

2 Die Figur des Knechts

Eines der berühmtesten Unterordnungsverhältnisse in der Geschichte der Philosophie ist sicherlich das Herr-Knecht-Verhältnis, das Hegel in der *Phänomenologie des Geistes* entworfen hat. Vor allem durch den einflussreichen Kommentar von Alexandre Kojève in den 1930er Jahren galt dieses Verhältnis lange Zeit unumstritten als ein Kernstück von Hegels Anerkennungsdenken. Vermittelt durch Kojèves Interpretation sind die Figuren von Herr und Knecht für die französische Sozialphilosophie des 20. Jahrhunderts zu einem prägenden Motiv geworden. Ob bei Jean-Paul Sartre als Blickverhältnis, ob bei Jacques Lacan als imaginäres Übertragungsverhältnis, oder bei Frantz Fanon als Beziehung zwischen Kolonisatoren und Kolonisierten – überall, wo intersubjektive Spannungsverhältnisse zu denken waren, galt das Modell von Herr und Knecht als ein Schlüssel zur Dechiffrierung der eigentlichen Natur dieser Konflikte: einem Kampf um Anerkennung, bei dem für die beteiligten Akteure weniger ihr physisches, als vielmehr ihr soziales Leben auf dem Spiel steht.¹

Die 1807 erschienene *Phänomenologie des Geistes* – von Hegel unter prekären Bedingungen geschrieben und, wie die Legende berichtet, unter dem Kanonendonner der Schlacht von Jena fertiggestellt – stellt jenes Werk dar, mit dem Hegel nach zahlreichen gescheiterten Versuchen endlich eine systematische Fassung für eben jene philosophischen Überzeugungen gefunden hat, deren Grundintention ich im letzten Kapitel rekonstruiert habe. Als Auftakt zu dem

1 Einen breiten Überblick über die französische Rezeption von Hegel gibt Michael S. Roth, *Knowing and History. Appropriations of Hegel in Twentieth-Century France*, New York 1988. Den speziellen Einfluss von Kojèves Hegel-Interpretation auf die französische Philosophie zeigt sowohl Vincent Descombes, *Fünfundvierzig Jahre Philosophie in Frankreich 1933-1978*, Frankfurt am Main 1981; als auch Judith Butler in ihrer Studie *Subjects of Desire, Hegelian Reflections in Twentieth-Century France* (1987), New York 1999.

von ihm anvisierten System der Philosophie konzipiert, sollte die *Phänomenologie* der Entwicklung des Begriffs des »absoluten Wissens« als Grundkategorie für das auszuarbeitende System dienen. Diese Fokussierung Hegels auf eine Philosophie des Geistes wird in der aktuellen sozialphilosophischen Debatte gern als Anfang einer Verfallsgeschichte von Hegels intersubjektivitätstheoretischer Grundidee der wechselseitigen Angewiesenheit auf Anerkennung verstanden. Denn durch die Umstellung seiner Theorie von einer an Aristoteles orientierten Naturgeschichte der Sittlichkeit – wie ich sie im letzten Kapitel deutlich gemacht habe – hin zu einer Theorie des Geistes, würden wichtige Ausdifferenzierungen im Konstitutionsprozess des Subjekts nach und nach fallen gelassen.²

Im Gegensatz zu einer solchen »degenerativen Lesart« möchte ich zeigen, dass die *Phänomenologie* nicht als intersubjektivitätstheoretische Verflachung, sondern vielmehr als eine sozialtheoretische Vertiefung von Hegels Anerkennungstheorie verstanden werden sollte. Im Folgenden möchte ich daher für ein »Zurück zur *Phänomenologie*!« argumentieren und damit jenen Faden der französischen Hegel-Lektüre wieder aufnehmen, der in diesem Werk ein besonderes sozialtheoretisches Potenzial aufgehoben sieht. Für eine solche Rückkehr sprechen meiner Meinung nach zwei Gründe: Zum einen, dass Hegel uns hier wie an keiner anderen Stelle seines Schaffens zeigt, wie intim die Entwicklung von Subjektivität mit dem Empfang von Anerkennung verbunden ist. Die *Phänomenologie*, so will ich argumentieren, stellt keine intersubjektivitätstheoretische Verflachung, sondern vielmehr eine subjekttheoretische Vertiefung von Hegels Denken dar, insofern sie deutlich macht, dass die Abhängigkeit von Anerkennung für das Subjekt eine existenzielle Angelegenheit ist. Zum anderen sehe ich eine Rückkehr zur *Phänomenologie* darin begründet, dass Hegel hier den Kampf

- 2 So etwa Jürgen Habermas, der konstatiert, dass die »kommunikative Vernunft«, die sich in Hegels Jugendschriften abzeichnet, in der *Phänomenologie* dem »Rahmen seiner Subjektphilosophie« untergeordnet wird (vgl. »Hegels Begriff der Moderne«, in: *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt am Main 1988, S. 34-59, hier: S. 43 und 55). Auch Axel Honneth sieht Hegels anerkennungstheoretische Idee bereits in der *Phänomenologie* um ihre »entscheidende Pointe« gebracht, weil hier erstens ein starker intersubjektivistischer Begriff menschlicher Identität, zweitens die Unterscheidung verschiedener Anerkennungsverhältnisse und drittens die historisch produktive Rolle des Kampfes um Anerkennung verloren gehe, wie sie Hegel in seinen früheren Jenaer Studien entwickelt hat (*Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt am Main 1992, S. 104 f). Dieser Meinung schließt sich auch Paul Ricœur in seiner Studie *Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein* (2004), Frankfurt am Main 2006 an, der ebenfalls in Hegels frühen Arbeiten ein Sinnpotenzial verwirklicht sieht, das in späteren Werken wie der *Phänomenologie* nicht ausgeschöpft werde (vgl. ebd. S. 220 und 234).

um Anerkennung erstmals in das Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft einmünden lässt, was es ihm erlaubt, die Herausbildung von Anerkennungsverhältnissen nicht allein mit der Entwicklung von Freiheit und Gleichheit zu verknüpfen, sondern vielmehr zu zeigen, dass die Abhängigkeit von Anerkennung auch als Bedingung von Ungleichheit und Asymmetrie verstanden werden muss. Insofern Hegel am Herr-Knecht-Verhältnis der prekären Natur intersubjektiver Abhängigkeitsverhältnisse nachgeht, zeigt er sich in der *Phänomenologie* also nicht nur als gewiefter ›Theoretiker der Anerkennung‹, sondern ebenso als ein raffinierter ›Theoretiker der Missachtung‹.³

Ausgehend von dieser Diagnose verfolgt mein Beitrag eine dreifache Zielsetzung: Zunächst will ich durch eine *Rekonstruktion* von Hegels Überlegungen zur Entwicklung des Selbstbewusstseins zeigen, wie existenziell die Anerkennung von einem Anderen für ein Subjekt ist. Eine gelungene Form von Selbstverwirklichung, so wird dabei deutlich werden, ist nur möglich, wenn sich das Subjekt zugleich als Gleicher und als Einzelner anerkannt weiß. Erst im Rahmen egalitärer und differenzieller Anerkennungsakte, so will ich argumentieren, wird ein Subjekt ins Leben gerufen (Teil 2.1). Der zweite Teil meiner Überlegungen verfolgt das Ziel einer *Relektüre* von Hegels Überlegungen zum Herr-Knecht-Verhältnis. Gegenüber der klassischen ›heroischen Lesart‹ dieses Verhältnisses möchte ich für eine ›subalterne Lesart‹ argumentieren, die deutlich macht, dass Hegel uns hier anhand der Figur des Knechts eine Form von asymmetrischer Anerkennung vor Augen führt, in der sich das Subjekt an die Bedingungen, die es verachtet, zugleich auch bindet (Teil 2.2). Im Anschluss daran zielt der dritte Teil meiner Lektüre schließlich auf eine *Reinterpretation* von Hegels Theorie der Anerkennung in Begriffen der symbolischen Verletzbarkeit. Ausgehend von ihr soll jene paradoxe Dynamik der Missachtung verständlich werden, die den Knecht dazu bringt, sich mit den Verhältnissen, die ihn unterwerfen, zu identifizieren (Teil 2.3).

- 3 Eine Relektüre in diese Richtung hat in jüngerer Zeit Patchen Markell unternommen: »Hegel's account suggests that the pursuit of recognition itself may be implicated in the formation and maintenance of unjust relations of social power.« (*Bound by Recognition*, Princeton 2003, S. 112) In Bezug auf das aus dem Herr-Knecht-Verhältnis entstehende unglückliche Bewusstsein hat auch Judith Butler in einer alternativen Lesart der *Phänomenologie* zu zeigen versucht, wie Hegel Anerkennung und Missachtung in seinem Denken miteinander verbindet. Vgl. dazu Judith Butler, »Hartnäckiges Verhaftetsein, körperliche Subjektivität. Hegel über das unglückliche Bewußtsein«, in: *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung* (1997), aus dem Amerikanischen von Rainer Ansén, Frankfurt am Main 2001, S. 35-63.

2.1 Der Weg der Verzweiflung

Der epochemachende Charakter der *Phänomenologie des Geistes* liegt zu einem guten Teil daran, dass sie nicht in der traditionellen Form einer wissenschaftlichen Abhandlung gehalten ist, sondern sich als erfahrungsgesättigte Entwicklungsgeschichte eines Individuums darstellt. Das von Hegel als Einleitung zu seinem »System der Wissenschaften« konzipierte Werk ist kein trockenes Lehrbuch, das von einem Axiom zum nächsten voranschreitet, sondern eine farbenfrohe Erzählung, voll von plastischen Erlebnissen und überraschenden Wendungen. Die Konkrektion, mit welcher uns Hegel den wissenschaftlichen Stoff nahebringt, ist der Tatsache geschuldet, dass er seinen Text als phänomenologische Erfahrungsgeschichte angelegt hat, welche uns die Entwicklungsgeschichte des Subjekts nicht allein aus der Außenperspektive des beobachtenden Philosophen, sondern zugleich auch aus dessen Erfahrungsperspektive schildert. Aus der Perspektive des Subjekts, so hält Hegel gleich zu Beginn seiner Überlegungen fest, stellt sich die eigene Entwicklung nicht als eine Geschichte des Fortschritts dar, in der mittels zunehmend neuer Erkenntnisse immer tiefere Einsichten erlangt werden, sondern als eine Geschichte der Frustration und der Enttäuschung. Hegel spricht diesbezüglich auch vom »Weg der Verzweiflung«, den das erfahrende Subjekt auf dem Weg seiner Entwicklung zurücklegen muss.⁴ Meine Rekonstruktion dieses Weges konzentriert sich im Folgenden hauptsächlich auf das prominente vierte Kapitel der *Phänomenologie*, in dem Hegel die Herausbildung des Selbstbewusstseins darzulegen versucht. Nach einer kurzen Exposition des Grundproblems, vor dem Hegel die Theorien des Selbstbewusstseins seiner Zeitgenossen stehen sieht, will ich dabei zeigen, dass sich die scheinbar oftmals verschlungene und dunkle Argumentation dieses Kapitels in drei Entwicklungsschritte gliedern lässt, die vom praktischen über das soziale bis hin zum sittlichen Selbstbewusstsein führen. Abschließend werde ich dann die für Hegels Theorie des Selbstbewusstseins wichtigsten Momente noch einmal zusammenfassen, um von dort aus im nächsten Abschnitt meine Relektüre des Kapitels von Herrschaft und Knechtschaft in Angriff zu nehmen.

4 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (1807), in: *Werke*, Bd. 3, Frankfurt am Main 1986, S. 72. Auf die besondere Erzählperspektive der Phänomenologie gehen ausführlich ein, die klassischen Studien von Werner Marx, *Hegels Phänomenologie des Geistes. Zur Bestimmung ihrer Idee in Vorrede und Einleitung*, Frankfurt 1971, Jean Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris 1946 und Michael Rosen, *Hegel's Dialectic and its Criticism*, Cambridge 1982.

Das Ausgangsproblem: Der Mangel an Gewissheit

Hegel beginnt seine Überlegungen zum Selbstbewusstsein mit einer Kritik an den rationalistischen Positionen von Descartes und Kant. Mit ›Selbstbewusstsein‹ wird dort eine reflexive Rückwendung des Bewusstseins auf sich selbst bezeichnet, so dass mit dem Ausdruck zunächst einmal eine Art von *Selbstverhältnis* gemeint ist. Dieses Selbstverhältnis ist jedoch keine gleichgültige Beziehung, sondern getragen von einem gewissen Interesse, ihm unterliegt nämlich die Frage ›Wer bin ich?‹. Und indem das Selbstbewusstsein diese Frage zu beantworten versucht, entwickelt es eine bestimmte Vorstellung davon, wer es ist und was seine Existenz in der Welt ausmacht – es entwickelt, so können wir sagen, ein bestimmtes *Selbstverständnis*. Der Begriff des Selbstbewusstseins, mit dem Hegel seine Überlegungen im Folgenden beginnt, bezeichnet daher eigentlich eine zweistellige Relation, in der es wesentlich um ein »Wissen von sich selbst« geht.⁵ Das Problem, vor dem Hegel diesen Begriff des Selbstbewusstseins stehen sieht, besteht darin, dass in der cartesisch-kantischen Tradition das Selbstverhältnis des Subjekts ausschließlich als ein theoretisches Verhältnis interpretiert wird. Das heißt, die Antwort auf die Frage danach, wer ›Ich‹ jeweils bin, kommt hier nur durch gedankliche Reflexion zustande. Im Sinne Hegels lässt sich diese Position unter dem Stichwort des ›theoretischen Selbstbewusstseins‹ zusammenfassen.⁶ Dieses sieht Hegel mit einem folgenschweren Mangel behaftet: sein Selbstverständnis ist ein bloß abstraktes und allgemeines. Das heißt: Es besteht nur im Denken des Subjekts und besitzt daher noch keine wahrhafte Realität. Solange das aber der Fall ist, kann das Subjekt keine Gewissheit von sich erlangen. Es leidet, in anderen Worten, an einem *Mangel an Gewissheit*. Denn solange sein Selbstverständnis nur als theoretisches existiert, vermag das Selbstbewusstsein nicht mit Sicherheit zu sagen, wer es ist.

- 5 Hegel, *Phänomenologie*, a.a.O., S. 138. Robert Brandom betont im Anschluss daran, dass dasjenige, was das Wesen eines selbstbewussten Wesens ausmacht, zu einem Großteil davon abhängig ist, welche seiner Eigenschaften es für grundlegend hält. Für Brandom zeichnet sich das Selbstbewusstsein daher vor allem durch die Fähigkeit zur ›Selbsttransformation‹ aus. Diese Einsicht hat er in der viel zitierten Aussage zusammengefasst, dass »selbstbewusste Wesen keine Natur, sondern eine Geschichte haben«. (Robert Brandom, »Selbstbewusstsein und Selbst-Konstitution. Die Struktur von Wünschen und Anerkennung«, in: Christoph Halbig, Michael Quante und Ludwig Siep (Hg.), *Hegels Erbe*, Frankfurt am Main 2004, S. 46-77, hier: S. 47)
- 6 Ich lehne diesen Ausdruck an Hegels Rede vom »formalen Sein des Bewußtseins« an, welches er als »die erste Form der Existenz des Geistes« und dessen »reine theoretische Existenz« bezeichnet. Vgl. dazu *Jenaer Systementwürfe I. Das System der spekulativen Philosophie* (1803-1804), hrsg. von Klaus Düsing und Heinz Kimmerle, Hamburg 1986, S. 199 und 195.

Was Hegel aus der Perspektive des beobachtenden Philosophen in negativer Form als einen Mangel an Gewissheit charakterisiert, versucht er aus der des erfahrenden Subjekts in positiver Form zu reformulieren. Der Mangel des theoretischen Selbstbewusstseins, so erklärt Hegel dabei, zeigt sich dem Subjekt zunächst als »Begierde überhaupt«.⁷ An diesen Ausdruck, den Hegel im Text relativ abrupt und unvermittelt einführt, schließt eine lange und verworrene Begriffsgeschichte an, die hier nur kurz angedeutet werden kann. Sie beginnt zunächst bei Hegel selbst: Nicht nur führt dieser nämlich wenige Seiten später die animalische Begierde der Rekreation ein, die er begrifflich nicht immer deutlich von der Begierde des Subjekts nach Gewissheit unterscheidet, sondern darüber hinaus nennt er letztere später in der *Enzyklopädie* auch den »Trieb« des Selbstbewusstseins, »dem abstrakten Wissen von sich Inhalt und Objektivität zu geben«.⁸ Aufgrund von Hegels eigener terminologischer Unklarheit hat sich in der nachfolgenden Interpretation meist eine eigenständige Reformulierung der Terminologie durchgesetzt. In der angelsächsischen Tradition wird dabei vorwiegend von einem »Drang nach Integrität« (*drive for integrity*) gesprochen, während in der frankophonen Tradition vorwiegend vom »Begehren nach Anerkennung« (*désir de reconnaissance*) die Rede ist.⁹ Auch wenn beide begriffsgeschichtlichen Stränge ganz unterschiedliche Implikationen mit sich bringen, so stimmen sie doch zunächst in einer Reihe von Fragen überein: Sie betonen erstens beide, dass dasjenige, was Hegel als »Begierde überhaupt« einführt, aus der Perspektive des Subjekts ein *motivationales Antriebsmoment* für die weitere Erfahrungsgeschichte bildet. Sie heben zweitens hervor, dass der Abfolge der Erfahrungsstufen des Selbstbewusstseins, die Hegel skizziert, ein *einheitliches Projekt* zugrunde liegt, das sich in verschiedenen Ausdrucksformen realisiert.

7 Hegel, *Phänomenologie*, a.a.O., S. 139. Mit dieser eigentümlichen Formulierung Hegels setzt sich auch auseinander: Robert B. Pippin, »Zu Hegels Behauptung, Selbstbewusstsein sei ›Begierde überhaupt‹«, in: Rainer Forst u. a. (Hg.), *Sozialphilosophie und Kritik*, Frankfurt am Main 2009, S. 134-156. Pippin weist darauf hin, dass Hegel mit diesem Ausdruck im Gegensatz zur animalischen eine spezifisch menschliche Form der Begierde zu fassen versucht, die sich aus seiner Perspektive durch eine besondere normative Bindungskraft auszeichnet: »es bedeutet im Hinblick auf das, was man denkt und tut, Verantwortung zu übernehmen oder Autorität zu behaupten.« (Ebd., S. 155)

8 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III* (1830), in: *Werke*, Bd. 10, Frankfurt am Main 1986, § 425.

9 Für die angelsächsische Interpretation ist die Studie von Charles Taylor, *Hegel*, aus dem Amerikanischen von Gerhard Fehn, Frankfurt am Main 1983 maßgeblich geworden. In der frankophonen Tradition: Alexandre Kojève, *Hegel. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens* (1947), aus dem Französischen von Iring Fetscher, Frankfurt am Main 1975.

Und drittens stellen beide heraus, dass dieses Streben für das Selbstbewusstsein *existenziell* ist, insofern dasjenige, was hier auf dem Spiel steht, die Identität des Selbstbewusstseins ist. Was aus der Perspektive des beobachtenden Philosophen als ein ausschließlich epistemisches Problem erscheint, ist aus der Perspektive des Subjekts mit der Erfahrung einer existenziellen Krise verbunden.

