hegels steht seit der Mitte der 1930er Jahre die Frage der Bedeutung der

Anerkennung für das Denken Hegels im Zentrum, sie ist heute beantwortet. Die Bewegung des Anerkennens und der Anerkennung sind seit der Jenaer Zeit der Leitfaden der Hegelschen Geistesphilosophie. Seine konkrete Ordnungsphilosophie, besonders seine Ausführungen über Ständegesellschaft und konstitutionelle Monarchie gelten in der verwendeten Literatur übereinstimmend als veraltet.

Dennoch zieht das Hegelsche Anerkennungsdenken seit der Edition der Realphilosophie beständig soviel Aufmerksamkeit auf sich, dass die Diskussion seit den 1980er Jahren mit Entwürfen zu einer eigenständigen Anerkennungstheorie weitergeführt wird. In diesen wird Anerkennung aus dem Kontext der Hegelschen Philosophie herausgelöst und als eigenständiger Parameter theoretisiert. In Hegels Philosophie spielt jedoch auch das Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft eine bedeutende Rolle. Wenn der Versuch einer zeitgemäßen Anerkennungsdiskussion gelingen soll, so lautet die zentrale These dieser Arbeit, kann auf dieses nicht verzichtet werden, weil in der Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft die politisch-philosophische Substanz des Anerkennungsdenkens enthalten ist.

Als zweites wichtiges Ergebnis der Betrachtung des hier erarbeiteten Diskussionsstandes, also des III. Abschnitts, sind die Bezugnahme auf den I. Abschnitt auffällig, aber der II. Abschnitt, die Herr-Knecht-Diskussion, findet in den besprochenen Beiträgen nur über die Phänomenologie des Geistes Erwähnung. Dies deckt sich mit der inhaltlichen Ausgangsthese, dass die politisch-philosophische Verbindung von Anerkennung einerseits und Herrschaft und Knechtschaft andererseits aktuell nicht hinreichend reflektiert wird. In dem nur in ersten Ansätzen erkennbaren wissenschaftlich begründeten Diskussionsstand des dritten Abschnitts, in der fehlenden Reflexion auf die Herr-Knecht-Debatte und der fehlenden Integration des zweiten Abschnitts in die Gesamtdiskussion werden die drei derzeit unausgeschöpften Potenziale gesehen. Aus diesen Umständen wurden auf der Grundlage des Forschungsstandes zwei Fragen abgeleitet.

Erstens: Wie kann die Anerkennungsdiskussion abstrakt mit der Herr-Knecht-Diskussion verbunden werden? Zweitens: Wie kann der zeitliche Abschnitt der Herr-Knecht-Diskussion (1807 - 1930) inhaltlich und anhand von konkreten Beispielen in die aktuelle Diskussion eingebunden werden? Eine Schwierigkeit bei der Beantwortung der ersten Frage wurde in der fehlenden Differenzierung zwischen dem Wort Anerkennung, dem Begriff Anerkennung, dem Prinzip Anerkennung und der gleichzeitigen Verwendung der Bezeichnungen »Bewegung des Anerkennens« und »Bewegung der Anerkennung« gesehen. Deshalb wurde für die weitere Diskussion eine Bedeutung für das Wort Anerkennung benannt, es bezeichnet hier eine

Kognition und eine Emotion, mit der Personen eine Bestätigung und Würdigung ihrer Leistungen, Fähigkeiten und Tugenden erfahren. Das Wort Anerkennung benennt das anthropologische Bedürfnis nach Anerkennung und seine emotionalen Bedeutungen. Der Begriff der Anerkennung wurde hier nicht ethisch oder moralisch, sondern funktionalistisch gefasst, Anerkennung ist immer Anerkennung von etwas Bestimmten (X). Als solcher kann der Begriff auf vielfältige Art und Weise Emotionen, Erwartungen, ethische und moralische Konzeptionen transportieren. Das Besondere bei Hegel ist es, dass er den Begriff, die Bewegung und die Ethik nahtlos ineinander verwebt hat.

Mit dem Prinzip wird das methodische Verfahren beschrieben, das gesetzmäßige und repetitive Element, das der Bewegung zugrunde liegt. Für die Bewegung selber werden in der bisherigen Diskussion die Bilder »Bewegung des Anerkennens« und »Bewegung der Anerkennung« gleichermaßen und undifferenziert benutzt. Da Hegels Philosophie nicht nur Bewusstseins-, sondern auch politische Philosophie ist, steht das Bild »Bewegung des Anerkennens« in dieser Arbeit für die bewusstseinsphilosophischen Aspekte und das Bild »Bewegung der Anerkennung« für die politisch-philosophischen Aspekte der Diskussion. Der politisch-philosophische Charakter besteht in einem sich beständig entwickelnden Gegensatz des Willens, mit dem das Potenzial und die Bereitschaft heranwächst, in einen Kampf einzutreten. Methodisch-dialektisch gesehen ist die Nicht-Anerkennung das logische Gegenteil der Anerkennung und ihr entgegengesetzt.

Die erste Frage wurde bearbeitet, indem die Verbindung zwischen Anerkennung einerseits und Herrschaft und Knechtschaft andererseits über das Bild der politisch-philosophisch verstandenen Bewegung der Anerkennung hergestellt wurde. Der im Forschungsstand von Siep erhobenen Forderung nach Verzicht auf eine teleologische Konstruktion wurde dahingehend gefolgt, dass die Bewegung nicht mehr als teleologische, sondern lediglich als logische Argumentation konstruiert wurde, aus der keine Handlungs- oder Ergebnisgewissheit resultiert. Der Forderung von Siep nach Aufgabe der Asymmetrie konnte nur für die Ausgangs- und die Zielstellung entsprochen werden, denn der Verlauf der Bewegung durch Kampf ist auf Asymmetrie und Gegensatz angewiesen. Eine Symmetrie wäre nur unter den Bedingungen der Liebe denkbar, da jedoch in der neuen Anerkennungsdiskussion auch hier das Potenzial der Entzweiung und des Gegensatzes gesehen wird (Honneth 2003), erscheint das Aufgeben der Asymmetrie auch hier als nicht möglich. Es sei denn, Liebe und Kampf werden als methodisch-dialektische Gegensätze gefasst, wie Hegel dies ja auch formuliert[1264]

[1264] Vgl.: Hegel, Realphilosophie, S. 200

und das unterscheidende Charakteristikum zwischen Liebe und Kampf ist der Konsens des Willens oder sein Gegensatz.

Für die Bearbeitung der zweiten Aufgabe wurde eine abstrakte Schrittfolge der Bewegung der Anerkennung durch Kampf als Untersuchungsinstrument aus dem Diskussionsstand abgeleitet. Ziel war es, mit dem tabellarisierten Schrittschema der Bewegung der Anerkennung durch Kampf eine vergleichende Untersuchung von konkreten Texten aus dem zweiten Abschnitt zu ermöglichen. Für die Untersuchung wurden vier exemplarische Texte ausgewählt, die die Diskussion entscheidend geprägt haben. Zwei der Texte wurden im Übergang vom I. Abschnitt in den II. Abschnitt verfasst (Hegel 1807 und Marx 1844) und zwei im Übergang vom II. in den III. Abschnitt (Beauvoir 1949 und Fanon 1952). In der Auswertung der Untersuchung wurde geprüft, ob die gewählten Beispiele mit dem hier entwickelten Schrittschema der Bewegung der Anerkennung durch Kampf konsistent dargestellt werden können.

Mit der Auswertung kann belegt werden, dass trotz aller Unterschiedlichkeit in den untersuchten Texten gedankliche Reflexionen über sämtliche Schritte der Bewegung der Anerkennung durch Kampf vorhanden sind. Bei Hegel sind die Bewegung des Anerkennens und der Anerkennung ineinander verschränkt, in der Phänomenologie des Geistes wird über das Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft eine eindeutige Ordnungsrelation begründet, dies betont den politisch-philosophischen Charakter. Der Übergang von Hegel zu Marx erscheint als eine Hervorhebung der Bedeutung der Bewegung der Anerkennung vor die Bedeutung der Bewegung des Anerkennens, die politisch-philosophische Frage der Herrschaft steht nun im Vordergrund der Diskussion. In dieser Deutung der Herrschaft wird der Andere gegen seinen Willen in die Knechtschaft gezwungen und dort belassen, obwohl der Knecht in der Gestalt des Arbeiters, des Sklaven und der Frau die Forderung von gleichwertiger Anerkennung erhebt. In der Konsequenz bleibt nur die Wahl, die Forderung aufzugeben, oder sie gegen den Willen des Anderen durchzusetzen. Dies ist die gemeinsame Linie von Marx, Fanon und de Beauvoir, sie besteht in der Identifikation mit dem Knecht und der Knechtschaft einerseits und dem notwendigen Kampf für die Aufhebung der Knechtschaft hin zu einer symmetrischen Anerkennung andererseits.

Die untersuchten Texte sind konkrete Anwendungen des Denkens einer Bewegung der Anerkennung auf verschiedene gesellschaftspolitische Problemstellungen in unterschiedlichen zeitlichen Kontexten. Aus der Konsistenz der Denkstrukturen für den Kampf um Klassen-, Rassen- und Geschlechtergleichheit kann leicht der Eindruck einer zielgerichteten

Entwicklung von Gesellschaft, die Idee eines gemeinsamen Kampfes entstehen. Diese Deutung ist aber nicht durch Teleologie oder die Existenz einer »höheren« Kraft zu erklären, sondern durch die jeweilige Verwendung der Theorie einer Bewegung der Anerkennung auf eine spezifische Problemstellung. Deshalb lässt sich trotz aller Unterschiede über 200 Jahre eine diskursive Kontinuität aufzeigen, die aus verschiedenen Gesichtspunkten heraus Implikationen für den jetzigen Diskussionsstand hat.

Als Ergebnis der Untersuchung kann das erarbeitete Schema der Bewegung der Anerkennung als politisch-philosophischer Leitfaden der Gesamtdiskussion herangezogen werden. Es bietet gegenüber dem sozialphilosophischen Modell »Kampf um Anerkennung« die Möglichkeit, ebenso die machtpolitischen Dimensionen des »Kampfes um Herrschaft und Knechtschaft« und die existenzphilosophischen Dimensionen des »Kampfes auf Leben und Tod« zu beleuchten. Diese erscheinen in der gegenwärtigen Anerkennungsdebatte nur marginalisiert, aber wenn der Teleologiegedanke übereinstimmend zurückgewiesen wird, kann darauf nicht verzichtet werden. Die Annahme einer sich zielgerichtet entwickelnden Bewegung der Anerkennung, die mit dem dritten Abschnitt den Bereich von Herrschaft und Knechtschaft irreversibel verlassen hat, ist nicht haltbar.

In der vorliegenden Darstellung der Bewegung der Anerkennung ist der Kampf um Anerkennung nur ein möglicher Schritt in der Bewegung, auch der Kampf auf Leben und Tod und der Kampf um Herrschaft und Knechtschaft sind mögliche Formen. Wenn nun der aktuelle Fokus der Diskussion vom sozialphilosophisch argumentierten Kampf um Anerkennung auf die Bewegung der Anerkennung verschoben wird, dann scheint es für die weitere Diskussion sinnvoll, das Untersuchungsergebnis des zweiten Abschnitts aus verschiedenen Gesichtspunkten des dritten Abschnitts zu betrachten. Axel Honneth hat den weitestgehenden Entwurf vorgelegt, deshalb wird er für den folgenden Abschnitt zum Referenzpunkt. Ein besonderes Augenmerk legt er auf die Frage nach der Quelle der moralischen Motivation, aus der heraus man in einen sozialen Kampf um Anerkennung eintritt.

Für die weitere Diskussion über die Bewegung der Anerkennung lassen sich daraus vergleichbare Fragen ableiten. Welche Quellmotive wurden von den hier untersuchten Autoren/der Autorin gesehen? Sind der Kampf auf Leben und Tod und der Kampf um Herrschaft und Knechtschaft moralisch motiviert oder liegen ihnen andere Quellmotive zu Grunde? Wer trägt die Kämpfe und welche Ziele wurden formuliert? Haben sich die Autoren/die Autorin selber im Bewegungsschema positioniert? In welchem Schritt haben sie

sich gesehen? Was war für sie der nächste zu vollziehende Schritt? Welche Ziele wurden formuliert und welche Wege zur Anerkennung wurden vorgeschlagen und wie sind sie heute zu bewerten?

6.2 Motivationsquellen und Kampfformen

In seiner Arbeit stellt Honneth dem Begriff der Anerkennung den Begriff der Missachtung als dialektischen Widerpart entgegen. Der Dreistufung Liebe, Recht und Solidarität setzt er die Stufen Folter/Vergewaltigung, Entrechtung und Entwürdigung gegenüber.[1265] Weder Hegel noch Mead haben nach Honneth das „psychische Zwischenglied“[1266] benannt, wie die Erfahrung von Missachtung Subjekte dazu motiviert, in einen praktischen Kampf um Anerkennung einzutreten. Honneth sieht diese von „negativen Gefühlsreaktionen“[1267] wie „Scham oder die Wut, die Kränkung oder die Verachtung“[1268] erfüllt. Aus ihnen entstehen die Impulse und Bewertungsgrundlagen, „anhand derer ein Subjekt zu erkennen vermag, daß ihm soziale Anerkennung ungerechtfertigterweise vorenthalten bleibt“[1269].

In der Realphiosophie sieht Hegel die Bewegung der Anerkennung durch Kampf auf folgende Weise initiiert. „Die Bewegung fängt also hier nicht mit dem positiven an, sich im Andern zu wissen, und dadurch das Selbstnegieren des Anderen anzuschauen; sondern im Gegenteil, sich nicht in ihm zu wissen, und vielmehr sein, des Anderen Fürsichsein im Anderen zu sehen.“[1270] Das »sich nicht im Anderen wissen« wird bei ihm zum Anstoß der Bewegung. Das »sich aus dem Sein ausgeschlossen wissen« ist die Quellmotivation für die Bewegung, die zum Kampf auf Leben und Tod führt. In der Zielstellung geht es um das Wissen der Geltung, um die Gültigkeit des eigenen Willens für den Anderen oder um den allgemeinen Willen als Grundlage einer politisch-philosophisch begründeten Ordnungsstruktur.

Im untersuchten Textauszug der Phänomenologie schreibt Hegel: „Jedes ist wohl seiner selbst gewiß, aber nicht des andern, und darum hat seine eigene Gewißheit von sich noch keine Wahrheit.“[1271] Hier ist die Differenz zwischen Gewissheit und Wahrheit das Ausschlag gebende Argument, der Mangel des Nicht-Wissens, die fehlende Wahrheit seiner Selbst als

[1265] Vgl.: Honneth, Kampf um Anerkennung.
[1266] Ebd., S. 219.
[1267] Ebd., S. 219.
[1268] Ebd., S. 219.
[1269] Ebd., S. 220.
[1270] Hegel, Realphilosophie, S. 201.
[1271] Hegel, Phänomenologie, S. 130.

Seiendem geben den Anstoß für den Kampf auf Leben und Tod. Das »sich nicht im Anderen wissen« ist das Resultat des Ausschlusses aus dem Sein. Auch wenn Hegel dies nicht als emotionale Reaktion expliziert, initiiert er hier die Bewegung durch den Ausschluss aus dem Sein. Die Relation von Herr und Knecht wird im Moment der realen Todesgefahr durch die erlebte Todesangst entschieden, sie initiiert den Kampf nicht, sie beendet ihn. Hegel nennt in der Tat kein psychisches Zwischenglied, er begründet den Kampf auf Leben und Tod mit einem existenzialistischen Argument.

Mit dem Einbeziehen späterer Arbeiten von Hegel, Marx, Fanon und de Beauvoir werden zwei Diskussionsdifferenzen zwischen dem zweiten Abschnitt und dem aktuellen Stand deutlicher. A) Die Diskussion der Motivation zum Kampf und B) die aktuelle Lage, in der die Autoren/die Autorin ihre jeweilige Positionsnahme ansiedeln. In den Grundlinien der Philosophie des Rechts (1820) führt Hegel die Diskussion der Jenaer Jahre nicht mehr, er setzt sie als gegeben voraus. In der Phänomenologie entsteht das Herr-Knecht-Verhältnis durch den Kampf auf Leben und Tod. In den Grundlinien der Philosophie des Rechts enthält die bürgerliche Gesellschaft drei Bestandteile, das System der Bedürfnisse, die Rechtspflege, die Polizei und ihre Korporation. Im System der Bedürfnisse hält Hegel fest: „Die Anerkennung und das Recht, daß, was in der bürgerlichen Gesellschaft und im Staate durch die Vernunft notwendig ist, zugleich durch die Willkür vermittelt geschehe, ist die nähere Bestimmung dessen, was vornehmlich in der allgemeinen Vorstellung Freiheit heißt.“[1272] Die Freiheit ist bei Hegel eine Folgewirkung der Anerkennung.

In der Bestimmung des Staates nach Innen hält Hegel fest: „Der Staat ist die Wirklichkeit der konkreten Freiheit; die konkrete Freiheit aber besteht darin, daß die persönliche Einzelnheit und deren besondere Interessen sowohl ihre vollständige Entwickelung und die Anerkennung ihres Rechts für sich (…) haben, als sie durch sich selbst in das Interesse der Allgemeinen teils übergehen, teils mit Wissen und Willen dasselbe, und zwar als ihren eigenen substantiellen Geist anerkennen und für dasselbe als ihren Endzweck tätig sind, so daß weder das Allgemeine ohne das besondere Interesse, Wissen und Wollen gelte und vollbracht werde, noch daß die Individuen bloß für das letztere als Privatpersonen leben, und nicht zugleich in und für das Allgemeine wollen und eine dieses Zwecks bewußte Wirksamkeit haben.“[1273]

Im äußeren Staatsrecht betont er: „Das Volk als Staat ist der Geist in seiner substantiellen Vernünftigkeit und unmittelbaren Wirklichkeit, daher die absolute Macht auf Erden; ein Staat

[1272] Hegel, Grundlinien, S. 179, § 206.
[1273] Ebd., S. 214 f., § 260.

ist folglich gegen den anderen in souveräner Selbständigkeit. Als solcher für den anderen zu sein, d. i. von ihm anerkannt zu sein, ist seine erste absolute Berechtigung.“[1274] Hegel legt drei grundlegende Ebenen seiner Rechtsphilosophie mit dem Argument der Anerkennung fest, ohne jedoch die Bewegung des Anerkennens bzw. der Anerkennung als Resultat eines aufgehobenen Kampfes auf Leben und Tod noch explizit zu thematisieren. Hegel beschreibt in den Grundlinien einen Anerkennungsstandard, in dem der Kampf dauerhaft aufgehoben ist. Aber er hat die wechselseitige Freigabe in der höchsten Stufe nach Siep nicht ausgeführt und dadurch zwischen Staat und Gesellschaft bzw. Individuum eine starke Asymmetrie begründet. Dies ist der Ausgangspunkt der Marxschen Kritik der Hegelschen Staatsphilosophie.

Aus heutiger Sicht ist unstrittig, Hegels konkrete institutionelle Ausarbeitungen haben - frei nach de Beauvoir - den Praxistest nicht zuletzt wegen der benannten Asymmetrie nicht bestanden. Allerdings scheint sein Weg zur Anerkennung durch Arbeit, den er in der Phänomenologie des Geistes vorgetragen hat, trotz der Kritik an seiner Effizienz heute mehr denn je Maßstab der Orientierung zu sein. Dies sicher nicht zuletzt, weil Marx im dritten Pariser Manuskript die Arbeit als das Wesen des Menschen bestätigt, er lobt Hegel für diese Erkenntnis. „Das Große an der Hegelschen Phänomenologie (…) ist, daß er (…) den gegenständlichen Menschen (…) als Resultat seiner eigenen Arbeit beschreibt.“[1275] Es ist auch hier die Arbeit, in der der Mensch seine Anerkennung findet, allerdings sieht Marx die Grundbeziehung gestört.

Die Idee der dreifachen Entfremdung zwischen Mensch und Arbeit hat Marx in der Auseinandersetzung mit der Phänomenologie von 1807 gut dreißig Jahre später entwickelt. Sie ist in seiner Anwendung der Bewegung der Anerkennung durch Kampf das auslösende Moment,[1276] denn die Arbeit ist aus seiner Sicht nicht zu dem in der Lage, was Hegel dem Knecht mit seiner Philosophie versprach. Aber im Unterschied zur Diskussion bei Honneth ist die ökonomisch-philosophische Motivation für Marx keine Angelegenheit der sozialen Missachtung, sondern eine politisch-philosophische Frage von zu überwindender Entfremdung und Ausbeutung durch Herrschaft. „Alle bisherige Gesellschaft beruhte (…) auf dem Gegensatz unterdrückender und unterdrückter Klassen. Um aber eine Klasse unterdrücken zu können, müssen ihre Bedingungen gesichert sein, innerhalb derer sie wenigstens ihre knechtische Existenz fristen kann.“[1277]

[1274] Ebd., S. 284, § 331.
[1275] Marx, Pariser Manuskripte, S. 133
[1276] Vgl.: Marx, Pariser Manuskripte, S. 64.
[1277] Marx/Engels, Manifest der kommunistischen Partei; in: Marx, Frühschriften, S. 538.

