I.
Freiheit erfahren im Horizont sozialer Anerkennung

https://doi.org/10.5771/9783748952275-21 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783748952275-21 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - [cc] BY

Gleichheit, Anrufung, Befreiung: Drei Vektoren der Anerkennung[1]

Christoph Menke

Abstract: Der Artikel untersucht das Konzept der Anerkennung im Rahmen sozialer Ordnungen und zeigt auf, dass der Eintritt eines Individuums in eine soziale Gemeinschaft durch eine ursprüngliche, nicht-normative Anrufung des Anderen vermittelt wird. Diese Anrufung ist der vergessene Ursprung jeder sozialen Subjektivierung und bildet die Bedingung für soziale Anerkennung. Die weitere These lautet, dass dieses erste Gebot wiederholt werden kann, wodurch es sich in ein zweites Gebot der Befreiung transformiert. Dieses zweite Gebot befreit das Subjekt von den normativen Zwängen seiner sozialen Identität.

Keywords: Anerkennung, Subjektivierung, soziale Ordnung, Anrufung, Normativität, Befreiung

Die grundlegende Leistung des Begriffs der Anerkennung besteht darin, gesellschaftliche Verhältnisse so zu konzeptualisieren, dass sie Verhältnisse der Gleichheit sind. Das gilt in sozialen Anerkennungsbeziehungen nicht im qualitativen, sondern im ontologischen Sinn; es geht nicht um eine Gleichheit der Eigenschaften, sondern des Seins, der Seinsweise derjenigen, die durch ihre Anerkennung existieren. Anerkennung heißt, sich als gleiche anzuerkennen. Es heißt, dass beide, die sich anerkennen, das Gleiche tun. „Jedes sieht *das andre* dasselbe tun, was *es tut*."[2] Die Anerkennung des anderen durch den einen ist dieselbe wie die Anerkennung der einen durch die andere; die eine Seite anerkennt die andere als gleiche, die wiederum die erste Seite als gleiche anerkennt. „Das Tun des Einen hat selbst die gedoppelte Bedeutung, ebensowohl *sein Tun* als *das Tun des Andern* zu sein."[3] Beide sind also darin gleich, dass beide dieselbe Anerkennung *tun*. Die Anerkennung des einen und die Anerkennung des anderen sind zwei Elemente desselben Tuns, zwei Teile der *einen* Anerkennung. Die Anerkennenden sind Teile der – darin sozialen – Anerkennung oder soziale Teile, das heißt: „Subjekte".

Diese Anerkennung als Gleiche beschreibt, wie es Subjekte gibt; es gibt sie nur als Teile in einem Verhältnis sozialer Anerkennung, als Gleiche.

1 Ich danke Thomas Khurana für hilfreiche Kommentare zu einer ersten Fassung.
2 Hegel (1988), 129.
3 Ebd., 128.

https://doi.org/10.5771/9783748952275-21 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Das begreift aber nicht, wie sie Subjekte *werden*, wie sie *hervorgebracht* werden; das geschieht in Verhältnissen der Ungleichheit. Subjekte werden hervorgebracht, indem sie einen Anderen (oder eine Andere) anerkennen, der oder die ihnen gegenüber ungleich ist. Anerkennung der Gleichheit setzt Anerkennung der Ungleichheit voraus. Am Grund der sozialen Anerkennung zwischen der einen und der anderen steht ihre Anerkennung der Anderen, von Andersheit (als „Alterität“[4]).

So lautet die These, die ich im Folgenden rekonstruieren werde.[5] Den Ausgangspunkt bildet Axel Honneths Begriff der sozialen Anerkennung (1.). Danach entwickele ich die genannte These in zwei Schritten. Ich rekonstruiere zunächst, wie Louis Althusser den Begriff der Anrufung, der Subjektivierung durch Unterwerfung, fasst. Das führt zu der zentralen Rolle, die das Modell der „religiösen Ideologie“ bei Althusser spielt (2.). Aber eben weil dieses Modell grundlegend für Althussers Analyse ist, markiert es zugleich den Punkt, an dem sie in die Irre führt. Das zeigt sich, wenn man die religiöse Anrufung mithilfe einer Unterscheidung begreift, die Eric Santner ausgearbeitet hat (3.). Dadurch öffnet sich die Möglichkeit, die Anerkennung des Anderen anders zu verstehen: als das Medium der Befreiung.

In der Schrittfolge dieser Argumente geht es um eine doppelte Verdoppelung im Begriff der Anerkennung: eine erste Verdoppelung der Anerkennung in Verhältnisse der Gleichheit und der Ungleichheit und eine zweite Verdoppelung *innerhalb* der Ungleichheit. Denn die Anerkennung der Ungleichheit des Anderen, seiner Alterität – ohne die es keine Subjekte und also keine Gesellschaft gibt – ist in sich selbst gegenläufig: ebenso unterwerfend und befreiend, und das eine nur durch das andere.

1. Integration

Die Grundbestimmung der sozialen Anerkennung, von der die folgenden Überlegungen ausgehen, folgt der Ausarbeitung dieses Konzepts, die Axel

4 Butler (2005), 27. Wie die Gleichheit in Hegels Begriff der Anerkennung, so muss auch die Ungleichheit als Andersheit (*alterity*) ontologisch verstanden werden: Die beiden Seiten sind nicht in ihren Eigenschaften, sondern *in ihrem Sein* verschieden.

5 Es handelt sich um eine Rekonstruktion, weil ich die Einsichten und Argumente von drei Autoren – Axel Honneth, Louis Althusser und Eric Santner – nachzeichne und nach ihrem Verhältnis frage. Dieses Verhältnis ist kompliziert: Weder schließen sie sich einfach wechselseitig aus, noch können sie ebenso einfach miteinander verbunden werden.

https://doi.org/10.5771/9783748952275-21 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Honneth seit *Kampf um Anerkennung* unternommen hat. Dabei tritt deutlich hervor, dass der Begriff der sozialen Anerkennung zwei Bedeutungsebenen miteinander verbindet, die in einem Begründungsverhältnis stehen.

In *Kampf um Anerkennung* stehen zunächst Formulierungen im Vordergrund, die unter „Anerkennung" vor allem den Gehalt eines grundlegenden Typs von Forderungen verstehen, die an die gesellschaftlichen Verhältnisse und Institutionen gerichtet werden. So lautet der anerkennungstheoretische „Grundsatz" nach Honneth:

> [D]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 Adressaten begreifen lernen.[6]

Subjekte bedürfen demnach der „Erfahrung der Anerkennung", „um zu einer geglückten Selbstbeziehung zu gelangen".[7] Deshalb nennt Honneth die Anerkennung einen „Imperativ", unter dem die gesellschaftlichen Verhältnisse stehen (oder von den Subjekten gestellt werden). Der Begriff der „Anerkennung" hat hier also einen normativen Sinn. Darin bezeichnet „Anerkennung" zwar nicht den Grund- oder Letztwert, an dem sich nach Honneth Subjekte orientieren; diese Position besetzen in seiner Theorie Begriffe wie „Identität" oder „Selbstverwirklichung". Im normativen Verständnis des Begriffs bezeichnet „Anerkennung" aber die entscheidende *soziale Bedingung* für die Einlösung von Forderungen nach individueller Identität oder Selbstverwirklichung. Die Individuen fordern ihre soziale Anerkennung, weil sie die Bedingung für ihre Selbstverwirklichung ist.

Schon in *Kampf um Anerkennung* ist jedoch klar, dass die normative Forderung nach Anerkennung, die die Individuen an die Gesellschaft richten, ihrerseits darin begründet ist, dass die Gesellschaft bereits eine Anerkennungsordnung ist. Anerkennung konstituiert die Gesellschaft – und kann nur deshalb von ihr gefordert werden. „Anerkennung" ist also ein konstitutionstheoretischer Begriff. Das hat Honneth bereits in *Kampf um Anerkennung* nahegelegt und dann in späteren Schriften klar formuliert. Zwar bleibt es auch hier weiterhin bei „der These, daß die normative Erwartung, die die Subjekte der Gesellschaft entgegenbringen, auf die soziale Anerkennung ihrer Fähigkeiten von seiten unterschiedlich generalisierter Anderer

6 Honneth (1992), 148.
7 Ebd., 220

https://doi.org/10.5771/9783748952275-21 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

gerichtet ist“[8]. Die Erläuterung dieser These stellt dann aber klar, dass der Begriff der sozialen Anerkennung nur deshalb einen normativen Gehalt gewinnen kann, weil er auf der grundlegenden Ebene eine konstitutive Bedeutung hat, auf die die „Wendung ins Normative“ erst in einem zweiten Schritt folgt.[9] Die Anerkennung zu denken, heißt zu begreifen, dass (und wie) sich das Subjekt *und* die Gesellschaft im Medium der Anerkennung *bilden* – und dass es beide auch nur im Medium der Anerkennung *gibt*.

