

6. Anerkennen als Erfahrungsprozess II: Selbstreflexion und die Spannung zwischen Handeln und Tun

Im folgenden Abschnitt will ich die in Auseinandersetzung mit der gesellschaftstheoretischen Konkretisierung der Anerkennungstheorie entwickelten Kritikpunkte auf ihre moral- und gerechtigkeits-theoretischen Grundannahmen zurückbeziehen. Dafür will ich die hier zentralen Argumentationsschritte der Honnethschen Theorie noch einmal rekonstruieren, problematisieren und ausgehend von dieser Kritik erste Ansätze für einen alternativen, an von Honneth vernachlässigten Aspekten der Sozialphilosophie des Pragmatismus orientierten Begründungsweg entwickeln.

Um die normative Grundlage einer kritischen Theorie der Gesellschaft bestimmen zu können, wird in Honneths Konzeption 1. das positive Selbstverhältnis der Akteure zum zentralen Kriterium der sozialen Gerechtigkeit. Von einem solchen positiven Selbstverhältnis lässt sich dann sprechen, wenn es den Akteuren gelingt, sich mit bestimmten eigenen Eigenschaften, etwa Wünschen oder Fähigkeiten, zu identifizieren. Dies ist jedoch 2. nur dann möglich, wenn sie eine bestätigende Bezugnahme Anderer bezüglich dieser Eigenschaften erfahren. Diese Bestätigung muss sich jedoch nicht nur in bestimmten Akten Einzelner, sondern auch in der Gestaltung der gemeinsamen Institutionen niederschlagen. Sind also die institutionellen Ordnungen einer Gesellschaft „nun so beschaffen, daß sie nicht das Maß an Anerkennung bereitstellen, das zur Bewältigung jener verschiedenen Identitätsaufgaben nötig ist, so muß das als Indikator der Fehlentwicklung einer Gesellschaft gelten.“¹ Kritik gilt dann 3. als Artikulation von Ansprüchen, die unter Bezugnahme auf gesellschaftlich akzeptierte und etablierte Kriterien der Anerkennung zu zeigen

1 Honneth, Axel, Die soziale Dynamik von Mißachtung. Zur Ortsbestimmung einer kritischen Gesellschaftstheorie, in: ders., Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie, Frankfurt am Main 2000, S. 103.

beanspruchen, inwiefern diese in der jeweiligen Situation nur unzureichend zur Anwendung gelangen.

Die an eine kritische Theorie der Anerkennung formulierten Ansprüche vermag die Konzeption Honneths aber insofern nicht vollständig einzulösen, als hier das positive Selbstverhältnis, das über Formen wechselseitiger Anerkennung gesichert und stabilisiert werden soll, allein selbstbezüglich gefasst wird, womit letztlich gleichgültig zu werden droht, innerhalb welcher sozialen Verhältnisse dieses konkret erzeugt wird. Gerade jedoch über die Überlegungen, die Hegel in der „Phänomenologie des Geistes“ (PhG) zur Dynamik des Anerkennens entwickelt, lassen sich diese Grundannahmen problematisieren und erste Ansätze einer alternativen Konzeption entwickeln. Anerkennung lässt sich hier gerade nicht als Akt der sozialen Bestätigung einer allein selbstbezüglich gefassten Identität verstehen; vielmehr schildert der Gang der Erfahrung in der PhG einen Prozess, in dessen Verlauf bestimmte praktische Selbstverhältnisse realisiert, als realisierte durch ihre sozialen Folgen in eine Krise geführt, vor diesem Hintergrund kritisch reflektiert und schließlich überwunden werden (1).