Er beschreibt die bürgerliche Gesellschaft als ein Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft zwischen unterschiedlichen Klassen, in dem das Verhältnis von Arbeiterklasse und Staat folgendermaßen beschrieben wird: „Die moderne Staatsgewalt ist nur ein Ausschuß, der die gemeinschaftlichen Geschäfte der ganzen Bourgeoisieklasse verwaltet.“[1278] Das Motiv entspricht hier wie bei Hegel dem Ausschluss, der Exklusion. Allerdings nicht aus dem Sein, sondern aus der Gestaltung des Staates. Es geht Marx mit dem Kampf nicht wie Hegel darum, dass Wissen von sich selbst im Anderen wiederherzustellen, sondern um die politische Macht. „Die politische Gewalt im eigentlichen Sinne ist die organisierte Gewalt einer Klasse zur Unterdrückung einer andern. Wenn das Proletariat im Kampfe gegen die Bourgeoisie sich notwendig zur Klasse vereint, durch eine Revolution sich zur herrschenden Klasse macht und als herrschende Klasse gewaltsam die alten Produktionsverhältnisse aufhebt, so hebt es mit diesen Produktionsverhältnissen die Existenzbedingungen des Klassengegensatzes, die Klassen überhaupt, und damit seine eigene Herrschaft als Klasse auf.“[1279]

Im Manifest der kommunistischen Partei erklärt er zusammen mit Friedrich Engels: „Die Kommunisten verschmähen es, ihre Ansichten und Absichten zu verheimlichen. Sie erklären es offen, daß ihre Zwecke nur erreicht werden können durch den gewaltsamen Umsturz aller bisherigen Gesellschaftsordnung. Mögen die herrschenden Klassen vor einer kommunistischen Revolution zittern.“[1280] Marx und Engels attestieren den gesellschaftlichen Verhältnissen ihrer Zeit keine Anerkennung, sondern erzwungene Knechtschaft, sie fordern einen gewaltsamen Umsturz. Er „wird in Wirklichkeit einen sehr rauhen und weitläufigen Prozeß durchmachen“[1281]. Die Motivationsquelle für die Bewegung der Anerkennung wird hier nicht durch moralische Missachtung gespeist, sondern durch ökonomische und politische Knechtschaft und durch den Ausschluss aus der Staatsgewalt. „Der Kommunismus wird bereits von allen europäischen Mächten als Macht anerkannt.“[1282] Hier formulieren sie keine sozialpolitische, sondern eine machtpolitische Position der Anerkennung, von der aus sie ein allgemeines Kampfziel formulieren. „Die Proletarier haben nichts zu verlieren als ihre Ketten. Sie haben eine Welt zu gewinnen.“[1283]

Auffällig ist hier mit einer Nebenbemerkung die unterschiedliche Darstellung der Bedeutung der Ketten bei Hegel und Marx. In Hegels Metaphysik entstehen die Ketten und das

[1278] Ebd., S. 527.
[1279] Ebd., S. 548.
[1280] Ebd., S. 560.
[1281] Marx, Pariser Manuskripte, S. 108.
[1282] Marx, Frühschriften, S. 525.
[1283] Ebd., S. 560.

Verhältnis von Herr und Knecht dadurch, dass das Seinfürsich des Anderen im Kampf nicht von seiner physischen Existenz abstrahieren kann. Bei Marx hat der Proletarier, der die Revolution vollführt, Aussicht darauf, seine Ketten zu verlieren. Wenn man den Standpunkt Hegels anlegt, stellen sich zwei Fragen: erstens, ob der Knecht überhaupt einen Kampf führen will, denn er hat seine asymmetrische Situation anerkannt und ob zweitens ein materieller Kampf des Knechts gegen den Herrn und dessen Herrschaft Erfolg haben kann? Schließlich hat er bei Hegel den Einsatz in einem Kampf auf Leben und Tod nicht gewagt, sich unterworfen und ist deshalb überhaupt erst ein geketteter Knecht geworden.

In einem viel zitierten Brief, den Marx 1852 an Joseph Arnold Wilhelm Weydemeyer (1816 - 1866) schrieb, weist er darauf hin, „dass der Klassenkampf notwendig zur Diktatur des Proletariats führt [und, PF] dass diese Diktatur selbst nur den Übergang zur Aufhebung aller Klassen und zur klassenlosen Gesellschaft bildet.“[1284] In den Randglossen der Kritik zum Gothaer Programm der Sozialdemokratischen Arbeiterpartei (SAPD) im Jahr 1875 schreibt Marx: „Zwischen der kapitalistischen und der kommunistischen Gesellschaft liegt die Periode der revolutionären Umwandlung der einen in die andre. Der entspricht auch eine politische Übergangsperiode, deren Staat nichts anderes sein kann als die revolutionäre Diktatur des Proletariats.“[1285] Marx argumentiert nicht sozialphilosophisch, sondern organisations- und machtpolitisch, die Herrschaft der Kapitalistenklasse soll durch die revolutionäre Diktatur des Proletariats beseitigt werden.

Von Marx und Engels wird der Begriff der Diktatur des Proletariats nur selten verwendet, in der Rezeption ihrer Schriften und der politischen Auseinandersetzung darüber bekommt er aber eine hervorgehobene Rolle. Mit ihm wird unterstrichen, dass Marx in der Gesamtlänge der Bewegung den Kampf als nächsten notwendigen Schritt propagiert und damit den Iststand der Bewegung im Vergleich zu Hegel deutlich früher ansetzt. „Das normative Ideal von Marx wird selten jenseits der Aufhebung von Herrschaft positiv faßlich. In einer Passage zu James Mill hat er es allerdings einmal angedeutet, dort spricht er von den vielfachen Spiegelungen der Subjektivität unter herrschaftsfreien Bedingungen, die jedes Individuum in seinem Tun, seinen Produkten und im Anderen erfahren würde. Dabei wird betont, daß wirkliche Anerkennung heißen würde, die Individuen nicht auf ihre Eigenschaft, bestimmte Rollen zu

[1284] Karl Marx, Brief an Joseph Weydemeyer; in: Marx Engels Werke, Blaue Bände, Band 28, Dietz-Verlag, Berlin 1989, S. 507 f.

[1285] Karl Marx/Friedrich Engels, Marx-Engels Werke, Blaue Bände, Band 19, Berlin 1962, S. 13 – 32, hier S. 28. Die 1875 von Marx handschriftlich verfassten Randglossen wurden das erste Mal 1890 veröffentlicht in „Die Neue Zeit“, Nr. 18, 1. Band, 1890 – 1891.

realisieren, zu reduzieren.“[1286] Ungeachtet dessen kann vor dem Hintergrund der realen Erfahrungen aus dem Zusammenbruch des Realsozialismus gesagt werden, dass der erste Schritt des von Marx entwickelten Weges, Ergreifen der Herrschaft durch die Revolution der Arbeiterklasse erfolgreich war. Gemessen am Ziel der Etablierung von symmetrischer Anerkennung durch Aufhebung des Klassengegensatzes ist er jedoch gescheitert.

Mit Verweis auf die Realphilosophie Hegels kann die These formuliert werden, dass die nun Ausgeschlossenen ihrerseits wiederum den Kampf erneuern, da ihnen der Weg der Anerkennung ihrer Forderungen ohne Kampf versperrt bleibt. Aus dieser Logik bleibt nur der Weg einer erneuten Revolution, mit der sie ihren eigenen Willen gegen die Herrschaft der Partei der Arbeiterklasse durchsetzen müssen. Aus revolutionär ergriffener Herrschaft resultiert keine wechselseitige Anerkennung. Der Gegensatz von Herr und Knecht kann verkehrt werden, aber er wird dadurch unter veränderten Bedingungen erneuert, nicht aufgehoben.

Aber trotz des Scheiterns des Marxschen Wegs zur Anerkennung ist seine materielle Kritik an der Symmetrisierungs- bzw. sozialen und ökonomischen Ausgleichsfunktion der Arbeit nicht gegenstandslos geworden. Dies zeigt sich aktuell in den seit Jahren anhaltenden Diskussionen über materielle Armut trotz Arbeit, mit denen Forderungen nach einem flächendeckenden Mindestlohn und Abschaffung der Hartz-Reformen begründet werden.[1287] „Die Zahl der Haushalte mit mindestens einem erwerbstätigen Hartz IV-Bezieher ist in den alten Bundesländern von 2007 bis 2010 um 14 Prozent und in Ostdeutschland um 11 Prozent gestiegen.“[1288] Der Vorstand des Deutschen Gewerkschaftsbundes kommt zu der Erkenntnis: „Hartz IV ist keinesfalls nur ein Fürsorgesystem für hilfebedürftige Arbeitslose, sondern in starkem Maße auch für Erwerbstätige, die von ihrem Arbeitseinkommen allein nicht leben können.“[1289] Auch die Debatte um Rentenarmut ist eine Reaktion auf nicht auskömmliche Erwerbsarbeit, diese Kritik wird sich in den nächsten Jahren mit der praktischen Zunahme von Altersarmut beständig verstärken.[1290]

Die Frage, ob mit der Zunahme der Kritik an der innergesellschaftlichen Ausgleichsfunktion der Arbeit eine Revitalisierung der durch Marx entwickelten Herr-Knecht-basierten

[1286] Harald Bluhm, Herr und Knecht, S. 67.
[1287] Siehe zum Beispiel: http://www.bpb.de/nachschlagen/zahlen-und-fakten/globalisierung/52684/armut-trotz-arbeit
[1288] DGB-Vorstand, Hartz IV-Bedürftigkeit Erwerbstätiger nach Bundesländern und Regionen, Studie von Mai 2012, S. 1, Quelle: http://www.dgb.de/themen/++co++749c948e-bc6d-11e1-5822-00188b4dc422
[1289] Ebd.
[1290] Die Zeit, Armut statt Ruhestand, 21.1.2008, http://www.zeit.de/online/2008/04/altersarmut-rente

Klassentheorie einhergeht, ist eher skeptisch zu beantworten. Denn trotz der berechtigten Kritik an der ökonomischen und sozialen Asymmetrie innerhalb der Gesellschaft kann hier eine „Irreversibilität“[1291] angenommen werden, die auf den Erfahrungen im Realsozialismus beruht.[1292] Die Schriften von Marx und Engels, die vor wenigen Jahren noch zu relevanten politischen Kämpfen motivieren konnten, wirken heute eher als Quellen historischer Studien denn als Quellen realer politischer Bewegungen. Die Kritik der Rolle der Arbeit bei Hegel hat auch der Bremer Literaturwissenschaftler Peter Bürger im Jahr 1995 geistesphilosophisch betrachtet. Sein Aufsatz bringt weiterführende Gesichtspunkte in die Diskussion. Dies gilt auch für die Arbeit des Franzosen Georges Bataille, der die Funktion der Arbeit in der Philosophie Hegels radikal zurückweist.

6.2.1 Zur Kritik der Arbeit durch Bürger und Bataille

Peter Bürger nimmt die Kritik der Arbeit auf der Grundlage der Hegel-Interpretation von Kojève auf.[1293] Für ihn ist das Herr-Knecht-Kapitel der Interpretationsschlüssel für die gesamte Hegel-Deutung. Bürger fragt nicht nach den materiellen, sondern nach den bewusstseinsphilosophischen Veränderungen des Arbeiter-Knechts. Das Ende des 20. Jahrhunderts ist für ihn eine Zeit, „die immer noch im Rahmen von Hegels Erzählung der Moderne verstanden werden kann, wobei freilich die einzelnen Elemente der Erzählung in eine neue Konfiguration eintreten“.[1294] Ihn interessieren die Veränderungen, die seit dem Ende des 19. Jahrhunderts zu vergegenwärtigen sind. Diese resultieren für ihn aus den Folgen der Arbeit des Knechts selbst.

Der Knecht ist im Verhältnis zum Herrn gezwungen, seine Begierde zu hemmen und in Arbeitsenergie zu verwandeln, „sein Tun ist gehemmte Begierde“[1295]. Seine Tätigkeit bringt nur dem Herrn „reinen Genuß“[1296]. Ihm bleibt das passive Genießen, „die Auseinandersetzung mit der Selbständigkeit der Dinge fällt dem Knecht zu“[1297]. Bürger betont aus der Deutung

[1291] Siep, Anerkennung als Prinzip, S. 297.
[1292] Zum Beitrag von Karl Marx zu den theoretischen Grundlagen demokratischer Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik siehe auch: Ingo Pies, Theoretische Grundlagen demokratischer Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik - Der Beitrag von Karl Marx; in: Ders./Leschke (Hg.), Karl Marx´ kommunistischer Individualismus, S. 1 - S. 32.
[1293] Peter Bürger, Hegels Philosophie des Todes; in: Ders., Ursprung des modernen Denkens, Weilerswist 2000, S. 13 – S. 25.
[1294] Peter Bürger, Das Ende der Erzählung von Herr und Knecht. In: Neue Rundschau 106, 1995, S. 24 – S. 31, hier S. 25.
[1295] Ebd., S. 27.
[1296] Ebd., S. 27.
[1297] Ebd., S. 27.

Kojèves nun zwei Argumente: „1. Herrschaft ist eine existenzielle Sackgasse. Der Herr kann entweder in Lust verdummen oder auf dem Schlachtfeld sterben, doch er kann nicht bewußt leben und sich dabei durch das, was er ist, befriedigt wissen. 2. Der Verstand, das abstrakte Denken der Wissenschaft, die Technik, die Künste - all dies hat seinen Ursprung in der Zwangsarbeit des Knechts.“[1298]

Mit der zunehmenden Internalisierung der Arbeitshaltung verliert der Impuls, der für den Knecht durch das Erscheinen des Herrn entsteht, an Intensität. „In dem Maße, wie die Emanzipation des Knechts geschichtliche Wirklichkeit wird, erfährt der Herr sein Dasein als sinnlos.“[1299] Bürger sieht die Herr-Knecht-Erzählung Hegels als ein Bild der entstehenden bürgerlichen Gesellschaft und stellt sich die Frage, wie diese sich im Laufe der Geschichte verändert hat. Der Knecht ist das Subjekt der Moderne, er träumt vom Reich der Freiheit, „wo die Macht des Herrn gebrochen und die Notwendigkeit zu produzieren von ihm genommen wäre, wo er furchtlos schaffen könnte, nur sich selbst gehorchend“[1300]. Der Knecht hat den Herrn längst „verinnerlicht als Instanz, die ihn jeden Morgen erneut zur Arbeit antreibt“[1301]. Er braucht ihn nicht mehr als äußere Erscheinung seiner Todesfurcht, die ihn diszipliniert. Was aber ist die Folge der Emanzipation des Knechts „vom Zwang zur Arbeit wie von der Furcht vor dem Herrn“[1302]? Der Traum ist Wirklichkeit geworden. Er kann sich selbst die Prinzipien seines Handelns geben. Allein, der Knecht vermag „ihn in dieser Wirklichkeit nicht mehr zu erkennen“[1303].

Weil die Produktionsmaschine ihm die Arbeit und die Furcht vor dem Herrn genommen hat, „hat sie ihm zugleich sein Selbst genommen. Er ist nicht länger der, der er war, als er noch dem Zwang zur Produktion unterlag.“[1304] Er erwarb materielle Standards und Eigentum, doch mit dem Verlust des Zwangs und der Konfrontation mit der Existenzangst ändern sich die Lebenserfahrungen grundsätzlich. Er ist kein gezwungener Knecht mehr. Das moderne Subjekt ist für Bürger verschwunden, weil der ehemalige Knecht sich selbst verloren hat. „Er ähnelt jetzt dem Herrn, ohne daß er sich deshalb in diesen verwandelt hätte. Dazu fehlt ihm alles, was diesen ausmacht: die Erinnerung an seine vergangene Herrschaft, die Gelassenheit gegenüber dem, was geschieht, und das Vermögen, müßig zu sein.“[1305] Deshalb treibt ihn die

[1298] Ebd., S. 28.
[1299] Ebd., S. 28.
[1300] Ebd., S. 29.
[1301] Ebd., S. 29.
[1302] Ebd., S. 29.
[1303] Ebd., S. 29.
[1304] Ebd., S. 30.
[1305] Ebd., S. 30.

Unruhe um. Er musste seine Zeit stets berechnen, die leere, ungenutzte Zeit erscheint ihm als Bedrohung, nicht als Möglichkeit für ein erfülltes Leben. Gelassenheit ist ihm unerreichbar, wie ihm die Muße fremd ist. „Erinnerung, Gelassenheit, Muße, diese herrlichen Fähigkeiten, fallen ihm nicht zu; vielmehr steht er da als einer, den sein Werk enteignet hat.“[1306]

Bei aller Veränderung bleibt der Knecht aus Sicht von Bürger dennoch, „was er war: Negativität. Da diese sich aber nicht mehr in der Produktion zu verwirklichen vermag, richtet sie sich nun auf die Zerstörung des Produzierten.“[1307] Weil er die Angst vor dem Tod nicht überwunden, sondern nur in den Gegenstand der Produktion verlagert hat, muss er beständig weiter produzieren, damit ihn die Angst nicht wieder einholt. „Solange es etwas zu produzieren gibt, braucht der Knecht keine Angst vor dem Tode zu haben. Er arbeitet seine Angst weg. Nicht den Tod hat er vor sich, sondern sein Projekt, das heißt seinen Beitrag zum Fortschritt des gesellschaftlichen Ganzen.“[1308] Dieses Grundverständnis bricht für Bürger mit dem ersten Weltkrieg zusammen. „Denn es zeigt sich, daß das Resultat der aufs äußerste gesteigerten Produktion und einer bis dahin unvorstellbaren Anstrengung der ganzen Gesellschaft nicht ein menschenwürdiges Leben für alle ist, sondern Zerstörung und Tod. Alle technischen Produktionsmittel dienen nur noch dem Ziel, den Tod des anderen zu produzieren; da dieser aber derselben Logik folgt, produzieren sie zugleich den eigenen Tod.“[1309]

Der Knecht macht die Erfahrung, dass der Aufschub der Todesangst durch Arbeit und Produktion nur eine Chimäre ist. „Die Produktion, mit der der Knecht seine Todesangst wegzuarbeiten hofft, ist in Wahrheit das Mittel, das den Tod massenhaft herstellt.“[1310] Weil die Hoffnung enttäuscht wird, die in das Denken des Knechts gesetzt wurde, setzt erneut eine historische Wendung ein, als Folge gewinnt das Denken des Herrn in Deutschland wieder an Attraktivität. Diese Wendung speist für Bürger in Deutschland das Denken am Beginn der dreißiger Jahre, in Frankreich hingegen sieht er durch Kojèves Vorlesungen das Denken des Knechts attraktiv. „Viele der Intellektuellen, die nach dem Weltkrieg [dem zweiten, PF] das geistige Leben Frankreichs bestimmen werden, haben damals an diesen Vorlesungen teilgenommen. (…) Die Zuhörer müssen den Eindruck gehabt haben, daß Kojève weit mehr vermittelte als das Verständnis eines schwierigen Autors, nämlich eine Einsicht in das Wesen

[1306] Ebd., S. 30.
[1307] Ebd., S. 30.
[1308] Peter Bürger, Das Denken der Unmittelbarkeit und die Krise der Moderne; in: Ders., Ursprung des modernen Denkens, Weilerswist 2000, S. 153 - S. 168, hier S.155.
[1309] Ebd., S. 155 f.
[1310] Ebd., S. 156.

des menschlichen Daseins.“[1311]

Während sich die künftige philosophische Elite Frankreichs mit dem Denken des Knechts auseinandersetzt, erinnert man sich in Deutschland „jener anderen Gestalt der Hegelschen Herr-Knecht-Erzählung (...), die am Rande der Geschichte des Fortschritts stehen geblieben war: des Herrn, der sich unmittelbar dem Tode aussetzt.“[1312] So verwundert es Bürger nicht, dass mit den heraufziehenden Fünfzigern eine zweite, eine postmoderne Antwort auf die Frage nach dem Umgang mit der Angst vor dem Tode gegeben wird. Wenn die Materialschlachten des ersten Weltkriegs das Resultat von Überproduktion und Überakkumulation waren, musste nun die Vernichtung des Überproduktes durch den Knecht selber übernommen werden. „Vielleicht waren die Materialschlachten in den Weltkriegen unsere Jahrhunderts bereits die erste Antwort auf den Beginn des Reichs der Freiheit. Der Konsumismus wäre dann die zweite.“[1313] Die Lehre aus den beiden zerstörerischen Kriegen ist aus Bürgers Perspektive die Erkenntnis, das Produkt selber konsumieren zu müssen, um die Produktion und ihr Wachstum nicht in destruktive Überakkumulation zu häufen.