Honneth bestimmt dies ausführlicher so, dass der Begriff der Anerkennung in zwei Richtungen entwickelt werden muss, „deren erste die moralische Sozialisation der Subjekte, deren zweite die moralische Integration der Gesellschaft betrifft“[10]. Die erste Richtung der Entwicklung des Anerkennungsbegriffs zielt auf die These, dass „jedes menschliche Subjekt elementar auf einen Kontext an sozialen Verkehrsformen angewiesen [ist], die durch normative Prinzipien wechselseitiger Anerkennung geregelt sind“[11]. Ein Subjekt zu sein bedeutet, Fähigkeiten zu haben und ausüben zu können; und Fähigkeiten zu haben und ausüben zu können wiederum ist eine soziale Tatsache; Subjektivität ist ein sozialer Status. Ein Subjekt zu sein *heißt*, anerkannt zu sein, denn es heißt, dass Bewegungen als meine Handlungen, Geräusche als meine Äußerungen, Impulse als meine Zwecke (und so weiter) gesehen, also: angesehen werden. Nur dann kann ich mich auch selbst so sehen. Die zweite Richtung der Entwicklung des Anerkennungsbegriffs zielt auf die These, dass Gesellschaften diejenigen „Ordnungsgefüge“ sind, die „dazu in der Lage sind, verläßliche Bedingungen der wechselseitigen Anerkennung auf unterschiedlichen Ebenen zu gewährleisten“.[12] Die Gesellschaft ist also nicht ein Geflecht von Interaktionen, in die Menschen zur Sicherung, das heißt zur Befriedigung oder Berechtigung ihrer Interessen eintreten. Die Gesellschaft ist vielmehr dadurch definiert, dass es in ihr, durch die Ermöglichung von Mitgliedschaft und Teilnahme, *Subjekte gibt*: Die Gesellschaft ist derjenige Zusammenhang von Menschen, Vollzügen und Gegenständen, in dem diese einen sozialen Status – als Subjekte, Handlungen und Produkte – und damit Anerkennung gewinnen. So wie die Seinsweise von Subjekten sozial ist (ein Subjekt zu sein heißt, anerkannt zu sein), so besteht der Sinn von Gesellschaften darin, Subjektivität zu er-

8 Honneth (2003), 204.
9 Ebd., 206f.
10 Ebd., 204.
11 Ebd., 205.
12 Ebd.

https://doi.org/10.5771/9783748952275-21 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

möglichen. Sozialität und Subjektivität fallen im Medium der Anerkennung in eins.

Wenn dies die Grundbestimmung von Anerkennung ist, dann bedeutet dies, dass die Anerkennungsrelation nicht als eine Relation zwischen Einzelnen definiert werden kann; die soziale Anerkennung ist kein Ich-Du-Verhältnis. Denn wenn die soziale Anerkennung darin besteht, als ein Subjekt und das heißt: als ein „besonderes Mitglied der sozialen Gemeinschaft" angesehen zu werden, dann kann sie nur durch einen „generalisierten Interaktionspartner" geschehen – nicht durch diesen oder jenen besonderen, sondern den „generalisierten Anderen".[13] Anerkennung im grundlegenden oder konstitutiven Sinn meint daher nicht Reziprozität, sondern soziale Mitgliedschaft (oder Reziprozität zwischen sozialen Mitgliedern, das heißt *in* einer sozialen Gemeinschaft). Anerkannt zu sein heißt entsprechend: soziale Teilnahme oder soziales Teilsein. Weil die reziproke Anerkennung immer schon zwischen verschiedenen *Mitgliedern* erfolgt (und daher im Medium eines sozialen Allgemeinen), folgt die Logik der Anerkennung einer „Dialektik von Allgemeinem und Besonderem".[14] Sie besteht in der dialektischen Beziehung zwischen allgemeiner sozialer Form und je besonderer Instanziierung dieser Form. Als ein fähiges Subjekt, eine sinnhafte Tätigkeit, ein nützliches oder gelungenes Produkt anerkannt zu sein, heißt, eine besondere Realisierung einer sozial allgemeinen Form zu sein.

Die Logik der sozialen Anerkennung hat also eine triadische Struktur. Die Akte der Anerkennung vollziehen sich *zwischen* der einen *und* der anderen *innerhalb* einer sozialen Gemeinschaft. Der Begriff der Anerkennung schließt daher Intersubjektivität und Sozialität zusammen; er bestimmt die Intersubjektivität (zwischen Ich und Du) als Sozialität (in einem Wir). Die Formel der sozialen Anerkennung ist: „*Ich*, das *Wir* und *Wir*, das *Ich* ist."[15] Das heißt auf der einen Seite: Die Anerkennung der einen durch die andere adressiert sie als Teil eines Wir. Soziale Anerkennung heißt soziale Integration; die Anerkennung integriert das andere Ich in die soziale Gemeinschaft. Daher ist die Anerkennung der anderen immer schon die Anerkennung der sozialen Gemeinschaft (oder des großgeschriebenen Anderen, wie sich im Vorgriff auf Althusser sagen lässt; s. Abs. 2). Ebenso aber

13 Ebd. Diesen Punkt betont Honneth in seiner Kritik an Stephen Darwall in Honneth (2021), v. a. 585f. u. 587f.

14 Honneth (2003), 181.

15 Hegel (1988), 127. Was bei Honneth soziale „Anerkennung" heißt, nennt Hegel hier „Geist".

https://doi.org/10.5771/9783748952275-21 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gilt umgekehrt, dass sich die Integration in die soziale Gemeinschaft nur durch die Anerkennung der anderen *hindurch* vollzieht. Die soziale Gemeinschaft, das Wir, ist der Anerkennung nicht vorgegeben. Die Sozialität besteht nur durch die Intersubjektivität – und muss sich in ihr realisieren und damit rechtfertigen und bewähren. Das Wir muss Ich und Du sein können: Die soziale Integration muss die Anerkennung des einen Ich durch das andere Ich ermöglichen. Und wenn sie das nicht leistet, müssen wir uns (oder müssen wir das Wir) ändern.[16]

*

In der triadischen Struktur der hegelschen Anerkennung sind die beiden Relationen, die horizontale der Intersubjektivität und die vertikale der Teilnahme, miteinander vermittelt: Beide gibt es nur durch die andere. In dieser Vermittlung hat Thomas Schmidt die grundlegende Einsicht und zugleich das zentrale Problem von Hegels Jenenser Geistphilosophie ausgemacht, in der der Anerkennungsbegriff entwickelt wird. Das Problem besteht darin, wie die Vermittlung zu denken ist, ohne die Differenz der beiden Relationen aufzulösen.

Diese Differenz beschreibt Schmidt so, dass die „trianguläre Struktur" der Anerkennung eine „Einheit von limitativer und privativer Negation" bildet.[17] Die „limitative" Negation bezieht sich auf das horizontale „Gegensatzverhältnis der Bewußtseine"; hier stehen sich der eine und die andere Einzelne so gegenüber, dass jede als „Bewußtsein" den anderen weiß (und damit die Einheit eines Unterschieds ist). Die „privative" Negation operiert demgegenüber in dem vertikalen Gegensatzverhältnis, das „einzelnes und allgemeines Bewußtsein" so verbindet, dass es „die Einheit der endlichen Vielheit und der formal unendlichen Einheit der numerischen Eins" bildet[18] – das Verhältnis von Ich und Wir. In beiden Anerkennungsdimensionen ist der Einzelne je anders bestimmt: als „Bewußtsein" in der horizontalen und als „Teilsein" in der vertikalen Anerkennungsrelation. Hier liegt nach Schmidt das Problem des Anerkennungsbegriffs. Es liegt darin, die Logik dieser Doppelung zu verstehen. Diese Logik bestimmt Hegel prozessual: Das Bewusstsein, das im Verhältnis limitativer Negation zum anderen steht, *wird* zum Teilnehmer, der sich als gleiches Glied eines „Volks" weiß. Das

16 Darin ist die Anerkennung geschichtlich und die Geschichte als *Kampf* (um Anerkennung) verstanden. Siehe die Zusammenfassung in Honneth (2021), 588–590.
17 Schmidt (1997), 392.
18 Ebd., 388f.

https://doi.org/10.5771/9783748952275-21 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ist der Prozess der Anerkennung, die Anerkennung als Prozess: Der Prozess der Anerkennung ist die Transformation der Anerkennung von einer horizontalen in eine vertikale Relation – die Aufhebung des Bewusstseins in die Teilnahme. Wenn die Anerkennung aber in diesem Prozess besteht, wenn also dieser Prozess sie ausmacht, dann – so Schmidts kritische Einsicht – geht sie nicht nur von der horizontalen in die vertikale Relation über, sondern von der horizontalen Relation *aus* und setzt sie sich also immer wieder voraus: Das „Aufgehobensein" der Einzelnen in der sozialen Allgemeinheit des Wir „setzt […] voraus, daß das Gegensatzverhältnis der Bewußtseine ein *reales* ist, daß das Verhältnis limitativer Negation *gegeben* ist".[19] Der Prozess der Anerkennung, so Schmidts Einsicht, muss doppelt gerichtet verstanden werden: als Aufhebung *und* Voraussetzung des – bloß horizontalen – Gegensatzverhältnisses der Bewusstseine. Allgemeiner gefasst besagt diese Einsicht, dass die Aufhebung in die Teilnahme, die sich im Prozess der Anerkennung vollzieht, wesentlich unvollständig, notwendig unabschließbar ist: dass die Einzelnen hinter ihrer sozialen Existenz als Teilnehmer zurück- und ihr gegenüber äußerlich bleiben.