Der Weg des Selbstbewusstseins

Die ›Begierde überhaupt‹ kann für Hegel allein dadurch gestillt werden, dass sich das Subjekt die »Gestalt des Seins« zu verleihen versucht.¹⁰ Das bedeutet, dass dasjenige, was im theoretischen Selbstbewusstsein zunächst noch abstrakt und allgemein war, durch eine *Vergegenständlichung* in der Welt objektiviert und damit als wahr erwiesen werden muss.¹¹ Das Subjekt, so ließe sich sagen, muss sich ›exkorporieren‹. Seines Selbstverständnisses vermag es sich nur dadurch sicher zu werden, dass es sich praktisch in der Welt engagiert. Dieses praktische Engagement ist nun genau der Punkt, an dem Hegel im Selbstbewusstseinskapitel die Erfahrungsgeschichte des Subjekts beginnen lässt, um zu zeigen, wie sich der Weg des Selbstbewusstseins Schritt für Schritt jenem Zustand nähert, den er als ›An-und-für-sich-sein‹ bezeichnet und der nichts anderes meint, als dass das Selbstverständnis des Subjekts sich erfolgreich in der Welt vergegenständlichen konnte. Einfacher ausgedrückt: Was es für Hegel im praktischen Umgang mit der Welt zu erreichen gilt, ist Selbstgewissheit. Bis dahin ist es allerdings ein weiter Weg. Drei Stufen muss das Subjekt zunächst erklimmen, bevor es die »Wahrheit der Gewißheit seiner selbst«, wie Hegel das Kapitel über das Selbstbewusstsein betitelt hat, erreicht.

(i) *Das praktische Selbstbewusstsein*: Die erste Stufe auf dem Entwicklungsweg des Subjekts ist die Stufe des ›praktischen Selbstbewusstseins‹.¹² Die Logik dieser Stufe wird durch das Zusammenspiel von zwei Elementen bestimmt: dem, für was sich das Subjekt auf dieser Stufe hält, und der praktischen Tätigkeit, in welcher es Bestätigung sucht. Das erste Element, das Selbstverständnis, welches das Selbstbewusstsein auf die ihm inhärente Frage ›Wer bin

10 Hegel, *Phänomenologie*, a.a.O., S. 138.

11 Hegel spricht auch davon, dass dem Selbstbewusstsein seine »Wahrheit [...] auf gegenständliche Weise« werden muss (*Phänomenologie*, a.a.O., S. 143). Und später: »Das Individuum kann nicht wissen, was es ist, ehe es sich durch das Tun zur Wirklichkeit gebracht hat.« (Ebd., S. 297) Zur praktischen Wende, die Hegel damit gegenüber der traditionellen Selbstbewusstseinstheorie einleitet vgl. auch Ernst Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*, Frankfurt am Main 1979, S. 321-358.

12 Ich verwende den Begriff in Anlehnung an Hegels »praktisches Bewußtsein«, in: *Jenaer Systementwürfe I*, a.a.O., S. 208 ff.

ich?« entwickelt, besteht für Hegel zunächst in einer Art von radikalisiertem transzendentalen Idealismus. Das Subjekt glaubt, das einzige selbstständig existierende Wesen zu sein. Es geht davon aus, eine *singuläre Freiheit* zu besitzen, mit deren Hilfe es die Welt aus sich heraus entwirft. Dieses Selbstverständnis lässt sich am besten in der Formel »Ich bin alles, die Welt ist nichts« zusammenfassen.¹³ Das zweite wichtige Element, die praktische Tätigkeit, durch die das Subjekt sein Selbstverständnis zu verwirklichen versucht, bestimmt Hegel als »*Begierde*«. Damit ist zunächst die animalische Begierde der Rekreation gemeint.¹⁴ Durch den Verzehr der Gegenstände glaubt das praktische Selbstbewusstsein, seine Selbstständigkeit zur Schau stellen zu können, weil es damit alles Lebendige um sich herum, das ebenso diesen Status beanspruchen könnte, als nichtig erweist. In der Sättigung der Begierde wird nicht allein der Hunger des Subjekts gestillt, sondern auch das Selbstverständnis des Subjekts bestätigt. Und im Sattheitsgefühl wird dem Subjekt dieses Selbstverständnis zum ersten Mal gegenständlich. Hegel spricht daher auch vom »unvermischten Selbstgefühl«, um deutlich zu machen, dass das praktische Selbstbewusstsein durch den Prozess der Bedürfnisbefriedigung zum ersten Mal eine Form von Selbstgewissheit erreicht.¹⁵

- 13 Hegel spricht diesbezüglich davon, dass die Welt »*an sich* kein Sein hat«. Auf ähnliche Weise reformuliert auch Frederick Neuhouser den Anspruch des Selbstbewusstseins: »I am everything (everything that counts), and my objects are nothing.« Vgl. »Desire, Recognition, and the Relation between Bondsman and Lord«, in: Kenneth Westphal (Hg.), *The Blackwell Guide to Hegel's Phenomenology of Spirit*, Oxford 2009, S. 37-54, hier: 44. Hegel spielt damit auf einen radikalisierten kantischen Idealismus an, wie er sich etwa in Fichtes Diktum »Alle Wirklichkeit ist Tathandlung des Ich« findet. Zu Hegels Bezug auf Kant und Fichte vgl. Paul Redding, »The Independence and Dependence of Self-Consciousness: The Dialectic of Lord and Bondsman in Hegel's Phenomenology of Spirit«, in: Frederick C. Beiser (Hg.), *The Cambridge Companion to Hegel and Nineteenth-Century Philosophy*, Cambridge 2009, S. 94-110, hier: S. 95.
- 14 In seinen frühen Systementwürfen spricht Hegel noch explizit von der »*animalischen Begierde*«. Vgl. *Jenaer Systementwürfe I*, a.a.O., S. 210.
- 15 Hegel, *Phänomenologie*, a.a.O., S. 153. Hans-Georg Gadamer spricht in seinem einschlägigen Aufsatz »Hegels Dialektik des Selbstbewußtseins« (in: Hans Fulda und Dieter Henrich (Hg.), *Materialien zu Hegels »Phänomenologie des Geistes«*, Frankfurt am Main 1979, S. 217-242) von der unmittelbaren »Vitalgewißheit« welche die Begierde im Verzehr der Gegenstände erlangt (ebd., S. 224). Weitere wichtige Hinweise zur Begierde und ihrem Scheitern finden sich bei Frederick Neuhouser, »Deducing Desire and Recognition in the Phenomenology of Spirit«, in: *Journal of the History of Philosophy*, Bd. 24, Heft 2, 1986, S. 243-262; und Axel Honneth, »Von der Begierde zur Anerkennung. Hegels Begründung von Selbstbewußtsein«, in: Klaus Vieweg und Wolfgang Welsch (Hg.), *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*, Frankfurt am Main 2008, S. 187-204.

Die durch die Begierde erlangte Gewissheit währt für Hegel jedoch nur kurz – nämlich genau so lange, wie das Gefühl der Satttheit anhält. Schon nach kurzer Zeit muss daher ein neues Objekt verschlungen werden, um wieder Gewissheit herzustellen. Da jedoch auch diese Gewissheit wieder nur von *temporärer* Dauer sein kann, ist das praktische Selbstbewusstsein für Hegel in einem rastlosen Prozess der Selbstvergewisserung befangen, der zu keinem Abschluss kommen kann. Der flüchtige und unbeständige Charakter des Satttheitsgefühls hält das Subjekt jedoch nicht nur in einem zirkulären Prozess gefangen, sondern führt es nach und nach ebenso zu der Einsicht, dass es sich in seinem Selbstverständnis getäuscht hat. Ausgehend von der Annahme, das einzige selbstständige Wesen zu sein, muss das Subjekt im rastlosen Verzehr der Dinge einsehen, dass diesen auch eine Selbstständigkeit zukommt, insofern das Subjekt zwar das einzelne Exemplar, nicht aber die Gattung als solche aufessen kann. Das Subjekt wird dadurch zu der Einsicht gebracht, dass es andere selbstständige Entitäten neben sich akzeptieren muss. Weil diese Einsicht sein Selbstverständnis jedoch in seinen Grundfesten erschüttert, muss es zunächst einmal den von Hegel vorausgesagten Weg der Verzweiflung zurücklegen. Seines Selbstverständnisses beraubt, muss sich das Subjekt von neuem die Frage stellen: »Wer bin ich?«

Hegels Gedankengang lässt sich an dieser Stelle noch um eine Wendung bereichern, die im Text erst an späterer Stelle auftaucht. Neben dem Verzehr der Dinge zählt er nämlich ebenso deren Bearbeitung zu den Versuchen des praktischen Selbstbewusstseins, sein Selbstverständnis zu realisieren. Damit gelangen wir zu einer alltäglich viel näherliegenden Lösung für das Problem der Objektivierung: Nicht die Begierde, sondern die Arbeit ist das Medium, in dem das Subjekt sein Selbstverständnis zu verwirklichen versucht. Hegel siedelt die Arbeit zwar erst später in der Erfahrungsgeschichte des Subjekts an, das ist meiner Meinung nach aber hauptsächlich der Situierung des Kapitels in der Gesamtkomposition der *Phänomenologie* geschuldet.¹⁶ Der Sache nach stellt die Arbeit eine viel überzeugendere Praxis der Vergegenständlichung dar als die Begierde,

16 Um den Übergang zu den Bewusstseinsgestalten des Stoizismus, des Skeptizismus und des unglücklichen Bewusstseins zu schaffen, lässt Hegel die Arbeit erst am Ende des Kapitels auftauchen. Dass diese sich an dieser Stelle jedoch nicht ganz bruchlos einfügt, zeigt sich unter anderem daran, dass Hegel die Arbeit des Knechts nicht mehr konsequent als weitere Stufe auf dem »Weg der Verzweiflung« des Subjekts verstehen kann, sondern mit ihr stattdessen eine individuelle Bildungsgeschichte verknüpfen muss, die seinem methodischen Vorgehen nicht gerecht wird. Für meine systematische Einordnung der Arbeit an dieser Stelle spricht weiterhin, dass Hegel in den *Jenaer Systementwürfen* die animalische Begierde und die Arbeit von der Sache her noch als zwei strukturgleiche Gestalten des praktischen Selbstbewusstseins versteht (vgl. etwa *Jenaer Systementwürfe I*, a.a.O., S. 210).

da sie genau jenes Defizit zu umgehen vermag, das mit der Konsumption des Gegenstandes verbunden ist: nur von begrenzter Dauer zu sein. Im Gegensatz zum Sattheitsgefühl kann sich das Selbstverständnis des Subjekts im Arbeitsprodukt verstetigen. Nicht also die Zerstörung von Dingen in der Begierde, sondern die Hervorbringung von Dingen in der Arbeit scheint daher die adäquate Praxis für das Vorhaben der Objektivierung des Selbstbewusstseins auf dieser Stufe zu sein.

Stellen wir uns ein Arbeitsprodukt vor, in welchem ein Subjekt sein Selbstverständnis auf besonders gute Weise darzustellen in der Lage ist: ein Kunstwerk. Auch wenn ein Subjekt mit dessen Hilfe seine Freiheit in einem bisher ungekannten Maße vergegenständlichen kann, so lässt sich am Gegenstand letztlich doch nur eine mangelhafte Form der Gewissheit des eigenen Selbstverständnisses erlangen. Denn auch wenn hier ein bestimmtes Selbstbild vergegenständlicht und damit objektiviert wird, so spiegelt der bearbeitete Gegenstand das Subjekt doch nur in seiner Dinglichkeit wider. Der Gegenstand hat nämlich gar keinen Begriff jener Freiheit, die in ihm zum Ausdruck gebracht werden soll. Er ist als solcher stumm und zeigt nur verschiedene Formen und Farben ohne diesen eine subjektive Bedeutung zu verleihen. Nur für ein anderes menschliches Wesen ist er sprechend. Denn dieses ist dazu in der Lage, die festgehaltenen Formen und Farben in ihrer Bedeutung zu verstehen und darin den Ausdruck einer Freiheit zu sehen. Anders gesagt: Nur ein anderer Mensch ist in der Lage, die Objektivierung des eigenen Selbstverständnisses im Arbeitsprodukt zu bestätigen.¹⁷ Ebenso wie die Begierde scheitert daher auch die Arbeit am Vorhaben der Vergegenständlichung. Auch hier gerät das Subjekt auf den ›Weg der Verzweiflung‹, den es erst in jenem Moment wieder zu verlassen vermag, in dem es zu einer neuen Vorstellung von sich und der Welt gelangt.

(ii) *Das soziale Selbstbewusstsein*: In dem Moment, in dem das Subjekt ein neues Verständnis von sich und der Welt zu entwickeln beginnt, findet für Hegel der Übergang zur zweiten Entwicklungsstufe des Selbstbewusstseins statt. Klar ist dabei, dass das neue Selbstverständnis nicht mehr beanspruchen kann, singuläre Freiheit zu besitzen, insofern das Subjekt erkannt hat, dass es lediglich ein selbstständiges Seiendes unter anderen ist. Weil das Subjekt aber so wenig wie möglich von seinem ursprünglichen Selbstverständnis abrücken will, kommt es zu einer Einsicht, die sich folgendermaßen paraphrasieren lässt: »Wenn ich schon andere selbstständige Gegenstände neben mir anerkennen muss, dann müssen diese sich zumindest meiner Freiheit beugen.« Das Subjekt beansprucht

17 »Für das Arbeiten als solches ist ebenso itzt die Forderung vorhanden; [es] / will anerkannt sein.« (Ebd., S. 227)

also nicht mehr, das einzige selbstständige Seiende, dafür aber sehr wohl, das höchstrangige Seiende unter allen selbstständigen Seienden zu sein. An die Stelle des Anspruchs auf singuläre Freiheit tritt daher das Selbstverständnis, eine uneingeschränkte Freiheit zu besitzen. Während das Selbstverständnis des Subjekts auf der ersten Stufe für Hegel eine radikalisierte Version des transzendentalen Idealismus von Kant darstellte, steht das neue Selbstverständnis dieser Stufe für eine radikalisierte Version der Naturrechtslehre von Hobbes, insofern das naturrechtliche Subjekt, das Hobbes vor Augen hatte, ja gerade davon ausging, ein »Recht auf alles« zu haben.¹⁸ Mit diesem Ausdruck wird bei Hobbes genau das bezeichnet, was ich im Sinne Hegels in Abgrenzung zur singulären Freiheit als *superiore Freiheit* bezeichne: der Anspruch, ohne äußere Handlungsbeschränkungen, frei über die Umwelt verfügen zu können.

Ein wichtiges Merkmal der zweiten Entwicklungsstufe des Subjekts besteht darin, dass hier andere Subjekte ins Spiel kommen. In dem Maße nämlich, in dem das Selbstbewusstsein realisiert, dass andere selbstständige Entitäten neben ihm existieren, beginnt es zwischen diesen zu differenzieren und zwischen dem Gegenstand und dem Anderen zu unterscheiden.¹⁹ Während sich das Subjekt auf der ersten Stufe für seine Selbstvergewisserung noch an ein undifferenziertes Außen gerichtet hat, richtet es sich nun auf der zweiten Stufe gezielt an einen Anderen. Das liegt zunächst daran, dass es die Erfahrung machen musste, dass der Gegenstand nur eine temporäre Form von Befriedigung verschafft. Im Gegensatz dazu scheint dem Subjekt der Andere eine dauerhaftere Form der Befriedigung zu versprechen, da er für Hegel zur *Selbstnegation* in der Lage ist.²⁰

18 Thomas Hobbes, *Leviathan oder Die Materie, Form und Macht eines kirchlichen und staatlichen Gemeinwesens* (1651), aus dem Englischen von Jutta Schlösser, Hamburg 1996, S. 108. Hegels Bezug auf Hobbes diskutieren sehr ausführlich Ludwig Siep, »Der Kampf um Anerkennung. Zu Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes in den Jenaer Schriften«, in: *Hegel-Studien*, Bd. 9, 1974, S. 155-207, vor allem: S. 192 ff.; sowie Jacques Taminiaux, »Hegel and Hobbes«, in: ders., *Dialectic and Difference: Finitude in Modern Thought*, New Jersey 1985, S. 1-37; sowie: Adrian T. Peperzak, »Hegel and Hobbes Revised«, in: Ardis B. Collins (Hg.), *Hegel on the Modern World*, New York 1995, S. 199-217.

19 Auch Judith Butler weist darauf hin, dass mit dem Anderen nicht ein neues Element im Universum des Subjekts auftaucht, sondern vielmehr ein bereits bestehendes Phänomen sich nun in seiner Bedeutung zeigt. »The appearance of the Other must be understood as emergence into explicit reality which has hitherto remained an implicit or nascent being. Before its actual appearance, the Other remains opaque, but not for that reason without reality. Coming into existence – or explicit appearance – is never, for Hegel, a creation ex nihilo, but is, rather, a moment in the development of a Concept.« (*Subjects of Desire*, a.a.O., S. 47)

20 Sehr klar dazu ist die Interpretation von Terry Pinkard, *Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason*, Cambridge 1994, S. 52.

Diese Fähigkeit zur Selbstnegation bedeutet zunächst einmal nichts anderes, als dass der andere Mensch zu seiner eigenen Unterwerfung fähig ist, wodurch er, im Gegensatz zum verzehrten Gegenstand, eine kontinuierliche Form der Bestätigung geben kann. Was die Bestätigung durch den anderen Menschen außerdem auszeichnet, ist, dass dort, wo das Subjekt vom Gegenstand immer nur in seiner Dinglichkeit bestätigt werden kann, weil dieser gar keinen »Begriff« von Subjektivität hat, der Andere es in seinem Wesen zu fassen vermag. Da nur der andere Mensch in der Lage ist zu verstehen, was überhaupt ein Subjekt ausmacht, kann nur er das Subjekt *als* Subjekt bestätigen. Dieser besonderen Form der Bestätigung, die nur der Andere verleihen kann, gibt Hegel den Namen *Anerkennung*. Formalisiert lässt sich der Akt der Anerkennung als ein Geschehen der Art »x erkennt y als z an« ausdrücken. Deutlich wird an dieser dreistelligen Relation, dass das Anerkennen als ein sozialer Prozess verstanden werden muss, in welchem dem Subjekt performativ eine bestimmte *soziale Existenz* zugesprochen wird, wodurch es fortan *als dieses* oder *als jenes* existiert.²¹ Dadurch verändert sich einerseits die Vorstellung, die andere vom Subjekt haben, und andererseits die Vorstellung, die das Subjekt von sich selbst hat. Der Akt der Anerkennung erlaubt es dem Subjekt also endlich eine gelungene Selbstbeziehung aufzubauen, weil er eben jene Form von Objektivierung hervorbringt, welche das Selbstbewusstsein braucht, um die Gewissheit seiner selbst zu erlangen. Diese Objektivierung ist allerdings insofern von eigentümlicher Art, als sie nur durch Praktiken der intersubjektiven Anerkennung existiert: Ähnlich wie ein Stück Papier durch einen Akt der Anerkennung als Geld oder ein Stück Mauer als Grenze zählen kann, so kann auch ein Subjekt durch intersubjektive Anerkennung als Träger bestimmter Eigenschaften gelten – in unserem Fall der Eigenschaft, eine superiore Freiheit zu besitzen. Das Subjekt, dessen Erfahrungsgeschichte wir folgen, hat so nach dem Scheitern der Begierde eine neue Vorstellung davon gewonnen, wie es Selbstgewissheit zu erlangen vermag: indem es seinem Selbstverständnis durch die Anerkennung von Anderen eine soziale Existenz verleiht.

- 21 John R. Searle spricht in diesem Zusammenhang von der Schaffung gesellschaftlicher Tatsachen durch kollektive Anerkennung. Vgl. John R. Searle, *Die Konstruktion der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Zur Ontologie sozialer Tatsachen* (1995), Berlin 2011, S. 40 ff. Auf die konstruktive Dimension des Anerkennens gehen auch ein: Heikki Ikäheimo und Arto Laitinen in »Analyzing Recognition. Identification, Acknowledgement, and Recognitive Attitudes towards Persons«, in: Bert von den Brink und David Owen (Hg.), *Recognition and Power. Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*, Cambridge 2007, S. 33-56, hier: S. 35; sowie: Thomas Bedorf, *Verkennende Anerkennung. Über Identität und Politik*, Frankfurt am Main 2010, S. 122.