Aber durch die konsumistische Lebensweise ändern sich die Lebensbedingungen für die folgenden Generationen erneut grundsätzlich. Die Verkehrung der Positionen von Herr und Knecht ist aus Bürgers Sicht das Herzstück der Hegelschen Erzählung, hierdurch konnte der Arbeiter-Knecht - unterstützt durch die von Marx vollzogene Wendung - in der Diskussion zum historischen Subjekt der Entwicklung werden, und den zweiten Abschnitt der Anerkennungsdiskussion dominieren. Wenn Bürger den Emanzipationsprozess des Knechts zu Ende denkt, stößt er auf eine weitere Verkehrung. „Der Knecht, d. h., das moderne Subjekt, macht die Erfahrung, daß die höchst mögliche Steigerung seiner Macht über die Natur, die ihn vom Zwang zur Arbeit freisetzt, ihn in eine Position totaler Ohnmacht bringt, und daß am Ende des Prozesses der Emanzipation nicht das selbstbestimmt schaffende Ich steht, sondern das mit dem Objekt des Verzehrs kurzgeschlossene konsumistische Subjekt.“[1314] Der Weg zur Anerkennung durch Arbeit bewirkt etwas vollständig anderes, als er dem Knecht in Aussicht stellte. Er macht ihn zum Gefangenen der Produktions- und Konsummaschinerie.

Der Kampf, der Zwang, die Entbehrung, alles das, was den Knecht in der Hegelschen und der Marxschen Erzählung ausmachen, sind nach dieser grundsätzlichen Wandlung in das konsumistische Verhalten nicht mehr auffindbar. Die Identifikation mit dem Knecht, dem

[1311] Peter Bürger, Hegels Philosophie des Todes; in: Ursprung des modernen Denkens, S. 13.
[1312] Bürger, Das Denken der Unmittelbarkeit, S. 159.
[1313] Ebd., S. 30.
[1314] Ebd., S. 31.

Unterworfenen, dem oder der Unterdrückten kann von den neuen Generationen aufgrund ihrer Lebenserfahrungen nicht mehr hergestellt werden. Der Zwang des Knechts, der durch die Angst vor dem Tod oder die Unterwerfung durch den Anderen entstanden ist, hat sich durch das Konsumangebot in Wahlfreiheit verwandelt. Und wer will schon gerne Knecht sein, wenn er sich zwischen den Positionen von Herr und Knecht entscheiden kann? Obgleich er sich augenscheinlich für das müßige Leben des Herrn entscheidet, dem die Arbeit und der Zwang zunehmend fremd wird, ist dies wiederum eine Täuschung, die aus dem Zwang zum Konsumismus resultiert. Die Angst vor dem Tod kann durch Konsum nicht überwunden werden. Deshalb fehlt auch ihm, was den Herrn ausmacht, er hat keine Kampf- und keine Todeskonfrontation. Der ehemalige Knecht steht in einem diffusen Moment des unbestimmten Daseins, das Genuss und Muße zu sein scheint. Es ist kein vorpolitischer Raum, aus dem heraus sich die Erzählung des Knechts, der gegen den Herrn aufbegehrt, erneuern könnte.

Der Knecht kommt in seinem Konsumverhalten der beständigen Produktivitätssteigerung längst nicht mehr hinterher. Er kann nicht so viel vernichten, wie er durch Effektivierung der Produktion erarbeitet. Wenn man Bürgers Gedanken vom Ende der Erzählung von Herr und Knecht in die Gegenwart verlängert, stellt sich die Frage, ob eine erneute Überakkumulation der Produktion sich heute nicht im Abkoppeln der Finanzwirtschaft von der Realwirtschaft manifestiert. Das erwirtschaftete Kapital löst sich vom realwirtschaftlichen Prozess und konstituiert sich in der von der Realwirtschaft abgelösten Finanz- und Kapitalökonomie. Das Entstehen von Finanzblasen, deren Überdehnung und ihr Platzen wäre aus dieser Sicht die dritte Antwort auf die Verinnerlichung von Arbeit und Produktivitätssteigerung. Der Knecht produziert und konsumiert aus Angst, der Herr hat seine kriegerische Ideologie längst aufgegeben und sich dem Denken des Knechts und seiner Not zur Produktion zugewendet. Nun sind beide, was einst nur der Knecht war, zerstörerische Negativität.

Eine weitere Kritik an der Bedeutung der Arbeit in der Philosophie Hegels wird von dem Franzosen Georges Bataille formuliert.[1315] „In weiten Teilen gilt Bataille als ein verfemter Denker, der sich nicht nur über die Grenzen von Diskursformen, Disziplinen und sozialen Konventionen hinwegsetzt, sondern sich selbst als Individuum mit all seinen Ideosynkrasien in seine Texte einzubringen versucht. Nicht zuletzt aus diesem Grund hat - zumindest im deutschsprachigen Raum - eine kritische Auseinandersetzung mit seinem Werk (…) noch

[1315] Peter Bürger, Das Denken des Herrn: Bataille zwischen Hegel und dem Surrealismus, Frankfurt am Main 1992. Ders., Die Souveränität und der Tod. Batailles Einspruch gegen Hegel; in: Andreas Hetzel/Peter Wiechens (Hg.), Vorreden zur Überschreitung, Würzburg 1999, S. 29 - S. 40.

nicht eingesetzt.“[1316] In Frankreich beginnt die breite Rezeption der Schriften Batailles erst mit der Ablösung von Sartres leitender Rolle in der philosophischen Diskussion. Eine besondere Rolle kommt hierbei einem Aufsatz von Michel Foucault anlässlich des Todes von Bataille im Jahr 1963 zu, indem er die Überschreitung thematisiert.[1317]

Auch Bataille ist in seinem Hegel-Verständnis durch die Vorlesungen von Alexandre Kojève geprägt. Am Beginn der 1930er Jahre erlebt die französische Hegel-Diskussion einen großen Schub, weil wichtige Texte von Hegel zu diesem Zeitpunkt erstmals ins Französische übersetzt werden. „Ein gründliches Studium der Texte war also in Frankreich - ohne ausreichende Deutschkenntnisse - erst über hundert Jahre nach dem Tod Hegels möglich,“[1318] was sicherlich auch den Zuspruch zu Kojèves Vorlesungen beflügelte. „An der Hegelschen Philosophie bzw. der Phänomenologie des Geistes, deren Kenntnis Bataille den einflußreichen Vorlesungen von Kojève in den dreißiger Jahren verdankt, interessiert Bataille vor allem die Genese des Selbstbewusstseins, die Hegel im Kapitel über Herrschaft und Knechtschaft entwickelt.“[1319] In der Interpretation Kojèves wird die Abhängigkeit des Herrn vom Knecht beschrieben, „so daß als »wahrer« Ort der Herrschaft nun ein sich (dem Knecht) unterordnendes (Selbst)Bewußtsein erscheint.“[1320]

Das der Herr mit seinem Bedürfnis nach Anerkennung durch diese Wendung auf das Erscheinen des Knechts angewiesen ist, stößt bei dem Bibliothekar auf eine eindeutige Reaktion. „Hier bricht Bataille in ein Gelächter aus. (…) Die Unabhängigkeit des Selbstbewusstseins wird in dem Augenblick lächerlich, wo es sich durch Unterwerfung befreit.“[1321] Der Herr ist für ihn kein Produkt, das durch die Ausbeutung des Sklaven und seiner Arbeit entsteht. „Unsere souveränen Augenblicke, wo nichts zählt als das, was da ist, was in der Gegenwart empfunden wird und entzückt, sind das Gegenteil von Zukunftserwägungen und Berechnungen, die die Basis der Arbeit bilden. So impliziert der Grundbesitz, der Feudalbesitz die Souveränität des Besitzers nur in dem Maße, als er ihn von der Arbeit befreit.“[1322] Souveränität und Grundbesitz sind aus dieser Sicht historisch miteinander verbunden. „Im allgemeinen scheint dies Band direkt auf der von den Besitzern ausgebeuteten Arbeitskraft zu beruhen. Aber die Souveränität ist kein Resultat der Sklaverei,

[1316] Andreas Hetzel/Peter Wiechens, Eine erste Vorrede zur Überschreitung; in: Dies. (Hg.), Vorreden zur Überschreitung, Würzburg 1999, S. 7 - S. 14, hier S. 7.
[1317] Michel Foucault, Vorrede zur Überschreitung; in: Ders., Von der Subversion des Wissens. Herausgegeben von W. Seitter, Frankfurt am Main 1991, 6. Auflage, S. 28 - S. 45.
[1318] Hierauf macht Ulrich Johannes Schneider aufmerksam. Ders., Der französische Hegel, Berlin 2007.
[1319] Peter Wiechens, Bataille zur Einführung, Hamburg 1995, S. 18.
[1320] Ebd., S. 19.
[1321] Ebd., S. 19.
[1322] Georges Bataille, Das theoretische Werk 1, Die Aufhebung der Ökonomie, München 1975, S. 262.

die Sklaverei, die sie für gewöhnlich begleitet, ist nicht ihre Vorbedingung. Die Sklaverei bereichert die Formen der Souveränität, aber sie schafft sie nicht. Die Souveränität ist primär.“[1323]

Wenn es darum geht, ein unabhängiges Selbstbewusstsein zu entwickeln, kann die Arbeit dies für den Knecht nicht leisten, so Bataille. „Damit sich der Herr überhaupt als ein freies, selbständiges und selbstbewußtes Wesen zu konstituieren vermag, muß er im Kampf um seine Anerkennung als Herr zunächst sein eigenes Leben aufs Spiel setzen, muß er das Risiko seiner eigenen Vernichtung und seines eigenen Todes eingehen. Dadurch unterscheidet er sich vom Knecht, der nicht bereit ist, ein solches Risiko einzugehen.“[1324] Es ist nicht die Arbeit, sondern die Bereitschaft zum Tod, die aus dem Menschen den Krieger und den Krieger-Herrn gemacht hat. „Das Konzept der Arbeit erweist sich also in der Tat als (…) die restlose Mobilisierung aller Kräfte für die Arbeit.“[1325]

Wenn dem aber so ist, dann liegt aus dieser Logik auch der Weg aus der Knechtschaft in die Souveränität nicht in der Arbeit, sondern in der Konfrontation mit dem Todeserleben. Diese Zuwendung bedeutet im Kontext „eine entschiedene Absage an die marxistische Revolutionsidee“[1326], die die Pariser Bohème seiner Zeit beflügelt und erklärt anschaulich, warum Bataille in seiner Zeit eine Randfigur bleibt. Er nimmt die Diskussion über die Bedeutung des Todes in der Philosophie Hegels erneut auf, die Kojève mit seinem Essay[1327] den Vorwurf einbringt, ein Faschist zu sein[1328]. „Pour Kojeve, «la philosophie «dialectique» ou anthropologique de Hegel est en dernière analyse une philosophie de la mort (ou ce qui est la meme chose: de l'athéisme)»“[1329].

In dem Essay stellt Kojève heraus: „Der Tod bringt den Menschen in der Natur hervor und läßt ihn voranschreiten bis zu seiner endlichen Bestimmung: dem völlig seiner selbst und daher seiner Endlichkeit bewussten Weisen. Der Mensch gelangt also solange nicht zur Weisheit oder zum vollen Selbstbewußtsein, als er im Sinne des Alltagsbewußtsein die Negativität ignoriert, die doch der eigentliche Grund seines Daseins ist und sich in ihm und gegen ihn nicht nur als Kampf und Arbeit, sondern auch als Tod und absolute Ewigkeit

[1323] Ebd., S. 264. Hieraus wird auch die Marxsche Darstellung der Herr-Knecht-Relation in Frage gestellt. Wenn die Souveränität vorrangig ist, könnte dies auch für den Kapitalisten abgeleitet werden.
[1324] Wiechens, Bataille zur Einführung, S. 18 f.
[1325] Bataille, Aufhebung der Ökonomie, S. 387.
[1326] Ebd.,, S. 314.
[1327] Kojève, Die Idee des Todes in der Philosophie Hegels; in: Ders., Hegel. Eine Vergegenwärtigung, S. 217 – 268.
[1328] Siehe hierzu das Vorwort des Neuherausgebers Iring Fetscher, Kojève, Hegel. Eine Vergegenwärtigung, S. 8.
[1329] Georges Bataille, Hegel, la mort et le sacrifice; in: Deucalion No. 40, Oct. 1955, S. 21 – S. 2, hier S. 22.

darstellt.“[1330] Wenn der Philosoph ein Weiser werden will, muss er sich für Kojève seiner Negativität oder dem Tod bewusst werden, „diese Befriedigung des Weisen, die ein vollkommenes Bewußtsein der Welt und seiner Selbst voraussetzt, erreicht Vollendung und Fülle selbst nur im und durch das Bewußtsein des Todes“[1331].

Für Kojève zielt die Hegelsche Philosophie auf nichts anderes „als die völlige Befriedigung der anthropogenen und menschlichen Begierde nach Anerkennung, der Begierde des Menschen, seiner geschichtlich freien Individualität oder seiner Persönlichkeit durch alle anderen Menschen einen absoluten Wert beigelegt zu sehen“[1332]. Dazu gehört die Anerkennung seiner eigenen Endlichkeit. Georges Bataille knüpft an diese Sichtweise an. Nachdem er die Hegelsche Lösung des Ausgleichs ohne Kampf durch Arbeit ebenso zurückweist wie die Revolutionslösung, bleibt anhand des erarbeiteten Schemas der Bewegung der Anerkennung durch Kampf als dritte Möglichkeit im sechsten Schritt der Kampf um Anerkennung zu prüfen. Bataille interessiert die Frage der Anerkennung zwischen Knecht und Herr nicht. Aus der Konsequenz bleibt ihm nur der Weg vom sechsten Schritt in den fünften und die Möglichkeiten im Herr-Knecht-Verhältnis. Seine zentrale Frage weist ihn auf den vierten Schritt zurück, auf den Kampf auf Leben und Tod, denn Bataille fragt sich: Wie ist der Herr eigentlich Herr geworden? Wie hat er seine Souveränität gewonnen?

Die Zuwendung zur Hegelschen Figur des Herrn ist aus dieser Perspektive logisch und nachvollziehbar. Bataille kann sich nach dem Verwerfen der Arbeitsbedeutung, die Hegel in der Phänomenologie entwickelt, und der Revolutionslösung, die Marx formuliert, nicht mehr dem Knecht zuwenden. „Im Gegensatz zu Hegels Verständnis von Herrschaft versucht er daher, mit Hilfe des Begriffs der Souveränität im Anschluß an Nietzsche Freiheit als rückhaltlose Verausgabung zu begreifen, welche keine das Wagnis des Todes letztlich immer aufhebende Bewegung der Anerkennung zuläßt“[1333]. Er ersetzt die Relation von Herrschaft und Knechtschaft durch die Frage nach der Souveränität[1334] des Selbstbewusstseins. „Souveränität ist ein Begriff, mit dem Bataille ein nicht an Zwecke gebundenes intensives Leben denkt, das unberührt bliebe von der Misere des Hegelschen Herrn, die Kojève mit dem Satz umschrieben hatte, er könne nur im Kampf sterben oder im Genuß verblöden.“[1335] Aus

[1330] Kojève, Hegel. Eine Vergegenwärtigung, S. 239.
[1331] Ebd., S. 241.
[1332] Ebd., S. 241 f.
[1333] Wiechens, Bataille zur Einführung, S. 89.
[1334] „Was Bataille souverainité nennt, ist nicht einfach dem Bewußtsein des Hegelschen Herrn gleichzusetzen; und doch hat dessen homme entier mit dem Herrn bei Hegel wesentliche Bestimmungen gemein, die Verweigerung produktiver Tätigkeit und die Todesbereitschaft“ (Peter Bürger, Das Denken des Herrn, Frankfurt am Main 1992, S. 174).
[1335] Bürger, Die Souveränität und der Tod, S. 36; Auch Jacques Derrida hat sich mit dem Begriff der Souveränität

Sicht des hier entwickelten Schemas der Bewegung der Anerkennung diskutiert Bataille den vierten Schritt und erörtert darin den bislang nicht beachteten Fall A), den Erfahrungsbeweis des Erkenntnis-Ichs im Tode.[1336]

Der Erfahrungsbeweis gilt jedoch nur für den Getöteten, nicht für den, der tötet. Dieser hatte sein Leben nicht nur gewagt, er hat den Kampf gewonnen. Doch für das diesseitige Selbstbewusstsein verbindet sich der Gewinn nicht mit dem Selbsterleben des Todes. Eine wechselseitige intersubjektive Anerkennung kann nicht hergestellt werden, die Konfrontation mit der eigenen Todesangst ist ein innersubjektiver Prozess. Der Sieger des Kampfes schaut die leblose Hülle des vormaligen Gegners von außen an, er selbst hat ihn getötet und den Erfahrungsprozess des Tötens und das Anschauen des Sterbens durchlebt. Der Fall A) führt in der Konsequenz von der Erfahrung des Todes für das überlebende Ich zur Bedeutung nach den Wirkungen des Tötens und dem Anschauen des Sterbenden für den Krieger-Herrn. Der Blick aus der Systematik der Bewegung der Anerkennung zeigt einen Grund für Batailles Rückgriff auf Nietzsche.

„Nietzsche vertritt ein Überbietungsmodell der Auseinandersetzung zwischen Herr und Knecht, das auf die Position des »Herren« fokussiert ist. Herr ist dabei allerdings nicht im platten empirischen Sinne derjenige, der jemand beherrscht, sondern derjenige, der sich unter hohem Einsatz und Risiko selbst überwindet.“[1337] Der Perspektivwechsel vom Knecht auf den Herrn berührt eine offene Frage der aktuellen Diskussion: Die Differenz zwischen aktiver und passiver Anerkennung. Mit dem Darstellungswechsel vom Knecht zum Herrn „wird das Kampfmotiv in den Herrn eingelagert; nicht im Kampf mit dem anderen, sondern primär im Kampf mit sich selbst und durch Selbsttranszendierung können die Herren neue Werte setzen.“[1338] Die Fähigkeit der Setzung und der daraus notwendigen Überwindung von den alten zu den neuen Standards ist eine Vorbedingung zum aktiven Generieren von Anerkennung. „Als anerkennend ist er selbst die Bewegung, und diese Bewegung hebt eben seinen Naturzustand auf; er ist Anerkennen; das Natürliche ist nur, - es ist nichts Geistiges.“[1339]

Bataille gibt seine Antwort auf die Frage nach der Souveränität des Menschen aus dieser Perspektive. „Dem knechtischen Dasein, das Hegel beschreibt und das im Zeichen der Arbeit

bei Bataille auseinander gesetzt. Jacques Derrida, Von der beschränkten zur allgemeinen Ökonomie; in: Ders., Die Schrift und die Differenz, Frankfurt am Main 1976, S. 380 – S. 421.

[1336] Vgl.: Kapitel III dieser Arbeit, Die Bewegung der Anerkennung.

[1337] Bluhm, Herr und Knecht, S. 70.

[1338] Ebd., S. 70.