Schmidts Frage zielt darauf, was dies für die Struktur von Sittlichkeit und Religion bedeutet[20]; darauf komme ich am Schluss zurück. Hier interessiert mich zunächst, wie die konstitutive, unaufhebbare Zurückgebliebenheit des Einzelnen zu verstehen ist. Schmidt bestimmt sie als die des Bewusstseins (innerhalb der Relation limitativer Negation) gegenüber dem Ich in privativer Negation des Allgemeinen, des Wir. Das entspricht einem Verständnis des Prozesses der Anerkennung, das man „phänomenologisch" nennen kann.[21] In diesem phänomenologischen Prozess *lernt* das Bewusstsein sich als Subjekt, als Ich, das Wir ist, zu verstehen. Es lernt, dass es nur Bewusstsein sein konnte, weil es immer schon ein sozialer Teilnehmer, „geistig", war. Dass ein Bewusstsein hinter seiner Aufhebung in die soziale Anerkennung zurückzubleibt, muss, phänomenologisch verstanden, daher als ein Rückfall gedeutet werden – als ein Vergessen des Gelernten.

Um das von Schmidt bezeichnete Problem der unaufhebbaren Äußerlichkeit des Einzelnen gegenüber der sozialen Teilnahme, seinem Teilsein im Sozialen, zuzuspitzen, werde ich im Folgenden ein anderes, genealogi-

19 Ebd., 393 (Hervorhebungen C. M.).

20 Ebd., 485–496.

21 Dazu Menke (2018). Thomas Schmidt deutet die „genealogisch" genannte Fragestellung an, wenn er sich dem „Stufenweg" des Bewusstseins zuwendet, den Hegel „in der Manier der aristotelischen Seelenlehre" rekonstruiert. (Schmidt (1997), 395 u. 396–418.)

https://doi.org/10.5771/9783748952275-21 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sches Verständnis vorschlagen. Darin geht es nicht um das Werden des sozialen, geistigen Selbstverständnisses des Bewusstseins, sondern seiner sozialen und geistigen *Wirklichkeit*, als Vermögen, aus einem vorsozialen, „natürlichen" Zustand. Genealogisch verstanden, bedeutet Vergessen Erinnern: das Erinnern der vorsozialen Existenz.

2. Anrufung

Die genealogische Untersuchung der Anerkennung geht von zwei Prämissen aus. Nach dem Werden der Anerkennung zu fragen, die die Sozialität des Subjekts ausmacht, geht erstens von der Annahme aus, dass sie – die Gesellschaft; die Subjekte; und also die Anerkennung, die beide zugleich konstituiert – ein künstlicher Zustand ist: Sie sind gemacht oder bilden eine zweite Natur. Das setzt voraus, dass es eine erste Natur gibt (oder gegeben hat). Diese Voraussetzung ist die erste Prämisse der Genealogie: Sie denkt die soziale Ordnung der Anerkennung im Unterschied zu einer vorsozialen Ordnung, in der es noch keine Anerkennung (und daher keine Subjekte und keine Gesellschaft) gab. Diese Abwesenheit der Anerkennung kann man *natürlich* nennen. Die genealogische Frage nach der Vorgeschichte der sozialen Anerkennung ist daher die Frage danach, wie der Übergang vom Natur- zum Gesellschaftszustand begriffen werden kann: wie dieser Übergang geschehen sein kann; wie die soziale Anerkennung hervorgebracht worden sein kann, die uns zu Subjekten macht.

Die zweite Prämisse der Genealogie besagt, dass diese Frage nur im Einzelnen, das heißt: für Einzelne, beantwortet werden kann. Die genealogische Untersuchungsform ist ontogenetisch. Sie will nicht die Phylogenese des Subjekts (bzw. des Sozialen) verstehen. Der Grund dafür ist ein methodischer: weil das Vorhaben einer Phylogenese des Subjekts, ihrer wechselseitigen Anerkennung, damit des Sozialen ein selbstwidersprüchliches Unternehmen ist (oder wäre). Denn ein solches Vorhaben will das Werden des Nichtnatürlichen mit Kategorien des natürlichen Werdens begreifen – so, als sei „Subjekt" der Name einer (natürlichen) Art, deren (natürliche) Entstehung sich durch die (natürlichen) Mechanismen der Evolution erklären lasse. Davon unterscheidet sich die genealogische Frage grundlegend; die Genealogie ist nicht naturalistisch oder reduktionistisch. Deshalb kann sie nicht nach dem Werden des Subjekts – der Form der Subjektivität, der Existenz der Gesellschaft, dem Medium der Anerkennung – fragen. Sondern sie fragt nach dem Werden *eines* Subjekts, des je einzelnen Subjekts.

https://doi.org/10.5771/9783748952275-21 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Es geht nicht um die Entstehung der Art „Subjekt" (denn die gibt es nicht: das Subjekt ist keine natürliche Art), sondern darum, wie Exemplare einer natürlichen Art („Mensch") zu Subjekten gemacht worden sein können: um den Übergang vom Natur- zum Gesellschaftszustand *im einzelnen Fall*.

Wie dies gedacht werden kann, lässt sich mit Bezug auf Louis Althusser in drei Schritten nachzeichnen.

i) Der Ausgangspunkt ist der Begriff der Gewöhnung. Gewöhnung, die Ausbildung (oder Einbildung) von Gewohnheiten, ist der Prozess, durch den die zweite Natur hervorgebracht wird, die jemanden befähigt, am sozialen Zusammenhang teilzunehmen und darin ein Subjekt zu sein. In der Gewöhnung geht es um den Erwerb von „Techniken und Kenntnissen", von „Know-how". [22] So beschreibt Louis Althusser, was in der Schule gelernt wird. Aber das ist nach Althussers Einsicht eine unvollständige Beschreibung. Denn „[d]aneben und auch bei Gelegenheit dieses Erlernens von Techniken und Kenntnissen lernt man auf der Schule die ‚Regeln' des anständigen Betragens."[23] In der Gewöhnung geht es nicht nur darum, dass Fähigkeiten erworben werden, sondern dabei stets zugleich – also durch die Befähigung, durch die Befähigung hindurch – um „die Reproduktion ihrer Unterwerfung unter die Regeln der etablierten Ordnung"[24]. Denn die Fähigkeiten sind die Weise, in denen eine normative Ordnung praktisch besteht. Diese Unterwerfung, die in der befähigenden Gewöhnung stattfindet, beschreibt Althusser auch als die Leistung der Ideologie; die subjektivierende Unterwerfung ist die „Unterwerfung unter die herrschende Ideologie oder auch der ‚Praxis' dieser Ideologie"[25]. Dabei bezeichnet der Begriff der „Ideologie" nicht einen spezifischen Typus von Überzeugungen, sondern eine Operationsweise von (materiellen) Praktiken und Institutionen, die eine einzige grundlegende Funktion haben: Ideologische Apparate, Praktiken und Institutionen, bringen Subjekte hervor. Der Begriff der Gewöhnung reicht also deshalb nicht aus, um die Produktivität der Prozesse zu beschreiben, die jemanden zu einem sozialen Wesen machen, weil es darin nicht nur um den Erwerb einer Reihe von Fähigkeiten geht, sondern durch diesen Erwerb um die Unterwerfung unter die bestehende normative Ordnung (die sich durch diese Fähigkeiten reproduziert) und diese Unterwerfung besteht genau darin, dass jemand zu einem Subjekt

22 Althusser (1977), 42.
23 Ebd.
24 Ebd., 43.
25 Ebd.

https://doi.org/10.5771/9783748952275-21 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

gemacht wird. Es geht um Subjektivierung im doppelten, in sich gegenläufigen Sinn:

> Die geläufige Bedeutung dieses Wortes ist 1) eine freie Subjektivität: ein Zentrum der Initiative, das Urheber und Verantwortlicher seiner eigenen Taten ist; 2) ein unterjochtes Wesen, das einer höheren Autorität unterworfen ist und daher keine andere Freiheit hat als die der freiwilligen Anerkennung seiner Unterwerfung.[26]