Es ist also ein anderes menschliches Wesen und nicht mehr ein Gegenstand, mit dessen Hilfe das Subjekt auf seiner zweiten Entwicklungsstufe versucht, Gewissheit von sich zu erlangen. Die spezifische Gestalt des Seins, die das Selbstbewusstsein auf dieser Stufe erlangt, können wir als ›soziale Existenz‹ und die Form des Selbstbewusstseins als das ›soziale Selbstbewusstsein‹ beschreiben. Hegel drückt es folgendermaßen aus: »*Das Selbstbewußtsein erreicht seine Befriedigung nur in einem anderen Selbstbewußtsein*«. ²² Mit der Angewiesenheit auf den Anderen geht nun eine gewisse Dezentrierung des Subjekts einher. Hegel spricht davon, dass das Subjekt dadurch außer sich gerät. Gemeint ist damit zunächst, dass das soziale Selbstbewusstsein für die Verwirklichung seiner selbst von einer von ihm unabhängigen Instanz abhängig ist. Diese Dezentrierung wird als Bedrohung erfahren, weil das Subjekt dadurch die Verfügungsmacht darüber, wer es ist, zu verlieren droht. Das ›Außer-sich-sein‹ des Selbstbewusstseins darf daher nicht allein als rein logische Kategorie gelesen, sondern es muss auch als Widerspiegelung eines affektiven Zustands verstanden werden: Das Subjekt ist ›außer sich‹ in dem Sinne, dass der Verlust seiner Souveränität es wütend und aggressiv macht. ²³ Der Andere, von dem sich das Subjekt abhängig weiß, ist also gleichzeitig ein Objekt der Angst, der Wut und der Aggression. Diese grundlegende Ambivalenz in der Beziehung zum Anderen bildet nun den Hintergrund, vor dem wir aus der Perspektive des erfahrenden Subjekts das konkrete Zusammentreffen mit einem anderen Subjekt verstehen müssen.

Die praktische Forderung nach Anerkennung führt das Subjekt zunächst in einen Widerstreit mit dem Anderen. Da dieser das gleiche Selbstverständnis besitzt, finden sich beide Subjekte in einer Situation wieder, in der sich ihre jeweiligen Selbstverständnisse wechselseitig ausschließen. Ein jeder beansprucht eine dem Anderen gegenüber superiore Freiheit zu besitzen. Sofern nun keiner der beiden Beteiligten freiwillig auf sein Selbstverständnis verzichten will, entwickelt sich aus diesem Widerspruch ein Konflikt, der sich für Hegel bis zu einem Kampf auf Leben und Tod zuspitzt. Da ich später noch ausführlich auf diesen Kampf und seine Folgen eingehen will, sei hier nur kurz resümiert, dass Hegels berühmter ›Kampf um Anerkennung‹ in das nicht weniger prominente Verhältnis von ›Herrschaft und Knechtschaft‹ mündet, in dem der Knecht sein Selbstverständnis zugunsten des Herrn aufgibt. Dadurch entsteht eine erste Form von Sozialität, in welcher die Beteiligten miteinander in Gemeinschaft zu leben fähig

22 Hegel, *Phänomenologie*, a.a.O., S. 144.

23 Nachdrücklich hat diesen Punkt Judith Butler herausgestellt: »That self-consciousness can find its own essential principle embodied elsewhere appears as a frightening and even angering experience.« (*Subjects of Desire*, a.a.O., S. 48)

sind.²⁴ Freilich ist diese für Hegel nur insofern von kurzer Dauer, als sie auf einem »einseitigen und ungleichen Anerkennen« beruht, das beide Beteiligte unbefriedigt zurücklässt.²⁵ Auf der einen Seite haben wir den Knecht, der an dem ihm aufoktroyierten, minderwertigen Selbstverständnis leidet, und auf der anderen Seite haben wir den Herrn, der mit der Zeit feststellen muss, dass sein höherwertiges Selbstverständnis äußerst prekär ist. Das liegt daran, dass er den Knecht eigentlich verachtet und daher die Anerkennung, die er durch ihn erhält, nicht schätzen kann. Der Herr steht also vor dem Problem, dass die Anerkennung, die er erhält, von jemandem kommt, den er aufgrund seines minderwertigen Selbstverständnisses nicht für aner kennenswert hält. Dadurch befindet er sich in einer »existenziellen Sackgasse« (Kojève). Wir sind nun an jenem Punkt angelangt, an dem beide Subjekte, die wir bisher kennen gelernt haben, in ihrem Versuch, Gewissheit von ihrer uneingeschränkten Freiheit zu erlangen, gescheitert sind, so dass beide einmal mehr den »Weg der Verzweiflung« gehen und sich fragen müssen, wer sie denn eigentlich sind.

(iii) *Das sittliche Selbstbewusstsein*: Um zu verstehen, wie das Subjekt seinen Erfahrungsprozess nach dem Scheitern des Verhältnisses von Herrschaft und Knechtschaft fortsetzt, muss man innerhalb der *Phänomenologie* einen Sprung bis hin zum Kapitel über die Sittlichkeit wagen.²⁶ Dort gelangt das Selbstbewusstsein zu der Einsicht, dass die Freiheit, die es sucht, nur eine *soziale Freiheit* sein kann. Das bedeutet, dass es aufgrund seiner Erfahrungsgeschichte Freiheit nicht mehr nur exklusiv für sich beansprucht, sondern diese auch dem Anderen zugesteht. Es ist also zur Beschränkung seiner uneingeschränkten Freiheit bereit, weil es realisiert, dass es Gewissheit nur zu erlangen vermag, wenn es von einem freien Anderen anerkannt wird – was voraussetzt, dass es selbst ebenso die Freiheit des Anderen anerkennt. Der Anspruch auf soziale Freiheit enthält

24 Paul Redding spricht von einer »primitive form of sociality«, in welcher wir bereits den Geist seinem Begriff nach vor uns haben. »The Independence and Dependence of Self-Consciousness«, a.a.O., S. 106 f. Eine ausführliche Lektüre des Herr-Knecht-Verhältnisses bietet auch Frederick Neuhouser, »Desire, Recognition, and the Relation between Bondsman and Lord«, a.a.O. Einen guten Überblick über die unterschiedlichen Rezeptionsstränge gibt Karen Gloy, »Bemerkungen zum Kapitel »Herrschaft und Knechtschaft« in Hegels *Phänomenologie des Geistes*«, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 39, 1985, S. 187-213.

25 Hegel, *Phänomenologie*, a.a.O., S. 152.

26 Für die Möglichkeit eines solchen Übergangs spricht meiner Meinung nach, dass das Scheitern des Herr-Knecht-Verhältnisses bereits den Anfang der Entstehung von sittlichen Verhältnissen bildet. Auch Hegel betont, dass der »Begriff *des Geistes*« hier eigentlich schon vorhanden sei (ebd., S. 145). Mit seiner Formel vom »Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist« spricht er an dieser Stelle sogar schon die Struktur sittlicher Verhältnisse an.

dadurch zwar einerseits ›weniger‹ als der Anspruch auf superiore Freiheit, weil die eigenen Möglichkeitsspielräume zugunsten von Anderen eingeschränkt werden, er ist aber andererseits zugleich ›mehr‹, weil sich das Subjekt dieses Anspruchs im Gegensatz zu seinem vorherigen Anspruch auf uneingeschränkte Freiheit vergewissern kann. Während die superiore Freiheit nur in einer abstrakten Idee bestand, die von niemandem bestätigt wurde, kann die soziale Freiheit vom Subjekt im Anderen angeschaut werden, insofern sich dieser anerkennend auf sie bezieht. Wirkliche Freiheit, so realisiert das Selbstbewusstsein, kann es erst unter den Bedingungen *wechselseitiger Anerkennung* geben.²⁷ Das neue Selbstverständnis des Subjekts auf dieser Stufe lautet daher auf eine kurze Formel gebracht: ›Meine Freiheit kann nur die Freiheit aller sein‹. Das Scheitern des sozialen Selbstverständnisses hat damit zu einer Form von Selbstverhältnis geführt, welches wir im Anschluss an Hegel als »sittliches Selbstbewußtsein« bezeichnen können.

Nachdem Hegel geklärt hat, wie das neue Selbstverständnis des Subjekts auf der Stufe des sittlichen Selbstbewusstseins beschaffen ist, zeigt er uns, wie die Praktiken beschaffen sind, durch welche das Subjekt diesem Selbstverständnis soziale Existenz zu verleihen vermag. Hegel unterscheidet dabei zwei qualitativ unterschiedliche Anerkennungspraktiken, die in der sittlichen Gemeinschaft am Werk sind: das »menschliche Gesetz« der Gemeinschaft auf der einen und das »göttliche Gesetz« der Familie auf der anderen Seite.²⁸ Im menschlichen Gesetz verdichten sich für Hegel zunächst jene Formen von Anerkennung, die sich auf den Einzelnen in seiner Allgemeinheit beziehen. Indem die Subjekte die gleichen Gesetze befolgen, verpflichten sie sich nicht nur dazu, den gleichen Pflichten zu gehorchen, sondern ebenso sprechen sie sich die gleichen Rechte zu. ›Vor dem Gesetz‹, so lässt sich sagen, ›sind alle gleich‹ in dem Sinne, dass jedem Subjekt der Status einer Rechtsperson zugesprochen wird. Die Form der Anerkennung, die sich im menschlichen Gesetz ausdrückt, kann daher auch als eine ›*egalitäre Anerkennung*‹ bezeichnet werden, die, in Absehung individueller Eigenheiten, die Subjekte in dem, was sie gemeinsam haben, bestätigt.

Genau andersherum verhält es sich mit dem göttlichen Gesetz, das Hegel in der Familie am Werk sieht. Die Familie ist für ihn jener Ort, an dem die Einzigartigkeit eines Subjekts Anerkennung findet. Im Gegensatz zum öffentlichen Raum der politischen Gemeinschaft, der so weitläufig ist, dass sich die Subjekte

27 »Das Tun ist also nicht nur insofern doppelsinnig, als es ein Tun ebenso wohl *gegen sich* als *gegen das Andere*, sondern auch insofern, als es ungetrennt ebenso wohl *das Tun des Einen* als *des Anderen* ist.« (Ebd., S. 147)

28 Ebd., S. 329 f.

in ihm zumeist fremd bleiben, ist der private Raum der Familie noch so übersichtlich, dass deren Mitglieder sich wechselseitig in ihren unverwechselbaren Eigenschaften und Fähigkeiten kennen. Im Gegensatz zum menschlichen Gesetz ist die Art der Anerkennung, die durch das Gesetz der Familie verliehen wird, nicht auf den Einzelnen in seiner Allgemeinheit, sondern auf den Einzelnen in seiner Besonderheit gerichtet. Indem aber ein jeder in seiner Einzigartigkeit bestätigt wird, besteht die Struktur der Anerkennung nicht mehr in erster Linie darin, eine Gleichheit zwischen den Beteiligten hervorzuheben, sondern darin, Unterschiede zwischen ihnen zum Vorschein zu bringen. Nicht Egalität also, sondern Differenz zeichnet die Anerkennung durch das göttliche Gesetz aus, weshalb wir in diesem Fall auch von einer ›differenziellen Anerkennung‹ sprechen können.

Sittlichkeit zeichnet sich für Hegel also durch das versöhnte Ineinandergreifen von zwei Formen von Anerkennungsverhältnissen aus. Dass Hegel diese Versöhnung in der *Phänomenologie* nun in Auseinandersetzung mit Sophokles' Tragödie *Antigone* noch einmal scheitern lässt, liegt vorwiegend daran, dass er sich hier allein mit der vormodernen Form der antiken Sittlichkeit auseinandersetzt.²⁹ Diese muss im geschichtlichen Prozess erst noch in eine moderne Form der Sittlichkeit überführt werden, die Hegel dann in den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* ausführlich nachzeichnet. Der entscheidende Unterschied zwischen antiker und moderner Sittlichkeit besteht für ihn, kurz gesprochen, darin, dass dasjenige, was sich in der antiken Sittlichkeit noch unmittelbar und naturhaft vollzogen hat, in der modernen Sittlichkeit reflektiert und gesellschaftlich geworden ist. Das zeigt sich in erster Linie in den Institutionen des modernen Staates. Hier ist für Hegel die soziale Freiheit des Einzelnen verbürgt, insofern das Subjekt sich einerseits in seiner »persönlichen Besonderheit« zu vollenden, wie auch in seiner »substantielle[n] Einheit« mit Anderen zu erhalten vermag.³⁰

29 Eine Deutung, welche den Verlauf der Bewegung der Anerkennung in der *Phänomenologie des Geistes* nach dem Scheitern der antiken Sittlichkeit weiter verfolgt, hat vorgelegt: Georg W. Bertram, »Hegel und die Frage der Intersubjektivität. Die ›Phänomenologie des Geistes‹ als Explikation der sozialen Strukturen der Rationalität«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Bd. 56, 2008, S. 877-898. Bertram argumentiert in seiner aufschlussreichen Interpretation dafür, dass die Bewegung der Anerkennung erst durch das Reflexivwerden von Anerkennung zu ihrem eigentlichen Ende kommt.

30 Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* (1821), in: *Werke*, Bd. 7, Frankfurt am Main 1986, §260. Dass diese Versöhnung die Pointe des hegelschen Projekts ausmacht, darauf weist Frederick Neuhouser hin: »The values of individuality and social membership are not to be thought of as competing or mutually exclusive ideals. In fact, each of these ideals, properly understood, can be realized only in conjunction

Während öffentliche Institutionen wie beispielsweise das Bildungswesen es erlauben, die Leistung der Einzelnen zu individualisieren und diese damit in ihrer jeweiligen Besonderheit anzuerkennen, finden sich die Einzelnen in den rechtlichen und juristischen Institutionen, welche die Gleichheit der Vielen garantieren, in ihrer Allgemeinheit anerkannt. In den staatlichen Einrichtungen erhalten die zwei Formen der Anerkennung für Hegel also nicht mehr nur eine intersubjektive, sondern darüber hinaus auch eine institutionalisierte Existenz.

Man kann nun sicherlich kritisch hinterfragen, ob Hegel mit seiner Staatsapologie das ursprüngliche Ziel seiner Theorie der Subjektivität einzuholen in der Lage ist. Insofern es ihm ja darum ging, dass sich die Einzelnen ihres Selbst nur gewiss werden können, wenn sie ihr Selbstverständnis in der Welt wiederfinden, lässt sich zweifeln, ob staatliche Institutionen der Bandbreite an Selbstverständnissen, die Subjekte von sich entwickeln können, überhaupt in irgendeiner Form gerecht zu werden vermögen und ob sie nicht zwangsläufig mit einer Hierarchisierung von Selbstverständnissen einhergehen, indem sie manche mit größerer Legitimation als andere ausstatten. Noch kritischer kann man fragen, ob staatliche Institutionen nicht in dem Maße, wie sie bestimmte Selbstverständnisse institutionell verbürgen und lebbar machen, andere zugleich ausschließen und unlebbar machen, indem sie diese als pathologisch disqualifizieren. Es sind genau diese Fragen, die im Mittelpunkt von Levinas' Kritik an Hegel stehen werden, insofern sie dessen Vorstellung von Sittlichkeit als eine in sich abgeschlossene Totalität kritisieren.³¹

Für Hegel tritt das sittliche Selbstbewusstsein im Rahmen seiner staatlichen Institutionalisierung in eben jene Sphäre ein, die er als »Geist« bezeichnet. Damit ist zunächst nichts anderes gemeint, als dass das Selbstbewusstsein auf dieser Stufe zu wirklicher Gewissheit findet. Das Subjekt vermag also jenen Zustand des An-und-Für-Sich-Seins zu erreichen, den Hegel zu Beginn als Ziel des Selbstwerdungsprozesses ausgegeben hatte. Er kann nun zu Recht sagen: »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.«³² Und Anerkennung, so

with the other.« (*Foundations of Hegel's Social Theory. Actualizing Freedom*, Cambridge 2000, S. 15) Auf ganz ähnliche Weise stellt auch Robert Pippin das Ziel der Sittlichkeit heraus: »That goal would be: to be able to show (i) that one could be a free subject only in being recognized as one; (ii) that what that would involve is being concretely recognized as, really taken as, one among many, and that (iii) the concrete or mediated nature of such recognition must mean in modern life being loved (or being able to be loved) as a person, a distinct, entitled individual [...].« (*Hegels Practical Philosophy. Rational Agency as Ethical Life*, Cambridge 2008, S. 209)

31 Eine detaillierte Rekonstruktion von Levinas' Hegel-Kritik findet sich in Kapitel 3.1.

32 Hegel, *Phänomenologie*, a.a.O., S. 145.

haben wir gesehen, muss hier in der doppelten Bedeutung einer egalitären und einer differenziellen Anerkennung verstanden werden. Nur durch dieses doppelte Tun findet sich das Subjekt in jenem Zustand wieder, den Hegel mit dem berühmten Ausdruck von »*Ich das Wir und Wir das Ich* ist« umschrieben hat.³³ In der sittlichen Gemeinschaft ist also der Mangel, mit dem die Entwicklungsgeschichte des Subjekts angesetzt hatte, aufgehoben. Das Selbstverständnis des Selbstbewusstseins ist hier nicht mehr abstrakt, es hat sich vielmehr in der Welt vergegenständlicht, so dass sich das Subjekt in dieser aufgehoben weiß. Das Subjekt, so können wir sagen, hat am Ende seiner Entwicklungsgeschichte sein »In-der-Welt-sein« erreicht. Anders gesagt: Es hat den Zustand der Gewissheit seiner Selbst verwirklicht.