[1339] Hegel, Realphilosophie, S. 197 f.

und der Selbstverwirklichung durch Arbeit steht, setzt Bataille ein souveränes entgegen, das ganz Selbstverausgabung (dépense) wäre.“[1340] Er denkt das Leben als Verschwendung, als Verzehrung im Augenblick, ohne die Erwägung eines nächsten Moments, ohne einen planerischen Vorgriff auf eine (noch) nicht existente Zukunft. „Es geht darum, den Punkt zu erreichen, an dem das Bewußtsein nicht mehr Bewußtsein von etwas ist. Mit anderen Worten, sich der entscheidenden Bedeutung des Augenblicks bewußt zu werden, in dem das Wachstum (der Erwerb von etwas) sich in Verlust auflöst, und genau das ist das Selbstbewußtsein, das nichts mehr zum Gegenstand hat.“[1341]

Auch in Batailles ökonomischer Theorie steht die Verausgabung oder Verzehrung vor der Produktion,[1342] dies gilt ihm ebenso für das Verhältnis von Tod und Leben. „Das Leben geht immer aus der Zersetzung des Lebens hervor. Es ist in erster Linie dem Tod verpflichtet, der ihm Platz macht; dann der Verwesung, die auf den Tod folgt und die für das ununterbrochene Auf-die-Welt-Kommen neuer Wesen die notwendigen Substanzen in Umlauf setzt.“[1343] Auf diese Weise stellt Bataille das Leben als einen grundlegend verschwenderischen Prozess dar. „Nimmt man das menschliche Leben im Ganzen, so trachtet es bis zur Angst nach der Verschwendung, bis zur Angst, bis zu der Grenze, an der die Angst nicht mehr erträglich ist.“[1344] Zeugung und Tod sind für ihn die beiden Berührungspunkte dieses sich fortsetzenden Kreislaufes. „Die Sexualität und der Tod sind nur die Zuspitzung eines Festes, das die Natur mit der unerschöpflichen Masse feiert: beide bedeuten eine grenzenlose Vergeudung, die die Natur vornimmt, im Widerspruch zu dem tiefen Wunsch jedes Wesens nach eigener Fortdauer.“[1345]

Der Zeugungsakt wird von der alternden und sterbenden Generation mit dem Wissen des eigenen Zerfalls und dem Streben nach Erhalt der Gattung vollzogen. „Die schlüpfrigen, übelriechenden und lauen Stoffe, deren Anblick abscheulich ist, in denen das Leben gärt, diese Stoffe, die von Eiern, Keimen und Würmern wimmeln, stehen am Ursprung jener entscheidenden Reaktionen, die wir Ekel, Widerwille und Abscheu nennen. Jenseits der kommenden Vernichtung, die das Wesen, das ich bin, vollkommen bedecken wird (…) wird der Tod meine Rückkehr zum gärenden Leben anzeigen. So kann ich - in der Erwartung

[1340] Bürger, Die Souveränität und der Tod, S. 36.
[1341] Bataille, Aufhebung der Ökonomie, S. 233.
[1342] Bataille führt diesen Gedanken anhand einer Untersuchung über den Potlatsch aus. Ders., Das theoretische Werk, Band I, S. 99 - S. 110.
[1343] Georges Bataille, Der heilige Eros, Darmstadt 1963, S. 68. Bataille verweist hier auch auf Aristoteles, der behauptete, „bestimmte Lebewesen, von denen er annahm, daß sie sich spontan in der Erde oder im Wasser bildeten, entstünden aus der Verwesung“ (Ebd., S. 70).
[1344] Ebd., S. 75.
[1345] Ebd., S. 76.

lebend - diese vielfache Gärung vorausfühlen, die der Triumph des Ekels, sie vorwegnehmend, in mir feiert.“[1346] Erst das Begreifen dieser „Vernichtungswut“[1347], die die Natur beseelt, bringt den Menschen dazu, gegenüber diesen Kräften ein Nein in der Form von Verboten zu formulieren. „Durch die Aufstellung der Verbote trennt sich der Mensch vom Tier. Er versucht dem maßlosen Spiel des Todes und der Fortpflanzung (der Gewaltsamkeit), in deren Nacht das Tier sich ganz und gar befindet, zu entrinnen.“[1348] Hegel verwendet die Nacht als Bild für den noch nicht erwachten Geist. „Der Mensch ist diese Nacht, dieses leere Nichts, das alles in ihrer Einfachheit enthält - ein Reichtum unendlich vieler Vorstellungen, Bilder, deren keins ihm gerade einfällt-, oder die nicht als gegenwärtige sind.“[1349] Bei Fanon hat das Bewusstsein das Bedürfnis sich „in der Nacht des Absoluten zu vergessen“[1350]. Dies scheint ihm eine Voraussetzung für die Entstehung von Selbstbewusstsein.

„Was wir den Tod nennen, ist in erster Linie das Bewußtsein, das wir von ihm haben. Wir nehmen den Übergang wahr vom lebenden Zustand zu dem des Leichnams, das heißt zu dem ängstigenden Gegenstand, der für den Menschen der Leichnam eines anderen Menschen ist. (…) Er bezeugt eine Gewaltsamkeit, die nicht nur einen Menschen zerstört, sondern die alle Menschen zerstören wird. Das Verbot, das sich der anderen beim Anblick eines Leichnams bemächtigt, äußert sich in dem Zurückweichen, durch das sie die Gewaltsamkeit verwerfen, durch das sie sich von der Gewaltsamkeit trennen.“[1351] Deshalb ist für Bataille das Verbot zu Töten das erste Fundamentalverbot. Das zweite ist das der allzeitigen ungezügelten sexuellen Aktivität. Auch sie ist nach Bataille eine Gewaltsamkeit. „Eine arbeitsame Gesellschaft darf ihr während der Arbeit nicht ausgeliefert bleiben. Wir dürfen daher begründeterweise annehmen, daß der sexuellen Freiheit von Anfang an eine Grenze gezogen werden mußte, die wir ein Verbot nennen dürfen. (…) Wir dürfen (…) annehmen, daß anfänglich die Arbeitszeit diese Grenze bestimmt hat.“[1352]

Die Verbote werden für Bataille aber erst durch die Überschreitung vervollständigt, im Krieg und im Opfer sieht er „Formen der Überschreitung“[1353] des Tötungsverbotes. Weil die Überschreitung des Verbots von einem der Vernunft fähigen Wesen ausgeübt wird, unterscheidet sie sich von der tierischen Gewalt. „Die organisierte Überschreitung bildet mit

[1346] Ebd., S. 70.
[1347] Ebd., S. 77.
[1348] Ebd., S. 104.
[1349] Hegel, Jenaer Realphilosophie, S. 172.
[1350] Fanon, Schwarze Haut - weiße Masken, S. 87.
[1351] Georges Bataille, Der heilige Eros, S. 52.
[1352] Ebd., S. 61.
[1353] Ebd.; S. 87.

dem Verbot ein Ganzes, und dieses Ganze bestimmt das soziale Leben.“[1354] Der Mensch wollte die Kräfte der Natur in ihm zügeln und deshalb erließ er die Verbote. In der „Entfesslung der Gewaltsamkeit tritt der Mechanismus der Überschreitung zutage.“[1355] Der Krieg veranlasst für Bataille „die Entwicklung des Individuums zur glorreichen Identität des Kriegers, die über die Ding-Individualität hinausgeht“[1356]. Aber der Krieg entfesselt in der Geschichte des werdenden Menschen Grausamkeiten, zu denen Tiere nicht fähig sind und wird dadurch zu der modernen Kriegsmaschinerie, von der auch Bürger in seinem Aufsatz spricht. Er wird in den beiden Weltkriegen zu einem Mechanismus, „der seinen ursprünglichen Antrieben fremd ist“[1357].

In Batailles Denken sind die in ihrer Lebenszeit begrenzten Menschen diskontinuierliche Wesen, die sich bemühen, „in der Diskontinuität zu verharren. Aber der Tod, oder wenigstens die Betrachtung des Todes, führt sie in die Erfahrung der Kontinuität.“[1358] Da der Krieg für ihn zwar einen kühnen Vorstoß darstellt, „aber auch den plumpesten“[1359], beschreibt er mit dem Opfer[1360] eine weitere Weise zur Überschreitung des Verbots zu Töten.[1361] „Das Opfer aber, das wie der Krieg eine Aufhebung des Tötungsverbotes darstellt, ist (…) die religiöse Handlung par excellence.“[1362] Für die ersten Menschen unterschied sich nach Bataille der Mensch nicht vom Tier, die Opferung des Tieres hat eine unmittelbare Konfrontation mit dem eigenen Sterben zur Folge.

Erst durch die später eintretende Entwicklung zum Menschen lässt die Intensität der Beiwohnung des Opferfestes[1363] nach und das Tieropfer wird gegen das Menschenopfer ausgetauscht. „Durch den Tod wird die Diskontinuität eines Wesens gebrochen: das, was bleibt und was in der eintretenden Stille die angstvollen Seelen spüren, ist die Kontinuität des

[1354] Ebd.; S. 80.
[1355] Ebd.; S. 83.
[1356] Bataille, Theorie der Religion, S. 51.
[1357] Bataille, Der heilige Eros, S. 101.
[1358] Ebd., S. 104.
[1359] Bataille, Theorie der Religion, S. 51.
[1360] Der Begriff Opfer hat in der deutschen Sprache einen doppeldeutigen Sinn, er beinhaltet den Umstand, ein Opfer zu bringen und ein Opfer zu werden. Im englischen und französischen Sprachgebrauch gibt es hierfür die Differenzierung zwischen sacrifice und victim (Vgl.: Herfried Münkler/ Karsten Fischer, Nothing to kill or to die for...“. Überlegungen zu einer politischen Theorie des Opfers; in: Leviathan, Zeitschrift für Sozialwissenschaft, 28. Jahrgang, S. 343 – S. 362). Batailles Opferbegriff wurde untersucht von: Stefano Cochetti, Die Aporie des Heiligen, der Opferbegriff bei Bataille und Girard; in: Hetzel/ Wiechens (Hg.) Vorreden zur Überschreitung, S. 243 – S. 258.
[1361] Mit der erneuten Zuwendung zum Opfer und zur Religion wird ein Argument sichtbar, warum Alexandre Kojève sich von Georges Bataille distanziert hat. Schließlich hatte Kojève festgestellt, dass Hegels Philosophie eine Philosophie des Todes ist. Bataille hingegen sucht ein Denken, „das Denken des Lebens wäre“ (Bürger, Das Denken des Herrn, S. 43).
[1362] Bataille, Der heilige Eros, S. 102.
[1363] Siehe hierzu: Bataille, Theorie der Religion, S. 46 ff.

Seins, der das Opfer zurückgegeben wurde. Nur eine Schau-Tötung, die unter dem vom Ernst und von der Gemeinschaft der Religion bestimmten Bedingungen vollzogen wird, ist geeignet, zu offenbaren, was gewöhnlich der Aufmerksamkeit entgeht.“[1364] In der Schauung des Sterbens konfrontiert er sich mit dem eigenen Sterben. „Ainsi meurt-il en se voyant mourir.“[1365] Das Menschenopfer stiftet Gemeinschaft zwischen den Teilnehmenden. „Sie erleben im Tod des Geopferten den eigenen Tod.“[1366]

Herr wird man bei Bataille durch die Konfrontation mit der Existenzangst, die aus der Anschauung des Sterbens entsteht. Bezogen auf eine Bewegung der Anerkennung folgt aus Batailles Überlegungen, dass sich der zur Erkenntnis fähige Mensch - der von der Angst vor dem Tod dominiert ist und sich aus Angst der Begierde des Dings in die Knechtschaft begeben hat - durch die Teilnahme an einem Opferritual mit der Angst konfrontiert, um dem Todeserleben möglichst nahe zu kommen. „Es scheint, daß die Angst den Menschen begründet: aber es ist nicht die Angst allein, sondern das Hinausgehen über die Angst, die Überwindung der Angst. Das Leben ist seinem Wesen nach ein Exzeß, es ist die Verschwendung von Leben. Grenzenlos erschöpft es seine Kräfte und seine Hilfsquellen; grenzenlos vernichtet es, was es geschaffen hat.“[1367]

Die Menschen haben nach Bataille ein Verlangen nach der Konfrontation mit der Angst vor dem Tode, „damit sie am Ende, jenseits des Todes und des Untergangs, die Überwindung der Angst finden. (…) Bis an die Grenzen des Möglichen ist die Angst im Opfer gewollt. Sind diese Grenzen aber erreicht, ist das Zurückweichen unvermeidlich.“[1368] Die wiederholte Überschreitung der Angst bringt den von Todesangst dominierten Knecht der Souveränität des Herrn ein Stück näher. Die Anschauung des Todes macht den Knecht mehr zum Herrn als die dienende Arbeit es vermag. Dies ist die existenziell-religiös begründete Differenz von Bataille in Abgrenzung zu Hegel und Marx[1369]. Auch diese Differenz unterstreicht, warum die affirmative Rezeption der Schriften von Bataille im Kreise der Pariser Bohème seiner Zeit weitestgehend ausblieb. „Die Aufklärung musste Einspruch gegen den Gedanken des Opfers erheben, denn die Autonomie der Vernunft konnte die im Opferkult vorgenommene

[1364] Bataille, Der heilige Eros, S. 104.
[1365] Bataille, La mort et le sacrifice, S. 33.
[1366] Bürger, Das Denken des Herrn. Bataille zwischen Hegel und dem Surrealismus, S. 46.
[1367] Bataille, Der heilige Eros, S. 108.
[1368] Ebd., S. 110.
[1369] Interessant ist die Differenz der Bedeutung des Opfers bei Bataille und bei Marx. Weil die Arbeiterklasse Sklavenarbeit im Dienste des Herrn betreibt, kürzt sich ihre Lebenszeit ab und sie muss beständig einen Teil ihrer selbst opfern, „um nicht ganz zugrunde zu gehen“ (Marx, Pariser Manuskripte, S. 7). Das Opfer hat zwei unterschiedliche Funktionen. Im einen Fall bringt das Opfer Gemeinsamkeit und Überschreitung der Todesangst, im anderen wird ein Teil für den Selbsterhalt in der Knechtschaft geopfert.

Anerkennung rational nicht kalkulierbarer Mächte nicht akzeptieren. In aufklärerischer Perspektive wurde das Festhalten am Opfer zum sacrificum intellectus.“[1370]

Der bei Hegel formulierte Anspruch des Willens zur Herrschaft scheint durch Todesangst begründet und damit weist Bataille auf die letzte bislang in der Diskussion unhinterfragte Setzung zurück. „Nier la nature, c´est nier l´animal qui sert de support à la Négativé de l´homme.“[1371] Die Herrschaft des Willens über „den Trieb der Begierde“ nach Exzeß, Überschreitung und Verschwendung entspringt der Angst vor dem Tod und führt zum Wunsch seiner vollständigen Negation: Das Sein des Erkenntnis-Ich will sich von dem Sein des Ding-an-sich als unabhängig existierend erweisen. „Man mußte in eine Übereinstimmung zum Übermaß kommen, dessen Ende die Fülle des Todes ist, aber man mußte auch die Kraft dazu haben. Sonst siegte der Ekel und stärkte die Macht der Verbote.“[1372] Bataille bezieht sich auf seine Ausgangsthesen zu den Verboten zurück und unterstreicht die Notwendigkeit der beständigen Überschreitung als Voraussetzung von Souveränität.

Souveränität besteht für Bataille nicht darin, Herr zu sein, „sondern in einer Entgrenzung, die mit der Knechtschaft zugleich die Herrschaft hinter sich läßt“[1373]. Aus der Perspektive der Bewegung der Anerkennung unterstreicht Bataille damit im vierten Schritt die Bereitschaft zum Tode als Souveränisierungsmechanismus für den Knecht. Der Knecht kann durch die ständige Überschreitung der Angst und der aus ihr heraus begründeten Verbote seine eigene Souveränität entwickeln. Damit formuliert Bataille ein Modell, in dem der Begierde gegenüber dem rationalen Willen Vorrang eingeräumt wird. Der Weg zur symmetrischen Anerkennung weist in diesem Spannungsfeld auf die Frage nach dem Ausgleich der Forderungen von Begierde, Verschwendung (bei Hegel Genuss) und Exzess auf der einen Seite, Angst, Genügsamkeit und Vernunft auf der anderen.

Die vorgestellten Kritiken an der Bedeutung der Arbeit in der Philosophie Hegels bei Marx, Bürger und Bataille zeigen die existenz-, macht- und sozialphilosophische Dimension des Diskurses. Hegel weist der Arbeit die Funktion des Erwerbs von einem unabhängigen Selbstbewusstsein zu. In der materiellen Kritik durch Marx wird die Anerkennungsfrage im Verhältnis von Erwerb und Umverteilung debattiert. Aus der Kritik an der Rolle der Arbeit in der Gestaltung der Bewegung der Anerkennung bei Hegel wird die Forderung der Revolution abgeleitet. Auch wenn der Marxsche Weg zur Anerkennung gescheitert ist, hat dies die

[1370] Münkler/Fischer, Nothing to kill or to die for, S. 352.
[1371] Bataille, La mort et le sacrifice, S. 27.
[1372] Bataille, Der heilige Eros, S. 111.
[1373] Bataille, Aufhebung der Ökonomie, S. 387.

materielle Kritik an der Bedeutung der Arbeit nicht entkräftet. Arbeit ist heute vielfach nicht existenzsichernd. Bürger wendet sich aus der geisteswissenschaftlichen Kritik an der Bedeutung der Arbeit bei Hegel und die Fixierung auf die Rolle des Knechts dem Denken des Herrn zu. Der Knecht verändert sich zwar mit der Arbeit, aber er wird durch sie kein Herr. Für ihn ist Hegels Weg zur Anerkennung gescheitert. Auch Bataille sieht den Hegelschen Weg zur Anerkennung als gescheitert. Er weist erneut - wie schon Kojève - auf die Bedeutung des Todes hin und die innersubjektive Notwendigkeit, der Endlichkeit des Seins ins Gesicht zu schauen. Der Kampf auf Leben und Tod wohnt jedem Individuum inne.

Auch Frantz Fanon kritisiert die Rolle der Arbeit in Hegels Philosophie, denn der weiße Herr „pfeift (…) auf das Bewußtsein des Sklaven. Er will nicht seine Anerkennung, sondern seine Arbeit.“[1374] In »Schwarze Haut - Weiße Masken« beschreibt Fanon Gefühlsreaktionen als Quelle des Entschlusses zum Kampf. „Scham. Scham und Selbstverachtung. Ekel.“[1375] Diese Reaktionen bahnen sich einen Weg: „Ich war im Begriff wütend zu werden.“[1376] Die emotionale Reaktion bringt einen politischen Handlungsentschluss: „Da es mir unmöglich war, von einem angeborenen Komplex auszugehen, beschloß ich, mich als SCHWARZER durchzusetzen. Da der andere zögerte, mich anzuerkennen, blieb nur eine Lösung: mich bekannt zu machen.“[1377] Auch Axel Honneth beschreibt die Emotionen „Scham und Wut“[1378] als Quellmotive[1379] des Kampfes um Anerkennung. Aber aus den gleichen Emotionen resultieren bei beiden unterschiedliche Kampfformen. Honneth sieht in seiner Abhandlung aus dem Motiv eine soziale Bewegung entstehen, Fanon einen Kampf auf Leben und Tod.

In seinem Hauptwerk »Die Verdammten dieser Erde«, siedelt Fanon den Kampf, den er in »Schwarze Haut - Weiße Masken« noch als ein Denkmal ausmalt, in der physischen Ebene an. „Die koloniale Welt in die Luft sprengen, das ist von jetzt an ein sehr klares, ein sehr verständliches Aktionsbild; es kann von jedem einzelnen Kolonisierten übernommen werden. Die koloniale Welt auflösen heißt nicht, daß man nach dem Niederreißen der Grenzen Übergänge zwischen den beiden Zonen einrichten wird. Die koloniale Welt auflösen heißt nicht mehr und nicht weniger, als eine der beiden Zonen vernichten, sie so tief wie möglich in den Boden einstampfen oder vom Territorium vertreiben.“[1380] Hier sind die beiden Schritte

[1374] Fanon, Schwarze Haut – Weiße Masken, S. 140, Fußnote 8, Text zur Fußnote auf S. 161.
[1375] Ebd., S. 76.
[1376] Ebd., S. 75.
[1377] Ebd., S. 75 (Großbuchstaben im Original).
[1378] Ebd., S. 219.
[1379] Interessant ist hier auch der Verweis von Wildt auf die Relation von Zorn und Scham bei Schmitz: „Im Zorn erfahren wir das Unrecht, das andere tun, und in der Scham das, was wir selber tun“ (Schmitz 1973: §172, zit. nach Wildt, Autonomie und Anerkennung, S. 265).
[1380] Fanon, Verdammte dieser Erde, S. 34.

Trennung in die Extreme und Kampf auf Leben und Tod deutlich beschrieben. Fanon trennt Schwarz und Weiß auf dem Gegensatz von Kolonialisierung und Dekolonialisierung und plädiert für einen Vernichtungskampf auf Leben und Tod zwischen Kolonisierten und Kolonisierenden. „Die Gewalt übernimmt damit bei Fanon die Rolle, wie sie Marx der Revolution in ihrer Totalität zugedacht hatte.“[1381] Jeder Kolonisierte kann sich dieses Vorgehen zu eigen machen.

„Im kolonialen Kontext hält der Kolonialherr erst dann mit der Zermürbung des Kolonisierten inne, wenn dieser mit lauter und vernehmbarer Stimme die Überlegenheit der weißen Werte anerkannt hat.“[1382] Fanon benennt keine soziale Missachtung des Schwarzen durch den Kolonialherrn als Beweggrund, sondern die fortdauernde Zermürbung des Kolonisierten durch den Weißen. Der Schwarze soll sich unterwerfen, er soll die Suprematie und die Werte des Weißen anerkennen. „In der Dekolonialisierungsperiode aber macht sich die kolonisierte Masse über eben diese Werte lustig, beschimpft sie und spuckt auf sie aus vollem Halse.“[1383] Fanon zeichnet ein Bild von beginnendem Widerstand gegen die erzwungene Knechtschaft, die nicht auf asymmetrischer Anerkennung beruht. Es geht ihm um den Selbstwertanspruch eines Selbstbewusstseins, das beginnt, diesen Anspruch einem anderen als ebenbürtig entgegenzusetzen. Die Versklavung ist das Resultat einer Unterwerfung, der Kampf um die Dekolonialisierung wird durch den Knecht begonnen, der diese nicht länger anerkennt.