Beides muss zusammengedacht werden: „*Es gibt Subjekte nur durch und für ihre Unterwerfung*."[27] Dass es in der Gewöhnung um die Unterwerfung zum Subjekt geht, ist die Einsicht, die es nach Althusser nötig macht, den Anerkennungsbegriff einzuführen. Das Argument lautet: Wenn es in dem Prozess der Gewöhnung um die unterwerfend-verselbständigende Hervorbringung eines Subjekts geht, dann muss dies deshalb als eine Operation der Anerkennung begriffen werden, weil ein Subjekt nur durch ein Verhältnis zu einem anderen Subjekt hervorgebracht werden kann. Der Prozess der Gewöhnung ist ein Geschehen der Anerkennung, weil er ein intersubjektiver Prozess ist: ein Prozess zwischen Subjekten – ja, ein Prozess ihrer „wechselseitigen Wiedererkennung"[28] (durch den allein jedes Subjekt zugleich sich selbst an- oder wiederzuerkennen vermag). Ein Subjekt kann nur in einem Prozess hervorgebracht werden, in dem es durch ein anderes Subjekt als ein solches – als ein „Subjekt" – anerkannt wird und seinerseits dieses andere Subjekt anerkennt.

ii) Dabei ist sofort klar, dass die Wechselseitigkeit dieser subjektivierenden Anerkennung von einer radikalen Asymmetrie durchzogen ist, die sie bis zum Extrem spannt. Denn wenn es darum geht, ein Subjekt überhaupt erst hervorzubringen, kann die Wechselseitigkeit der Anerkennung offensichtlich nicht bedeuten, dass beide dasselbe tun; die Anerkennung, die beide vollziehen müssen, muss für beide etwas ganz anderes sein und bedeuten. Die eine dieser beiden Seiten ist schon ein Subjekt, die andere soll es erst werden. Genauer: Die eine Seite ist nicht nur schon ein Subjekt, sie ist in diesem Verhältnis *das* Subjekt, ein „Anderes, Einziges und Absolutes SUBJEKT"[29] (das deshalb großgeschrieben wird: „Verständigen wir uns darauf, dies neue und einzigartige SUBJEKT durch Großbuchstaben zu

26 Ebd., 98.
27 Ebd.
28 Ebd. 96. „Wiedererkennung" übersetzt *reconnaissance*.
29 Ebd., 94.

https://doi.org/10.5771/9783748952275-21 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

kennzeichnen, um es von den gewöhnlichen Subjekten zu unterscheiden, die ohne Großbuchstaben geschrieben werden."[30]). Die eine Seite dieser Anerkennung muss für die andere Seite die Position oder den Status des Subjekts repräsentieren – also was es heißt, überhaupt ein Subjekt, gemäß dem Verständnis der normativen Ordnung, um deren Eingewöhnung es geht, zu sein. Die eine Seite der Anerkennung ist also die personale, aber nicht besondere, Repräsentation der Subjektivität – des Subjekts als solchen oder überhaupt –, die jemandem gegenübertritt, der noch kein Subjekt ist. Diese andere Seite in der subjektivierenden Anerkennung nennt Althusser das „Individuum".[31] Die beiden Seiten in der subjektivierenden Anerkennung sind radikal, nämlich ontologisch, ungleich.

Das ist das Personal der Anerkennung, die Althusser als die Szene der Anrufung beschreibt. Anerkennung heißt hier: Das Subjekt ruft ein Individuum an; diese Anrufung ist eine – oder genauer: *die* – Forderung, der Befehl, ein Subjekt zu werden; das Individuum wird zum Subjekt, indem es auf diese Forderung hört, indem es also gehorcht und sich der zwingenden Macht der Anrufung unterwirft. Darin besteht hier, in der Anrufung, die Wechselseitigkeit der Anerkennung. Die Subjektivierung kann nur erfolgen, indem jemand, eine Person, für die normative Ordnung spricht, das Individuum dieser Anrede folgt (also sie anerkennt) und dadurch Zustimmung durch das anredende Subjekt erfährt (also anerkannt wird). Die beiden Seiten in dieser wechselseitigen – aber ungleichen – Anerkennung sind die Unterwerfung unter die Forderung und die Bestätigung durch den Fordernden.

Damit trifft die Rede von der „Anerkennung" hier offensichtlich auf ein Problem. Denn für die anerkennende Unterwerfung (oder unterwerfende Anerkennung) muss zweierlei gelten, und beides scheint miteinander unvereinbar zu sein. Es muss einerseits gelten, dass sie die Anerkennung einer Forderung von außen ist – einer Forderung des (großen) Subjekts, die dem Individuum radikal fremd ist; denn es ist noch kein Subjekt. Es kann die Forderung daher noch nicht verstehen und sich ihr mithin nicht deshalb unterwerfen, weil es diese Forderung als berechtigt beurteilt. Um als ein Zug der Anerkennung, in einem Verhältnis der Wechselseitigkeit, gelten zu können, muss die Unterwerfung unter die äußere Forderung andererseits aber ein Akt sein, den das Individuum selbst vollzieht (wodurch es zum Subjekt zu werden beginnt). Die Unterwerfung kann nicht nur eine

30 Ebd.

31 Zur Unterscheidung Subjekt/Individuum: ebd., 84–91.

https://doi.org/10.5771/9783748952275-21 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Wirkung von außen sein, sondern sie muss durch das Individuum aufgenommen werden; sonst übt die Anrufung nicht dadurch ihre Macht über das Individuum aus, dass sie durch es anerkannt wird. Die anerkennende Unterwerfung stellt also, wie Judith Butler in ihrer Althusserdiskussion sagt, „eine seltsame Art von Mittelweg" dar, zwischen von außen bewirkt und selbst vollzogen, „die vielleicht in einer seltsamen Art von ‚Mittelstimme' stattfindet."[32] Die Unterwerfung ist passiv-aktiv: das Erleiden einer zwingenden Wirkung von außen *und* deren Bejahung.[33]

iii) Damit stellt sich die Frage, wie sich diese Bejahung verstehen lässt: das Ja der Anerkennung – zu einer Forderung des Anderen, von außen. Diese Frage bleibt bei Althusser nicht nur unbeantwortet, sie wird gar nicht erst gestellt. Das hat nach Butler nicht zuletzt einen methodischen Grund. Denn die Frage kann nach Butler nur durch eine Untersuchung beantwortet werden, die sich der „nichterzählbaren Vorgeschichte des Subjekts"[34] widmet. Eine solche Untersuchung kann man „psychologisch" (oder in einer anderen Terminologie „anthropologisch") nennen. Sie ist jedenfalls eine Untersuchung des vorsubjektiven, natürlichen psychischen Lebens des Individuums. Ohne dieses Leben zu bestimmen, lässt sich die anerkennende Unterwerfung unter die Anrufung nicht verstehen. Dass Althusser diese Untersuchung überspringt, zeigt sich nach Butler exemplarisch darin, dass er „ungewollt die soziale Anrufung mit der göttlichen Hervorbringung gleichsetzt."[35] Nach Butler sichert Althusser die Anerkennung der äußeren Forderung, indem er sie in religiösen Metaphern und Modellen begreift. Denn wenn die Forderung des Anderen, deren Anerkennung das Individuum subjektiviert, wie die Forderung Gottes ist, kann jene Forderung ihre Aufnahme durch das Individuum selbst sicherstellen. Eine Erklärung aus der Perspektive des Individuums erübrigt sich.

Genau eine solche Erklärung aber ist nach Butler ebenso nötig wie möglich. In ihr geht es um „die psychologische Disposition, die in dem

32 Butler (1997), 107; hier und im Folgenden meine Übersetzung, C. M.

33 In der Szene der Anrufung, durch die Althusser die subjektivierende Anerkennung erläutert, ist die Bejahung der Moment, in dem das angerufene Individuum auf den Ruf reagiert und sich umwendet. „Durch diese einfache physische Wendung um 180 Grad wird es zum *Subjekt*." (Althusser (1977), 88.)

34 Butler (1997), 112.

35 Ebd., 110.

https://doi.org/10.5771/9783748952275-21 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Moment wirkt, in dem der Fußgänger auf das Gesetz reagiert“[36], die dessen Aufnahme, genauer: seine Bereitschaft zur Unterwerfung unter die Forderung des Anderen erklären soll. Dass das Individuum bereit ist, diese Forderung aufzunehmen, versteht Butler so, dass sich darin ein „Verlangen“ des Individuums verwirklicht, eine „Liebe“, eine „leidenschaftliche Erwartung“ des Gesetzes.[37] Das Individuum begehrt die Unterwerfung unter das Gesetz. Aber dieses Begehren nach dem Gesetz kann nur verstanden werden, wenn wir es seinerseits als die Folge eines *anderen* Begehrens verstehen, das diesem noch vorausgeht und es überhaupt erst eben sowohl erklärt wie kritisierbar und veränderbar macht. Das ist „das Verlangen zu sein“, „die leidenschaftliche Bindung an die Existenz“,[38] die das Individuum bereits bestimmte, *bevor* es den subjektivierenden Ruf hörte, und die es nun dazu motiviert, geradezu zwingt, sich dessen Forderung zu unterwerfen. Denn das Individuum kann seine Existenz nur durch seine Unterwerfung sichern; es kann dies nicht allein, durch sich selbst. Es braucht die Zuwendung des Anderen für seine Selbsterhaltung. Ohne den Anderen stirbt das Individuum.