Freiheit und Anerkennung

Nachdem wir nun den Entwicklungsprozess des Selbstbewusstseins durch seine verschiedenen Gestalten hindurch verfolgt haben, möchte ich abschließend drei Punkte festhalten, die mir für diesen Prozess zentral zu sein scheinen. Um ein solches abschließendes Resümee überhaupt ziehen zu können, muss aber zunächst die Frage beantwortet werden, auf welcher Ebene wir die Einsichten, die uns Hegel vermittelt hat, überhaupt verstehen müssen. Diese können auf mindestens drei Ebenen rekonstruiert werden: Auf einer ersten Ebene lassen sich Hegels Überlegungen als Miniatur des *phylogenetischen Entstehungsprozesses* der Gattung lesen. In dieser Perspektive erzählt uns Hegel, wie aus ursprünglich narzisstischen Wesen nach und nach soziale und gemeinschaftsfähige Wesen geworden sind, indem er einen historischen Bogen von ihrer animalischen Natur über ihr erstes Zusammentreffen im Naturzustand und erste Formen der Vergesellschaftung in Form der antiken Sklavenhaltergesellschaften bis hin zum Zusammenleben im modernen Staat spannt. Auf einer zweiten Ebene können wir in der Erfahrungsgeschichte des Selbstbewusstseins den *ontogenetischen Entwicklungsprozess* der Subjektwerdung wiederfinden. In dieser Perspektive versucht Hegel, eine dynamische Anthropologie des Selbstbewusstseins zu entwickeln, die lebensgeschichtlich unumgängliche Erfahrungen in ihrer Bedeutung für den Einzelnen nachzuzeichnen versucht. Auf der dritten Ebene schließlich kann der hegelsche Text auch so verstanden werden, dass er uns eine *begriffliche Analyse* der sozialen Existenz des Selbstbewusstseins gibt. Aus dieser Perspektive dient die Erfahrungsgeschichte des Subjekts einerseits der Auseinandersetzung mit bestimmten theoretischen Positionen – namentlich den Ansätzen von Kant,

33 Ebd.

Hobbes und Aristoteles. Andererseits dient die Erfahrungsgeschichte auch als Medium der Begriffsarbeit, durch welche Hegel eine immer feinere Vorstellung davon ausarbeitet, wie eine gelungene Form der Selbstverwirklichung aussehen kann. Wohl darum wissend, dass die herausragende Leistung von Hegels Darstellung gerade darin liegt, auf allen drei Ebenen zugleich argumentiert und damit phylogenetische, ontogenetische und analytisch-begriffliche Entwicklungen in einer Fluchtlinie zusammengefasst zu haben, will ich mich nun bei der abschließenden Zusammenführung auf die Ebene der begrifflichen Analyse konzentrieren.³⁴ Drei Momente scheinen mir in dabei besonders zentral:

(a) *Begehren nach Anerkennung*: Die grundlegende Weichenstellung, die Hegel in der *Phänomenologie* vornimmt, besteht darin, dass er das Selbstbewusstsein nicht mehr allein als ein epistemisches, sondern vor allem als ein *existenzielles Verhältnis* versteht. Das bedeutet zunächst, dass es für die Existenz eines Subjekts wesentlich ist, danach zu fragen, wer es ist. Seine Selbstkontemplation ist nicht einfach nur eine Möglichkeit, die es wahrnehmen kann oder nicht, vielmehr zeichnet sich das Subjekt dadurch aus, dass es sich unumgänglich die Frage »Wer bin ich?« stellt. Es bedeutet darüber hinaus, dass bei der Beantwortung dieser Frage die Existenz des Subjekts auf dem Spiel steht. Es geht hier nicht einfach darum, ein Selbstverständnis von sich explizit zu machen, ohne dass sich genauso gut leben ließe, sondern darum, sich eines Bildes von sich zu versichern, ohne welches sich das Subjekt nicht gewiss sein kann, wer es ist und ob es überhaupt ist. Das hat zur Folge, dass das grundlegende Antriebsmoment eines Subjekts darin besteht, Sicherheit – oder wie Hegel es nennt:

34 Letztlich muss sich Hegels begriffliche Analyse natürlich auch an der ontogenetischen Entwicklungsgeschichte des Subjekts bewähren, wenn sie nicht nur exegetisch aufgearbeitet, sondern auch sozialtheoretisch fruchtbar gemacht werden soll. Als erster hat eine solche entwicklungsgeschichtliche Rekonstruktion meiner Meinung nach der »frühe Lacan« unternommen. Zentral ist dabei sein Aufsatz »Die Familie« (1938), in: *Schriften III*, aus dem Französischen von Friedrich A. Kittler, Freiburg 1980, S. 39–100, in dem er analog zu Hegel den Entwicklungsprozess des Kindes in drei Schritten rekonstruiert. Eine alternative Rekonstruktion ausgehend von der psychoanalytischen Objektbeziehungstheorie hat Jessica Benjamin unternommen (Vgl. *Die Fesseln der Liebe. Psychoanalyse, Feminismus und das Problem der Macht*, Frankfurt am Main 1990, Kapitel 1). Ähnlich wie Benjamin versucht auch Axel Honneth Hegels Theorie mithilfe der Psychoanalyse im kindlichen Entwicklungsprozess zu fundieren. Im Rückgriff auf den Objektbeziehungstheoretiker Donald Winnicott zeigt er, dass die Stufen, die Hegel im Prozess der Subjektwerdung ausgemacht hat, auch im Prozess der individuellen Entwicklungsgeschichte signifikante Etappen bilden (vgl. Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung*, a.a.O., vor allem: S. 153 ff.). Zum allgemeinen Verhältnis Hegels zur Psychoanalyse vgl. auch: Jon Mills, *The Unconscious Abyss: Hegel's Anticipation of Psychoanalysis*, New York 2002.

›Gewissheit‹ – von der eigenen Existenz zu erlangen. Im Anschluss an Hegel können wir dieses Moment aus der Perspektive des beobachtenden Philosophen als ›Mangel an Sein‹ oder aus der Perspektive des erfahrenden Subjekts als ›Begehren nach Anerkennung‹ beschreiben.³⁵ Vor dem Hintergrund der existenziellen Bedeutung dieses Begehrens lässt sich die Homophonie verstehen, die im Deutschen zwischen dem philosophischen Begriff des Selbstbewusstseins als Form des Selbstverhältnisses und dem alltäglichen Begriff des Selbstbewusstseins im Sinne eines positiven Selbstgefühls besteht. Denn insofern ein Subjekt in seinem Selbstverständnis bestätigt wird, können wir damit rechnen, dass dies auch mit einem positiven Selbstgefühl verbunden sein wird. Es scheint mir daher kein Zufall zu sein, dass Hegel, als er das Subjekt der Erfahrung zum ersten Mal die Stufe des Selbstbewusstseins erreichen lässt, auch von einer damit verbundenen ›Selbstbefriedigung‹ spricht.³⁶ In gewisser Weise können wir sagen, dass Hegel die Doppelbedeutung des Ausdrucks Selbstbewusstsein aufnimmt und zu einer elementaren Kategorie nicht nur der Verwirklichung dessen macht, was es heißt, ein vernünftiges Wesen zu sein, sondern ebenso, was es heißt, ein gelungenes Leben zu führen.

(b) *Soziale Existenz*: Die zweite philosophische Eruption, die Hegel mit seiner Analyse des Selbstbewusstseins ausgelöst hat, besteht darin, dass er das Selbstbewusstsein nicht mehr als ein theoretisches, sondern als ein soziales Verhältnis versteht. Die Entwicklungsgeschichte des Selbstbewusstseins, die uns Hegel erzählt, ist damit als eine grundsätzliche Umarbeitung des cartesianisch-kantischen Begriffs des Selbstbewusstseins zu verstehen. Was Hegel uns dabei

35 Gegen diesen auf Kojève zurückgehenden Ausdruck ist eingewandt worden, dass nicht Anerkennung, sondern Selbstgewissheit der intentionale Gehalt des Begehrens ist. Vgl. zu dieser Kritik etwa Gadamer, »Hegels Dialektik des Selbstbewusstseins«, a.a.O., S. 241, Anm. 4; sowie darauf Bezug nehmend Axel Honneth, der festhält: »›Anerkennung‹ ist also für Hegel nicht intentionaler Gehalt eines Wunsches oder eines Bedürfnisses, sondern das (soziale) Mittel, durch welches der Wunsch nach Erfährbarkeit der eigenen, wirklichkeitsverändernden Tätigkeit Befriedigung erhält.« (›Von der Begierde zur Anerkennung. Hegels Begründung von Selbstbewusstsein‹, a.a.O. S. 200, Anm. 7) Ich halte diesen Hinweis zwar für durchaus richtig, denke aber, dass man aus der Perspektive des erfahrenden Subjekts, um die es Hegel hier immer auch geht, von einem Begehren nach Anerkennung sprechen sollte, weil der Zustand der Selbstgewissheit, auf den das Subjekt abzielt, diesem phänomenal gar nicht anders als in Akten der Anerkennung zugänglich ist. Erst in der Erfahrung von Anerkennung erreicht das Subjekt Sicherheit darüber, dass das Selbstverständnis, das es von sich hat, auch für andere Menschen gilt und als solches eine öffentlich verbürgte Existenz hat. Zur Hegel-Lektüre von Kojève vgl. Dennis J. Goldford, »Kojève's reading of Hegel«, *International Philosophical Quarterly*, Bd. 22, 1982, S. 275-294.

36 Hegel, *Phänomenologie*, a.a.O., S. 134.

zeigt, ist, dass das Selbstbewusstsein nicht als eine zweistellige, sondern als eine dreistellige Relation begriffen werden muss. Zwischen die Momente von Selbstverhältnis und Selbstverständnis muss nämlich das Moment der Vergegenständlichung treten, wenn das Subjekt Gewissheit von sich erlangen will. Dieses Moment hat Hegel in zwei Variationen durchgespielt: als *materielle* Existenz und als *soziale* Existenz. Erst in seiner sozialen Existenz vermag das Selbstbewusstsein für Hegel zu sich selbst zu kommen, weil nur ein anderer Mensch es in seiner Subjektivität zu bestätigen in der Lage ist. Der wesentliche Unterschied zur cartesianisch-kantischen Tradition, mit der Hegel seine Auseinandersetzung begonnen hatte, besteht also darin, dass sich das Selbstbewusstsein nur dadurch realisieren kann, dass es sich in einer durch Akte des Anerkennens hervorgebrachten sozialen Existenz außerhalb seiner selbst wiederfindet. Diese Position geht mit einer radikalen Umkehr der klassischen Subjektphilosophie einher, die seit Descartes' klassischem *cogito ergo sum* das Selbstverhältnis als Selbstbetrachtung – als Versenkung des Individuums in seiner Innerlichkeit – und das daraus entstehende Selbstverständnis als einen Akt der Selbsterkenntnis – als Kontemplation des Individuums über sein Wesen – verstanden hat. Im Gegensatz dazu zeigt uns Hegel, dass unser Selbstverhältnis nicht aus einer autoreflexiven Bewegung hervorgeht und dass unser Selbstverständnis nicht auf einem Akt des Erkennens, sondern vielmehr auf einem Akt des Anerkennens beruht. Die Entwicklung von Selbstbewusstsein und die damit verbundene Entstehung eines bestimmten Selbstverständnisses ist für ihn also kein Vorgang, der in Isolation vonstatten gehen kann, sondern nur durch die Einbindung in eine soziale Gemeinschaft. Die Erfahrungsgeschichte hat uns damit zu jener Einsicht geführt, welche den bahnbrechenden Charakter des Selbstbewusstseinskapitels ausmacht: Als Wesen, die Selbstbewusstsein besitzen – das heißt als Wesen, welche die Fähigkeit haben, sich zu fragen, wer sie sind –, sind wir grundlegend soziale Wesen. Die Frage ›Wer bin ich?‹ lässt sich nur durch Andere beantworten, weil sie diejenigen sind, die mir eine soziale Existenz – in Hegels Worten die ›Gestalt des Seins‹ – verleihen und damit jenes Begehren nach Anerkennung zu sättigen vermögen, das das Selbstbewusstsein antreibt.

(c) *Soziale Freiheit*: Der Stoff, an dem Hegel die Entwicklungsgeschichte des Subjekts darlegt, ist eine Geschichte der Freiheit. Der Grund dafür liegt darin, dass Freiheit für Hegel nicht irgendein beliebiges Selbstverständnis des Subjekts darstellt, sondern vielmehr die formale Bedingung dafür ist, dass Subjekte überhaupt ein Selbstverständnis von sich entwickeln können. Freiheit ist für ihn kein Platzhalter, der durch ein beliebiges anderes Selbstverständnis ersetzt werden könnte, sondern sie ist die Bedingung der Möglichkeit, überhaupt Selbstverständnisse zu haben. Die Erfahrungsgeschichte des Subjekts zeigt uns nun, wie

sich diese Freiheit von einer *singulären* über eine *superiore* hin zu einer *sozialen* Freiheit entwickelt. Was uns Hegel dabei deutlich macht, ist, dass soziale Freiheit grundlegend mit zwei Arten von Anerkennung zusammenhängt: einer egalitären Anerkennung, die er vorrangig im menschlichen Gesetz am Werk sieht, und einer differenziellen Anerkennung, die für ihn auf bevorzugte Weise in der geschwisterlichen Beziehung zum Ausdruck kommt. Die Losung der französischen Revolution ›Freiheit, Gleichheit, Geschwisterlichkeit‹ nennt für Hegel daher nicht einfach drei separate und voneinander ablösbare Forderungen, sondern vielmehr verbinden sich in ihr jene Momente, die für eine gelungene Selbstverwirklichung von Subjekten zusammenwirken müssen.

Das Ergebnis meiner Lektüre von Hegels Selbstbewusstseinskapitel besteht also aus drei Einsichten: Erstens, dass Subjekte von einer Begierde nach Selbstgewissheit angetrieben werden, die sich ihnen als Begierde nach Anerkennung zeigt; zweitens, dass Subjekte von der Anerkennung durch Andere abhängig sind, um ein gelungenes Selbstverhältnis aufzubauen, und drittens, dass dabei jene zwei Arten der Anerkennung fundamental sind, die sich als egalitäre und differenzielle Anerkennung beschreiben lassen, damit das Subjekt sein Selbstverständnis frei verwirklichen kann. Alle drei Einsichten zusammengenommen bilden die Grundpfeiler dessen, was sich als Hegels Theorie der Anerkennung bezeichnen lässt. Es ist die Kulmination dieser Theorie in einem Begriff von sozialer Freiheit, welcher in der Hegel-Rezeption oftmals als die eigentliche Substanz von Hegels Werk verstanden wird, um sie für eine kritische Theorie der Gesellschaft fruchtbar zu machen.³⁷ Ich glaube nun, dass wir der kritischen Funktion von Hegels Philosophie nicht allein dadurch auf die Spur kommen, dass wir sie auf ihren Begriff der Freiheit hin befragen, sondern erst dadurch, dass wir auch ihren Begriff der Unfreiheit in den Blick nehmen. Wo Hegel in einer spezifischen historischen Konstellation zeigen wollte, dass sich Anerkennungsverhältnisse nur unter der Bedingung wechselseitiger Freiheit verwirklichen lassen und so – zumindest in seinen Jugendjahren – die Theorie der Anerkennung zu einer Kritik der bestehenden Verhältnisse gemacht hat, bleibt diese heute vor allem dadurch ein Instrument der Kritik, dass sich mit ihrer Hilfe zeigen lässt, dass Anerkennungsverhältnisse eine einseitige Abhängigkeit in sich bergen, durch welche asymmetrische soziale Verhältnisse etabliert und gestützt

37 Vgl. dazu vor allem mit Bezug auf die Rechtsphilosophie: Frederick Neuhouse, *Foundations of Hegel's Social Theory*, a.a.O.; Robert Pippin, *Hegels Practical Philosophy*, a.a.O.; Allan Patten, *Hegels Idea of Freedom*, Oxford 1999; Axel Honneth, *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Stuttgart 2001; sowie: Georg Bertram, »Hegel und die Frage der Intersubjektivität«, a.a.O.

werden. Anders gesagt: Anerkennung ist ihrem Wesen nach nicht auf wechselseitige Symmetrie hin angelegt, sondern vielmehr radikal asymmetrisch verfasst. Statt als Motor eines emanzipatorischen Fortschritts in Richtung Freiheit zu fungieren, kann sie auch zur Ursache von Unfreiheit werden. Inwieweit diese Stoßrichtung der Anerkennungstheorie im hegelschen Text fundiert werden kann, will ich im Folgenden zeigen, indem ich den ›Kampf um Anerkennung‹ und das Verhältnis von ›Herrschaft und Knechtschaft‹ einer Relektüre unterziehe.

2.2 Die Abhängigkeit vom Anderen

Das Vorhaben einer alternativen Lesart von Hegels Theorie der Anerkennung schließt an jene französische Traditionslinie der Hegel-Lektüre an, die von der namhaften Interpretation von Alexandre Kojève ausgeht.³⁸ Dessen Vorlesungen über die *Phänomenologie des Geistes*, gehalten zwischen 1933 und 1939 an der Pariser ›École Pratique des Hautes Études‹, waren für eine ganze Generation von Intellektuellen prägend.³⁹ Dem aus Russland emigrierten Kojève gelang es, vielen seiner Zeitgenossen eine neue Faszination für den scheinbar trockenen Duktus der hegelschen Philosophie zu vermitteln. Es sind vor allem zwei Motive, die den besonderen Reiz von Kojèves Lektüre ausmachen: Zum einen deutet er Hegels Theorie des Selbstbewusstseins so, dass sie ihren Ausgangspunkt von einem ›Begehren nach Anerkennung‹ nimmt, durch welches sich die menschliche Existenz grundlegend von der tierischen Existenz unterscheidet.⁴⁰ Denn im Gegensatz zu dieser richtet sie sich nicht auf ein Objekt, sondern auf ein anderes Begehren. Das Begehren nach Anerkennung ist also wesentlich ein Begehren danach, von einem Anderen begehrt zu werden. Dieser Punkt macht das aus, was man als Kojèves ›anthropologische Lesart‹ von Hegel bezeichnet. Zum anderen ist es das Verhältnis von Herr und Knecht, das Kojève in den Mittelpunkt seiner Lektüre stellt. Zwischen diesen beiden Protagonisten sieht er nämlich nicht nur

38 Teile der folgenden Überlegungen habe ich bereits vorgestellt in: »Recognition and Disrespect. Lordship and Bondage in Hegel's Phenomenology of Spirit«, in: Alice Lagaay, Michael Lorbeer (Hg.), *Destruction in the Performative*, Amsterdam 2012, S. 23-46.

39 Zu den Hörern von Kojève zählten unter anderen Jacques Lacan, Maurice Merleau-Ponty, Georges Bataille und Emmanuel Levinas. Jean-Paul Sartre wohnte den Vorlesungen zwar, anders als gerne behauptet wird, nicht bei, kannte jedoch die Skripte von Kojèves Vorlesungen. Eine Auflistung der Seminarteilnehmer gibt: Roth, *Knowing and History*, a.a.O., S. 225.

40 Kojève hält diesbezüglich fest: »Anders gesagt, jede menschliche, anthropogene, das Selbstbewußtsein, die menschliche Wirklichkeit produzierende Begierde ist letztlich eine Funktion der Begierde nach Anerkennung.« (Kojève, *Hegel*, a.a.O., S. 24)

eine lokale Entwicklungslogik am Werk, sondern eine universale Dialektik, welche das Modell für den Fortgang der menschlichen Geschichte als ganzer bildet.⁴¹ Dieses Moment macht das aus, was man Kojèves ›geschichtsteleologische Lesart‹ von Hegel bezeichnen kann.

Ebenso wie viele von Kojèves bekannten Hörern die anthropologische Lesart von Hegel aufgenommen haben und das Motiv der Anerkennung zu einem zentralen Bezugspunkt ihres Denkens gemacht haben, ist für viele das Motiv eines kontinuierlichen geschichtlichen Fortschrittsprozesses, vor allem unter dem Eindruck des Nationalsozialismus, unhaltbar geworden. Das hatte zur Folge, dass das Motiv von Herrschaft und Knechtschaft aus seinem geschichtsteleologischen Rahmen herausgelöst und in einem zunehmenden Maß als sozialontologisches Verhältnis interpretiert worden ist. Impulsgebend für diese Transformation waren vor allem die Arbeiten von Jean-Paul Sartre und Jacques Lacan. Für beide stellt das Herr-Knecht-Verhältnis weniger den heimlichen Motor der Geschichte dar, als vielmehr die Grundlage einer jeden intersubjektiven Begegnung. Anders gesagt: Unsere sozialen Beziehungen sind ihrem Wesen nach immer schon nach dem asymmetrischen Modell von Herrschaft und Knechtschaft strukturiert. Sartre macht das deutlich, wenn er in *Das Sein und das Nichts* festhält: »Aber diese Knechtschaft ist nicht das – geschichtliche und überwindbare – Ergebnis eines *Lebens* in der abstrakten Form des Bewußtseins. Ich bin in dem Maß Knecht, in dem ich in meinem Sein abhängig innerhalb einer Freiheit bin, die nicht die meine ist und die gerade die Bedingung meines Seins ist.«⁴² Lacan wiederum schließt seinen berühmten Aufsatz über das Spiegelstadium mit der Bemerkung, dass wir durch eine »imaginäre Knechtschaft« je schon an den Anderen gebunden sind.⁴³ In der Traditionslinie einer solchen sozialontologischen Deutung des Verhältnisses von Herr und Knecht möchte ich im Folgenden eine Lesart entwickeln, die sich von den herkömmlichen Interpretationen insofern unterscheidet, als sie das Motiv einer einseitigen asymmetrischen Abhängigkeit von Anerkennung in den Vordergrund stellt.⁴⁴ Bevor ich diese ›subalterne Lesart‹ einführen

41 An einschlägiger Stelle heißt es: »Die Dialektik der Geschichte ist die Dialektik von Herr und Knecht.« (Ebd., S. 26)

42 Jean-Paul Sartre, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie* (1943), aus dem Französischen von Traugott König, Reinbek bei Hamburg 1993, S. 482.

43 Jacques Lacan, »Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion« (1949), in: *Schriften I*, aus dem Französischen von Peter Stehlin, Freiburg 1973, S. 61-70.

44 Die Figur des Knechts spielt auch im Denken von Judith Butler eine tragende Rolle. Etwa wenn sie festhält: »Was die Trauer im Gegensatz dazu sichtbar macht, ist die Knechtschaft, in der uns die Beziehungen zu anderen halten [...]« (›Gewalt, Trauer, Politik«, in: *Gefährdetes Leben. Politische Essays*, aus dem Amerikanischen von Ka-

werde, möchte ich jedoch zeigen, warum mir die klassische ›heroische Lesart‹ dieses Verhältnisses die entscheidende Pointe zu verpassen scheint.