„Der berühmte Grundsatz, daß alle Menschen gleich seien, lässt in den Kolonien nur eine Anwendung zu: der Kolonisierte wird behaupten, daß er dem Kolonialherrn gleich sei. Ein Schritt weiter, und er wird kämpfen wollen, um mehr zu sein, als der Kolonialherr. Tatsächlich hat er schon beschlossen, den Kolonialherrn abzulösen, seinen Platz einzunehmen.“[1384] Fanon beschreibt den Schritt vom Ziel der Gleichheit zum Ziel der Herrschaft,[1385] wobei er eine von Hegel und Marx unterschiedliche Motivation nennt. „Und diesen Kampf wird er nicht nach Erstellung einer marxistischen oder idealistischen Analyse beginnen und führen, sondern weil er seine Existenz nur im Rahmen eines Kampfs gegen Ausbeutung, Elend und Hunger begreifen kann.“[1386] Hieraus wird deutlich, warum trotz gleicher Beschreibung der emotionalen Reaktion die Kampfformen bei Fanon und bei Honneth grundlegend unterschiedlich sind. Fanon beschreibt die Motivation zum Kampf nicht

[1381] Münkler, Perspektiven der Befreiung, S. 456.
[1382] Fanon, Verdammte dieser Erde, S. 36.
[1383] Ebd., S. 36.
[1384] Ebd., S. 37.
[1385] Siehe hierzu auch Benjamin Erklärung für das Umschlagen des Wunsches nach Anerkennung in ein Streben nach Herrschaft (Benjamin, Fesseln der Liebe, S. 55).
[1386] Fanon, Schwarze Haut - Weiße Masken, S. 142.

als Erfahrung von sozialer Missachtung, sondern als Erfahrung von existenzieller Ausbeutung, von Elend und Hunger.

Anhand der unmittelbaren Kampferfolge, gerade in Algerien, erfüllt das Mittel der Gewalt „die ihr von Fanon zugeschriebene Funktion“[1387] zunächst und stärkt das Selbstbewusstsein der Kämpfenden. Aber im Unterschied zu Hegel, wo der Knecht sich der Arbeit zuwendet, muss sich der Knecht bei Fanon erneut dem Herrn zuwenden. „Noch in seiner gewaltsamen Befreiung bleibt er auf ihn fixiert. Anders formuliert: Die integrierende Wirkung, die Fanon der Gewalt zugesprochen hatte und die gänzlich sicher nicht bestritten werden kann, ist eine Integration `ex negativo´, weil sie an das Vorhandensein des Kolonialherrn und der von ihm diktierten Situation gebunden bleibt.“[1388] Fanon führt seine Überlegungen nicht über den Punkt der unmittelbaren gewalttätigen Befreiung hinaus, er konzpiert die Bewegung nicht über den sechsten Schritt hinaus und legt keinen Entwurf für eine wechselseitig anerkennende Gesellschafts- und Institutionenordnung vor.

„Weil sie [die Integration, PF.] nicht von gemeinsam anerkannten Werten und langfristigen politischen Zielen getragen ist und diese - als pure Gewalt - auch nicht hervorzubringen vermag, muß sie schließlich auch an den ihr von Fanon zugewiesenen Aufgaben scheitern. Hier reproduziert sich noch einmal das, was Hegel als die Sackgasse der durch Gewalt konstituierten Herrschaft beschrieben hatte.“[1389] Zwischen dem von Marx und von Fanon beschriebenen Weg kann man ein verbindendes Element erkennen. Revolution und Gewalt können zwar das Moment der Herrschaft in Staat und Gesellschaft erreichen, aber sie werden keine dauerhafte Anerkennung finden. Sie sind Wege zur Herrschaft, aber keine Wege zur dauerhaften Anerkennung.

Simone de Beauvoirs Denken der Bewegung der Anerkennung durch Kampf lässt sie eine eigene Motivationsquelle benennen, sie findet die Situation der Frauen „ärgerlich“[1390]. Die Zuordnung der Frau zum Allgemeinen der Gattung verschließt ihr den „Eingang in die Narration von Kampf, Tod und Transformation“.[1391] Ihre Bewegung entwickelt sie aus der Position der Frau, die dem Manne unterworfen ist. Zwar antwortet sie auf die Frage, warum der Kampf um Herrschaft und Knechtschaft zwischen Mann und Frau ausgeblieben ist: „Damit sich aber die Umkehrung des Einen zum Anderen nicht vollziehe, muß sich das

[1387] Münkler, Perspektiven der Befreiung, S. 460.
[1388] Ebd., S. 460.
[1389] Ebd., S. 460.
[1390] Beauvoir, Das andere Geschlecht, S. 8.
[1391] Patricia Purtschert, Anerkennung als Kampf um Repräsentation. Hegel lesen mit Simone de Beauvoir und Frantz Fanon; in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Heft 56, Nr.6, 2008, S. 923 - S. 933, hier S. 926.

Andere diesem fremden Gesichtspunkt unterwerfen.“[1392] Aber dies ist nur eine Sichtweise, die zweite ist ebenso deutlich formuliert. „Statt sich gegenseitig anzuerkennen, will jede Freiheit die andere beherrschen.“[1393] Sie anerkennt den Status Quo, um ihn gleich darauf in Frage zu stellen: „ja, die Frauen in ihrer Gesamtheit sind heute den Männern unterlegen, das heißt, das ihre Situation ihnen geringere Möglichkeiten eröffnet: die Frage ist nun, ob dieser Stand der Dinge immer der gleiche bleiben soll“[1394].

Diese Frage beantwortet sie 23 Jahre nach der Veröffentlichung von »Das andere Geschlecht« in einem Gespräch mit Alice Schwarzer.[1395] Für Beauvoir haben Männer einen Komplex. „Die Vorstellung von ihrer Überlegenheit ist solcherart verinnerlicht. Sie brauchen die Unterlegenheit der Frau, um sich selbst aufzuwerten.“[1396] Die Änderung der Produktionsverhältnisse, wie in der UdSSR der 1970er Jahre, reicht für sie nicht aus, um auch die Menschen zu ändern. „Selbstverständlich ist es zu abstrakt, zu sagen, wie ich es eine Zeitlang getan habe, daß man nur gegen das System angehen müsse. Man muß als Frau selbstverständlich gegen die Männer angehen.“[1397] Sie formuliert in dem Gespräch weiter: „Vielleicht ist es nicht ganz schlecht, daß einige Frauen wirklich ganz, ganz radikal sind und den Mann total ablehnen.“[1398]

Für sich selber bezieht sie deutlich Position: „Ich bin soweit wie möglich der Knechtschaft der Frau entgangen, das heißt vor allem der Mutterschaft und der Hausfraupflichten.“[1399] Über das politische Kampfpotenzial der Frauenbewegung äußert sie sich zuversichtlich. „Ich denke, daß die Frauenbewegungen so wirken könnten, wie die Studentenbewegungen - die ja anfangs auch limitiert waren, aber beinahe alles in die Luft gesprengt hätten.“[1400] Sie beschreibt die Mittel des Kampfes. „Da sich die Männer den Frauen gegenüber der Gewalt bedienen (…), darum sollten auch die Frauen sich mit Gewalt verteidigen.“[1401] Zwei Jahre später, 1974, hält sie in ihrer Autobiographie »Alles in allem« fest, „daß die Bewegungen der Linken und der

[1392] Beauvoir, Das andere Geschlecht, S. 12.
[1393] Ebd., S. 669.
[1394] Ebd., S. 17.
[1395] Simone de Beauvoir. Heraus aus der Ehe. Gespräch mit Alice Schwarzer; in: Neues Forum, Heft 2, Februar 1972, Seite 42 – S. 47, hier S. 42. Das Gespräch findet anlässlich der ersten Teilnahme von de Beauvoir am internationalen Frauenmarsch in Paris im selben Jahr statt. Vorbereitend zu dem Frauenmarsch wird eine Aktion initiiert, in der sich Frauen in einem Manifest, an dem de Beauvoir mitgeschreibt hat, selbst beschuldigen, abgetrieben zu haben.
[1396] Ebd., S. 42.
[1397] Ebd., S. 43.
[1398] Ebd., S. 43.
[1399] Ebd., S. 44.
[1400] Ebd., S. 46.
[1401] Ebd., S. 47.

Sozialismus für die Probleme der Frauen keine Lösung gefunden haben“[1402].

Ihrem Buch »Das andere Geschlecht« würde sie zu diesem Zeitpunkt „eine materialistische statt einer idealistischen Basis geben. Ich würde die Ablehnung und die Unterdrückung des Anderen nicht auf den Antagonismus der verschiedenen Arten des Bewußtseins, sondern auf die ökonomische Basis der ‹Knappheit› gründen.“[1403] Der Gedankengang des Buches würde sich dadurch nicht ändern. „Alle männlichen Ideologien zielen darauf ab, die Unterdrückung der Frau zu rechtfertigen, und die Frau ist durch die Gesellschaft auf eine Weise konditioniert, daß sie sich damit abfindet.“[1404] Simone de Beauvoir freut sich darüber, dass sich die neuen Feministinnen gerade auch in Amerika auf »Das andere Geschlecht« berufen.

Ihre These, dass Frauen durch die Zivilisation geprägt sind und nicht biologisch determiniert, steht für sie außer Frage. „«Man wird nicht als Frau geboren, man wird erst dazu», ich stehe auch weiterhin zu dieser Formel.“[1405] Die modernen Feministinnen „entfernen sich von den Thesen meines Buches nur auf dem Gebiet der Praxis: sie lehnen es ab, auf die Zukunft zu vertrauen und wollen heute schon ihr Schicksal selbst in die Hand nehmen. Und das ist der Punkt, in dem ich mich gewandelt habe: ich gebe ihnen recht“.[1406] In »Das andere Geschlecht« schreibt sie 1949, dass die Frauen die Partie schon gewonnen haben.[1407] Im Jahr 1974 schreibt sie: „Nein, wir haben die Partie nicht gewonnen: in Wahrheit haben wir seit 1950 so gut wie nichts bewegt. Die soziale Revolution wird nicht genügen, um unsere Probleme zu lösen.“[1408]

Sie wehrt sich dagegen, einer spezifischen weiblichen Natur das Wort zu reden, weil sie damit einen Mythos rechtfertigen würde, den die Männer erfunden haben, „um die Unterdrückung der Frau aufrechtzuerhalten. Es geht für die Frauen nicht darum, sich als Frauen zu bestätigen, sondern als ‹ganze›, ‹vollständige› menschliche Wesen anerkannt zu werden“[1409]. Weil sie viele Feministinnen kennengelernt hat und eine große Menge an gemeinsamen Überzeugungen sieht, konnte sie sich dieser Bewegung anschließen. „Und ich habe die Absicht, diesen Weg auch weiterhin zu verfolgen.“[1410]

De Beauvoirs Denken hat sich auf den machtpolitisch zu führenden Kampf konzentriert, das Maß der wechselseitigen Anerkennung zwischen Mann und Frau stellt sie im Vergleich zum

[1402] Simone de Beauvoir, Alles in allem, Reinbek bei Hamburg 1974, S. 461.
[1403] Ebd., S. 454.
[1404] Ebd., S. 455.
[1405] Ebd., S. 455.
[1406] Ebd., S. 461.
[1407] Beauvoir, Das andere Geschlecht, S. 20.
[1408] Beauvoir, Alles in Allem, S. 462.
[1409] Ebd., S. 463.
[1410] Ebd., S. 465.

Ende der 1940er Jahre als unverändert dar. Die Unterwerfung der Frau ist das zentrale Quellmotiv des Kampfes, dies kann auch als Motiv für de Beauvoirs eigene politische Radikalisierung gesehen werden. „Früher glaubte ich, der Klassenkampf müßte dem Kampf der Geschlechter vorangehen. Ich bin jetzt der Meinung, daß sie beide gleichzeitig geführt werden müssen.“[1411] Der Klassenkampf ist für ihre Ziele defizitär, sie benennt zugleich den Geschlechterkampf als zweiten, notwendig zu führenden. Der Marxsche Weg ist heute als gescheitert zu werten, ihr Weg zur Anerkennung, die weibliche Emanzipation als beständige Reduktion von Asymmetrie in der ökonomischen, kulturellen und gesellschaftlichen Stellung der Frauen in Gesellschaft und Staat, wird auch heute noch beschritten.

Die Verengung des Blicks auf die hier zitierten späteren Schriften visualisiert den Brennpunkt der Diskussion und die Argumentation für die politischen Kämpfe in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Mit der Systematisierung und dem heutigen Blick auf die Gesamtbewegung wird deutlich, die zitierten Ausschnitte von Marx, Fanon und de Beauvoir bilden nur einen Schritt aus der Bewegung ab, sie betonen lediglich die Gewissheit des durch den Knecht zu führenden Kampf gegen den Herrn und seine Herrschaft. Der Herr und seine Herrschaft sind in der Diskussion auf die Funktion des Widerparts begrenzt, der zur Generierung des Knechts und seiner Knechtschaft notwendig war. Er wird zur ausschließlich negativen Spiegelfläche.

Bei Hegel ist der Kampf in den Grundlinien der Philosophie des Rechts aufgehoben, ein kampfloser Ausgleich der Asymmetrie ist nach ihm mit Furcht, Dienen und Arbeit möglich. Bei Marx, Fanon und de Beauvoir erscheint hingegen die erzwungene Knechtschaft als Ist-Stand, deren Aufhebung der nächste Schritt ist. Da die Knechtschaft in dieser Darstellung gegen den Willen erzwungen und aufrecht erhalten wird, bleibt hier nur das Mittel der Bewegung der Anerkennung durch Kampf. Der Kampf auf Leben und Tod ist ein aus existenzieller Bedrohung initiierter Kampf, der Kampf um Herrschaft und Knechtschaft ist ein aus machtpolitischen Gründen initiierter Kampf und der soziale Kampf um Anerkennung ist ein aus moralischen Motiven initiierter Kampf.

Im zweiten Abschnitt, in etwa von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis weit in die Mitte des 20. Jahrhunderts, erscheint die allgemeine Diskussion auf die Frage von Herrschaft und Knechtschaft begrenzt. In den Argumentationen von Marx, Fanon und de Beauvoir sticht die radikale Position hervor, die Unterdrückten, die Ausgebeuteten, die Unterworfenen befänden sich gegen ihren Willen in dieser Position, der Herr würde sie gegen den Willen des Knechts beherrschen. Dies macht den politischen Charakter des zweiten Abschnitts aus, aus dem die

[1411] Ebd., S. 462.

Diskussion einer notwendigen Überwindung der unverschuldeten Knechtschaft als gemeinsames Überthema folgt. Die Dominanz dieser Position wird, wie im Forschungsstand des dritten Abschnitts gezeigt, seit den frühen 1930ern durch die wieder aufgenommene Anerkennungsdiskussion des ersten Abschnitts aufgeweicht. Spätestens seit dem Zusammenbruch des Realsozialismus und dessen Wirkungen auf die Marxsche Theorie ist die Herr-Knecht-Debatte marginalisiert, wird die Anerkennungsdiskussion zunehmend verwissenschaftlicht und wirkt dadurch im Vergleich zum zweiten Abschnitt entpolitisiert.

Dennoch kann kein Zweifel darüber bestehen, dass die Bewegungen der Anerkennung durch Kampf im zweiten Abschnitt in erster Linie nicht aus Missachtung und der moralischen Empörung darüber, sondern aus den Quellmotiven Ausschluss, Entfremdung, Ausbeutung, Zermürbung, Kolonisierung, Unterwerfung und fortdauernde Unterdrückung entstanden sind. Als solche sind sie nicht primär und ausschließlich moralische, sondern ebenfalls soziale, kulturelle, ökonomische und politische Quellen von lang andauernden politischen Kämpfen. Im zweiten Abschnitt hat die Verbindung der jeweils unterschiedlichen Motive mit der Identifikation von unverschuldeter Knechtschaft zur Verengung der Diskussion auf den sechsten Schritt und den notwendigen Kampf gegen die herrschenden Verhältnisse geführt. Eine Erweiterung der heute auf den Kampf um Anerkennung begrenzten Diskussion auf eine Debatte über die Bewegung der Anerkennung müsste die existenz- und machtphilosophischen Motivationen ebenfalls berücksichtigen und in eine Gesamtdarstellung einbringen. Des Weiteren sollen im nächsten die Bewegungsziele und die Bewegungstragenden noch genauer hinterfragt werden.

6.3 Bewegungsziele und Bewegungstragende

Zu den Motivationsquellen und Kampfformen gehört auch die Betrachtung der Bewegungsziele und der Bewegungstragenden. Habermas hat mit seinem Aufsatz von 1967 die Hegelsche Philosophie als eine von drei gleichursprünglichen Mitten ausgewiesen, von Arbeit, Sprache und Interaktion. Nach Klaus Roth lassen sich die nachhegelianischen Veröffentlichungen zu Hegels Anerkennungslehre als arbeitsteilige Veröffentlichungen interpretieren, die den Habermasschen Vorgaben entsprechen. „Marx (und der Marxismus) galt als Erbe und Vertiefer der Hegelschen Arbeitstheorie, Habermas konzentriert sich auf die

Sprachtheorie und die jüngere Hegel-Diskussion nahm sich der Dimension der Interaktion, d.h. der Intersubjektivitätstheorie an.“[1412]

Axel Honneth zeichnet in der Kontroverse mit Nancy Fraser den Verlauf der Diskussion über die Kräfte nach, die in der Tradition der Kritischen Theorie nach dem Zerfall des Marxschen Arbeits- und Produktionsparadigmas für die Entwicklung des Fortschritts identifiziert wurden. Sie läuft für ihn beispielhaft über Cornelius Castoriadis, Herbert Marcuse, Jürgen Habermas und Michel Foucault.[1413] Castoriadis[1414] versucht, „die permanente Wiederentstehung revolutionärer Aktivitäten auf eine ontologisch tief liegende Ebene zu verlagern, indem er sie als Ausdruck eines in der individuellen Psyche repräsentierten Drangs der vorsozialen Wirklichkeit selbst begreift“[1415]. Herbert Marcuse[1416] verlagert nach Honneth die Notwendigkeit einer Transzendierung der sozialen Ordnung in die menschliche Triebnatur zurück. Die Quelle der späteren revolutionären Vorstellungs- und Affektleistungen sieht er „in der natürlichen Mitgift eines Lustprinzips, das zur ständigen Überschreitung des institutionellen verkörperten Realitätsprinzips antreibt“[1417].

Der Intersubjektivismus von Jürgen Habermas[1418] versucht nach Honneth der Kritischen Theorie „eine soziale Sphäre zu erschließen, deren normativer Geltungsüberhang für ein dauerhaftes Nachwachsen systemsprengender Energien und Motivationen sorgen soll“[1419]. Honneth wertet den Ansatz von Habermas gegenüber denen von Castoriadis und Marcuse als überlegen. Aber er erkennt auch in den späteren Schriften von Michel Foucault[1420] eine Antwort auf die Frage, was die Arbeit als transzendierende Rolle ersetzen kann. Bei Foucault stellt die Performanz eines subversiven, decodierenden Verhaltens die Bedingung dar, „an die die Durchführung von Kritik notwendig gebunden ist“[1421]. Diese Sichtweise ist für Honneth heute vor allem durch die Arbeit von Judith Butler gestützt.[1422] „Danach zieht jede Etablierung

[1412] Klaus Roth, Die Institutionalisierung der Freiheit in den Jenaer Schriften Hegels, Rheinfelden/Berlin 1991, S. 124.
[1413] Siehe hierzu: Fraser/Honneth, Umverteilung oder Anerkennung, S. 274 – S. 280.
[1414] Honneth bezieht sich auf Cornelius Castoriadis, Gesellschaft als imaginäre Institution, Frankfurt am Main 1983.
[1415] Fraser/Honneth, Umverteilung oder Anerkennung, S. 277.
[1416] Honneth bezieht sich auf Herbert Marcuse, Triebstruktur und Gesellschaft. Ein philosophischer Beitrag zu Siegmund Freud, Frankfurt am Main 1979.
[1417] Fraser/Honneth, Umverteilung oder Anerkennung, S. 278.
[1418] Honneth bezieht sich auf Jürgen Habermas, Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien, Neuwied/Berlin 1963.
[1419] Fraser/Honneth, Umverteilung oder Anerkennung, S. 278.
[1420] Honneth bezieht sich auf Michel Foucault, Was ist Kritik? Berlin 1992; Ders., Was ist Aufklärung? in: E. Erdmann/R. Forst/A. Honneth (Hg.), Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung, Frankfurt am Main 1990, S. 35 - S. 54.
[1421] Fraser/Honneth, Umverteilung oder Anerkennung, S. 279.
[1422] Judith Butler, Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung, Frankfurt am Main 2001.

einer sozialen Anerkennungsordnung stets wieder mit einer gewissen Notwendigkeit Verhaltensweisen nach sich, die zur Aufsprengung der angebotenen Formen sozialer Existenz führen, weil diese zu eng, zu einschnürend für die ungerichtete Subjektivität des Menschen sind.“[1423]

Die eigentliche Aufgabenstellung der Kritischen Theorie liegt aber für Honneth darin, zu zeigen, dass „sie ihrerseits nicht nur das Resultat zufälliger Konfliktlagen, sondern Ausdruck von unabgegoltenen Ansprüchen der menschlichen Gattung sind“[1424]. Aber aufgrund der vielen nicht mehr zutreffenden wissenschaftlichen Festlegungen auf die Bewegungstragenden wird aktuell auf die Benennung eines konkreten revolutionären Subjekts verzichtet und in einen undefinierten Bereich vorverlegt. Der Gesamtbogen der Fortschritt verbürgenden Kräfte, die die gegenwärtige Ordnung beständig überschreiten, verläuft demnach in den hier untersuchten Texten vom Hegelschen Weltgeist, der in der geschichtlichen Entwicklung zu sich selber kommt, über das Proletariat, das den Gegensatz von Kapital und Arbeit im Kommunismus aufheben wollte, über den Schwarzen, der die Gleichstellung der Rassen erkämpft und die Frau, die ein gleichberechtigtes Menschsein erstreitet.