Die entscheidende Prämisse von Butlers Argument ist mithin eine Annahme über den vorsubjektiven, insofern „natürlichen“ Zustand des Individuums. Dieser Zustand muss nach Butler so verstanden werden, dass er die Unterwerfungsantwort „bedingt und informiert“[39], die das Individuum dem subjektivierenden Ruf gibt. Das Individuum hat ein natürliches Interesse – das Interesse an „Existenz“ –, und ist zugleich unfähig, dieses Interesse selbst zu erfüllen; das Individuum ist ohnmächtig und schwach. Die Unterwerfung unter das (große) Subjekt erfolgt nach Butler also zwar nicht aus einem normativen Grund, das heißt: nicht durch die Anerkennung der normativen Gültigkeit seines Rufs – dafür müsste der Angerufene bereits ein Subjekt sein –, aber aus einem unabweisbaren Interesse oder Motiv. Die Wechselseitigkeit der Anerkennung zwischen Rufendem und Hörendem versteht Butler (nicht anders als die vertragstheoretischen Konstruktionen der neuzeitlichen Philosophie) als einen Tausch: den Tausch von Sicherheit gegen Unterwerfung. Die Unterwerfung ist ein Mittel im Dienst der Selbsterhaltung. Sie ist instrumentell, also bedingt.

---

36 Ebd., 112. „Disposition“ hat hier nicht den aristotelischen Sinn der „Möglichkeit“. Sie meint nicht, dass das Individuum der Möglichkeit nach bereits ein Subjekt ist (und diese Möglichkeit nur noch verwirklichen muss).

37 Ebd, 129.

38 Ebd., 130 u. 129.

39 Ebd., 112.

https://doi.org/10.5771/9783748952275-21 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Eben deshalb aber kann die Unterwerfung, so verstanden, nicht subjektivierend gewesen sein. Wenn sie im Eigeninteresse des Individuums an seiner „Existenz" erfolgt, kann sie kein Subjekt hervorbringen. Denn ein Subjekt ist ein normatives Wesen – jemand, der oder die das Gesetz, das ihm im Ruf des Anderen gebietend entgegentrat, selber anzuwenden vermag: ein Wesen, das zur Instanz des Gesetzes geworden ist. Das Individuum kann also nur zu einem Subjekt werden, wenn es in der Anrufung mit dem (oder einem) Gesetz konfrontiert wird: Es muss in der Anrufung der Kraft der Normativität begegnen. Alles, was in dieser Urszene der Subjektivierung über die Kraft der Normativität gesagt werden kann, ist aber, dass sie *anders* ist als die natürliche Ordnung, der das Individuum zugehört; das Gesetz ist das Andere gegenüber der Natur des Individuums (und deshalb ist es, wie Althusser völlig zurecht sagt, das Gesetz *des* Anderen, des „SUBJEKTS"). Genau diese Andersheit – des Normativen gegenüber dem Natürlichen – würde sich jedoch auflösen, wenn sich das Individuum, so wie Butler es erklärt, der Anrufung aus einem natürlichen Interesse unterwürfe. Das Gesetz würde naturalisiert, es würde zu einem Mittel der Selbsterhaltung. Die Unterwerfung unter das Gesetz aus Eigeninteresse bringt das Gesetz zum Verschwinden.

Butlers Erklärung der Unterwerfung aus dem Interesse an der Existenz kann daher niemals bis zur Normativität der Forderung führen. Die Anerkennung der Forderung wird immer nur instrumentell bleiben, also nicht die Anerkennung einer *normativen* Forderung sein. Die Unterwerfung aus Interesse kann daher den Übergang vom Natur- zum Sozialzustand – um den es in der Subjektivierung geht – nicht erfassen. Die Frage, wie sich dieser Übergang vollzogen haben kann, wird durch diese Erklärung nicht beantwortet, sondern nur verschoben; sie stellt sich nach der Unterwerfung aus dem natürlichen Interesse an der Selbsterhaltung wieder neu.

3. Befreiung

Das Scheitern von Butlers Lösungsvorschlag nötigt dazu, zu Althusser zurückzukehren. Und zwar genau zu dem Punkt, an dem sich Butler von ihm abgewandt hat: zu dem Punkt, an dem Althusser eine religiöse Modellierung der Anrufungsszene vornimmt (i). Wenn wir zu diesem Punkt in Althussers Überlegung zurückgehen, gelangen wir zu einer anderen Formulierung des Problems dieser religiösen Modellierung, die zugleich den Weg zu einem anderen Verständnis der Äußerlichkeit der Anrufung weist

https://doi.org/10.5771/9783748952275-21 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

(ii). Dadurch können wir verstehen, weshalb (und in welchem Sinn) die Anerkennung dieser Äußerlichkeit befreiend ist (iii).

i) Althusser führt als ein „jedermann zugängliches Beispiel" für die Anrufungsszene die „christliche religiöse Ideologie" an.[40] Er tut dies, um zu erläutern, was es besagt, dass die Anrufung durch den (großen) Anderen erfolgt – dass nur die Anrufung durch das (große) Subjekt das Individuum subjektivieren kann. Die Anrufung subjektiviert, weil sie eine Wirkung, die Unterwerfung unter die Forderung des Anderen, hervorbringt, in der diese Forderung anerkannt wird. Nur eine Anrufung, die ihre Anerkennung hervorbringen kann, ist subjektivierend. Und das kann die Anrufung nur – so Althussers Argument, das aus der „religiöse[n] Ideologie" viel mehr als nur ein „Beispiel", nämlich das *Modell* der Anrufung macht –, wenn das Subjekt der Anrufung das (große) Subjekt ist: Die Anerkennung der Anrufung ist „nur unter der absoluten Voraussetzung möglich, dass es ein Anderes, Einziges und Absolutes SUBJEKT gibt, nämlich Gott."[41] Denn was bedeutet es, dass das anrufende Subjekt das (große) Subjekt ist, das die Religion „Gott" nennt? „Gott" ist der Name der Macht, die, indem sie die Forderung des Gesetzes erhebt, zugleich auch deren Anerkennung gewährleisten kann – in der also beides, die Forderung und ihre Anerkennung, in eins fällt. Die religiöse Logik der Anrufungs-Anerkennungs-Verbindung ist „spiegelhaft [spéculaire]"[42]; die Anerkennung spiegelt die Anrufung. Oder die Anrufung (durch das große Subjekt) spiegelt sich in ihrer Anerkennung (durch das kleine Subjekt) *wider*; die Spiegelung ist asymmetrisch. Das ist der Gedanke von Althusser, der Butlers Frage – wie kann das natürliche Individuum die Forderung des Gesetzes anerkennen, die ihm in der Anrufung durch den Anderen entgegentritt? – sinnlos macht. Wenn die Anrufung die Macht hat, ihre Anerkennung sicherzustellen, kann sich die Frage gar nicht erst stellen. Es gibt keinen begrifflichen Platz für sie.

Man kann den Gedanken Althussers, der ihn dazu bringt, in der Religion ein Beispiel zu sehen, das durch seine „rhetorische Figur", also den Namen Gottes, „die formale Struktur jeder Ideologie", die „immer die gleiche ist",[43] am klarsten zum Ausdruck bringt, so verstehen. Ein Gesetz ist die verbindliche Vorschrift einer Handlung; diese Handlung ist ebenso bestimmt wie generell (eine Handlungsweise). So adressiert uns das Gesetz: Das Gesetz