Die heroische Lesart

Diese Lesart geht davon aus, dass das Herr-Knecht-Verhältnis dadurch zustande kommt, dass der Kampf, der auf der zweiten Entwicklungsstufe des Selbstbewusstseins entbrennt, dadurch zu Ende geht, dass sich einer der Beteiligten aus Furcht vor dem Tode freiwillig dem Anderen unterwirft. Noch bevor der Kampf also seinen tödlichen Ausgang nimmt, wird er unterbrochen, weil eines der Subjekte Angst davor hat, sein Leben aufs Spiel zu setzen. Statt also das Wagnis des Todes einzugehen, unterwirft es sich lieber und macht sich zum Knecht des Anderen. Der Preis, den es für sein Leben bezahlt, besteht dabei im Verzicht auf sein Selbstverständnis, eine superiore Freiheit zu besitzen. In dieser Lesart ist der Herr der eigentliche Held der Geschichte: Gegenüber dem willensschwachen und ängstlichen Knecht erweist er im Angesicht des Todes seine Standhaftigkeit.⁴⁵ Er ist derjenige, der, um seines Selbstverständnisses willen, das eigene Leben aufs Spiel setzt und sich vom drohenden Tod nicht einschüchtern lässt. Während der Knecht am Leben hängt und damit an seine animalische Natur gekettet bleibt, vermag sich der Herr über diese zu erheben. Er unterwirft seine kreatürlichen Leidenschaften, Triebe und Ängste zugunsten jener Ziele, die er sich selbst gegeben hat. Es ist genau diese Fähigkeit zur Selbstüberwindung, welche dem Herrn in der Philosophiegeschichte immer wieder Bewunderung eingetragen hat. Nach der Devise ›Alles oder nichts!‹ stirbt er lieber als Heros, als dass er preisgibt, wofür er kämpft. Dass Hegel sehr bewusst eine solche heroische Lesart seiner Überlegungen gefördert hat, zeigt sich daran, dass das Wagnis des Todes, welches die Beteiligten im Kampf um Anerkennung eingehen, für ihn durchweg positiv besetzt ist. Erst durch dieses nämlich erhebt sich der Mensch für ihn im eigentlichen Sinne über seine tierische Existenz. Deutlich wird dies an Hegels Einschätzung des Selbstmordes: »In diesem Elemente des

rin Wördemann, Frankfurt am Main 2005, S. 36-69) Eine alternative Lesart des Herr-Knecht-Verhältnisses unternimmt auch Patchen Markell. Im Gegensatz zu meinem Vorhaben jedoch, das sich an der Figur des Knechts orientiert, schließt Markell mit seinen Überlegungen an die Figur des Herrn an. Ausgehend von ihm versucht er zu zeigen, dass das Streben nach Anerkennung nicht wesentlich mit der Etablierung wechselseitiger Gleichheit verbunden sein muss, sondern zur Herstellung von sozialen Machtverhältnissen führen kann. Vgl. Patchen Markell, *Bound by Recognition*, a.a.O., S. 90-122.

- 45 Judith Shklar hat diese Lesart sehr plastisch auf die Figur des Heros im griechischen Epos zurückgeführt. Vgl. dies., *Freedom and Independence. A Study of the Political Ideas of Hegel's Phenomenology of Mind*, Cambridge 1976, S. 59.

Willens liegt, daß ich mich von allem losmachen, alle Zwecke aufgeben, von allem abstrahieren kann. Der Mensch allein kann alles fallen lassen, auch sein Leben: er kann einen Selbstmord begehen; das Tier kann dieses nicht.«⁴⁶

Man kann der heroischen Lesart nun durchaus zugestehen, dass sie in abgeschwächter Form eine plausible alltagspraktische Rückbindung besitzt;⁴⁷ gerade in dem Maße nämlich wie wir im Alltag oftmals diejenigen besonders respektieren, die für ihr Selbstverständnis auch in jenen Situation eintreten, in denen sie dafür gravierende Nachteile in Kauf nehmen müssen – etwa wenn jemand eine gut bezahlte Arbeitsstelle aufgrund seiner moralischen Überzeugungen verlässt. Im Gegenteil dazu schätzen wir oftmals diejenigen gering, die beim ersten Anzeichen von Schwierigkeiten ihr Selbstverständnis über Bord werfen – etwa wenn jemand zugunsten von Gratifikationen bereit ist, wichtige moralische Überzeugungen außer Kraft zu setzen. Doch auch wenn die heroische Lesart in solchen Fällen scheinbar eine gewisse lebensweltliche Rückendeckung erfährt, so lässt sie doch die Bedingungen außer Acht, durch die Handlungsspielräume generiert werden, um sich allein auf die Akteure als willensstarke Urheber ihrer Handlungen zu konzentrieren. Vor allem aber, so glaube ich, wird sie dem hegelschen Projekt insofern nicht gerecht, als sie mit der Fokussierung auf den heroischen Herrn das Potenzial autonomer Selbstermächtigung überbetont und so die existenzielle Bedeutung der Anerkennung durch Andere aus dem Blick verliert.

Drei Einwände sind es, die sich meiner Meinung nach gegen die heroische Lesart vorbringen lassen: Erstens sollte man sich vergegenwärtigen, dass der Herr, der hier als Urbild gelungener Selbstverwirklichung erscheint, für Hegel

46 Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, a.a.O., § 5 Zusatz. Auch Alexandre Kojève bemerkt hierzu: »Geht man nun auf die ›phänomenologische‹ Ebene über, so sieht man, daß der Selbstmord oder der freiwillige Tod ohne ›Lebensnotwendigkeit‹ die deutlichste Manifestation der Negativität oder der Freiheit ist.« (Kojève, *Hegel*, a.a.O., S. 206) Diese Heroisierung des Herrn steht meines Erachtens keineswegs im Widerspruch mit dem Ausgang der Herr-Knecht-Dialektik. Auch wenn der Herr im Zuge des weiteren Verlaufs nämlich in seiner Entwicklung stecken bleibt, heißt das nicht, dass die Fähigkeit, sich selbst über die äußere Natur zu setzen, die er im Kampf um Anerkennung demonstriert hat, für Hegel wertlos geworden wäre. Vielmehr besteht das Ziel der Entwicklung der Knechts für ihn ja gerade darin, dass dieser sich eben jene Fähigkeit im Rahmen seines Dienstes am Herrn Stück für Stück aneignet – mit dem Unterschied freilich, dass sich die Naturbeherrschung, die sich auf der Seite des Herrn noch in Form der abstrakten Negation vollzogen hat, bei ihm zur konkreten Negation wird: statt sich der äußeren Natur entgegenzusetzen, setzt er sich in sie, in dem er sie durch Arbeit transformiert.

47 Darauf hat beispielsweise Robert Brandom hingewiesen. Vgl. ders. »Selbstbewusstsein und Selbst-Konstitution«, a.a.O., S. 51.

im Folgenden diejenige Figur ist, die in ihrer Entwicklung stecken bleibt. Es liegt daher nahe, den eigentlichen Entwicklungssprung, der sich im Kampf vollzieht, nicht auf der Seite des Herrn, sondern auf der Seite des Knechts zu suchen. Zweitens scheint mir die heroische Lesart den Kampf um Anerkennung zu verkürzen, da sie übersieht, dass dieser Kampf in der *Phänomenologie* für Hegel bis zum Tod ausgefochten und nicht wie in früheren Konzeptionen zuvor abgebrochen wird. Der Kampf auf Leben und Tod bleibt für die beteiligten Subjekte nicht bloß eine dunkle Vorahnung, sondern er wird bittere Realität. Dadurch gerät drittens nicht in den Blick, dass das Subjekt, dessen Erfahrungsgeschichte wir durch die Feder Hegels folgen, den Kampf zunächst als Sieger überlebt, bevor es sich dann dazu entschließt, sich dem Anderen als Knecht zu unterwerfen. Erst wenn man diese drei Punkte beachtet, scheint mir ausreichend deutlich zu werden, warum Hegel in der *Phänomenologie* den Kampf um Anerkennung erstmals in das berühmte Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft münden lässt. Denn statt den Kampf wie in anderen Entwürfen direkt in die Einsicht übergehen zu lassen, dass sich Anerkennung nur zwischen Gleichen vollständig verwirklichen lässt, lotet Hegel hier die Möglichkeiten aus, inwiefern Anerkennung zur Ursache von Ungleichheit und einseitiger Abhängigkeit werden kann.

Die subalterne Lesart

Diese Lesart geht davon aus, dass das Selbstbewusstsein, dessen Entwicklung wir in der *Phänomenologie* folgen, zunächst dasjenige ist, das den Kampf auf Leben und Tod dadurch übersteht, dass es den Anderen tötet. Sie kann insofern den Status eines *close reading* für sich beanspruchen, als Hegel selbst deutlich festhält, dass die Erfahrungsgeschichte des Selbstbewusstseins durch den Kampf auf Leben und Tod hindurch bis hin zu jenem Punkt reicht, an dem dieses den »Kampf bestanden« hat.⁴⁸ Geht man die Interpretation des Kampfes von dieser Feststellung aus an, dann verschiebt sich der Fokus von der Frage, welches der beteiligten Subjekte das Wagnis des Todes auf sich genommen hat, zu der Frage, was das Überstehen des Kampfes für das Subjekt bedeutet. Und Hegels Antwort ist hier eindeutig: Der im Kampf davongetragene Sieg ist für das Selbstbewusstsein weniger ein Zeichen seiner Ehre, als vielmehr ein Auslöser seines Scheiterns. Ähnlich wie bei der animalischen Begierde muss das Subjekt feststellen,

48 Hegel, *Phänomenologie*, a.a.O., S. 149. Hegel spricht an dieser Stelle und im ganzen weiteren Absatz, der dem Scheitern des Kampfes gewidmet ist, weder im Konjunktiv noch aus der Perspektive des philosophischen Beobachters, sondern er beschreibt die Erfahrungsperspektive des Selbstbewusstseins. Dafür spricht auch, dass er den nächsten Absatz mit der Feststellung beginnt: »In dieser Erfahrung wird es dem Selbstbewusstsein [...]« (Ebd., S. 150)

dass in dem Maße, wie es sein Gegenüber zerstört, die Gewissheit vom eigenen Selbstverständnis, die ihm dadurch eigentlich entstehen sollte, fraglich wird. Die »Bewährung durch den Tod«, so hält Hegel dieses Ergebnis fest, »hebt die Wahrheit, welche daraus hervorgehen sollte, als damit auch die Gewißheit seiner selbst überhaupt auf.«⁴⁹ Der Grund für dieses Scheitern liegt im Fall des ausgefochtenen Kampfes um Leben und Tod schlichtweg darin, dass das Subjekt ohne den Anderen, den es getötet hat, nicht mehr in der Lage ist, Bestätigung für sein Selbstverständnis zu erhalten. Denn mit dem Anderen hat es zugleich die Bedingung der Möglichkeit der Gewissheit seiner selbst vernichtet. Der Kampf endet daher für das überlebende Selbstbewusstsein unbefriedigend: die Selbstgewissheit, die hier erzielt werden sollte, wird nicht erreicht.

Das Subjekt, welches den Kampf auf Leben und Tod als Sieger überstanden hat, zieht aus dessen Scheitern seine Lehre. Hegel formuliert diese mit den Worten: »In dieser Erfahrung wird es dem Selbstbewußtsein, daß ihm das Leben so wesentlich als das reine Selbstbewußtsein ist.«⁵⁰ Ähnlich wie auch auf anderen Stufen realisiert das Subjekt also, dass es Gewissheit von sich nur dadurch zu erlangen vermag, dass es eine andere Form von Selbstverständnis entwickelt. Die neue Form des Selbstverständnisses, zu dem es gelangt, besteht nun in der Einsicht, dass es sich seiner selbst nur vergewissern kann, wenn sowohl das eigene Leben als auch das Leben des Anderen erhalten bleibt. Das überlebende Subjekt realisiert also, dass es das Leben bewahren muss, wenn es sich als Selbstbewusstsein verwirklichen will. Diese Einsicht stellt den entscheidenden Wendepunkt für den Fortgang der weiteren Erfahrungsgeschichte dar: Aus ihr folgt, dass das Subjekt beim nächsten Zusammentreffen mit einem anderen Menschen nicht mehr den Konflikt, sondern die Selbstunterwerfung wählen wird. Es wird die superiore Freiheit des Anderen bestätigen und diesen als seinen Herrn anerkennen. Der Grund für diese »selbstgewählte Knechtschaft« besteht darin, dass sich das Subjekt von seiner Unterwerfung ein gesichertes Selbstverständnis im Leben erwarten kann.⁵¹ In dem Maße nämlich, wie der Knecht seinen Herrn bestätigt, kann er davon ausgehen, von dieser Anerkennung zu erhalten. Das Sub-

49 Ebd., S. 149.

50 Ebd., S. 150.

51 Dass sich der Knecht gerade im Austausch für eine Form der Selbstgewissheit zu seiner Unterwerfung bereit erklärt, darauf weist auch Paul Redding hin: »But it is important that the bondsman's role has been *chosen*, rather than simply accepted as ›given‹. [...] The bondsman has, we might say, *committed* himself to his identity in exchange for his life and he *holds himself* to his commitment in his continual acknowledgement of the other as *his* lord by treating him as such.« (»The Independence and Dependence of Self-Consciousness«, a.a.O., S. 106)

jekt, dessen Erfahrungsprozess wir folgen, tauscht also sein anfängliches Selbstverständnis, eine superiore Freiheit zu besitzen, von der es einsieht, dass sie nicht zu verwirklichen ist, gegen das Selbstverständnis einer *inferioren Freiheit*, weil es von dieser Gewissheit erreichen kann. Zu seiner Unterwerfung ist der Knecht also bereit, weil er im Austausch dafür zumindest so viel Anerkennung erhält, dass er eine minimale Form der Gewissheit seiner selbst zu erreichen vermag.

Im Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft schaut der Herr also im Knecht sein eigenes Selbstverständnis an. Dadurch, dass dieses im Knecht zu einer öffentlich verbürgten Existenz gefunden hat, ist der Herr in der Lage, Gewissheit von sich selbst zu erreichen. Er scheint damit an jenem Ziel der Selbstgewissheit angelangt zu sein, auf welches das Selbstbewusstsein zusteuerte. Der anfängliche Mangel, von dem das theoretische Selbstbewusstsein durchzogen war, nämlich keine Gewissheit von sich zu haben, weil es sich noch nicht in der Welt wiedergefunden hat, scheint sich nach dem Durchgang durch das praktische Selbstbewusstsein, das sich durch die animalische Begierde zu vergegenständlichen gesucht hat, im sozialen Selbstbewusstsein, das sich von einem Anderen anerkannt weiß, aufgelöst zu haben. Während der Herr also im Knecht die Widerspiegelung seiner selbst ungetrübt genießen kann, ist die Situation auf der Seite des Knechts widersprüchlich. Denn einerseits schaut er im Herrn seine eigene Unfreiheit und Unterordnung an – er sieht dort also ein Selbstverständnis, das demjenigen Verständnis von sich, mit dem er aufgebrochen war, diametral entgegengesetzt ist und das daher nicht seine ungeteilte Zustimmung finden kann. Andererseits aber genießt der Knecht im Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft doch zumindest die Bestätigung, die er für dieses erniedrigende Selbstverständnis erhält. Auch wenn er nicht dem Bild des Herrn zustimmen kann, so kann er doch die Befriedigung genießen, die seinem Begehren nach Anerkennung durch den Herrn verliehen wird. Der Knecht befindet sich in der paradoxen Situation, sein Begehren in einem Selbstverständnis befriedigt zu sehen, dass er eigentlich ablehnt. Trotz dieser widersprüchlichen Lage des Knechts scheint es zunächst so, als würde das Verhältnis von Herr und Knecht eine stabile Form der Sozialität sein, in der sich zwar nicht alle Beteiligten selbst verwirklichen, zumindest aber zur Befriedigung ihres Begehrens nach Anerkennung gelangen können.

In der hier vorgeschlagenen Lesart verkörpert der Knecht diejenige Figur, die zeigt, wie existenziell das Begehren nach Anerkennung ist. Er macht die Einsicht, dass er, bevor er überhaupt keine Selbstgewissheit zu erreichen vermag, lieber eine Form der missachtenden Anerkennung in Kauf nimmt, mit deren Hilfe sich zumindest irgendeine Form der Selbstgewissheit erreichen lässt.

Was Hegel mit der Figur des Knechts also inszeniert, so können wir sagen, ist ein *existenzieller Vorrang* des Begehrens nach Anerkennung vor dem Drang, ein bestimmtes Selbstverständnis von sich zu verwirklichen. Das Verlangen, überhaupt anerkannt zu sein und dadurch Gewissheit von der eigenen sozialen Existenz zu haben, ist für das Subjekt grundlegender, als das Verlangen auf eine ganz bestimmte Art und Weise zu existieren. Im Gegensatz zur heroischen Lesart, welche die Souveränität des Herrn hervorhebt, stellt die subalterne Lesart also die Heteronomie des Knechts in den Mittelpunkt. Sie geht davon aus, dass wir, statt den Übergang vom Kampf um Anerkennung zum Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft durch eine heroische Form der Selbstständigkeit motiviert zu sehen, unser Augenmerk lieber auf die tiefgreifende Form der Abhängigkeit richten sollten, die uns Hegel anhand der Figur des Knechts vor Augen führt. Eine Abhängigkeit, die unter Umständen so weit reichen kann, dass das Subjekt dafür Ungleichheitsverhältnisse in Kauf nimmt. Insofern es stillschweigend seine Rolle in solchen asymmetrischen Verhältnissen akzeptiert, ist ihm zumindest irgendeine Form von Anerkennung sicher.

Die Knechtschaft des Subjekts

Ich will an dieser Stelle wieder auf das Vorhaben einer sozialontologischen Deutung des Verhältnisses von Herrschaft und Knechtschaft zurückkommen. Deren Grundidee, so hatte ich argumentiert, besteht darin, dass das Herr-Knecht-Verhältnis nicht irgendein ganz bestimmtes soziales Verhältnis darstellt, sondern vielmehr ein Muster für unsere sozialen Verhältnisse im Allgemeinen. Bereits für Hegel ist dieses Verhältnis ja nicht nur eine zufällige soziale Konstellation, sondern eine notwendige Durchgangsstufe auf dem Weg der Selbstverwirklichung, der für ihn im Zustand der Sittlichkeit endet. Im Gegensatz zu Hegel argumentiert die sozialontologische Lesart nun dafür, dass das Herr-Knecht-Verhältnis nicht bloß eine Durchgangsstufe, sondern vielmehr die Grundform unserer sozialen Beziehungen überhaupt bildet. Damit ist nicht gemeint, dass es unmöglich wäre, den Zustand der Sittlichkeit zu erreichen, sondern vielmehr, dass an deren Grunde immer jene Asymmetrie bestehen bleiben wird, die uns Hegel am Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft vor Augen geführt hat.

Im Folgenden will ich nun zu zeigen versuchen, wie sich meine subalterne Lesart des Herr-Knecht-Verhältnisses in eine sozialontologische Deutung überführen lässt. Ausgangspunkt ist dabei die Figur des Knechts. Das hat zwei Gründe: Zum einen habe ich es mir ja zur Aufgabe gemacht, die Rolle von sozialen Unfreiheitsverhältnissen genauer zu untersuchen. Dies bedeutet vor allem, jene Gründe besser zu verstehen, die dazu führen, dass der Knecht zu seiner Selbstunterwerfung bereit ist. Zum anderen spielt die Figur des Herrn für mich hier

deshalb keine besondere Rolle, weil ich sie im Kapitel 4 mithilfe von Levinas' Alteritätstheorie einer Umdeutung unterziehen möchte, bei der sich zeigen wird, dass der Herr in dem Maße wie er den Knecht unterwirft, selbst von diesem unterworfen und dadurch zu dessen Geisel wird. Es sind diese beiden Gründe, derentwegen ich mich an dieser Stelle meiner Argumentation vor allem darauf konzentrieren möchte zu zeigen, wie sich plausibel machen lässt, dass das Moment der Knechtschaft ein unhintergebares Moment unserer sozialen Beziehungen bildet.