In Honneths Linie der Kritischen Theorie folgt über die Fokussierung auf soziale Bewegungen die Umstellung der Kritischen Theorie auf Parameter der Anerkennung, in denen das vorpolitische Leiden als der Ort gesehen wird, der „vorwissenschaftlich eine Überschreitung der gegebenen Ordnung sichern“[1425] könnte. Honneth ordnet ihn als vorpolitisch ein, weil aus der Sicht des Kommunikationsparadigmas noch kein Leiden artikuliert wurde. Die kommunikativen Mindestbedingungen sind nicht erfüllt, es wird noch keine konkrete Forderung nach Anerkennung von etwas Bestimmten erhoben. Deshalb kann kein politischer Willen formuliert und über eine gemeinsame Semantik formiert werden, der im Sinne einer politisch-philosophisch verstandenen Bewegung der Anerkennung durch Kampf lokalisiert und eingeordnet werden könnte. Auch hierin kann aus der Perspektive des zweiten Abschnitts ein Argument für die momentane Lage der aktuellen Diskussion gesehen werden.

Der Hegelsche Weltgeist wollte die Wahrheit seiner Selbst wissen und inszenierte deshalb einen die eigene Existenz bedrohenden Kampf auf Leben und Tod. Die Arbeiterklasse war

[1423] Fraser/Honneth, Umverteilung oder Anerkennung, S. 280.

[1424] Ebd., S. 280. Siehe hierzu auch: Siep, Anerkennung als Prinzip, S. 231. „Das Anerkennen ohne Selbständigkeit des Willens (Liebe) muß [aufgrund eines Mangels, PF.] übergehen in das Anerkennen solcher, die sich einander als absolut selbständig erweisen (Kampf).“

[1425] Fraser/Honneth, Umverteilung oder Anerkennung, S. 275.

einer beständigen existenziellen Bedrohung ausgesetzt und stemmte sich gegen die ausweglose Unterdrückung. Sie musste beständig einen Teil seiner Selbst opfern, um nicht vollständig zu Grunde zu gehen. Mit der proletarischen Revolution wurde das Ziel der klassenlosen Gesellschaft gegen die ausbeutende Herrschaft der Bourgeoisie vorangetrieben. Das Ziel der Rassengleichstellung wurde durch den gewalttätigen Kampf der schwarzen Sklaven vorangetragen. Der Unterdrücker wurde in die Luft gesprengt und vom eigenen Territorium vertrieben. Der Kampf auf Leben und Tod fand auf einem wachsenden Leichenberg statt. Die Unterwerfung der Frau aufzuheben ist ein ewiger emanzipatorischer Kampf gegen patriarchale Herrschaft. Die Kämpfe um die Anerkennung von sexueller Selbstbestimmung wurden gegen das heterosexuelle Diktat des Patriarchats geführt, kulturelle, soziale und ökonomische Benachteiligungen mühsam beseitigt. Die aktuelle, moralisch fokussierte Anerkennungsdiskussion aber verbleibt durch den Bezug auf das vorpolitische Leiden an Unbestimmtem im Etwaigen.

In der Gegenwart verweist Honneth in »Kampf um Anerkennung« auf die ungeschriebene Sache der praktisch-politischen Kämpfe der Zukunft. Durch die fehlende Festlegung darauf, was genau ungerechtfertigter Weise an Anerkennung vorenthalten bleibt, wird auch keine Verbindung zu einer konkreten Bewegung der Anerkennung durch Kampf deutlich. Durch die fehlende Identifikation eines die Bewegung tragenden Subjekts wird kein Gegner benannt, gegen den ein Kampf organisiert und ausgetragen werden könnte. Vom Weltgeist zum vorpolitischen, weil unartikulierten Leiden, vom existenziellen Kampf auf Leben und Tod zum sozialen Kampf gegen Missachtung, das ist die Entwicklungslinie der Anerkennungsdiskussion seit ihren Anfängen im frühen 19. Jahrhundert.

Tabellarische Übersicht
Autoren, Motive, Formen, Subjekte, Wege und Ziele

Autor/in	Quellmotiv	Kampfform	Bewegungssubjekte	Wege zur Anerkennung	Bewegungsziel
Hegel (1806)	Ausschluss aus dem Sein	Kampf auf Leben und Tod	Das Selbstbewusstsein	Anerkennen	Der Allgemeine Wille
Hegel (1807)	Mangel des Selbstbewusst-seins	Kampf auf Leben und Tod	Das Selbstbewusstsein	Arbeit	Wahrheit seiner Selbst als Seiendem
Marx (1844)	Entfremdung, Ausbeutung	Kampf um Herrschaft	Das Proletariat	Revolution	Klassenlose Gesellschaft
Beauvoir (1949)	Unterwerfung	Kampf um Anerkennung	Die Frau	Emanzipation	Geschlechter-gleichstellung
Fanon (1952)	Kolonisierung, Zermürbung	Kampf um Anerkennung	Der Schwarze	Gewalt	Rassen-gleichstellung
Honneth (1994)	Missachtung	Kampf um Anerkennung	Das Individuum	Sozialer Protest	Soziale Gerechtigkeit

Die Tabelle listet die Bewegungstragenden, ihre Quellmotivationen und Kampfformen, die Wege zur Anerkennung und die Bewegungsziele der untersuchten Verläufe auf. Sie vermittelt einen Eindruck, warum die heutige Anerkennungsdiskussion im Vergleich zum zweiten Abschnitt zu einer stilleren Dynamisierung führt. Die Motivationsquellen, die Anlass zu den Kämpfen gegeben haben, sind beständig verringert worden. Vom vollständigen Ausschluss aus dem Sein wurde der Weg zur Korrektur einzelner Umstände durch sozialen Protest beschritten. Die Themen, die die unterschiedlichen Bewegungen motiviert haben, wurden immer konkreter gewählt. Dies ist auch bei den Bewegungstragenden und ihren Zielen zu beobachten, sie haben sich zunehmend differenziert und werden dadurch in Reichweite und Anspruch auf Anerkennung konkreter.

Auf Hegels universalistische Philosophie folgte der historische und dialektische Materialismus von Marx. Mit seiner Klassentheorie setzte er den Gegensatz in der Mitte der Gesellschaft an, so dass zwei in etwa gleichgroße Lager gegeneinander stehen. In der Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts formulierten Frantz Fanon und Simone de Beauvoir die Bewegungen der Anerkennung durch Kampf für konkrete politische Problemfelder, die Rassen- und die Geschlechtergleichstellungsbewegung. Harald Bluhm sieht die bidirektionale Herr-Knecht-Denkfigur durch Michel Foucault in einem Fluiditätsmodell der Macht aufgelöst. Foucault hat aus seiner Sicht die subjekt- und handlungstheoretische Auffassung

von Macht aufgelöst und „verflüssigt“[1426]. Hier wird ein Übergang beschrieben, der erklären könnte, warum Anerkennung heute als Schlüsselbegriff der Philosophie gilt, der ohne die Denkfigur von Herr und Knecht betrachtet werden kann. Die feministische Theorie kritisiert an dieser Transformation, dass ohne die Herr-Knecht-Figur auch die Möglichkeit „der Zuschreibung politischer Verantwortung“[1427] verschwände.

In Honneths Sozialphilosophie der Gegenwart ist das Individuum einer Missachtung ausgesetzt und organisiert sich zur Abhilfe in einer sozialen Bewegung. Die anerkennende Rückkoppelung in der Gruppe ist schon ein wichtiger Bestandteil zur Überwindung dieser Erfahrung. Missachtungen in den von Honneth benannten Formen sind aus heutiger Sicht unbestritten wichtige Beweggründe, um in einen solchen Kampf einzutreten. Sie können aber meines Erachtens aus zwei Gründen keine vergleichbare Intensität entfalten, wie die Kämpfe im zweiten Abschnitt: Erstens repräsentieren soziale Bewegungen im Vergleich zur Klassen-, Rassen und Geschlechterproblematik, bezogen auf die Gesamtgesellschaft, jeweils relativ kleine Gruppen, sie betreffen nur einen kleinen Teil der Gesamtbevölkerung. Zweitens liegt in dem Begriff der Missachtung kein vergleichbares Mobilisierungspotenzial wie in den Begriffen von Ausbeutung, Unterwerfung, Entfremdung, Kolonisierung, Zermürbung, Unterdrückung, Hunger, Elend und Ausschluss aus dem Sein, also Lebensgefahr. Nun ist die Frage, ob diese Beschreibung Honneth kritisch anzulasten ist, oder ob er mit der Beschreibung von sozialen Bewegungen eine reale Entwicklung abbildet, die auch als Ergebnis der Kämpfe der verschiedenen Bewegungen der Anerkennung selbst gelesen werden kann. Meines Erachtens tut er letzteres, was nicht dazu führen kann, dem Honnethschen Modell unkritisch gegenüber zu stehen.

Im Umkehrschluss kann hieraus abgeleitet werden, dass die derzeitigen Lebensbedingungen in Deutschland und Europa keine politisch relevante Entsprechung mit den lebensweltlichen Bedingungen haben, die im 19. und 20. Jahrhundert Anlass zur Debatte über Herrschaft und Knechtschaft und zum praktischen Kampf für die Überwindung dieser Verhältnisse gegeben haben. Auch das kann als ein praktisches Ergebnis der Anerkennungsdiskussion und der in ihrem Sinne geführten Kämpfe selbst gedeutet werden. Kommunikationstheoretisch übersetzt bedeutet es, die Semantik des zweiten Abschnitts bei Marx, Fanon und de Beauvoir wird heute vom größten Teil der bundesrepublikanischen Bevölkerung nicht als zutreffende Beschreibung ihrer Lebenslage empfunden. Die Rhetorik dieses Diskussionsabschnitts

[1426] Bluhm, Herr und Knecht, S. 79. Interessant ist,dass Honneth wiederum 1988 Foucault als eine wichtige Quelle seiner Arbeit angibt (Honneth, Kampf um Anerkennung, S. 9).
[1427] Ebd., S. 81.

erscheint in der Gegenwart kraftlos, weil sie eine historisch geronnene Form ist. Ob dies auch künftig so bleibt, ist der praktische Teil politischen Handelns, an dem sich der Bestand der von Ludwig Siep formulierten These der „irreversiblen bewusstseinsbestimmenden Erfahrungsschritte“[1428] erweisen muss.

Unabhängig von der möglichen Wiederkehr bereits überwunden geglaubter Kämpfe können neue, bisher unbekannte Konflikte auftreten. Damit daraus aber eine Bewegung entsteht, die große Wirkung entfaltet, müsste sie in der Mitte der Gesellschaft einsetzen. Herfried Münkler analysiert in seinem 2010 veröffentlichten Buch über Mitte und Maß ein Auseinanderdriften der Mitte in eine obere und eine untere Mitte. „Spaltung der Gesellschaft heißt zu Beginn des 21. Jahrhunderts nicht wesentlich, dass sich die Ränder immer weiter voneinander entfernen, also die Reichen immer reicher und die Armen immer ärmer werden (…), sondern vor allem, dass die Mitte selbst sich spaltet. Die Bedrohung der Mitte kommt von innen, nicht von außen. Erst die Spaltung der Mitte führt dazu, dass das Auseinanderdriften der Ränder und der Ausschluss einer zunehmenden Zahl von Menschen vom gesellschaftlichen Leben dramatisch erscheinen.“[1429] Wenn man das herausgearbeitete Schema der Bewegung der Anerkennung durch Kampf auf Münklers Analyse legt, ist hier eine Situation des Einssein (Ausgangssituation) nicht mehr vorhanden. Die Doppelung (1. Schritt) kommt von innen heraus und daraus resultiert die Frage, ob das beschriebene Auseinanderdriften der Mitte den Übergang in eine Entzweiung (2. Schritt) abbildet?

Als treibende Faktoren der Bewegung wären neue Technologien, das heißt, überindividuelle Entwicklungen denkbar, die aus der fortschreitenden Digitalisierung und den ihr folgenden Veränderungen der gesellschaftlichen Kommunikationsweisen und der wirtschaftlichen Produktionsweisen resultieren. Hierdurch ändern sich auch die Arbeitswelten erneut und daraus resultieren weitere Folgewirkungen für den ehemaligen Knecht, der dem Herrn in der Sicht von Bürger ähnlich geworden ist, ohne ihm jedoch zu gleichen. Hegel hat seine Dialektik im Übergang von der Agrar- zur Industriegesellschaft entworfen. Marx hat seine Anwendung ca. 40 Jahre später vor den nun deutlicher sichtbaren Folgewirkungen der Industrialisierung konzipiert. Die heutige Umbruchsituation liegt vergleichsweise näher an Hegels Zeit als an der von Marx, das heißt, die sozialen, kulturellen und politischen Technikfolgen des »Digitalen Zeitalters« können noch nicht genau eingeschätzt werden.

Wenn man dieser Annahme zustimmt, dann könnte ebenfalls das Hegelsche Motiv zu einem

[1428] Siep, Anerkennung als Prinzip, S. 297.
[1429] Herfried Münkler, Mitte und Maß, Berlin 2010, S. 58 f.

Kampf auf Leben und Tod eher zum Tragen kommen als das Marxsche zu einem Herrschaftskampf. Das Nicht-Wissen der Geltung des eigenen Willens in einem allgemeinen Willen wäre dann die stärkere Quelle als das materiell-sozioökonomische Verteilungsargument innerhalb einer bestehenden institutionellen Ordnung. „Um die Anerkennung der Demokratie steht es derzeit nicht zum Besten.“[1430] Herfried Münkler benennt die zunehmende Asymmetrie zwischen nationalstaatlicher Macht und globaler Vernetzung als einen Grund für den Verlust an Anerkennung. „In Zeiten der Globalisierung, da sämtliche Grenzen an Bedeutung verloren haben, ist der Staat zwar nach wie vor der Adressat von Erwartungen, aber er hat viel von seiner früheren Handlungsmacht verloren.“[1431] Die Anerkennungserwartung und die Anerkennungsfähigkeit entwickeln sich asymmetrisch.

„Die Folge ist eine sich schnell vergrössernde Lücke zwischen Erwartungen und Fähigkeiten, und darüber wird die Erosion der Staatsmacht zur Krise der Demokratie.“[1432] Die Krise der Demokratie aber bezieht sich auf den Demos, der nationalstaatlich gefasst ist. „Anstatt auf die Verlagerung der Entscheidungszentren hinzuweisen, tun die Politiker nämlich so, als seien sie nach wie vor Herren der Lage.“[1433] Das »sich-nicht-im-Anderen-wissen« wird größer, weil die verlagerten Entscheidungszentren andere, größere Handlungsweiten haben und insofern zumindest politiktheoretisch ebenso eines anderen, größeren Demos bedürfen. Hierzu gibt es derzeit aber keine politische Bereitschaft. Da die nationalen Entscheidungsträger immer weniger -kompetenzen haben, „sprechen sie von der «Alternativlosigkeit» ihrer Entscheidungen. Alternativlosigkeit aber ist eine Vorstellung, die, sobald sie häufiger kommuniziert wird, mit der Demokratie unvereinbar ist.“[1434]

Weil das Schwinden der Macht des Nationalstaates in den Zeiten der Globalisierung zunehmend offensichtlich wird, verliert er an Überzeugungskraft. Mit der Asymmetrie zwischen globaler Ökonomie und nationalstaatlichem Vermögen schmälert sich der Geltungsbereich des allgemeinen Willens. Das daraus resultierende Unbehagen ist eine beständige Quelle von Verdruss und Empörung, die den Unmut mit der aktuellen politischen Situation speist. Eine entsprechende Artikulation, in deren Beschreibung sich viele mit ihrer konkreten Lebenslage wiederfinden, könnte ihr verhelfen, aus dem vorpolitischen in den politischen Raum zu dringen.

[1430] Herfried Münkler, Die Verdrossenen und die Empörten; in: Neue Züricher Zeitung, 24. April 2012, Quelle, http://www.nzz.ch/aktuell/feuilleton/uebersicht/die-verdrossenen-und-die-empoerten-1.16611315
[1431] Ebda.
[1432] Ebda.
[1433] Ebda.
[1434] Ebda.

6.4 Bewegung als politiktheoretisches Instrument

Für eine darüber hinausgehende Konkretisierung einer Bewegung der Anerkennung durch Kampf bleibt die Formulierung eines politischen Willen der Dreh- und Angelpunkt. Die artikulierte und erhobene Forderung nach Anerkennung von etwas Bestimmten (X) ist eine unverzichtbare Voraussetzung für das Übertreten der Schwelle vom »unbestimmten Leiden« (Honneth) zum politischen Anspruch. Für die politiktheoretische Diskussion müsste also ein erneuter Übergang aus dem sozialphilosophisch umrissenen vorpolitischen Leiden als diffusem Vorraum in einen politisch definierten Raum erfolgen. Für die Kritische Theorie ist die Frage zu stellen, ob die Fokussierung auf ein Subjekt oder eine normativ-gehaltvolle Substanz, aus der ein fortschrittsverbürgender Überschuss resultiert, nicht besser aufzugeben wäre. Das heißt, die Subjekt- bzw. Substanzbindung der Entwicklung wäre durch eine Themen- oder eine Objektbenennung zu ersetzen. Die Frage, wer sich diese Forderung zu eigen macht und wer mit welcher Energie für eine Veränderung des Ausgangszustandes eintritt, würde so zum entscheidenden Kriterium für die praktisch-politische Formierung einer Bewegung der Anerkennung und ihres Konfliktpotenzials.

Abschließend ist mit der Untersuchung zur Bewegung der Anerkennung deutlich geworden, warum die Anerkennungsdiskussion in der Frage um die Erneuerung der Kritischen Theorie nach dem Zusammenbruch des Realsozialismus von 1989 eine Schlüsselposition einnehmen konnte. Die Umstellung der Kritischen Theorie auf Parameter der Anerkennung ist in Übereinstimmung mit Wildt 2005 folgerichtig. Die von Emanuel Renault 2009 gestellte Frage, ob Marx mit der Anerkennungsdebatte zu retten ist, zeigt auf den richtigen Punkt, denn die politiktheoretisch verstandene Dialektik von Kapital und Arbeit ist eine Anwendung des Denkens einer Bewegung der Anerkennung durch Kampf. Sie ist das verbindende Denkmuster, mit dem die Klassen-, Rassen- und Geschlechtergleichstellungskämpfe theoretisiert, kommuniziert und praktisch geführt wurden.

Die im zweiten Abschnitt auftretende Ausblendung der Position des Herrn hat eine weitreichende Konsequenz, sie führte zur vermutlich größten Leerstelle in der Marxschen Theorie. Die Frage „Wie kann die Anerkennung zwischen Herrschaft und Knechtschaft nach einem die Verhältnisse umstürzenden Kampf in einem gesamtgesellschaftlichen Rahmen hergestellt bzw. erneuert werden?“ ist unbeantwortet geblieben. Allein daraus folgte in der theoretischen Konsequenz einer nicht auflösbaren Erstarrung die Notwendigkeit einer erneuten Revolution, um im Vergleich zur Ausgangssituation ein Mehr an Anerkennung durchzusetzen.

Ausgangspunkt der Untersuchung ist die These, dass die aktuelle Anerkennungsdiskussion ohne die Integration der Herr-Knecht-Diskussion unvollständig bleibt. Dieser Gedanke folgt auch aus der Position, dass nicht jede Forderung von Anerkennung berechtigt ist. Umgekehrt bedeutet dies, die Möglichkeit des Ausschlusses von Anerkennungsforderungen ist in der aktuellen Diskussion unstrittig. Aber die Frage nach den Reaktionen auf einen Ausschluss in den Formen von Herrschafts- bzw. Existenzkämpfen sind in der aktuellen Diskussion nicht thematisiert. Das heißt, das Denken des Herrn, seiner Herrschaft und den Mitteln, die zur Untersetzung der Zurückweisung von Anerkennungsforderungen möglicher Weise notwendig sind, bleiben unerörtert. Entscheidungen über die Zulässigkeit von Anerkennungsforderungen berühren unmittelbar den Bereich der Machtpolitik. Hier werden Spuren des zweiten Abschnitts und der Selbstverortung in der Position unverschuldeter Knechtschaft sichtbar, die ihre Wege zur Anerkennung gegen Herrschaft und Unterdrückung konzipiert hat. Dies bleibt hinter dem Stand der aktuellen Anerkennungsdiskussion zurück. Als Folgeschluss ist die Fokussierung der Diskussion auf den sechsten Schritt, den Kampf in seinen unterschiedlichen Formen, aufzugeben und stets die gesamte Länge der Bewegung zu betrachten.