40 Althusser (1977), 92.
41 Ebd., 94.
42 Ebd., 96.
43 Ebd., 92.

https://doi.org/10.5771/9783748952275-21 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

spricht uns als handlungsfähige Teilnehmer einer sozialen, normativen Ordnung an, in der die vorgeschriebene Handlungsweise ihren Platz und Sinn hat. Ein Teilnehmer einer sozialen Ordnung zu sein heißt, sich als ein Ich zu begreifen, das Wir ist: als eine Instanz des Gesetzes, das unsere soziale Ordnung ausmacht und uns miteinander verbindet; in seinem Namen anerkennen wir uns wechselseitig an. Innerhalb dieser Ordnung hat der ausdrückliche Befehl des Gesetzes daher den Sinn, uns an das zu erinnern, was wir schon sind: Träger des Gesetzes. Der Befehl des Gesetzes spricht in unserem eigenen Namen. In der *Anrufung* hingegen wendet sich das (große) Subjekt im Namen des Gesetzes an natürliche, vorsoziale Individuen, die *noch keine* sozialen Teilnehmer sind; für das Individuum gibt es daher noch keine Gesetze. Über diesen Abgrund zwischen dem Individuum und dem Gesetz, das es anruft, hilft nur eine teleologische Fiktion (oder eine fiktive Teleologie) hinweg. Die Anerkennung der Anrufung – dass das angerufene Individuum sich auf den Ruf hin selbst zum Gesetz umwendet – kann dann so verstanden werden, dass sie das Subjektsein *vorwegnimmt*, dass sie also auf das Subjekt *vorgreift*, das erst durch diese Anerkennung hervorgebracht wird, das heißt hervorgebracht worden sein wird. In diesem Vorgriff bringt sich ein Subjekt hervor, das im Rückblick sagen können wird, dass seine Unterwerfung unter die Vorschrift des Gesetzes dessen Anerkennung war, *weil es das Gesetz immer schon hatte*; es hatte das Gesetz schon als Individuum.[44] Es war also immer schon, schon als natürliches Individuum, ein Subjekt; oder ein Subjekt zu sein ist die natürliche Verfassung des Individuums: Das Subjekt wird im Rückblick naturalisiert. Die Anerkennung der Anrufung ist der Vorgriff auf diesen Rückblick, oder die Anerkennung errichtet die Fiktion einer Identität, in der der Abgrund zwischen Natur und Normativität geschlossen und damit der – unbegreifliche – Schritt über diesen Abgrund verschwunden ist. Weil dieser Schritt immer schon stattgefunden hat, muss er niemals mehr getan werden. Der Effekt dieser teleologischen Fiktion ist eine zirkuläre Schließung zwischen dem Gesetz und dem Subjekt, das durch das Gesetz hervorgebracht wird. Diese Schließung *ist* der Zwang, die Unterwerfung, die die Anrufung ausübt. Das heißt hier „Unterwerfung": dass durch die Anrufung das Gesetz und das Subjekt zu einer unauflöslichen Identität verschweißt werden.

44 „*Die Individuen sind immer schon Subjekte*." (Ebd., 90.) Die Behauptung, dass „wir wissen, dass das Individuum immer schon ein Subjekt ist" (ebd., 93, Fn.), *ist* die Ideologie.

https://doi.org/10.5771/9783748952275-21 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Diese Reformulierung von Althussers Gedanke zeigt die Bedeutung eines Zuges seines Begriffs der Anrufung, der bisher (und auch bei Butler) unerwähnt geblieben ist. Das ist die These, dass die Anrufung ideologisch – oder genauer: die Ideologie – ist. Die „Ideologie" ist, nach Althussers berühmter Definition, „*eine ‚Repräsentation' des imaginären Verhältnisses der Individuen zu ihren realen Existenzbedingungen*."[45] Daran ist hier der imaginäre Charakter der Anrufung wichtig: Die Subjektivierung durch die Anrufung ist deshalb ideologisch, weil sie imaginär ist; sie kann sich nur im Imaginären vollziehen. In meiner Reformulierung von Althussers Gedanke habe ich das soeben als die Fiktionalität der Subjektivierung durch Anrufung bezeichnet und die Fiktion durch ihre Temporalität – oder genauer: die Auslöschung der Temporalität; die Fiktion ist zeitlos – beschrieben: das Als-ob der immer schon geschehenen Subjektivierung. Nur in der fiktionalen Auflösung des Abstandes zwischen Natur und Normativität kann sich die Subjektivierung vollzogen haben.

ii) Genau hier liegt zugleich das Problem von Althussers Gedanke (der sicherstellen soll oder würde, das Butlers Frage gar nicht erst gestellt werden kann). Dieses Problem liegt nicht nur darin, dass es die Subjektivierung, wenn sie strukturell fiktiv ist oder sich nur imaginär vollzogen haben kann, in Wirklichkeit gar nicht geben kann. Denn für Althusser ist dies gar kein Problem: Nach Althusser gibt es die Subjektivierung *in* der Wirklichkeit – die „in der Tat in letzter Instanz die Reproduktion der Produktionsverhältnisse und der Verhältnisse, welche sich aus ihnen ableiten"[46] ist – nicht. In der „wissenschaftlichen Erkenntnis" der Wirklichkeit befindet man sich nach Althusser „außerhalb der Ideologie". Daher gibt es in ihr kein Subjekt: Der wissenschaftliche Diskurs ist „ohne Subjekt"[47]. Das Problem von Althussers These, dass die Subjektivierung imaginär ist, liegt aber bereits davor. Es liegt nicht erst darin, dass er der imaginären Subjektivierung die Wirklichkeit äußerlich gegenüberstellt, sondern dass er dadurch zugleich auch das Moment des Wirklichen *in* der Subjektivierung verkennt. Das Wirkliche der Subjektivierung ist nichts anderes als der Abstand, ja, der Abgrund zwischen dem Individuum und dem Gesetz, der Natur und der Normativität, den die teleologische Fiktion auffüllen

45 Ebd., 75.
46 Ebd., 98f.
47 Ebd., 89 u. 88.

https://doi.org/10.5771/9783748952275-21 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

und schließen soll. Dieser Abstand ist real (oder das Reale[48]). Er bricht im Innersten der Subjektivierung auf und macht jeden Versuch, ihn zu schließen, zu einer bloßen Fiktion.

Dieser entscheidende Punkt kann genauer mithilfe einer Unterscheidung bestimmt werden, die Eric Santner vorgenommen hat. Santner formuliert diese Unterscheidung mithilfe von „Franz Rosenzweigs Unterscheidung zwischen ‚Gebot' und ‚Gesetz'."[49] Dabei geht es um „zwei Arten oder Aspekte der Anrufung", denen „zwei Bedeutungen von ‚Subjektivierung'" entsprechen.[50] Diese beiden sind aber nicht äußerlich, bloß typologisch, unterschieden und einander gegenübergestellt. Sie sind vielmehr „grundlegend verbunden"[51]. Santners These lautet, dass im Innersten der Anrufung durchs Gesetz *eine andere Anrufung* wirksam gewesen sein muss – die er als die des Gebots bezeichnet –, um sich verwirklichen zu können. Die Anerkennung dieser anderen Anrufung bildet den Nullpunkt der Subjektivierung. Sie vollzieht sich jedoch gerade deshalb, und gerade so, im Innersten der subjektivierenden Anrufung durch das Gesetz, dass sie ihr entgegenwirkt. Denn während die Anrufung des Gesetzes uns (wie Rosenzweig weiterhin sagt) als „Personen", das heißt, als Teile einer sozialen Ordnung, als Instanzen ihrer Gesetze (und damit als ebenso allgemeine wie individuelle: ein Ich, das Wir, und ein Wir, das Ich ist) adressiert, adressiert das Gebot uns als Einzelne, Singuläre. Das ist der Unterschied dazwischen, „als ein Teil, ein Mitglied eines sozialen oder politischen Ganzen identifiziert" und „als ein Teil, der kein Teil (eines Ganzen) ist, ausgewählt zu werden [*being singled out*]."[52] Das Gesetz personalisiert, das Gebot singularisiert.

Dem entspricht, dass das Gesetz die Vorschrift einer bestimmten Allgemeinheit – einer Handlungsweise – ist, während das Gebot nichts, nichts Bestimmtes, fordert. Das Gesetz ist *eine* Norm, das Gebot hingegen fordert nichts anderes und nicht weniger, als sich *der* Norm zu unterwerfen; das Gebot ist die Norm der Normativität. Die Anrufung des Gebots fordert allein, die Forderung zu hören: jemand zu sein, für die es Forderungen gibt, das heißt, die sie hört, also anerkennt. Diese Forderung ist die ebenso vorausgesetzte wie übersprungene Bedingung jeder Subjektivierung. Dann muss aber auch die Subjektivierung ganz anders verstanden werden denn

48 So die psychoanalytische Kritik an Althusser von Dolar (1993), v. a. 86f. Zu Dolar s. auch Butler (1997), 120–129.
49 Santner (2001), 103. Hier und im Folgenden meine Übersetzung, C. M.
50 Ebd., 115f.
51 Ebd., 65.
52 Ebd. Zum Folgenden s. Menke (2024), 173–193.