Bevor ich mich den Argumenten zuwende, die für eine sozialontologische Deutung der Figur des Knechts sprechen, will ich zunächst noch einmal kurz klären, was die Knechtschaft des Subjekts überhaupt auszeichnet. Ihr grundlegendes Kennzeichen ist zunächst einmal die *Abhängigkeit von der Anerkennung* durch Andere. Diese Abhängigkeit, so habe ich im bisherigen Verlauf der Untersuchung deutlich zu machen versucht, zeichnet sich durch drei Charakteristika aus: Erstens durch ihren *irreduziblen* Charakter. Das heißt, die Abhängigkeit des Subjekts von Anerkennung basiert nicht auf einem voluntativen Akt, sondern sie ist in die Struktur der Subjektivität selbst eingelassen: Hegel hat diesbezüglich davon gesprochen, dass das Selbstbewusstsein »Begierde überhaupt« sei. Zweitens, so hatte ich dann zu zeigen versucht, hat die Abhängigkeit von der Anerkennung durch Andere einen *existenziellen* Charakter. Das heißt, dass ihre Anerkennung für ein Subjekt keine nebensächliche, sondern eine wesentliche Angelegenheit ist. Seine Identität vermag ein Subjekt nur durch die Anerkennung von Anderen zu verwirklichen. Ich hatte diesbezüglich von der Notwendigkeit der Ausbildung einer »sozialen Existenz« gesprochen. Während die beiden bisher genannten Punkte noch Merkmale von Subjektivität überhaupt waren und damit noch keine Alleinstellungsmerkmale der Knechtschaft bildeten, ändert sich dies nun beim dritten Charakteristikum. Das Spezifische der Abhängigkeit des Knechts besteht nämlich in ihrem *asymmetrischen* Charakter, wobei asymmetrisch in diesem Zusammenhang eine Ungleichgewichtigkeit im Anerkennen meint: Das Subjekt ist mehr von der Anerkennung des Anderen abhängig ist, als dieser von seiner Anerkennung. Und es ist eben dieses »Mehr« an Abhängigkeit, welches ein besonderes Maß an Verletzungsoffenheit auf der Seite des Knechts erzeugt.

Wenn sich die Spezifität der Abhängigkeit des Knechts nun in erster Linie durch ihren asymmetrischen Charakter auszeichnet, dann ist es vor allem dieser Charakterzug, der von einer sozialontologischen Deutung der Knechtschaft in seiner Allgemeingültigkeit aufgezeigt werden muss. Ein erster Versuch, die Allgemeinheit von asymmetrischen Anerkennungsverhältnissen deutlich zu machen, besteht darin zu zeigen, dass sich in allen wichtigen Sphären unseres so-

zialen Zusammenlebens – wie etwa dem Staat, dem Markt oder der Familie – asymmetrische Abhängigkeitsbeziehungen finden lassen. So steht die einfache Bürgerin der Beamtin gegenüber, die mit weitreichenden Kompetenzen und Befugnissen ausgestattet ist, der schlichte Angestellte ist seinem Vorgesetzten untergeordnet, der ihm gegenüber Weisungsbefugnis besitzt, und das Kind ist dazu angehalten, seinen Eltern gegenüber Folge zu leisten. Die strukturelle Verankerung solcher gesellschaftlicher Asymmetrien zeugt davon, dass ungleiche Anerkennungsverhältnisse sehr tief in unserem sozialen Zusammenleben verwurzelt sind. Sie sind nicht nur arbiträre und zufällige Erscheinungen, sondern sie betreffen vielmehr die Art und Weise selbst, wie wir unser gesellschaftliches Zusammenleben eingerichtet haben. Gleichwohl lässt sich gegen dieses Argument einwenden, dass die hier genannten Verhältnisse prinzipiell abgeschafft werden könnten und dass die mit ihnen angesprochenen ungleichen Abhängigkeiten daher nicht den Status einer sozialontologischen Grundstruktur besitzen.

Ein zweiter Versuch, die fundierende Rolle von asymmetrischen Anerkennungsverhältnissen für unsere sozialen Beziehungen zu erklären, setzt nicht mehr bei sozialen Ungleichheitsverhältnissen an, in denen das Bestehen von ungleichen Abhängigkeiten mehr oder weniger offensichtlich ist, sondern vielmehr an sozialen Gleichheitsverhältnissen. Im Mittelpunkt stehen hier Freundschaften, Partnerschaften oder soziale Nahbeziehungen. Auch wenn solche Beziehungen von außen betrachtet symmetrisch strukturiert erscheinen, so lautet hier das entscheidende Argument, pulsiert in ihrem Inneren doch eine beständige Ungleichheit. Die Angewiesenheit auf Liebe, Unterstützung oder Wertschätzung ist in solchen Beziehungen nämlich nie fortwährend gleich verteilt, sondern befindet sich vielmehr in einer beständigen Bewegung, in der mal das eine Subjekt mehr vom anderen abhängig ist als dieses und umgekehrt. Die von diesen Beziehungen behauptete Gleichheit ist daher nur eine scheinbare: Aus der Außenperspektive betrachtet mögen sie zwar symmetrisch strukturiert erscheinen, weil die Beteiligten auf lange Sicht gesehen jeweils in gleichem Maße von der Anerkennung der jeweils anderen Person abhängen. Aus der jeweiligen Innenperspektive stellt sich der Beziehungsverlauf jedoch zumeist ganz anders dar: Hier haben wir es mit einem beständigen Wechsel von Abhängigkeiten zu tun, die sich im Laufe der Zeit zwar auszugleichen vermögen, die im jeweiligen Einzelmoment jedoch eine asymmetrische Beziehung zwischen den Subjekten begründen. Freilich lässt sich auch hier wieder einwenden, dass die diagnostizierten Ungleichheiten letztlich bloß arbiträrer Natur sind und nicht struktureller Teil dieser Verhältnisse selbst. Um diesen Einwand einer bloß empirisch-faktischen Abhängigkeit zu entkräften, will ich versuchen, die asymmetrische Abhängigkeit in einem letzten Schritt auf einer logisch-strukturellen Ebene aufzuzeigen.

Die Struktur von Herrschaft und Knechtschaft, so will ich in einem dritten Versuch argumentieren, ist Teil einer jeden kommunikativen Beziehung zwischen Subjekten. Versteht man das Sprechen als einen Vorgang, bei dem es nicht bloß um den Austausch von Informationen, sondern um den Austausch von Anerkennung geht, dann zeigt sich, dass in die Wechselseitigkeit von Rede und Antwort stets jene Form der asymmetrischen Abhängigkeit eingelagert ist, die Hegel mit der Figur des Knechts im Auge hatte. Der Grund hierfür liegt in der Linearität unserer kommunikativen Verhältnisse. Rede und Antwort können nicht zugleich stattfinden, sondern sie müssen in einer zeitlich geordneten Reihung erfolgen, weil wir es sonst schlichtweg mit einem bloßen Gewirr von Stimmen zu tun hätten. Das hat zur Folge, dass die Wechselseitigkeit der Anerkennung immer nur schrittweise hergestellt werden kann. Ein jedes Anerkennungsgeschehen muss daher mit einer einseitigen Vorleistung an Anerkennung beginnen: Ein Subjekt erkennt ein anderes Subjekt an, ohne dass es sich in diesem Moment sicher sein kann, ob es die gegebene Anerkennung seinerseits zurückerhalten wird. Um zur Wechselseitigkeit der Anerkennung zu gelangen, muss ein Subjekt also zunächst einmal das Wagnis der einseitigen Anerkennung eingehen. Machen wir uns das an einem Beispiel deutlich: Der Austausch von Gruß und Gegengruß kann als ein wechselseitiges Anerkennungsgeschehen verstanden werden, in dem sich die Beteiligten mitteilen, dass sie von Bedeutung füreinander sind. Um diese Wechselseitigkeit zu erzielen, muss jedoch eines der Subjekte die Kommunikation mit einem Eröffnungsgruß initiieren. Es erbringt eine Vorleistung an Anerkennung, ohne sich sicher zu sein, ob seine Anerkennung erwidert wird. Da der Andere durch den Gruß des Subjekts sein Verlangen nach Anerkennung sättigen konnte, ist er ja gar nicht mehr darauf angewiesen, das Subjekt seinerseits anzuerkennen. Durch die Eröffnung der Kommunikation ist so eine Ungleichheit entstanden, in der das sprechende Subjekt in viel größerem Maße vom angesprochenen Subjekt abhängt als umgekehrt. Da diese asymmetrische Abhängigkeit in der Struktur der Kommunikation selbst verwurzelt ist, kann sie durch die Beteiligten auch nicht einfach aufgehoben werden. Selbst wenn sich die Subjekte im Vorhinein versprochen haben, dass sie sich grüßen werden, so garantiert dieses Versprechen im Augenblick der Kommunikation nicht, dass der Gegengruß auch tatsächlich erfolgen wird.⁵²

52 Die strukturelle Asymmetrie im kommunikativen Anerkennen stellt auch Georg W. Bertram heraus: »Mit der Interaktion gewissenhaft handelnder Individuen kommt nun irreduzibel ein asymmetrisches Moment in Hegels Verständnis von Anerkennung hinein. Es handelt sich um das Moment der einseitigen Forderung bzw. des einseitigen Angebots. [...] Diese Anerkennung ist, wie Hegel sagt, eine Aufforderung an den anderen, die verhalten kann.« (»Anspruch auf Anerkennung? Über Symmetrien und

Es ist also die asymmetrische Struktur des Kommunikationsgeschehens selbst, die für eine sozialontologische Deutung der Figur der Knechtschaft spricht. Diese Struktur führt uns noch eine weitere Nuance der Knechtschaft vor Augen: Durch das asymmetrische Kommunikationsgeschehen wird auf der Seite des Knechts ein besonderes Maß an symbolischer Verletzbarkeit erzeugt. Auch das lässt sich wieder am Beispiel des Grüßens deutlich machen. Durch seinen Eröffnungsgruß setzt das Subjekt den Anderen als ein Wesen ein, dessen Anerkennung für es von Bedeutung ist. In dem Moment, in dem er angesprochen wird, wird der Andere von einem beliebigen zu einem signifikanten Anderen, dessen Antwort mit Autorität und Gewicht ausgestattet ist. Beantwortet dieser den Eröffnungsgruß mit einem herablassenden Gegengruß, kann das Subjekt diese Erwiderung nicht mehr einfach an sich abprallen lassen, weil es ihr ja bereits im Vorhinein eine Bedeutung für sich zugesprochen hatte. Im Kommunikationsgeschehen befindet sich das Subjekt also im Zustand einer gesteigerten Verletzbarkeit, weil es sich seinem Gegenüber durch die Ansprache ungeschützt ausliefert. Mit der Knechtschaft des Subjekts ist daher auch ein Zustand der besonderen Empfänglichkeit für Verletzungen gemeint. Die größtmögliche Verletzung, die einem Subjekt zustoßen kann, besteht nun darin, überhaupt keine Anerkennung zu erhalten. In diesem Fall ist es nämlich gar nicht dazu in der Lage, irgendeine Form von Subjektivität auszubilden. Diese existenzielle Angewiesenheit auf Anerkennung kann für das Subjekt zum Anlass dafür werden, eine verletzende Form der Anerkennung zu akzeptieren. Bevor es gar keine Anerkennung bekommt, nimmt es lieber jene minimale Form der Anerkennung in Kauf, die im verletzenden Sprechen enthalten ist. Eben diesen Vorgang hat uns Hegel ja am Herr-Knecht-Verhältnis vor Augen geführt: Die gesteigerte symbolische Verletzbarkeit des Knechts war hier zum Anlass dafür geworden, dass dieser lieber eine untergeordnete Rolle einnimmt, statt überhaupt keine Rolle zu spielen.

Halten wir fest: Die Grundalge der sozialontologischen Deutung des Herr-Knecht-Verhältnisses bilden unsere kommunikativen Beziehungen, da die Asymmetrie, die dieses Verhältnis auszeichnet, im Sprechen immer wieder aufs Neue hervorgebracht wird. Indem ein Subjekt ein anderes Subjekt anspricht, um von ihm Anerkennung zu erhalten, erbringt es nämlich eine Vorleistung. Einer-

Asymmetrien intersubjektiver Bindungen«, in: Brigitta Keintzel und Burkhard Liebsch (Hg.), *Hegel und Levinas. Kreuzungen, Brüche, Überschreitungen*, Freiburg 2010, S. 111-127, hier: S. 117 f.) Zur strukturellen Asymmetrie der Anerkennung vgl. auch: Hannes Kuch, »Anerkennung, Wechselseitigkeit und Asymmetrie«, in: Andreas Hetzel, Dirk Quadflieg und Heidi Salaverría (Hg.), *Alterität und Anerkennung*, Baden-Baden 2011, S. 97-116.

seits erkennt es das andere Subjekt als allgemeines Subjekt an, das als solches anerkennenswert ist. Und andererseits erkennt es dieses als ein besonderes Subjekt an, dessen Anerkennung es erhalten möchte. Da es aber nicht sicher sein kann, ob es diese Anerkennung bekommen wird, entsteht im Ansprechen eine Asymmetrie, in der ein Subjekt mehr von der Anerkennung des Anderen abhängig ist als umgekehrt. Das Verhältnis zwischen sprechendem und angesprochenem Subjekt gleicht daher dem zwischen Knecht und Herr: Ebenso wie hier besteht auch dort eine asymmetrische Abhängigkeit von Anerkennung, die bis zur Selbstunterwerfung führen kann. Das Ergebnis meiner subalternen Lesart von Hegels Überlegungen lautet daher, dass Anerkennung und Asymmetrie einander nicht zwangsläufig ausschließen, sondern vielmehr gleichursprünglich sind, da sich die Asymmetrie der Anerkennung beständig in unseren intersubjektiven Kommunikationsverhältnissen wiederfindet.⁵³

Spätestens nun an dieser Stelle ist es Zeit, sich mit dem Einwand auseinanderzusetzen, den Hegel selbst gegen die Asymmetrie der Anerkennung vorgebracht hat. Ausgangspunkt dieses Einwandes ist die ›Dialektik der Anerkennung‹. Diese bestehen darin, dass der Herr durch die Verachtung, die er dem Knecht entgegenbringt, jede Form der Anerkennung, die er von diesem erhält, entwertet.⁵⁴ Mit dem Herr-Knecht-Verhältnis, so schließt Hegel daher, ist eigentlich bloß ein »einseitiges und ungleiches Anerkennen« entstanden.⁵⁵ Interessanterweise spekuliert Hegel mit dieser Formel nicht darauf, dass das knechtische Bewusstsein früher oder später gegen seine Unterdrückung rebellieren wird, sondern vielmehr darauf, dass das herrische Bewusstsein hier keine Befriedigung zu erlangen vermag. Nicht durch die Revolte ›von unten‹, sondern durch das Scheitern ›von oben‹, so lautet sein entscheidendes Argument, werden

53 Weiterführende Überlegungen zur grundlegenden Struktur von sprachlichen Anerkennungsverhältnissen finden sich in meinem Beitrag: »Die Sprache der Anerkennung. Hegel über Verkennung und Verdinglichung«, in: Andreas Hetzel, Heidi Sala-verría, Dirk Quadflieg, *Anerkennung und Alterität*, Baden-Baden 2011, S. 187-202.

54 Das Scheitern des Herrn beschreibt Avishai Margalit sehr plastisch mit folgendem Vergleich: »Die Einstellung des Herrn läßt sich mit einer Fußballmannschaft vergleichen, die das gegnerische Team zwar hoch besiegen will, gleichzeitig aber für ihren Sieg Anerkennung wünscht. Ein zu hoher Sieg verringert die Leistung, weil er vermuten läßt, das Gegenüber sei kein gebührender Widerpart gewesen. Der Widerspruch besteht darin, daß man seinen Gegner zugleich vernichtend schlagen und doch nicht vernichtend schlagen möchte. [...] Durch den Akt der Erniedrigung will der Herr sowohl seine absolute Macht demonstrieren als auch Anerkennung erhalten, was nicht zusammengeht.« (Avishai Margalit, *Politik der Würde. Über Achtung und Verachtung* (1996), aus dem Amerikanischen von Gunnar Schmidt und Anne Vonderstein, Frankfurt am Main 1999, S. 137)

55 Hegel, *Phänomenologie*, a.a.O., S. 152.

asymmetrische soziale Verhältnisse zu Fall gebracht. In Anerkennungsbeziehungen, so lässt sich diese auf den ersten Blick ungewöhnliche Wendung verstehen, ist ein emanzipatives Potenzial eingelagert, weil sie für die darin Privilegierten erst in jenem Moment befriedigend sind, in dem sich eine symmetrische Gleichheit zwischen den Akteuren hergestellt hat. Solange sich die Beteiligten nicht auf der gleichen Augenhöhe befinden, sind sie nicht dazu in der Lage, sich wechselseitig in ihren Blicken zu spiegeln. In systematischer Hinsicht können wir diesen Einwand dahingehend zusammenfassen, dass Asymmetrie und Anerkennung einander ausschließen, da die Akteure durch das letzte Verhältnis auf derart ungleichen Positionen verteilt werden, dass eine befriedigende Wechselbeziehung zwischen ihnen gar nicht mehr zustande kommen kann. Hegels Argument scheint mir letztlich jedoch nicht haltbar, da sich die Dialektik der Anerkennung meiner Meinung nach auf mindestens drei Weisen arretieren lässt.

Die einfachste Möglichkeit, die Dialektik der Anerkennung stillzustellen, besteht darin, eine zusätzliche Variable in das Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft einzuführen: die Figur des Dritten. Mit seiner Hilfe lässt sich das Anerkennungsproblem des Herrn auf ganz einfache Weise lösen: Selbst wenn die Anerkennung des Knechts für den Herrn tatsächlich wertlos sein sollte, kann er die Anerkennung, die er sucht, doch von einem Dritten erhalten. So kann der Herr etwa von einem anderen Herrn dafür anerkannt werden, dass er sich einen Knecht hält. Eine solche Auflösung der dualen Anerkennungsdiagnostik durch die Hereinnahme eines Dritten hatte schon Kojève im Blick, als er festhielt: »Tatsächlich anerkennen die Anderen den Herrn nur insofern als Herrn, als er einen Knecht hat.«⁵⁶ Freilich ist mit diesem Argument der systematische Einwand, dass sich Asymmetrie und Anerkennung ausschließen, nicht widerlegt, sondern sogar bestätigt, insofern das Verhältnis der Anerkennung hier auf das symmetrische Verhältnis zwischen zwei Herren zurückgeführt wird. Zugleich wird aber auch deutlich, wie sich durch die Einführung eines Dritten in das soziale Geschehen die Beständigkeit von sozialen Ungleichheitsverhältnissen verstehen lässt.