Niemand hat das in den eingangs genannten Beiträgen stärker kritisiert als Jessica Benjamin: „Dies ist überhaupt eine Schwäche aller radikalen Politik gewesen: die Unterdrückten zu idealisieren, als ob deren Politik und Kultur von den Auswirkungen der Herrschaft ganz frei blieben, als ob die Menschen nicht an ihrer Unterjochung mitwirkten. Herrschaft aber auf eine simple Beziehung zwischen Täter und Opfer zu reduzieren, heißt, die Analyse durch moralische Empörung zu ersetzen.“[1435] In dieser Beziehungsbeschreibung wird deutlich, dass kein Anerkennungsverhältnis zwischen Herrschaft und Knechtschaft gesehen wird, sondern ein Unterwerfungsverhältnis, in dem der Knecht ausgeliefert ist. Wenn die politische Theorie in der Tradition des dialektischen Denkens weitergeführt werden soll, dann müssen Herr-Knecht-Denken und Anerkennungsdiskussion als integrale Bestandteile einer Gesamtdiskussion begriffen werden. Den Rahmen dafür kann aber nicht das Modell »Kampf um Anerkennung« bilden, denn es ist nur ein möglicher Schritt in der »Bewegung der Anerkennung«. Mit der Bewegung der Anerkennung können alle drei Abschnitte als eine politisch-philosophische Gesamtdiskussion dargestellt werden. Sie hat einen eskalatorischen und einen deeskalatorischen Arm.

Die Sozialphilosophie müsste die Fragestellung des Übergangs von asymmetrischer Anerkennung in eine Bewertung von Herrschaft und Knechtschaft in ihr Programm

[1435] Benjamin, Fesseln der Liebe, S. 13.

aufnehmen. Weiterhin müsste sie in Bestätigung der Kritik von Wildt (2005) die Frage des aktiven und passiven Anerkennens und weitergehend in Übereinstimmung mit der im Problemaufriss benannten Kaletta (2008) die Frage des absichtlichen Vorenthaltens von Anerkennung in die Diskussion aufnehmen. In einem Exkurs über die Schattenseiten der Anerkennung schreibt sie, dass der Wunsch, von einer bestimmten Person anerkannt zu werden, dazu führen kann, dass die Person das Vergeben der Anerkennung an Bedingungen knüpft. „Das bedeutet, ein Mensch, der potenzielle Quelle einer als wichtig bewerteten Anerkennung ist, verfügt über die Möglichkeit, denjenigen, der nach seiner Anerkennung strebt, zu manipulieren und zu kontrollieren. (…) Das Gewähren oder Verwehren von Anerkennung kann als Machtmittel verwendet werden. (…) Anerkennung und Nicht-Anerkennung können somit zur Verhaltenskontrolle eingesetzt werden.“[1436]

Der Begriff der Abwertung ist ein sinnvoller Versuch, die Intentionalität des aktiven Anerkennens bzw. des aktiven Vorenthaltens von Anerkennung hervorzuheben, Anerkennung ist so gesehen aktiver Bestandteil einer sozialen und politischen Hierarchisierungsstrategie. Dies klingt auch bei dem von Fanon verwendeten Begriff der Valorisierung an. Ebenso knüpft Claudia Equit mit ihrer Untersuchung von Gewaltkarrieren an diesen Punkt an: „Der Kampf des Anerkennens beginnt dort, wo das Anerkennen des Anderen verweigert wird, um eigene Geltungsansprüche durchzusetzen oder die Unterschiedenheit zu anderen zu behaupten. (…) Die Konfliktdynamik schreibt sich weiter fort, wenn die vom Anerkennungsverlust betroffene Person(-engruppe) in der Folge ihre Anerkennung des Gegenübers verweigert, die erfahrene Negation also nun selbst negiert.“[1437] Aktives Anerkennen bzw. Vorenthalten von Anerkennung wird hier als willentliches Gestaltungsmittel sozialer und politischer Ordnung sichtbar gemacht. Die Trennlinie zwischen Anerkennung einerseits und Herrschaft und Knechtschaft andererseits wird sichtbar.

Für die Frage der weiteren politiktheoretischen Diskussion über eine Bewegung der Anerkennung ist die Antwort einfacher als für die Sozialphilosophie. Denn hier ist sie in erster Linie ein konflikt- und anerkennungstheoretisches Analyse- bzw. Politikinstrument, das jeweils fallbezogen konkret auf ein bestimmbares Politikfeld angewendet werden kann. Das Schema der Bewegung der Anerkennung bietet einen umfangreichen Instrumentenkoffer für eine problembezogene konkrete Anwendung, aber nicht für eine Universaltheorie. Zur Analyse einer Problemstellung vermittels der Bewegung der Anerkennung durch Kampf

[1436] Kaletta, Anerkennung oder Abwertung, S. 34.
[1437] Equit, Gewaltkarrieren von Mädchen, S. 123 f.

gehört ein stringenter Fragenkatalog. Die Fragen:

Was ist der Gegenstand bzw. das Politikfeld, auf das das Schema aufgesetzt wird? Welche thematischen Kräfte bewegen das Schema? Gibt es eine gemeinsame Ausgangssituation? Treffen zwei voneinander unabhängige Willen aufeinander? Was ist der substanzielle Gegensatz? An welcher Stelle tritt die Doppelung ein? Welche konkrete Forderung nach Anerkennung wird erhoben? Welche Motivationsquelle steht hinter der Forderung: Ausschluss, Herrschaft oder Missachtung? Welche konkrete Entzweiung resultiert daraus im Vergleich zur Ausgangssituation? Wie stark ist der Gegensatz des Willens? Hat er das Potenzial zu einer Trennung in die Extreme? Welcher Weg zur Anerkennung kann hieraus abgeleitet werden? Kann er die Form eines Existenzkampfes, eines Machtkampfes oder eines sozialen Kampfes annehmen?

Welche Konsequenzen resultieren für die Herrschaft, die sich gegen die Nichtanerkennung oder weitergehend gegen einen vollständigen Ausschluss verteidigen muss? Welche Konsequenzen resultieren für den Knecht aus der Anerkennung seiner erhobenen Forderung? Wie könnte auf der anderen Seite ein Anerkennungsschluss aussehen? Was sind Nutzen und Kosten welchen Kampfes für welche Seite? Erst mit der Beantwortung all dieser Fragen wird der radikalen moralischen Empörung, die Benjamin beschrieben hat, eine politikwissenschaftliche Analyse zur Seite gestellt.

Die entscheidende Differenz zwischen politiktheoretischer und praktisch-politischer Analyse wird in diesem Katalog erst abschließend durch die Fragen markiert: Was erkenne ich an? Was erkenne ich nicht an? Welche Forderung nach Anerkennung erhebe ich? Welchen Weg zur Anerkennung will ich beschreiten? Eine politische Theorie, die diese Fragen nur aus der Haltung einer passiven Anerkennung diskutiert, ist heute nicht mehr wegweisend, sie bleibt in der methodischen Konzentration des zweiten Abschnitts verhaftet. Aber als Konsequenz der Zurückweisung des Teleologiegedankens kann die Herr-Knecht-Erzählung aus dem zweiten Abschnitt unversehens wieder aktuell werden. Als Resultat dieser Arbeit könnte sie in den Rahmen einer Bewegung der Anerkennung eingebunden werden. Allerdings und dies ist der wichtigste Unterschied zum zweiten Abschnitt, wäre Knechtschaft darin nicht mehr im Gegensatz von Herrschaft zu diskutieren, sondern im Bezug auf Symmetrie. Denn die Frage nach der Überwindung von Knechtschaft ist heute im Rahmen der Frage nach den Wegen zur Anerkennung aufzuwerfen.

7. Literatur

Literatur:

Arbousier, Gabriel d´: Une dangereuse mystification: la théorie de la négritude; in: La Nouvelle Critique, Juni 1949.

Arndt, Andreas/Müller, Ernst (Hg.): Hegels >Phänomenologie des Geistes< heute, Akademie Verlag, Berlin 2004.

Badinter, Elisabeth: Ich bin Du. Die neue Beziehung zwischen Mann und Frau. Die androgyne Revolution, München 1987.

Bair, Deirdre: Simone de Beauvoir. Eine Biographie, München 1998.

Bambey, Andrea: Das Geschlechterverhältnis als Anerkennungsstruktur. Zum Problem der Geschlechterdifferenz in feministischen Theorien, Frankfurt am Main 1991.

Barkhaus, Annette (Hg.): Identität, Leiblichkeit, Normativität. Neue Horizonte anthropologischen Denkens, Frankfurt am Main 1996.

Barkhaus, Annette: Differenz und Anerkennung. Eine Auseinandersetzung mit Axel Honneths Konzept posttraditionaler Solidarität; in: Barkhaus, Annette (Hg.): Identität, S. 229 - S. 244.

Bataille, Georges: Hegel, la mort et le sacrifice; in: Deucalion No. 40, Oct. 1955, S. 21 – S. 43

Bataille, Georges: Der heilige Eros, Darmstadt 1963.

Bataille, Georges: Das theoretische Werk. Band I, Die Aufhebung der Ökonomie, mit einer Studie von Gerd Bergfleth, München 1975.

Bataille, Georges: Theorie der Religion, München 1997.

Bataille, Georges: Die innere Erfahrung. Methode der Meditation. Postskriptum 1953, aus dem Französischen von Gerd Bergfleth, München 1999.

Beauvoir, Simone de: Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau, München [1951] 1989.

Beauvoir, Simone de: Heraus aus der Ehe. Gespräch mit Alice Schwarzer; in: Neues Forum, Heft 2, Februar 1972, Seite 42 - S. 47.

Beauvoir, Simone de: Alles in allem, Reinbek bei Hamburg 1974.

Bebel, August: Die Frau und der Sozialismus, Bonn 1994.

Becker, Werner: Hegels Dialektik von `Herr´ und `Knecht´; in: Gadamer, Hans-Georg (Hg.), Hegel-Tage 1970, S. 442 - S. 449.

Bedorf, Thomas: Verkennende Anerkennung. Über Identität und Politik, Frankfurt am Main 2010.

Beer, Ursula: Theorien geschlechtlicher Arbeitsteilung, Frankfurt am Main/New York 1984.

Beer, Ursula: Geschlechtliche Arbeitsteilung als Strukturelement von Gesellschaft – ein theoriepolitischer Kurzschluss der Frauenforschung; in: Müller/Schmidt-Waldherr (Hg.) FrauenSozialKunde, S. 298 - S. 316.

Benhabib, Seyla: Der verallgemeinerte und der konkrete Andere. Ansätze zu einer feministischen Moraltheorie; in: List/Studer (Hg.), Denkverhältnisse, S. 454 - S. 487.

Benjamin, Jessica: Die Fesseln der Liebe. Psychoanalyse, Feminismus und das Problem der Macht, Basel/Frankfurt am Main 1988.

Benjamin, Jessica: Herrschaft-Knechtschaft: Die Phantasie von der erotischen Unterwerfung; in: List/Studer (Hg.), Denkverhältnisse, S. 511 - S. 538.

Berding, Helmut: Rationalismus und Mythos. Geschichtsauffassung und politische Theorie bei Georges Sorel, Minden/Wien 1969.

Berlin, Isaiah/Henry, Hardy (Hg.): Wider das Geläufige. Aufsätze zur Ideengeschichte, Frankfurt am Main1982 .

Berlin, Isaiah: Georges Sorel; in: Ders./Henry (Hg.), Wider das Geläufige, S.421- S. 466.

Blasche, Siegfried/Schwemmer, Oswald: Methode und Dialektik. Vorschläge zu einer methodologischen Rekonstruktion Hegelscher Dialektik; in: Riedel (Hg.), Rehabilitierung, S. 457 - S. 486.

Bluhm, Harald: Herr und Knecht. Transformationen einer Denkfigur; in: Arndt/Müller (Hg.): 2004, Berlin, S. 61 - S. 82.

Bluhm, Harald: Freiheit in Marx´ Theorien; in: Pies/Leschke (Hg.), Karl Marx´ kommunistischer Individualismus, S. 57 - S. 80.

Brentel, Helmut (Hg.): Gegensätze: Elemente kritischer Theorie, Festschrift für Jürgen Ritsert, Frankfurt am Main 1996.

Buchmayr, Maria (Hg.): Alles Gender? Feministische Standortbestimmungen, Reihe Studien zur Frauen- und Geschlechterforschung 9, Innsbruck 2008.

Bürger, Peter: Das Denken des Herrn: Bataille zwischen Hegel und dem Surrealismus, Frankfurt am Main 1992.

Bürger, Peter: Das Ende der Erzählung von Herr und Knecht; in: Neue Rundschau 106, 1995, S. 24 – S.31.

Bürger, Peter: Die Souveränität und der Tod. Batailles Einspruch gegen Hegel; in: Hetzel/Wiechens, S. 29 - S. 40.

Bürger, Peter: Ursprung des modernen Denkens, Weilerswist 2000.

Butler, Judith: Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung, Frankfurt am Main 2001.

Capécia, Mayotte: Je suis Martinique, Paris 1948.

Capécia, Mayotte: Ein Mädchen von Martinique. Übersetzt von Brigitte Beer, Hamburg 1951.

Castoriadis, Cornelius: Gesellschaft als imaginäre Institution, Frankfurt am Main 1983.

Cherki, Alice: Frantz Fanon. Ein Porträt, Hamburg 2002.

Cochetti, Stefano: Die Aporie des Heiligen. Der Opferbegriff bei Bataille und Girard; in: Hetzel/ Wiechens (Hg.), Vorreden zur Überschreitung, S. 243 – S. 258.

Deranty, Jean-Philippe: Kritik der politischen Ökonomie und die gegenwärtige Kritische Theorie. Eine Verteidigung von Honneths Anerkennungstheorie; in: Schmidt am Busch/Zurn (Hg.), Anerkennung, S. 269 - S. 300.

Derrida, Jacques: Von der beschränkten zur allgemeinen Ökonomie. Ein rückhaltloser Hegelianismus; in: Ders., Die Schrift und die Differenz, Frankfurt am Main 1985, S. 380 - S. 421.

Dewey, John: The Theory of Emotion. I; in: Psychological Review, Washington 1894, S. 553 - S. 569.

Dewey, John: The Theory of Emotion. II; in: Psychological Review, Washington, 1895, S. 13 - S. 32.

Dubiel, Helmut: Kritische Theorie der Gesellschaft. Eine einführende Rekonstruktion von den Anfängen im Horkheimer-Kreis bis Habermas, Weinhein/München 2001.

Düsing, Edith: Genesis des Selbstbewusstseins durch Anerkennung und Liebe. Untersuchung zu Hegels Theorie der konkreten Subjektivität; in: Eley (Hg.), Hegels Theorie, S. 244 - S. 279.

Düwell, Marcus/Hübenthal, Christoph/Werner, Micha H. (Hg.): Handbuch Ethik, Stuttgart/Weimar 2002.

Dworkin, Ronald: Taking Rights Seriously, London 1977 .

Dworkin, Ronald: Liberalism; in: Hampshire, Steward (ed.), Public and, S. 181 ff.

Dworkin, Ronald: Bürgerrechte ernstgenommen, Frankfurt am Main 1984.

Dworkin, Ronald: A Matter of Principle, Cambridge 1985.

Eley, Lothar (Hg.): Hegels Theorie des subjektiven Geistes, Stuttgart/Bad Canstatt 1990.

Engels, Friedrich: Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie; in: Marx, Karl/Engels, Friedrich - Werke, Band 1, Berlin (Ost), 1976, S. 499 – S. 524.

Erdmann, E./Forst, R./Honneth, A. (Hg.): Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung, Frankfurt am Main 1990.

Equit, Claudia: Gewaltkarrieren von Mädchen, Wiesbaden 2011.

Fanon, Frantz: Peau Noire, Masques Blanc, Paris 1952.

Fanon, Frantz: Schwarze Haut - Weiße Masken, Frankfurt am Main 1980.

Fanon, Frantz: Les damnés de la terre, Paris 1961.

Fanon, Frantz: Die Verdammten dieser Erde. Frankfurt am Main 1981.

Feuerbach, Ludwig: Grundsätze der Philosophie der Zukunft. Zürich/Winterthur 1843.

Feuerbach, Ludwig: Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie; in: Ruge, Arnold (Hg.): Anekdota zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik, Zürich/Winterthur 1843.

Fichte, Johann Gottlieb: Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre, Hamburg 1960.

Flocke, Vera/Schoneville, Holger (Hg.): Differenz und Dialog. Anerkennung als Strategie der Konfliktbewältigung, Berlin 2011.

Forst, Reiner/Hartmann, Martin/Jaeggi, Rahel/Saar, Martin (Hg.): Sozialphilosophie und Kritik, Frankfurt am Main 2009.

Foucault, Michel: Vorrede zur Überschreitung; in: Ders., Von der Subversion des Wissens. Frankfurt am Main 1991, 6. Auflage, S. 28 - S. 45.

Foucault, Michel: Was ist Kritik? Berlin 1992.

Foucault, Michel: Was ist Aufklärung? in: Erdmann/Forst/Honneth (Hg.), Ethos der Moderne, S. 35 - S. 54.

Fraser, Nancy: Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation; in: Peterson, (ed.), Tanner lectures, S. 1 - S. 67.

Fraser, Nancy/Honneth, Axel: Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse, Frankfurt am Main 2003.

Neuhouser, Frederick: Rousseau und das menschliche Verlangen nach Anerkennung; in: Schmidt am Busch/Zurn (Hg.), Anerkennung, S. 27 – S. 52.

Fukuyama, Francis: Das Ende der Geschichte, München 1992.

Fukuyama, Francis: Der große Aufbruch, München 2000.

Gadamer, Hans-Georg: Wahrheit und Methode, Tübingen 1957.

Gadamer, Hans-Georg (Hg.): Stuttgarter Hegel-Tage 1970. Kolloquien des Internationalen Hegel-Jubiläumskongresses Hegel 1770-1970, (Hegel-Studien, Beiheft 11), Bonn 1974.

Gilligan, Carol: Die andere Stimme: Lebenskonflikt und Moral der Frau, München/Zürich 1985.

Glockner, Hermann: Hegel. Band 2, 2. Auflage, Stuttgart 1958.

Göhler, Gerhard (Hg.): Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Frühe politische Systeme, Frankfurt am Main/Berlin/Wien 1974.

Gumbinger, Hans Walter: Die Anerkennung beschädigter Subjektivität. Kritische Anmerkungen zu Axel Honneths Theorie der Anerkennung; in: Brentel (Hg.), Gegensätze, S. 125 - S. 141.

Habermas, Jürgen: Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien, Neuwied/Berlin 1963.

Habermas, Jürgen: Technik und Wissenschaft als >Ideologie<. 11. Auflage, Frankfurt am Main [1968] 1981.

Habermas, Jürgen/Luhmann, Niklas: Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie? Frankfurt am Main 1971.

Habermas, Jürgen: Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, Frankfurt am Main 1973.

Habermas, Jürgen/Henrich, Dieter: Zwei Reden, Frankfurt am Main 1974.

Habermas, Jürgen: Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?; in: Habermas/Henrich, Zwei Reden, S. 23 - S. 84.

Habermas, Jürgen: Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser >Philosophie des Geistes<; in: Ders., Technik und Wissenschaft, S. 9 - S. 47.

Habermas, Jürgen: Anerkennungskämpfe im demokratischen Rechtsstaat; in: Taylor (Hg.), Multikulturalismus, S. 123 - S. 163.

Hageman-White, Carol/Rerrich Maria S. (Hg.): FrauenMännerBilder. Männer und Männlichkeit in der feministischen Diskussion, Bielefeld 1988.

Hageman-White, Carol: Wir werden nicht zweigeschlechtlich geboren; in: Hageman-White/Rerrich (Hg.): FrauenMännerBilder, S. 224 – S. 235.

Hahn, Henning (Hg.): Selbstachtung oder Anerkennung? Weimar 2005.

Halbig, Christoph: Anerkennung; in: Düwell/Hübenthal/Werner (Hg.), Handbuch Ethik, S. 297 - S. 301.