https://doi.org/10.5771/9783748952275-21 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

als die Hervorbringung von sozialen Teilnehmern, die das Gesetz anerkannt haben – die es sich angeeignet und damit sich ihm übereignet haben. Denn wenn die Subjektivierung an ihrem Anfang nur durch die Anrufung des Gebots erfolgen konnte, dann war sie, in diesem Moment, wesentlich singularisierend. Und Singularisierung durchs Gebot heißt, genauer bestimmt, die Anerkennung einer Forderung, die nicht angeeignet werden kann, weil sie *wesentlich* von außen oder vom Anderen kommt; denn sie ist die Forderung der Normativität. Die Anerkennung dieser Forderung kann daher auch nichts anderes als die Unterwerfung unter das Gebot des Anderen sein. Die Anrufung durchs oder als Gebot anzuerkennen, heißt mithin, in eine Beziehung zum Anderen zu treten, der eben darin der Andere und Äußere bleibt. Und das ist zugleich das einzige, das das Gebot fordert: Das Gebot ist die Forderung des Anderen an das Individuum, in der Beziehung zum Anderen zu sein. Das Gebot ruft das Selbst in die Beziehung zum Anderen hinein. Das Gebot verlangt daher nicht weniger als eine fundamentale, radikale Umwandlung: Das Gebot verlangt, dass das Individuum sich in und damit aus seiner radikalen Asymmetrie zum Anderen begreift (und damit aufhört, bloß ein Individuum zu sein; in Rosenzweigs Terminologie, die Santner erläutert, wird es zum „Einzelnen"). Wenn es sich so begreift, wird aber die Beziehung zum Anderen zu seinem Inneren. Nicht der Andere, sondern die Beziehung zum Anderen wird interiorisiert. Darauf zielt die Forderung des Gebots: Sie zielt auf die innere Veranderung des Selbst. Darin besteht die Anerkennung des Gebots: Sie ist kein Akt der Aneignung (wie die Anerkennung des Gesetzes), sondern die Anerkennung der Spaltung im Selbst.

Wenn es nun, gegen Althusser, keine Subjektivierung ohne die Anrufung des Gebots geben kann – weil der Übergang von der Natur zur normativen Ordnung nur durch die Forderung der Normativität als solcher erfolgen kann, die nichts anderes als die Forderung des Anderen gewesen sein kann –, dann wirkt in jeder Subjektivierung, die dem Individuum einen „Platz" (Althusser) in einer gegebenen sozialen Ordnung anweist, indem sie es zur Instanz ihrer Gesetze, also zum Subjekt macht, eine ihr gegenläufige Kraft, die sie aussetzt.

> Mit dem Ruf und der Antwort und ihrer besonderen Art der Verzeitlichung wird [...] diese komplexe Anpassung an die Matrix der sozialsymbolischen Beziehungen und Identifikationen, durch die wir sonst

https://doi.org/10.5771/9783748952275-21 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

> unseren Platz in der Welt finden, für die Ewigkeit eines Augenblicks ausgesetzt.[53]

In der Anrufung und ihrer Anerkennung vollzieht sich momentan (aber immer schon) die Suspension ihrer Macht. Die Anrufung wendet sich gegen sich selbst.

iii) Das Argument lässt sich so zusammenfassen: Der sozialen Anerkennung unter Gleichen – die Teile einer sozialen Ordnung sind – geht die Anrufung des Anderen voraus, durch deren Anerkennung sich der Eintritt in die Ordnung, die Unterwerfung unter ihre Gesetze, vollzieht. Weil dies der Übergang vom natürlichen Zustand des Individuums zum sozialen des Subjekts ist, muss die Anrufung des Anderen, seine Forderung oder sein Befehl, im Moment, in dem das Individuum sie hörte, unbestimmt, *leer* gewesen sein. Denn jede Bestimmung könnte hier nur eine normative sein (in der hier verwendeten Terminologie: ein Gesetz), und sie zu hören setzte daher voraus, bereits ein Subjekt zu sein, das sie verstehen und beurteilen kann. Die Anrufung des Anderen konfrontiert das Individuum also – noch – nicht mit einem normativen Anspruch, einem Gesetz, sondern dem Gebot: dem Gebot *der* Normativität, der Forderung, Forderungen zu hören. Die Anerkennung dieser Forderung macht es erst bereit und fähig dazu, als Subjekt Teil einer sozialen Ordnung zu sein. Sie führt das Individuum also in die soziale Ordnung ein, aber sie ist selbst nicht sozial: keine Anerkennung zwischen solchen, die darin Gleiche sind, dass sie Teile einer sozialen Ordnung sind, sondern der oder des Anderen durch die Einzelnen. Diese nicht-soziale Anerkennung des Anderen ist als der Anfang die Bedingung jeder Anerkennung in einer sozialen Ordnung, ohne die es diese Ordnung

53 Ebd., 87. – Von hier aus lässt sich das Problem von Althussers Bezug auf die „christliche religiöse Ideologie" genauer bezeichnen. Es liegt nicht schon in der religiösen Modellierung der Anrufung (wie Butler Althusser und Dolar gleichermaßen vorwirft; s. Butler (1997), 113 u. 127). Es liegt vielmehr darin, dass er die religiöse Anrufung nur so verstehen kann, dass sie uns eine „persönliche Identität", einen „Platz in der Welt", einen „festen Wohnsitz" zuweisen will und dass die Aufnahme der Anrufung darin besteht, dies zu bejahen: „‚Es ist wahr, hier bin ich, als Arbeiter, als Unternehmer, als Soldat!' – in diesem Jammertal" (Althusser (1977), 93). Am religiösen Beispiel soll sich nach Althusser mithin zeigen, dass die Anrufung wie ihre Anerkennung in ihren Effekten polizeilich ist: die Einfügung in eine gegebene Ordnung und ihre Platzverteilungen. Julia Christ hat dies als eine spezifisch christliche Modellierung der religiösen Anrufung gedeutet, die mit dem jüdischen Beispiel, das Althusser anführt – der Anrufung von Mose am Berg Horeb – gänzlich inkompatibel ist; s. Christ (2021), 41f. sowie 271–281 zur Kritik an der „spekulären" Logik der Anrufung bei Althusser.

https://doi.org/10.5771/9783748952275-21 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

also nicht geben kann und die gerade deshalb in ihr immer schon vergessen werden muss.

Wenn die Anrufung des Anderen den vergessenen Anfang der Subjektivierung bildet, dann kann diese Anrufung aber auch *wieder* geschehen, *nachdem* die Subjektivierung erfolgt ist. Das Gebot kann wiederholt werden, wenn das Individuum bereits in die soziale Ordnung eingetreten und zum Subjekt geworden ist. Dann ruft das Gebot aus der sozialen Ordnung heraus. Das macht das zweite Gebot, das Gebot zum zweiten Mal, zum Gebot der Befreiung. Denn

> es bietet dem Subjekt kein neues Gesetz oder einen neuen Plan, mit dem es sich identifizieren kann, oder eine neue Reihe von Beispielen, die es wiederholen kann; indem es eine andere Art und Weise der Anrufung vollzieht. befreit es vielmehr das Subjekt von dem, was ich seine Ägyptomanie genannt habe.[54]

Das zweite Gebot zu hören und seine Forderung anzuerkennen, bedeutet daher zugleich eine „zweite Geburt": nicht die Geburt der „Person", als Instanz des Allgemeinen (Ich, das Wir ist), sondern „die ‚Geburt' des metaethischen Selbst" als Einzelnes *aus* seiner sozialen Existenz als Person.[55] Die Anerkennung der Anrufung durch den Anderen *wird* mithin erst zu Befreiung, wenn sie in der Teilnahme an der sozialen Anerkennung vergessen worden ist. Am Anfang, wenn das Individuum durch die Anrufung des Anderen zum ersten Mal getroffen wird, war sie noch nicht befreiend. Hier ist die Anrufung ein Akt reiner Gewalt – sie ist für das Individuum bloß eine Unterbrechung seiner natürlichen Vollzüge – und ihre Anerkennung daher ein Akt der Unterwerfung. Aber wenn das Subjekt, das zum Teil einer sozialen Ordnung geworden ist, die Anrufung durch den Anderen zum zweiten Mal hört, erinnert die Anrufung es daran, was es gewesen ist: nicht ein Subjekt, sondern der *Übergang* vom Individuum zum Subjekt, von der Natur zur Gesellschaft – der Schauplatz einer Differenz oder Spaltung. Die Anerkennung des Anderen ist hier die Anerkennung der eigenen Nicht-Identität.

Aber wer ist der Andere, der die Macht hat, das Gebot der Subjektivierung zu wiederholen? Wo finden diese Anrufung und ihre Anerkennung, die uns befreit, statt? Auch für das zweite Gebot (dessen Anerkennung die zweite Geburt des Selbst bedeutet) gilt, was Althusser für die Anrufung

54 Santner (2001), 103f. Der Bezugspunkt dieser Formulierung ist die biblische Erzählung vom Exodus; dazu Menke (2022), Kap. 4.