Das zweite Argument für eine Stillstellung der Dialektik der Anerkennung speist sich aus Hegels Ausdifferenzierung von unterschiedlichen Anerkennungsverhältnissen. Die eingeführte Unterscheidung zwischen egalitärer und differenzieller Anerkennung macht es nämlich möglich, sich ein asymmetrisches Ver-

56 Kojève, *Hegel*, a.a.O., S. 37. Eine Vertiefung dieses Gedankens findet sich bei Hannes Kuch, »Der Herr, der Knecht und der Dritte: bei Hegel und nach Hegel«, in: Gert Albert, Rainer Greshoff und Rainer Schütze (Hg.), *Dimensionen und Konzeptionen von Sozialität*, Wiesbaden 2010, S. 47-64.

hältnis vorzustellen, das auf einem symmetrischen Verhältnis beruht. Konkreter gesprochen: auch dann, wenn der Herr den Knecht in seiner konkreten Lebensweise geringschätzt und sich damit im Register der differenziellen Anerkennung in einem asymmetrischen Verhältnis zu ihm befindet, kann er diesen im Register der egalitären Anerkennung durchaus achten. Das ist etwa der Fall, wenn sich ein Knecht vertraglich dazu verpflichtet, einem Herrn zu dienen. In diesem Fall besteht zwischen beiden zugleich ein Verhältnis der Gleichheit wie auch der Ungleichheit: Als Vertragspartner begegnen sie sich als Gleiche, wohingegen sie sich als Herr und Diener im Verhältnis einer Ungleichheit befinden. Während sich der Herr also im Register der differenziellen Anerkennung in einem asymmetrischen Verhältnis zum Knecht befindet, kann er sich im Register der egalitären Anerkennung zugleich in einem symmetrischen Verhältnis zu ihm befinden.⁵⁷ Freilich ist auch mit diesem zweiten Argument der systematische Einwand Hegels nicht vollständig widerlegt: Auch hier wird das Funktionieren der wechselseitigen Anerkennung letztlich auf eine Form der Symmetrie zwischen den beteiligten Akteuren zurückgeführt.

Ein letztes Argument stellt schließlich die Behauptung infrage, dass die Anerkennung des Knechts für den Herrn tatsächlich wertlos sein soll. Erinnern wir uns noch einmal an das Selbstverständnis, das der Herr auf dieser Entwicklungsstufe besitzt: Dieses bestand in der Überzeugung, eine superiore Freiheit zu besitzen, was gleichbedeutend mit dem Glauben war, eine Vorrangstellung unter allen menschlichen Wesen einzunehmen. Der Glaube an die eigene Überlegenheit schließt dabei notwendig den Glauben an die Unterlegenheit des Anderen mit ein. Anders gesagt: Das Selbstverständnis des Herrn besteht gerade darin, sich zu Anderen in einer asymmetrischen sozialen Beziehung zu befinden. Warum nun sollte die Bejahung dieser Vorstellung durch die Unterwerfung des Knechts dieses Selbstverständnis ins Wanken bringen? Hegel behauptet, die Geringschätzung des Knechts durch den Herrn entwerte die Anerkennung des ersteren und lasse letzteren dadurch unbefriedigt zurück. Damit, so scheint mir, begeht er jedoch den Fehler, gerade dasjenige vorauszusetzen, was es erst zu zeigen gilt: Das Scheitern, von dem Hegel spricht, macht nämlich nur Sinn, wenn das Subjekt die Anerkennung eines Gleichen sucht, dann aber feststellen

57 Den hier vorgebrachten Gedanken formuliert ganz ähnlich Frederick Neuhouser: »Dass sich diese beiden Weisen, Personen einen Wert beizumessen, unterscheiden, zeigt sich deutlich in dem Umstand, dass es möglich – und im Rahmen eines zivilisierten Umgangs sogar häufig nötig – ist, Achtung für Individuen zu zeigen, die man nicht im Geringsten wertschätzt.« (Frederick Neuhouser, *Pathologien der Selbstliebe. Freiheit und Anerkennung bei Rousseau*, aus dem Amerikanischen von Christian Heilbronn, Berlin 2012, S. 92)

muss, dass es nur die Anerkennung eines Unterlegenen erhält – dass es also nicht findet, was es sucht. Das Subjekt der Erfahrungsgeschichte sucht aber gar nicht die Anerkennung eines Gleichen, sondern die Anerkennung seiner Überlegenheit durch einen Unterlegenen – und genau diese wird ihm ja durch den Knecht zuteil. Der Herr scheint mir daher in seinem Vorhaben, durch die Anerkennung des Knechts Gewissheit von seinem Selbstverständnis zu erlangen, durchaus erfolgreich sein zu können. Die Geringschätzung des Knechts hat keinesfalls die Entwertung von dessen Anerkennung zur Folge. Im Gegenteil: die Anerkennung des Knechts besteht ja gerade darin, seine Unterlegenheit zu bezeugen und damit das Selbstverständnis des Herrn zu bestätigen.⁵⁸

Erst mit diesem letzten Argument lässt sich Hegels Einwand direkt widerlegen und deutlich machen, dass Asymmetrie und Anerkennung einander nicht ausschließen. Zugleich wurde aber auch deutlich, dass selbst, wenn man diesem Argument nicht zu folgen gewillt ist, die Beharrlichkeit von asymmetrischen Verhältnissen auf der Basis von symmetrischen Verhältnissen erklärt werden kann. Auf die eine oder andere Weise zeigt sich so, wie sich das Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft als eine funktionierende Anerkennungsbeziehung verstehen lässt. Freilich hat Hegel recht, wenn er argumentiert, dass es sich beim »ungleichen Anerkennen« noch nicht um ein »eigentliche[s] Anerkennen« handelt, insofern damit gemeint ist, dass wir es hier noch nicht mit einer voll entfalteten Anerkennungsbeziehung zu tun haben⁵⁹ – daraus folgt jedoch nicht, dass das Herr-Knecht-Verhältnis noch gar keine Anerkennungsbeziehung darstellen würde. Vielmehr, so denke ich, haben wir es hier mit einer Urszene zu tun, die zeigt, dass die Abhängigkeit der Subjekte von Anerkennung so groß sein kann, dass sie dafür sogar gewillt sind, soziale Unfreiheitsverhältnisse in Kauf zu nehmen.

58 Auch dieser Punkt lässt sich wiederum sehr gut im Vergleich mit einer Fußballmannschaft deutlich machen (vgl. Fußnote 54). Avishai Margalit hatte dafür argumentiert, dass ein zu hoher Sieg die eigene Leistung verringert, weil er vermuten lässt, dass die andere Mannschaft kein gebührender Widerpart war. Dieses Beispiel scheint mir denselben Fehler zu begehen wie Hegel: Auch hier wird vorausgesetzt, dass sich zwei gleichwertige Mannschaften gegenüberstehen würden, deren Kräfteungleichgewicht sich erst während des Matches entpuppt. Im Bezug auf das Herr-Knecht-Verhältnis müsste das Beispiel aber lauten, dass eine Mannschaft aus der ersten Liga auf eine Mannschaft aus der dritten Liga trifft und genau aufgrund dieses Klassenunterschiedes mit einem Kanter Sieg zu rechnen ist. In diesem Fall ist die Leistung der überlegenen Mannschaft durch einen hohen Sieg nicht gefährdet, sondern sie wird durch diesen gerade bestätigt.

59 Hegel, *Phänomenologie*, a.a.O., S. 152.

2.3 Subjektivität und Knechtschaft

Im letzten Teil habe ich dafür argumentiert, dass uns Hegel am Herr-Knecht-Verhältnis ein robustes asymmetrisches Anerkennungsverhältnis vor Augen führt. Dabei habe ich bereits angedeutet, dass die Missachtung durch den Knecht deshalb in Kauf genommen wird, weil dieser realisiert, wie existenziell für ihn die Anerkennung durch Andere ist. Nachdem der hegelsche Text auf diese Weise einer Relektüre unterzogen worden ist, sollen nun im letzten Schritt die Voraussetzungen, die in dieser Lesart stecken, weiter freigelegt werden. Dafür will ich im Folgenden in einem ersten Schritt deutlich machen, dass der Kampf um Anerkennung als ein *Missachtungsgeschehen* zu lesen ist, bevor ich dann in einem zweiten Schritt zeige, worin die spezifische Form der *symbolischen Verletzung*, die durch diesen Kampf hervorgerufen wird, besteht. Von dort ausgehend will ich schließlich in einem letzten Schritt eine *soziale Dynamik der Missachtung* nachzeichnen, durch welche der Knecht an seine Unterordnung gebunden wird.

Knechtschaft und Missachtung

Vergegenwärtigen wir uns zunächst noch einmal das Geschehen des Kampfes um Anerkennung. Mit einem Rückgriff auf das Vokabular, das sich aus diesem Zusammentreffen ergab, können wir sagen, dass der Kampf damit beginnt, dass ein ›Herr‹ auf einen anderen ›Herrn‹ trifft. In ihrem Selbstverständnis sehen sich diese beiden Herren jeweils selbst als Wesen an, die uneingeschränkte Freiheit besitzen. Ihr Selbstverständnis konstituiert sich entlang einer Achse von Überlegenheit und Unterlegenheit, auf der sie jeweils davon ausgehen, eine gegenüber dem Anderen höherwertige Position einzunehmen, insofern sich dieser ihrem Anspruch nach uneingeschränkter Freiheit zu unterwerfen hat. Im Selbstverständnis der Akteure ist damit von vornherein eine Geringschätzung des jeweils Anderen angelegt. Diese Geringschätzung kommt nun in jenem Moment zum Ausdruck, wo sich beide Subjekte einander mitteilen. Denn indem sie wechselseitig das Selbstverständnis ihrer jeweiligen Überlegenheit zum Ausdruck bringen, artikulieren sie nicht einfach nur eine neutrale Einschätzung der Situation, sondern sie bringen ihre Missachtung für den Anderen zum Ausdruck. Wiederrum im Rückgriff auf das Vokabular, das sich aus dem Kampf entwickeln wird, können wir sagen, dass jeder der beiden Herren den jeweils anderen mit den Worten »Du Knecht!« beschimpft. Reformulieren wir das Geschehen des Kampfes um Anerkennung auf diese Art, dann muss dieser in seiner Entstehungsgeschichte zunächst als ein wechselseitiges *Missachtungsgeschehen* verstanden

werden, in dem sich die Beteiligten vor der Eskalation der physischen Gewalt zunächst mit den Mitteln der symbolischen Gewalt bekämpfen.⁶⁰

Aus der Perspektive der Missachtung wird nun sehr schnell deutlich, dass es auch im Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft, das aus dem Kampf um Anerkennung resultiert, nicht allein um den materiellen Genuss des Herrn geht, sondern auch um dessen symbolische Überlegenheit: Der Knecht soll möglichst seine Dienstbarkeit zur Schau stellen. Dieser theatrale Inszenierungscharakter des Herr-Knecht-Verhältnisses zeigt sich, wenn wir uns die zwei Weisen des Dienens des Knechts genauer anschauen: Zum einen bestehen sie aus *symbolischen Gesten*, in welchen der Knecht dem Herrn seinen Respekt zollt – beispielsweise dadurch, dass er sich vor ihm demütig auf die Knie wirft, sich ehrfürchtig verneigt, oder unterwürfig die Augen niederschlägt. Solche symbolischen Gesten haben keinen materiellen Mehrwert, sondern sie dienen allein der Bestätigung der Herrschaft des Herrn. Sie sind durch und durch Gesten der Anerkennung. Zum anderen findet sich die Anerkennung auch in der *materiellen Arbeit* des Knechts. Denn der Knecht macht sich, dadurch dass er sich unterwirft, zum Werkzeug des Herrn. Indem er für den Herrn den Boden beackert, das Essen zubereitet oder das Bett zum Schlafen herrichtet, bereitet er die Dinge für dessen Konsum vor. Weil die Dinge, welche der Knecht produziert, seine Anerkennung enthalten, sind sie Ausdruck der Unterwerfung unter die Freiheit des Herrn. Im Konsum genießt der Herr daher nicht bloß das einfache Ding, sondern die Anerkennung, die in diesem gespeichert ist. Sowohl die Gesten der Unterwerfung als auch die materiellen Arbeitsprodukte werden vom Herrn daher als Anerkennung seines Selbstverständnisses erfahren, weshalb auch Hegel festhält: »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 Dinges, das andere Mal in der Abhängigkeit von einem bestimmten Dasein.«⁶¹

Ich habe bisher argumentiert, dass das Medium, in dem die Missachtung des Knechts durch den Herrn zum Ausdruck kommt, die dienende Tätigkeit ist. Inwiefern damit eine Verletzung verbunden ist, zeigt sich plastisch an einem Ausdruck, mit dem sich die knechtische Tätigkeit paraphrasieren lässt: Der Knecht, so können wir sagen, »verdingt« sich. Der Ausdruck macht deutlich, dass der Knecht in seiner Arbeit für den Herrn auf den Status eines Dings reduziert zu

60 Zur allgemeinen Struktur des Missachtungsgeschehens vgl. meinen Eintrag: »Beleidigung«, in: Christian Gudehus und Michaela Christ (Hg.), *Gewalt. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart 2013, S. 110-115.

61 Hegel, *Phänomenologie*, a.a.O., S. 151.

werden droht. Genau diese Dinglichkeit des Knechts hatte bereits Aristoteles an jener einschlägigen Stelle seiner *Politik* im Auge, an der er den Sklaven als ›beseeltes Werkzeug‹ (*organon*) beschrieben hat. Auch wenn Hegel diese Redeweise nicht wörtlich aufnimmt, so impliziert er sie doch zumindest in dem Maße, wie er den Knecht an genau jene Position zwischen dem herrischen Selbstbewusstsein und dem zu bearbeitenden Ding setzt, die er in seinen frühen Schriften für das Werkzeug vorgesehen hatte.⁶² Ähnlich wie der Sklave bei Aristoteles gilt daher auch bei Hegel der Knecht letztlich als ein lebendes Werkzeug. Und es ist genau diese Versachlichung, die der Knecht durch seine Arbeit für den Herrn immer wieder aufs Neue hervorbringen und in symbolischen Gesten der Unterwerfung inszenieren muss.

Während nun unmittelbar einsichtig zu sein scheint, worin die Verletzung durch physische Gewalt besteht, mit der sich die Protagonisten des Kampfes um Anerkennung bedrohen, ist es alles andere als klar, worin die Verletzung im Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft besteht. Zwar sprechen wir davon, dass eine Missachtung ›verletzt‹, doch insofern wir es gewöhnt sind, den Begriff der Verletzung für die Schädigung der materiellen Existenz des Körpers zu benutzen, müssen wir klären, was der Begriff in diesem Kontext überhaupt bedeuten soll. Genau dafür, so denke ich, gibt uns Hegels Theorie des Selbstbewusstseins jedoch das entsprechende Vokabular an die Hand: Seine anerkennungstheoretischen Überlegungen erlauben es uns, die durch eine Missachtung hervorgerufene symbolische Vulnerabilität subjekttheoretisch zu reformulieren.

Symbolische Verletzungen

Die symbolische Verletzung des Knechts lässt sich am besten beschreiben, wenn man die Theorie der Anerkennung von ihrer Rückseite aus betrachtet. Was uns Hegel auf der einen Seite als Prozess der Subjektwerdung vorstellt, ist von der anderen Seite aus betrachtet nichts anderes als ein Prozess der *Desubjektivierung*. Die Missachtung des Knechts lässt sich daher als Verletzung gerade derjenigen Momente beschreiben, durch deren Verwirklichung das Subjekt Selbstgewissheit erreicht hat. Eines dieser zentralen Momente, so hatten wir mit dem Übergang vom praktischen zum sozialen Selbstbewusstsein gesehen, besteht in der sozialen Existenz des Subjekts. Wenn diese aber nur in dem Maße Bestand hat, wie sie fortwährend durch die Anerkennung von Anderen hervorgebracht wird, können wir die Missachtung zunächst so verstehen, dass sie die soziale

62 Hegel, *Jenaer Systementwürfe I*, a.a.O., S. 211. Den Bezug zu Aristoteles stellt auch heraus: Ludwig Siep, *Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar*, Frankfurt am Main 2000, S. 104.

Existenz des Subjekts durch die Verweigerung von Anerkennung mit *Auflösung* bedroht. Insofern sich aber in der sozialen Existenz des Subjekts erst dessen Selbstverhältnis zu verwirklichen vermag, müssen wir die Verletzung der sozialen Existenz des Subjekts in einem zweiten Schritt auch als einen Vorgang verstehen, in dem das Selbstverhältnis des Subjekts verletzt wird. Verletzung würde auf dieser zweiten Ebene also nicht mehr für eine Auflösung stehen, sondern vielmehr für eine *Störung*, die es dem Subjekt unmöglich macht, ein gesichertes Selbstverhältnis zu sich aufzubauen. Da aber das Selbstverhältnis, welches das Subjekt zu sich einnehmen kann, durch die Missachtung verletzt wird, haben wir es im dritten Schritt auch mit einer Verletzung des Selbstverständnisses des Subjekts zu tun. Verletzung auf dieser dritten Ebene würde also bedeuten, dass ein Subjekt in *Zweifel* darüber gerät, ob dasjenige, was es für seine Wahrheit hält, auch zutrifft. Es wird dadurch in jenen Zustand des Mangels an Selbstgewissheit zurückversetzt, in dem seine Begierde nach Selbstgewissheit anfänglich aufgeflammt war. Im Gegensatz zu diesem vormaligen Zustand weiß das Subjekt aber mittlerweile, dass es nicht allein auf der Welt ist und dass es sich nicht als solitäres Ich zu verwirklichen vermag. Der Rückfall in den Zustand des Mangels ist für das Subjekt daher mit der Erfahrung eines schmerzhaften Verlusts verbunden, da es aus der Welt, in welche es sich bereits hineingelegt hat, gleichsam wieder herausfällt. Das Vokabular, das wir uns mithilfe von Hegels Anerkennungstheorie erarbeitet haben, erlaubt es uns also, die symbolische Verletzung auf drei Arten zu reformulieren: als *Auflösung der sozialen Existenz* des Subjekts, als *Störung des Selbstverhältnisses* und als *Zweifel am eigenen Selbstverständnis*.

Inwiefern der Zweifel am eigenen Selbstverständnis für das Subjekt zu einer existenziellen Gefahr werden kann, lässt sich mit einer hegelianischen Lektüre von René Descartes' *Meditationen über die Erste Philosophie* ermeszen. Descartes beginnt dieses Projekt ja mit einem radikalen Zweifel, durch den er alle Ansichten, die ihm nur irgendwie fraglich erscheinen, in Klammern setzt. Dieser Prozess der Einklammerung führt so weit, dass Descartes sogar seine eigene Existenz fraglich wird. Ganz ähnlich wie Hegels *Phänomenologie* stellen daher auch die *Meditationen* ihrer Anlage nach zunächst einmal ein Projekt der Selbstvergewisserung dar. Im Unterschied zu jener geht es dabei jedoch nicht um die Frage »Wer bin ich?«, sondern um die existenzielle Frage »Bin ich überhaupt?«. Wir wissen nun, dass der Punkt, an dem Descartes' Zweifel in Gewissheit umschlägt, die scheinbar unhintergehbare Feststellung des *cogito ergo sum* ist. Mit ihr glaubt Descartes jenen archimedischen Punkt gefunden zu haben, von dem her die Existenz sowohl des eigenen Ich als auch der umgebenden Welt bewiesen werden kann. Freilich wissen wir nun aber auch, dass Descartes mit der Ge-

wissheit des eigenen Denkens zunächst einmal nur die Existenz seiner *res cogitans* bewiesen hat. Um sich darüber hinaus seiner *res extensa* zu vergewissern, reicht diese Gewissheit jedoch noch nicht aus. Deshalb muss Descartes im zweiten Schritt noch die Idee von Gott einführen. Er ist es, der dem Subjekt verbürgt, dass es eine körperliche Erscheinung hat, durch die es sich *in* der Welt befindet. Die Gewissheit der eigenen körperlichen Existenz, nach der Descartes strebt, ist so letztlich keineswegs durch das eigene Ich verbürgt, sondern abhängig von jenem einzigen und absoluten Anderen, den er als Gott bezeichnet.