Hampshire, Steward (ed.): Public and Private Morality, Cambridge 1978.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Theologische Jugendschriften, Herausgegeben von Hermann Nohl, Tübingen 1907.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus; in: Frühe Schriften, Werke Band 1, Frankfurt am Main 1970.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie. Herausgegeben von Steffen Dietzsch, Hamburg [1801] 1981.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Das System der Sittlichkeit. Critik des Fichteschen Naturrechts. Herausgegeben von Horst D. Brand. Mit einer Einleitung von Kurt Reiner Meist, Hamburg 2002.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie, und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften [1802/03]; in: Göhler (Hg.), Hegel. Frühe politische Systeme, S. 104 - S. 199.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Jenaer Realphilosophie I. Die Vorlesungen von 1803/04, herausgegeben von Johannes Hoffmeister, Hamburg 1932.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Jenaer Systementwürfe I. Das System der spekulativen Philosophie. Fragmente aus Vorlesungsmanuskripten zur Philosophie der Natur und des Geistes [1803/04], neu herausgegeben von Klaus Düsing und Heinz Kimmerle, Hamburg 1986.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Jenaer Realphilosophie II. Die Vorlesungen von 1805/06, herausgegeben von Johannes Hoffmeister, Hamburg 1931.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes [1805/06], neu herausgegeben von Rolf - Peter Horstmann, Hamburg 1987.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Phänomenologie des Geistes, neu herausgegeben von Hans-Friedrich Wessels und Heinrich Clairmont, Hamburg 2006.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Grundlinien der Philosophie des Rechts: mit Hegels eigenhändigen Randbemerkungen in seinem Handexemplar der Rechtsphilosophie, in der Textedition von Johannes Hoffmeister, Hamburg 1995.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, herausgegeben von Friedhelm Nicolin und Otto Pöggeler, Hamburg 1959.

Heise, Hildegard: Flucht vor der Widersprüchlichkeit. Kapitalistische Produktionsweise und Geschlechterbeziehung. Frankfurt am Main/New York 1986.

Heitmeyer, Wilhelm/Imbusch, Peter (Hg.): Integrationspotenziale moderner Gesellschaften, Wiesbaden 2005.

Heß, Moses: Sozialismus und Kommunismus; in: Herwegh, Georg (Hg.): Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz, Zürich/Winterthur 1843.

Hetzel, Andreas/Wiechens Peter (Hg.), Georges Bataille. Vorreden zur Überschreitung, Würzburg 1999.

Hetzel, Andreas, Quadflieg, Dirk, Salaverria, Heidi (Hg.): Alterität und Anerkennung, Baden-Baden 2011.

Hillmann, Günther: Karl Marx. Texte zu Methode und Praxis II, Reinbek bei Hamburg 1966.

Honneth, Axel: Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie, Frankfurt am Main 1988.

Honneth, Axel: Kritische Theorie. Vom Zentrum zur Peripherie einer Denktradition; in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Heft 1/1989: S. 1 - S. 32.

Honneth, Axel: Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften, Frankfurt am Main 1993.

Honneth, Axel: Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Frankfurt am Main 1994.

Honneth, Axel (Hg.): Pathologien des Sozialen. Die Aufgaben der Sozialphilosophie, Frankfurt am Main 1994.

Honneth, Axel: Die soziale Dynamik von Missachtung. Zur Ortsbestimmung einer kritischen Gesellschaftstheorie; in: Mitteilungen des Instituts für Sozialforschung, Heft 7, Juni 1996, S. 13 - S. 32.

Honneth, Axel: Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität, Frankfurt am Main 2003.

Honneth, Axel: Schwerpunkt: Anerkennung – Facetten eines Begriffs; in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie Heft 56, Nr. 6, 2008, S. 875 – S. 876.

Honneth, Axel: Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie, Frankfurt am Main 2010.

Honneth, Axel: Das Recht der Freiheit, Frankfurt am Main 2011.

Horster, Detlef: Soziale und individuelle Moral. Eine Kritik an Axel Honneth; in: Zeitschrift für philosophische Forschung, Band 51, Heft 4, 1997, S. 621 - S. 626.

Hoßfeld, Rolf: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Berlin 1988.

Hyppolite, Jean : Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel, Paris 2000.

Ilting, Karl-Heinz: Die Struktur der Hegelschen Rechtsphilosophie; in: Riedel (Hg.), Materialien, S. 52 - S. 78.

Irigaray, Luce: Speculum. Der Spiegel des anderen Geschlechts, Frankfurt am Main 1980.

Kaletta, Barbara: Anerkennung oder Abwertung. Über die Verarbeitung sozialer Desintegration, Bielefeld 2008.

Kebir, Sabine: „Revolutionäre Subjekte bei Frantz Fanon“; in: Aus Politik und Zeitgeschichte, APuZ 14-15/2008.

Kelly, Michael: The Post-war Revival in France: A Bibliographical Essay; in: Journal of European Studies, 1983, Heft 13, S. 199 - S. 216.

Kimmerle, Heinz: Zur Chronologie von Hegels Jenaer Schriften; in: Hegel-Studien 4 (1967), S. 125 - S. 176.

Köhler, Dietmar/Pöggeler, Otto (Hg.): G. W. F. Hegel. Phänomenologie des Geistes. Klassiker auslegen, Berlin 1998.

Köhler/Pöggeler: Einleitung; in: Köhler/Pöggeler (Hg.), Phänomenologie des Geistes, S. 1 - S. 31.

Kohlberg, Lawrence: The Philosophy of Moral Development, San Francisco 1981.

Kohut, Heinz: Die Heilung des Selbst, Frankfurt am Main 1979.

Kojève, Alexandre: Introduction à la lecture de Hegel. Lecons sur la phénoménologie de l`esprit, Paris 1947.

Kojève, Alexandre: Hegel. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens. Kommentar zur Phänomenologie des Geistes. Anhang: Hegel, Marx und das Christentum, Frankfurt am Main 1975.

Körner, Klaus: Karl Marx. München 2008.

Krumpel, Heinz: Zur Moralphilosophie Hegels, Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin (Ost) 1972.

Kuhlmann, Wolfgang (Hg.): Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik, Frankfurt am Main 1986.

Laing, Ronald David: Das geteilte Selbst, Köln 1972.

Laitinen, Arto: Zum Bedeutungsspektrum des Begriffs „Anerkennung“: die Rolle von adäquater Würdigung und Gegenseitigkeit; in: Schmidt am Busch/Zurn (Hg.), Anerkennung, S. 301 - S. 324.

Levy-Strauss, Claude: Structures élémentaires de la parenté, Paris 1949.

Levy-Strauss, Claude: Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft. Übersetzt von Eva Moldenhauer, Frankfurt am Main 1981.

List, Elisabeth/Studer, Herlinde. (Hg.): Denkverhältnisse. Feminismus und Kritik, Frankfurt am Main 1989.

Lorenzen, Peter/Schwemmer, Oswald: Konstruktive Logik, Ethik und Wissenschaftstheorie, Mannhein 1973.

Lukacs, Georg [1954]: Der junge Hegel. Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie, 2 Bände, Frankfurt am Main 1973.

Maran, René: Un homme pareil aux autres, Paris 1947.

Mannoni, Octave: Psychologie de la colonisation, Paris 1950.

Mannoni, Octave: Prospero and Caliban. The psychology of Colonization, Ann Arbor Paperbacks, University of Michigan 1990.

Marcuse, Herbert:Vernunft und Revolution, Neuwied 1962.

Marcuse, Herbert: Triebstruktur und Gesellschaft. Ein philosophischer Beitrag zu Siegmund Freud, Frankfurt am Main 1979.

Marx, Karl: Kritik der Hegelschen Staatsphilosophie [1841/42]; in: Landshut, Siegfried (Hg.): Karl Marx. Die Frühschriften, Stuttgart 1971, S. 20 - S. 149.

Marx, Karl: Ökonomisch-Philosophische Manuskripte, herausgegeben von Barbara Zehnpfennig, Hamburg 2005.

Marx, Karl: Manifest der kommunistischen Partei; in: Landshut, Siegfried: Karl Marx. Die Frühschriften, herausgegeben von Siegfried Landshut, Stuttgart 1971, S. 525 - S. 560.

Marx, Karl: Brief an Joseph Weydemeyer; in: Marx Engels Werke, (Blaue Bände), Band 28, Berlin-Ost 1989.

Marx, Karl/Friedrich Engels 1962: Marx Engels Werke, (Blaue Bände) Band 19, Berlin-Ost, S. 13 - S. 32.

Mead, George Herbert: Mind, Self and Society. Ed. by Charles W. Morris, Chicago 1934.

Mead, George Herbert: Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus, Frankfurt am Main 1968.

Mies, Maria: Frauen, die letzte Kolonie, Zürich 1992.

Mohan, Robin/Keil, Daniel: Gesellschaftskritik ohne Gegenstand. Axel Honneths Anerkennungstheorie aus materialistischer Perspektive; in: PROKLA Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft, Heft 167, 42. Jahrgang 2012, Nr. 2, S. 249 – S. 266.

Moore, Barrington: Soziale Ursprünge von Diktatur und Demokratie, Frankfurt am Main 1974.

Moore, Barrington: Ungerechtigkeit. Die sozialen Ursachen von Unterordnung und Widerstand, Frankfurt am Main 1982.

Moser, Susanne/Raynova, Ivanka B.: 50 Jahre »Das andere Geschlecht.« Bericht über die internationale Konferenz in Paris am 19. - 23. 01.1999; in: Labyrinth Nr. 1/1999.

Moser, Susanne: Freiheit und Anerkennung bei Simone de Beauvoir, Frankfurt am Main 2010.

Müller, Ursula/Schmidt-Waldherr, Hiltraud (Hg.): FrauenSozialKunde, Bielefeld 1989.

Münkler, Herfried: Perspektiven der Befreiung. Die Philosophie der Gewalt in der Revolutionstheorie von Frantz Fanon; in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialphilosophie 1981, S. 437 - S. 468.

Münkler, Herfried/Fischer, Karsten:, Nothing to kill or to die for...“. Überlegungen zu einer politischen Theorie des Opfers; in: Leviathan, Zeitschrift für Sozialwissenschaft, 28. Jahrgang, S. 343 – S. 362.

Münkler, Herfried: Mitte und Maß, Berlin 2010.

Münkler, Herfried: Die Verdrossenen und die Empörten; in: Neue Zürcher Zeitung, 24. April 2012.

Negt, Oskar (Hg.): Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels, Frankfurt am Main 1970.

Neuhouser, Frederick: Foundations of Hegel´s Social Theory, Cambridge/Massachusettes 2000.

Neuhouser, Frederick: Rousseau und das menschliche Verlangen nach Anerkennung; in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Heft 56, Nr. 6, 2008, S. 877 - S. 898.

Neuhouser, Frederick: Rousseau und das menschliche Verlangen nach Anerkennung; in: Schmidt am Busch/Zurn (Hg.), Anerkennung, S. 27 - S. 52.

Neuhouser, Frederick: Pathologien der Selbstliebe. Freiheit und Anerkennung bei Rousseau. Frankfurt am Main 2012.

Peterson, Grethe B. (ed.): The Tanner Lectures on Human Values, Band 19, Salt Lake City 1998.

Pies, Ingo/Leschke, Martin (Hg.): Karl Marx´ kommunistischer Individualismus, Tübingen 2005.

Pies, Ingo: Theoretische Grundlagen demokratischer Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik - Der Beitrag von Karl Marx; in: Ders./Leschke (Hg.), Marx´ kommunistischer Individualismus, S. 1 - S. 32.

Proudhon, Pierre Joseph: Qu´est-ce que la propriété? ou Recherches sur le Principe du Droit et du Gouvernement, Paris 1840.

Purtschert, Patricia: Anerkennung als Kampf um Repräsentanz, Hegel lesen mit Simone de Beauvoir und Frantz Fanon; in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Heft 56, Nr. 6, 2008, S. 923 - S. 933.

Rawls, John: A theory of Justice, Cambridge 1971.

Rawls, John: Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt am Main 1975.

Réage, Pauline: Die Geschichte der O, Hamburg 1985.

Renault, Emanuel: Das Erbe der Kritischen Theorie. Lässt Marx sich über die Anerkennungstheorie retten? in: Schmidt am Busch/Zurn (Hg.), Anerkennung, S. 229 - S. 242.

Ricoeur, Paul: Parcours de la reconnaisance. Trois etudes, Paris 2004.

Ricoeur, Paul: Wege der Anerkennung. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2006.

Riedel, Manfred: Zwischen Tradition und Revolution: Studien zu Hegels Rechtsphilosophie, Erweiterte Neuausgabe, Stuttgart 1982.

Riedel, Manfred: Hegels Kritik des Naturrechts; in: Ders. 1982, S. 42 - S. 74.

Riedel, Manfred (Hg.): Rehabilitierung der praktischen Philosophie, Band 2, Freiburg im Breisgau 1974.

Riedel, Manfred (Hg.): Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie, Band 2, Frankfurt am Main 1975.

Ritsert, Jürgen: Anerkennung, Selbst, Gesellschaft; in: Soziale Welt, Heft 3/1981.

Ritter, Joachim: Hegel und die französische Revolution, Frankfurt am Main 1965.

Rosenkranz, Johann Karl Friedrich: G. W. F. Hegels Leben, [Berlin 1944] Darmstadt 1998.

Roth, Klaus: Die Institutionalisierung der Freiheit in den Jenaer Schriften Hegels, Rheinfelden/Berlin 1991.

Ruge, Arnold (Hg.): Deutsch-Französische Jahrbücher, Paris 1844.

Sartre, Jean Paul: Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie, Reinbek bei Hamburg 1991.

Sartre, Jean-Paul: Orphée Noir; in: Senghor, Léo (ed.): Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache, Paris 1948.

Sartre, Jean-Paul: Ein neuer Mystiker; in: Ders., Situationen, Reinbek bei Hamburg, 1965, S. 59 – S. 88

Sartre, Jean-Paul: Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie, Hamburg 1962.

Sitzer, Peter/Wiezorek, Christine: Anerkennung; in: Heitmeyer/Imbusch (Hg.), Integrationspotenziale, S. 101 - S. 132.

Schlak, Sabine: Anerkennung und Umverteilung. Ein gerechtigkeitstheoretischer Beitrag zur Ressourcennutzung und Weltarmut, Berlin 2010.

Schmidt am Busch, Hans-Christoph/Zurn, Christopher F. (Hg.): Anerkennung, Berlin 2009.

Schmidt am Busch, Hans-Christoph: Lassen sich die Ziele der Frankfurter Schule anerkennungstheoretisch erreichen? in: Ders./Zurn (Hg.), Anerkennung, S. 243 - 268.

Schmidt am Busch; Hans-Christoph: Anerkennung als Prinzip der Kritischen Theorie, Berlin 2011.

Schmidt, Nelly: Victor Schœlcher et l'abolition de l'esclavage, Paris 1994.

Schmitz, Hermann: System der Philosophie. Band III, 3. Der Rechtsraum, Praktische Philosophie, Bonn 1973.

Schnädelbach, Herbert: Was ist Neoaristotelismus? in: Kuhlmann, (Hg.): Moralität und Sittlichkeit, S. 38 ff.

Schnädelbach, Herbert (Hg.): Hegels Philosophie. Kommentare zu den Hauptwerken, Band 2, Frankfurt am Main 2000.

Schnädelbach, Herbert: Arbeit und Interaktion; in: Ders. (Hg.): Hegels Philosophie, S. 155 - S. 157.

Schneider, Ulrich Johannes: Der französische Hegel, Akademie Verlag, Berlin 2007.

Scholz, Leander: Der Kampf um Anerkennung und der absolute Herr; in: Hetzel/Quadflieg/Salaverria (Hg.): Alterität und Anerkennung, S. 145 - S. 160.

Schulz, Friedrich Wilhelm: Die Bewegung der Produktion. Eine geschichtlich-statistische Abhandlung zur Grundlegung einer neuen Wissenschaft des Staates und der Gesellschaft. [Zürich und Winterthur 1843], Neudruck mit einer Einleitung von Gerhard Kade, Glashütten im Taunus 1974.

Siep, Ludwig: Der Kampf um Anerkennung. Zu Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes in den Jenaer Schriften; in: Hegel – Studien, Band 4, S. 155 - S. 208.

Siep, Ludwig: Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie: Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes, Freiburg/München 1979.

Siep, Ludwig: Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus, Frankfurt am Main 1992.

Siep, Ludwig: Leiblichkeit, Selbstgefühl und Personaliät in Hegels Philosophie des Geistes; in: Ders., Praktische Philosophie, S. 195 - S. 216.

Siep, Ludwig: Die Bewegung des Anerkennens in der Phänomenologie des Geistes; in: Köhler/Pöggeler (Hg.): Phänomenologie des Geistes, Klassiker auslegen, S. 107 - S. 128.

Siep, Ludwig: Anerkennung in der Phänomenologie des Geistes und in der heutigen praktischen Philosophie; in: Schmidt am Busch/Zurn (Hg.), Anerkennung, S. 107 - S. 124.

Siep, Ludwig: Kampf um Anerkennung bei Hegel und Honneth; in: Forst/Hartmann/Jaeggi/Saar (Hg.), Sozialphilosophie und Kritik, S. 179 - S. 201.

Siep, Ludwig: Wir sind dreifach frei. Rezension von Honneth, Recht der Freiheit, Veröffentlicht in: DIE ZEIT Nr. 34, 20. August 2011.

Simmel, Georg: Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung, Leipzig 1908.

Sorel, Georges: Über die Gewalt. Mit einem Nachwort von Georg Lichtheim, Frankfurt am Main 1981.

Taylor, Charles: Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung, Frankfurt am Main 2009.

Thompson, Edward Palmer: Plebejische Kultur und moralische Ökonomie. Aufsätze zur englischen Sozialgeschichte des 18. und 19. Jahrhunderts, Frankfurt am Main/Berlin/Wien 1980.

Thompson, Edward Palmer: Die Entstehung der britischen Arbeiterklasse, 2 Bände, Frankfurt am Main 1980.

Thürmer-Rohr, Christina: Vagabundinnen, Berlin 1987.

Thürmer-Rohr, Christina: Die Wahrheit über eine zweigeschlechtliche Welt gibt es nicht; in: Buchmayr, Maria (Hg.), Alles Gender, S. 50 - S. 64.

Tugendhat, Ernst: Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung, Frankfurt am Main 1979.

Walter-Busch, Emil: Geschichte der Frankfurter Schule. Kritische Theorie und Politik, München 2010.

Wellgraf, Stefan: Hauptschüler. Zur gesellschaftlichen Produktion von Verachtung, Bielefeld 2012.

Wiechens, Peter: Bataille zur Einführung, Hamburg 1995.

Wiggershaus, Rolf: Die Frankfurter Schule. Geschichte. Theoretische Entwicklung. Politische Bedeutung, Frankfurt am Main 1988.

Wildt, Andreas: Hegels Kritik des Jakobinismus; in: Oskar Negt, Aktualität und Folgen, S. 265 - 292.

Wildt, Andreas: Hegels Kritik des Jakobinismus; in: Gadamer, Hans-Georg (Hg.), Stuttgarter Hegel-Tage, S. 417 - S. 427.

Wildt, Andreas: Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte- Rezeption, Stuttgart 1982.

Wildt, Andreas: »Anerkennung« in der praktischen Philosophie der Gegenwart; in: Hahn (Hg.), Selbstachtung oder Anerkennung, S. 178 - S. 211.

Winnicott, Donald Woods: Vom Spiel zur Kreativität, Aus dem Englischen übersetzt von Michael Erdmann, 8. Auflage, Stuttgart 1995.

Winnicott, D. W.: Übergangsobjekte und Übergangsphänomene; in: Ders., Vom Spiel zur Kreativität, S. 10 - S. 36.

Winnicott, D. W.: Objektverwendung und Identifizierung; in: Ders., Vom Spiel zur Kreativität, S. 101 - S. 110.

Winnicott, D. W.: Reifungsprozesse und fördernde Umwelt, Gießen/Lahn 2006.

Zunjic, Slobodan: Herrschaft und Souveränität. Hegel und Nietzsche in der Lektüre von Georges Bataille; in: Mihailo Djuric/ Josef Simon (Hg.), Nietzsche und Hegel, Darmstadt 1992, S. 146 – S. 174.

Danksagung

Auch wenn nur ein Name als Autor auftaucht, sind dennoch viele an dem Entstehen der Arbeit beteiligt. Hierfür möchte ich mich recht herzlich bedanken. Bei Herrn Professor Münkler für die Bereitschaft, sich auf die Ausarbeitung einzulassen und die stets sehr gute Betreuung. Bei Herrn Prof. Bluhm für die konstruktive Zweitbegutachtung. Bei Herrn Prof. Siep für die Ermunterung, eine akademische Fragestellung zu verfolgen, auch wenn man nicht so genau weiß, was hinterher als Antwort auf die Frage herauskommt.

Ich möchte mich bei allen meinen Korrekturleser_innen bedanken. Bei Jan, der den noch holprigen Erstentwurf gelesen hat. Bei Thomas, Uli, Petra, Conny und Annette. Bei Ulla für ihr beharrliches Nachfragen, wie weit ich denn nun bin. Bei Thomas für seine Unterstützung, die es mir ermöglicht hat, meine praktisch-politische Mitarbeit und meine politisch-philosophische Neugier zu verbinden. Bei Annette insbesondere für ihre lange Geduld und die Farbstifte im Garten. Mögen dort ewig die Blumen blühen.