55 Ebd., 76f.

https://doi.org/10.5771/9783748952275-21 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

gesagt hat, die das Individuum zu einem sozialen Subjekt macht: dass sie nur durch den Anderen, das (große) Subjekt erfolgen kann. Deshalb hat Althusser recht damit, dass die Religion die Struktur der „Ideologie", also der Praxis der Subjektivierung, als solcher bildet: Sie bedarf der Instanz des „Einzigen und Absoluten SUBJEKTS". Aber wer diese Instanz besetzt und verkörpert, ist damit nicht entschieden. In der ersten Anrufung muss es jemand sein, der für ein Individuum die Position einer unbedingten Autorität einnehmen kann. In der zweiten Anrufung muss es jemand sein, der die Kraft hat, es dazu herauszufordern, an seinen Anfang zurückzukehren und diesen Anfang zu wiederholen. Das aber kann irgendjemand sein; irgendjemand kann der gebietende Andere werden. Die Befreiung findet also genau in dem Feld derjenigen Beziehungen statt, in dem die soziale Anerkennung eine normative Ordnung der Gleichheit unter Gesetzen errichtet: zwischen der einen und der anderen. Jede andere, die in dieser Ordnung ein gleicher sozialer Teil ist, kann für die eine zu der Anderen werden, die ihr gebietet, den Anfang ihrer Subjektivierung zu wiederholen. Jeder andere kann der Andere sein, durch dessen Anerkennung das Selbst befreit wird.

Deshalb öffnet sich mit jedem Akt, in dem die Andersheit des anderen anerkannt wird, ein Raum radikaler Gleichheit. Zwar gilt: Die Anerkennung der Andersheit ist eine Relation zwischen Ungleichen; der Andere ist der „ganz", „unendlich" andere.[56] Das trennt sie von der sozialen Anerkennung, die durch die (logische) Gleichheit beider Akte und die (ontologische) Gleichheit beider Subjekte definiert ist. Wenn zugleich aber *jede* andere *die* Andere sein kann, die das Selbst befreit, dann heißt, die Andere anzuerkennen, ihre Andersheit als die eines jeden, einer jeden Beliebigen, zu begreifen. Es bedeutet, die „Andersheit an die Einzigartigkeit" zu binden. Der oder die befreiende Andere ist „die universelle Ausnahme, die Regel der Ausnahme (‚tout autre est tout autre' bedeutet ‚tout autre est singulier' […], ein Satz, der den Vertrag zwischen der Universalität und der Ausnahme der Einzigartigkeit besiegelt)"[57]. Die Anerkennung *der* Anderen erfolgt immer einzeln – in der Anerkennung der Andersheit *dieser*

56 So Jacques Derrida in der Erläuterung seiner Formel „tout autre est tout autre" in „Den Tod geben". (Derrida (1994), 408f.) Das ganz Andere kann nach Derrida nur durch „die Monotonie der Tautologie" ausgedrückt werden. Über das ganz Andere lässt sich nur sagen, dass es ganz anders ist. Aber auch wenn die Formel als Tautologie nichts Bestimmtes sagt, so tut sie dies doch *an einer ganz bestimmten Stelle* im Denken. Es kommt nicht darauf, die Tautologie zu wiederholen, sondern zu verstehen, was zu ihr nötigt.

57 Ebd., 413.

https://doi.org/10.5771/9783748952275-21 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

einzelnen anderen. Aber weil sie nicht die Anerkennung der Einzelnen als besonderer, als der besonderen Instanz des sozial Allgemeinen ist, ist sie als bestimmungslose schlechthin universal. Es gibt keine Bedingung dafür, die befreiende Andere zu sein; nichts qualifiziert dafür. Die jeweils singulären, und singularisierenden, Akte der befreienden Anerkennung sind daher miteinander verbunden. Jeder einzelne Akt ist wie jeder andere, jede befreiende Andere wie jede andere Andere. Sie sind darin gleich, ganz anders zu sein. Das ist ihre Einheit: die Gemeinschaft der Einzelnen, die füreinander befreiende Andere sind, weil sie einander ungleich sind.

*

Postskript: Ich habe meine Rekonstruktion der Dialektik der ungleichen Anerkennung, des Widerstreits zwischen Befreiung und Unterwerfung, eingeleitet mit Thomas Schmidts kritischer Diagnose einer unaufgelösten Spannung in Hegels Begriff der sozialen Anerkennung der Gleichheit. Schmidts Einwand lautet, dass Hegel die „Asymmetrie des limitativen Verhältnisses der Individuen untereinander und ihres privativen Verhältnisses zur allgemeinen Gattung der Sittlichkeit" – die er selbst „logisch" in Anspruch nehme – missachte und unzureichend entfalte.[58] Ich habe vorgeschlagen, diesen Einwand so zu verstehen, dass die Individuen und ihre Verhältnisse untereinander nicht in ihrer Teilnahme am sozial Allgemeinen aufgehen: dass sie durch eine Äußerlichkeit gegenüber ihrer sozial konstituierten Subjektivität markiert sind, die sich nicht aufheben lässt – und dass diese Äußerlichkeit (in Althussers Terminologie: zwischen „Individuum" und „Subjekt") ebenso unterwerfend wie befreiend ist. Das entspricht der These, mit der Thomas Schmidt endet: dass sich auch bei Hegel, aber gegen sein Programm, eine „Doppelheit"[59] der geistigen Formen finde, die nicht aufgelöst werden könne (oder dürfe). Das sind die Sittlichkeit und die Religion. Beide sind Formen der Einheit von limitativer und privativer Negation, aber gegenläufig. Worin aber liegt ihre Gegenläufigkeit? Eine Weise, sie zu verstehen, besagt, dass die Sittlichkeit und die Religion diese Einheit in entgegengesetzter Richtung prozessieren: Die Sittlichkeit arbeitet an der Aufhebung der limitativen Verhältnisse der Individuen untereinander in die soziale Einheit durch private Negation, die Religion hingegen unterläuft und durchsetzt die privative Negation der sozialen Einheit durch

58 Schmidt (1997), 487.
59 Ebd., 495.

https://doi.org/10.5771/9783748952275-21 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die limitativen Verhältnisse der Individuen. So verstanden, wiederholt sich in der Einheit von Sittlichkeit und Religion die Differenz der limitativen von der privativen Negation. So lässt sich verstehen, weshalb die Sittlichkeit und die Religion gegenläufig sind und ihre Differenz unaufhebbar ist: weil sie die zwei gegenläufigen Weisen sind, das Verhältnis von limitativer und privativer Negation zu prozessieren. Der Schlusssatz von Thomas Schmidts *Anerkennung und absolute Religion* lautet: Der gemeinsame „Grund"[60] von Sittlichkeit und Religion

> ist die negative Identität des Absoluten, die nur in dem Maße als unbedingter Grund der Beziehung und Unterscheidung in Erscheinung tritt, als sie die limitative Differenz des religiösen und sozialen Lebens und ihre gemeinsame privative Unterschiedenheit vom Grund der unbedingten Geltung freigibt.[61]

Literatur

Althusser, Louis: Ideologie und ideologische Staatsapparate, Hamburg/Westberlin 1977.

Butler, Judith: The Psychic Life of Power. Theories in Subjection, Stanford 1997.

Butler, Judith: Giving an Account of Oneself, New York 2005.

Christ, Julia: L'oubli d'universel. Hegel critique du libéralisme, Paris 2021.

Derrida, Jacques: Den Tod geben, in: Anselm Haverkamp (Hrsg.), Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida-Benjamin, Frankfurt am Main 1994, S. 331–445.

Dolar, Mladen: Beyond Interpellation, in: Qui Parle 6 (1993), H. 2, S. 75–96.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Phänomenologie des Geistes, Hamburg 1988.

Honneth, Axel: Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Frankfurt am Main 1992.

Honneth, Axel: Umverteilung als Anerkennung. Eine Erwiderung auf Nancy Fraser, in: Nancy Fraser/Axel Honneth: Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse, Frankfurt am Main 2003, S. 129–224.

Honneth, Axel: „You" or „We": The Limits of the Second Person Perspective, in: European Journal of Philosophy 29 (2021), H. 3, S. 581–591.

Menke Christoph: Geist und Leben. Von der Phänomenologie zur Genealogie, in: ders.: Autonomie und Befreiung, Berlin 2018, S. 82–116.

Menke, Christoph: Theorie der Befreiung, Berlin 2022.

60 Ebd., 496.
61 Ebd.

https://doi.org/10.5771/9783748952275-21 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Menke, Christoph: Moral und Freiheit, Gesetz oder Gebot, in: Mahmoud Bassiouni/Eva Buddeberg/Mattias Iser/Anja Karnein/Martin Saar (Hrsg.): Die Macht der Rechtfertigung. Perspektiven einer kritischen Theorie der Gerechtigkeit, Berlin 2024, S. 173–193.

Santner, Eric L.: On the Psychotheology of Everyday Life. Reflections on Freud and Rosenzweig, Chicago/London 2001.

Schmidt, Thomas: Anerkennung und absolute Religion. Formierung der Gesellschaftstheorie und Genese der spekulativen Religionsphilosophie in Hegels Frühschriften, Stuttgart/Bad Cannstatt 1997.

https://doi.org/10.5771/9783748952275-21 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783748952275-21 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - [cc] BY