Überblendet man nun an dieser Stelle die Überlegungen von Descartes mit denjenigen von Hegel, dann wird deutlich, dass dieser den weltlichen Anderen an genau die Stelle treten lässt, die bei Descartes der absolute Andere einnimmt. Er ist es, welcher die Existenz des Subjekts in der Welt durch seine Anerkennung verbürgt. Insofern nun aber diese Anerkennung ausbleibt, ist das Subjekt auf die alleinige Wahrheit seines *cogito* zurückgeworfen. Das heißt, es weiß zwar von seiner Existenz, aber es kann sich nicht sicher sein, ob es auch in der Welt existiert. Das Ausbleiben von Anerkennung wird also vom Subjekt in gewissem Sinn als bedrohlicher Verlust seiner weltlichen Seinsgewissheit erfahren. Auch für das cartesische Subjekt kann der Zweifel an der eigenen Existenz daher letztlich nur dadurch ausgeräumt werden, dass es sich durch einen Anderen anerkannt weiß. Sonst befindet es sich in jenem prekären Zustand, den Descartes zu Beginn seiner ersten Meditation ausführlich als Wachtraum beschreibt. In diesem Zustand zweifelt das Subjekt daran, ob es in der es umgebenden Welt auch wirklich existiert oder ob es sich nicht vielmehr in einem Zustand der Unsichtbarkeit befindet, in dem es als körperlose Erscheinung umherwandelt.

Nun beschreibt zwar auch Hegel ganz ähnlich wie Descartes den durch ein gänzlichliches Ausbleiben von Anerkennung hervorgebrachten Zustand als ein »wachendes [...] Träumen«, im Gegensatz zu Descartes aber versteht er diesen Zustand nicht mehr im Register der Sichtbarkeit, sondern vielmehr im Register der Sprachlichkeit, wenn er das betroffene Subjekt als »stumme[s] Bewußtsein« bezeichnet.⁶³ Die hier angesprochene Stummheit können wir dabei einerseits als den Verlust der Adressierung durch Andere und andererseits als Unfähigkeit, solche Adressierungen selbst hervorzubringen, verstehen. Es ist genau dieser Vorgang des Verlustes der sprachlichen Handlungsfähigkeit, der in der gegen-

63 Hegel, *Jenaer Systementwürfe I*, a.a.O., S. 199. Dem Phänomen der verweigerten Anerkennung geht im Ausgang von der Figur des »harten Herzens« nach: Georg W. Bertram, »Hegel – Anerkennung und beschädigte Selbstverhältnisse«, in: Hannes Kuch und Steffen K. Herrmann (Hg.), *Philosophien sprachlicher Gewalt. 21 Grundpositionen von Platon bis Butler*, Weilerswist 2010, S. 77-94.

wärtigen sozialphilosophischen Diskussion unter dem Stichwort des *silencing* oftmals dafür gebraucht wird, um den Ausschluss aus sozialen Anerkennungskreisläufen zu beschreiben, da die Verweigerung von Anerkennung von vielen Menschen als eine Bedrohung ihrer Fähigkeit, gehört zu werden, erfahren wird.⁶⁴ Kommen wir damit auf die Ausgangsfrage zurück, was die spezifische Qualität der Verletzung des Knechts ausmacht, dann können wir nun antworten, dass die symbolische Gewalt, die vom Herrn ausgeht, auf das Verschwinden der Subjektivität geht. Was also auf dem Spiel steht, wenn wir das Herr-Knecht-Verhältnis als ein Missachtungsgeschehen verstehen, ist daher nicht in erster Linie das physische Leben der Protagonisten, als vielmehr das ›In-der-Welt-sein‹ des Subjekts. Was uns Hegel mit dem Übergang vom Kampf zum Herr-Knecht-Verhältnis verdeutlichen will, ist, dass die Entstehung dieses Verhältnisses gerade aus Furcht vor dem Verlust dieses In-der-Welt-seins resultiert. Der »absolute Herr«, vor dem das knechtische Bewusstsein erzittert, ist in meiner Lesart daher weniger die Furcht vor dem physischen Tod, als vielmehr die Furcht vor dem *sozialen Tod*. Sofern der Knecht diesen in jenem Moment erfahren hat, als er durch die Tötung des Anderen ohne Anerkennung zurückgeblieben ist, war er bereits mit jenem Zustand konfrontiert, den Hegel so hervorragend mit den Worten beschreibt: »Es [das Selbstbewusstsein] ist darin innerlich aufgelöst worden, hat durchaus in sich selbst erzittert, und alles Fixe hat in ihm gebebt.«⁶⁵ Die Erfahrung der Auflösung der eigenen Existenz, die uns Hegel hier vor Augen führt, ist nichts anderes als der Übergang zu einer Erfahrung von sozialer Unsichtbarkeit, die aus dem Verlust jeglicher Form von Selbstgewissheit resultiert.

64 Sowohl Unsichtbarkeit als auch Sprachlosigkeit werden in der gegenwärtigen sozialtheoretischen Diskussion als zwei Register gebraucht, um soziale Ausschließung zu thematisieren. In beiden Fällen soll betont werden, dass Menschen von der sozialen Teilhabe ausgeschlossen sind und aus dem Kreis derjenigen, die als Mitglieder der Gemeinschaft zählen, herauszufallen drohen. Zur Unsichtbarkeit vgl. Axel Honneth, »Unsichtbarkeit. Über die moralische Epistemologie von ›Anerkennung‹«, in: *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, Frankfurt am Main 2003, S. 10-27. Zur Sprachlosigkeit vgl. Gayatri Spivak, *Can the subaltern speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation*, aus dem Englischen von Alexander Joskowicz und Stefan Nowotny, Wien 2008. Für die vermehrte Diskussion über Exklusion in der Sozialtheorie vgl. Zygmunt Bauman, *Verworfenes Leben. Die Ausgegrenzten der Moderne*, aus dem Englischen von Werner Roller, Hamburg 2005; sowie meinen eigenen Aufsatz: »Social Exclusion«, in: Paulus Kaufmann, Hannes Kuch, Christian Neuhäuser und Elaine Webster (Hg.), *Humiliation, Degradation, Dehumanization: Human Dignity Violated*, New York, Amsterdam 2010, S. 133-150.

65 Hegel, *Phänomenologie*, a.a.O., S. 153.

Die soziale Dynamik der Missachtung

Die Drohung des sozialen Todes bildet den Ausgangspunkt, von dem aus ich im nächsten Schritt die soziale Dynamik der Missachtung im Herr-Knecht-Verhältnis beschreiben will. Ausgehend von ihr lässt sich nämlich plausibel machen, warum sich letzterer Schritt für Schritt immer weiter an seine Missachtung durch den Herrn, bis hin zur vollständigen Identifikation, bindet. Die drei Schritte, in welchen ich diesen Prozess entfaltet möchte, lassen sich als ›Annahme‹, ›Aufnahme‹ und ›Übernahme‹ beschreiben. Wenden wir uns zunächst der *Annahme* zu: Dass ein Subjekt manchmal eine Missachtung in Kauf nimmt, liegt zunächst daran, dass es, bevor es riskiert, den sozialen Tod zu sterben, lieber jene minimale Form der Anerkennung in Kauf nimmt, die selbst noch der Beleidigung innewohnt. Denn selbst ein verletzendes Wort wie »Du Knecht!« enthält noch ein Mindestmaß an Anerkennung. Das liegt daran, dass selbst jene Aussage, die behauptet, ihr Gegenüber sei ein Niemand, sich doch immer noch an einen Jemand richtet, dem sie mitteilt, dass er ein Niemand sei. Dieses ›Paradox der Entmenschlichung‹ beruht darauf, dass selbst jene Sprechakte, die ihrem Gegenüber seine Menschlichkeit absprechen, sich immer noch an einen Menschen richten und damit dasjenige, was sie semantisch negieren, auf einer appellativen Ebene gerade bestätigen.⁶⁶ Auch wenn es eine Missachtung also nicht erlaubt, das eigene individuelle Selbstverständnis aufrechtzuerhalten, so erlaubt sie es doch, zumindest an jener Form von elementarem Selbstverständnis festzuhalten, das darin besteht, ein Mensch zu sein. Diese Form von Bestätigung hat zur Folge, dass wir Anerkennung und Missachtung nicht als zwei entgegengesetzte Pole verstehen können, sondern beide vielmehr als Vorder- und Rückseite ein und desselben Prozesses begreifen müssen. Es ist nicht so, dass die Missachtung dort beginnt, wo die Anerkennung endet, sondern vielmehr so, dass die Anerkennung die Bedingung der Möglichkeit von Akten der Missachtung bildet. Der Grund dafür, dass wir manchmal verletzende Worte in Kauf nehmen, liegt schlicht und ergreifend darin, dass es sich um Akte der *missachtenden Anerkennung* handelt, die als solche immer noch die Kraft haben, uns vor dem sozialen Tod zu bewahren, da sie uns zumindest irgendeine Form von Existenz in der Welt zugestehen.

66 Avishai Margalit formuliert das ›Paradox der Entmenschlichung‹ mit Bezug auf das Herr-Knecht-Verhältnis mit den Worten, dass die »Demütigung die Menschlichkeit des Gedemütigten erfordert. Demütigendes Verhalten weist den anderen zwar als nichtmenschlich zurück, aber der Akt der Zurückweisung selbst setzt voraus, daß es sich bei dem Ausgestoßenen um eine Person handelt.« (Margalit, *Politik der Würde*, a.a.O., S. 137)

Die zweite Stufe der Dynamik im Herr-Knecht-Verhältnis lässt sich als Prozess der *Aufnahme* beschreiben: Dieser geht davon aus, dass die meisten Missachtungen nicht nur eine Form der elementaren Anerkennung spenden, sondern darüber hinaus noch eine Zuschreibung enthalten. In unserem Fall bedeutet das, dass die Beleidigung »Du Knecht!« nicht nur das bestehende Selbstverständnis ihres Gegenübers bestreitet, sondern zugleich auch eine neue Form von Selbstverständnis zuschreibt, für das sie zudem Wertschätzung offeriert. In dem Maße also wie die Beleidigung dem Subjekt die Anerkennung seines bestehenden Selbstverständnisses verweigert, eröffnet sie einen neuen Horizont, in dem das Subjekt Gewissheit von sich zu erlangen vermag. Das Entscheidende an diesem Prozess, der zunächst wie ein einfacher Austausch aussehen mag, besteht nun darin, dass es sich beim angebotenen Selbstverständnis zumeist um ein sozial als minderwertig geltendes Verständnis handelt, in dem sich das betroffene Subjekt nicht wiederfinden kann. Denn eine Missachtung ist stets mit einer sozialen Ortsverschiebung verbunden, in der ein ›höherwertiges‹ gegen ein ›minderwertiges‹ Selbstverständnis ausgetauscht wird. Dieses Wissen ist in unseren alltäglichen Ausdrücken, die wir zur Beschreibung solcher Szenarien verwenden, aufgehoben. Mit dynamischen Begriffen wie *Herabsetzung*, *Erniedrigung* oder *Abwertung* bringen wir ja genau zum Ausdruck, dass das angebotene neue Selbstverständnis von geringerem sozialen Wert ist. Sofern ein Subjekt nun zur Aufnahme dieses neuen Selbstverständnisses genötigt ist, muss es sich in einer sozialen Existenz objektivieren, die es eigentlich nicht zu übernehmen gewillt ist.⁶⁷ Die Missachtung lässt sich in einem solchen Fall als eine *Verkennung* der bisherigen sozialen Existenz des Subjekts beschreiben. Diese hat zur Folge, dass das Subjekt in ein Selbstverhältnis eingeschlossen wird, das ihm fremd ist. Die Aufnahme einer Missachtung schließt daher auch eine *Entfremdung* im Selbstverhältnis des Subjekts ein. Und insofern das Subjekt sich dadurch auf ein Selbstverständnis hin entwerfen muss, in dem es sich nicht wiedererkennen kann, können wir auch von einer durch die Missachtung verursachten *Verdinglichung* sprechen. Hat sich die durch die Missachtung zugefügte Verletzung also auf der einen Seite als Auflösung, Störung und Zweifel beschreiben lassen, zeigt sich nun, dass sich diese Momente im Fall der Aufnahme einer Missachtung als Verkennung, Entfremdung und Verdinglichung des Subjekts beschreiben lassen.

67 Den sozialen Bedingungen, die eine solche Übernahme notwendig machen können, geht Judith Butler anhand einer Rekonstruktion von John Austins Sprechakttheorie nach. Vgl. *Hass spricht. Zur Politik des Performativen* (1997), aus dem Amerikanischen von Katharina Menke und Markus Krist, Berlin 1998.

Das Moment der *Übernahme* bildet schließlich die dritte und letzte Stufe in der Dynamik von Herr und Knecht. Es besteht darin, dass die Spaltung zwischen dem Selbstverständnis, das ein Subjekt von sich hat, und dem Selbstverständnis, das es durch die Missachtung von außen aufoktroziert bekommt, sich nach und nach zu schließen beginnt. Denn insofern ein Subjekt immer weniger auf alternative Anerkennungskontexte zurückgreifen kann, die sein alternatives Selbstverständnis stützen, wird es beginnen, sich nach und nach immer weiter mit dem in der Missachtung zugeschriebenen Verständnis zu identifizieren. Diese Identifikation hat zur Folge, dass sich der Knecht genau auf die Begriffe hin entwirft, die ihn zugleich auch unterwerfen. Sein Begehren nach Anerkennung schlägt hier in das Begehren nach der eigenen Unterwerfung um. Dieser Knoten im Begehren des Subjekts führt dazu, dass es, je mehr es nach seiner Anerkennung strebt, sich umso fester an seine Unterwerfung kettet. In unserem Fall bedeutet das, dass sich der Knecht nach und nach immer mehr mit der Missachtung »Du Knecht!« identifizieren wird. Die Unterwerfung geht in diesem Fall in den Prozess der Subjektivierung ein, so dass die von außen an das Subjekt herangetragene Minderwertigkeit akzeptiert und die Verachtung durch den Herrn als Selbstverachtung internalisiert wird.⁶⁸ Nicht selten kann diese Form der Übernahme einen lähmenden Selbsthass zur Folge haben, der das untergeordnete Subjekt nicht nur dazu bringt, sich selbst beständig mit abwertenden Ausdrücken zu kennzeichnen (»Ich bin doch bloß ein einfacher Knecht!«), sondern es ebenso daran hindert, gegen seine Missachtung aufzubegehren. Durch sein Aufbegehren würde es genau gegen jenen Anerkennungsrahmen revoltieren, der ihm die Gewissheit der eigenen Existenz verbürgt. Ausgehend vom Mechanismus der Übernahme lässt sich die Stabilität des Verhältnisses von Herr und Knecht insofern nochmals besser verstehen, als jetzt deutlich wird, dass zu dessen Überwindung genau jene Bedingungen infrage gestellt werden müssten, die das Subjekt erst ins Leben rufen. Die Entwicklungsgeschichte des Selbstbewusstseins, die uns Hegel also in der klassischen Lesart der *Phänomenologie* als einen kontinuierlichen Fortschrittsprozess präsentiert, zeigt im Verhältnis von Herrschaft und

68 Charles Taylor beschreibt diesen Prozess in expliziter Anlehnung an Hegels Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft folgendermaßen: »Nichtanerkennung oder Verken- nung [...] kann den anderen in ein falsches, deformiertes Dasein einschließen [...] Analog dazu hat man in Bezug auf die Schwarzen behauptet, die weiße Gesellschaft habe ihnen über viele Generationen ein erniedrigendes Bild ihrer selbst zurückgespie- gelt, ein Bild, das sich manche von ihnen zu eigen gemacht haben. Die Verachtung des eigenen Selbst sei schließlich zu einem der mächtigsten Werkzeuge ihrer Unter- drückung geworden.« (Charles Taylor, »Die Politik der Anerkennung«, in: *Multikul- turalismus und die Politik der Anerkennung* (1992), aus dem Amerikanischen von Reinhard Kaiser, Frankfurt am Main 2009, S. 11-68, S. 13 f.)

Knechtschaft eine andere Seite: Hier wird deutlich, inwiefern die Abhängigkeit von Anerkennung das Subjekt in die Selbstunterwerfung führen kann.

Mit der sozialen Dynamik der Missachtung ist deutlich geworden, was ich abschließend als den *Doppelcharakter der Missachtung* bezeichnen möchte. Einerseits nämlich lässt sich die Missachtung als Verweigerung von Anerkennung verstehen. Aus dieser Perspektive bringt das Leiden, das ein Subjekt im Anschluss an eine symbolische Verletzung empfindet, zum Ausdruck, dass ihm eine bestimmte Form der Anerkennung vorenthalten worden ist. Die Formen eines solchen Leidens habe ich mit den Begriffen der *Auflösung*, der *Störung* und des *Zweifels* beschrieben. Alle drei beschreiben die Missachtung als ein destruktives Phänomen. Andererseits haben wir aber auch gesehen, dass sich die Missachtung als ein produktives Geschehen beschreiben lässt. Die Missachtung ist aus dieser zweiten Perspektive nicht mehr nur als Verweigerung von Anerkennung zu verstehen, sondern sie muss als ein Akt der Anerkennung verstanden werden, der eine minderwertige Subjektposition offeriert. Die mit der Annahme dieser Position verbundenen Leidenserfahrungen habe ich mit den Begriffen der *Verkennung*, der *Entfremdung* und der *Verdinglichung* beschrieben. Was an diesen Phänomenen deutlich wird, ist, dass die Missachtung nicht allein als destruktive Macht der *Desubjektivierung*, sondern zugleich auch als produktive Macht der *Subjektivierung* zu verstehen ist. Dieser destruktiv-produktive Doppelcharakter verkompliziert das Bild einer einfachen Entgegensetzung zwischen Anerkennung und Missachtung, der sich in vielen anerkennungstheoretischen Ansätzen finden lässt.⁶⁹ Dagegen entwirft er ein komplexes Bild, in dem Missachtung und Anerkennung als Vorder- und Rückseite ein und derselben Sache verstanden werden müssen.

Meine Reinterpretation von Hegels Anerkennungstheorie ist nun bis zu jenem Punkt fortgeschritten, an dem die tiefgreifende Bindungskraft von asymmetrischen Anerkennungsverhältnissen deutlich geworden ist. Dieses Ergebnis ist das Resultat einer Reihe von Fokusverschiebungen, die meiner Hegel-Lektüre

69 Im Anschluss an Hegel hat beispielsweise Axel Honneth dafür argumentiert, dass »die Eigenart moralischer Verletzungen im Entzug oder in der Verweigerung von Anerkennung besteht« (Axel Honneth »Zwischen Aristoteles und Kant. Skizze einer Moral der Anerkennung«, in: *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt am Main 2000, S. 171-192, hier: S. 181). Durch den Fokus auf den Entzug von Anerkennung scheint mir jedoch nur die negative Seite der Missachtungsbeziehung in den Blick zu kommen. Unberücksichtigt bleibt, dass die Missachtung im gleichen Maße wie sie Anerkennung verweigert zugleich auch Anerkennung offeriert. Erst wenn man sich dieser zweiten Seite zuwendet, so habe ich zu zeigen versucht, lässt sich die Bindungskraft von sozialen Ungleichheitsverhältnissen auf der Basis von Anerkennungsbeziehungen verstehen.

zugrunde lagen. Zunächst habe ich im Gegensatz zu einer großen Zahl von Ansätzen, die Hegel als einen Theoretiker der Freiheit rehabilitieren, versucht, Hegel als einen Theoretiker der Unfreiheit zu lesen. Gegenstand meiner Lektüre war daher nicht das Verhältnis der Sittlichkeit, sondern das Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft. Damit stand nicht mehr das Vorhaben der Ausformulierung einer maximalen, sondern das einer minimalen Theorie der Anerkennung im Zentrum. Statt mich auf die Bedingungen von vollständig entfalteten Anerkennungsbeziehungen zu konzentrieren, habe ich nach jenen Bedingungen gefragt, die erfüllt sein müssen, damit Anerkennungsbeziehungen überhaupt zustande kommen. Im letzten Schritt habe ich dann durch die Explikation der Struktur der symbolischen Verletzbarkeit des Subjekts deutlich gemacht, dass die Abhängigkeit von Anerkennung so weit reichen kann, dass Subjekte dazu bereit sind, ihre Erniedrigung bereitwillig in Kauf zu nehmen. Die Figur des Knechts hat mir dabei als Leitfigur gedient, insofern sich an ihr auf plastische Weise gezeigt hat, inwiefern die Abhängigkeit von Anerkennung eine soziale Dynamik in Gang setzen kann, welche das Subjekt mit einem ›beschädigten Leben‹ zurücklässt.