Wenn zudem in der Honnethschen Konzeption Anerkennung als Akt der Bestätigung der dem Individuum schon zukommenden wertvollen Eigenschaften gilt, droht unklar zu werden, wie die Notwendigkeit der Anerkennung für die Entwicklung des Selbstverhältnisses jenseits entwicklungspsychologischer Überlegungen widerspruchsfrei begründet werden kann. Eine an Hegel anschließende pragmatistische Sozialtheorie kann demgegenüber zeigen, inwiefern die Akteure sich erst durch die wechselseitige Kritik in gemeinsamen sozialen Verhältnissen über ihre handlungsleitenden Grundannahmen und Dispositionen aufklären können. Im Anschluss an die hier skizzierte Konfliktdynamik muss sich der Begriff gelingender Anerkennung darauf beziehen, wie dieser Prozess der Erfahrung, in dem bestehende Selbstverständnisse und institutionell stabilisierte Handlungsformen hinterfragt und neu gebildet werden, in sinnvoller Weise organisiert werden kann (2).

Während schließlich, wie ich in einem kurzen Ausblick zeigen will, in Honneths Anerkennungstheorie nur die Forderungen als legitim gelten, die sich als situationsspezifische Artikulationen gesellschaftlich etablierter Anerkennungsnormen verstehen lassen, können diese Normen in dem vorgeschlagenen begrifflichen Rahmen in dem Maße problematisiert werden, indem sie die Weiterentwicklung des Erfahrungsprozesses blockieren. So spricht John Dewey einer demokratischen Öffentlichkeit die Aufgabe zu, diese Blockierungen aufzulösen und den Prozess der Erfahrung als kollektive Aufklärung über die sozialen Folgen institutionell fixierter Handlungsstrategien in allen Bereichen der Gesellschaft zu ermöglichen (3).

6.1 „JA, ICH BIN ES.“²: HONNETH UND DIE WAHRHEIT DER GEWISSHEIT SEINER SELBST

Honneths Ausgangspunkt für die Entwicklung der normativen Grundlage einer kritischen Theorie der Anerkennung ist die über die „Phänomenologie moralischer Verletzungserfahrungen“ erschlossene Annahme, dass menschliche Individuen zum Aufbau einer positiven Selbstbeziehung auf die zustimmenden und bestätigenden Bezugnahmen Anderer angewiesen sind. Umgekehrt können moralische Verletzungen deshalb als persönliche Beschädigungen verstanden werden; durch sie werden Erwartungen enttäuscht, deren Erfüllung für den Aufbau einer positiven Selbstbeziehung notwendig ist.³ Diese so bestimmte „formale Anthropologie“⁴, die zeigt, inwiefern die menschliche Selbstverwirklichung notwendig auf bestimmte Formen intersubjektiver Anerkennung angewiesen ist, wird nun in einem weiteren Schritt für die Entwicklung einer bestimmten Konzeption sozialer Gerechtigkeit und damit für die Bestimmung der normativen Grundlage einer kritischen Theorie der Gesellschaft in Anspruch genommen. Der entscheidende Gedanke ist dabei der, dass die interindividuellen Bedingungen der Sicherung der persönlichen Integrität auch durch die bestehenden Institutionen gewährleistet werden müssen. „Als Inbegriff der Normalität einer Gesellschaft müssen dann kulturabhängig die Bedingungen gelten, die ihren Mitgliedern eine unverzerrte Form der Selbstverwirklichung erlauben.“⁵

Die persönliche Identitätsbildung gilt damit als der Zweck aller Forderungen nach sozialer Gerechtigkeit.⁶ Sind die institutionellen Ordnungen einer Gesellschaft „nun so beschaffen, daß sie nicht das Maß an Anerkennung bereitstellen, das zur Bewältigung jener verschiedenen Identitätsaufgaben nötig ist, so muß das als Indi-

2 Althusser, Louis, *Ideologie und ideologische Staatsapparate*. 1. Halbband, Hamburg 2010, S. 93.

3 Vgl. zu diesen Annahmen: Honneth, Axel, *Zwischen Aristoteles und Kant. Skizze einer Moral der Anerkennung*, in: ders., *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt am Main 2000, S. 180.

4 Vgl. Honneth, Axel, *Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie*, in: *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt am Main 2000, S. 69.

5 Honneth, Axel, *Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie*, in: ders., *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt am Main 2000, S. 57.

6 Vgl. Honneth, Axel, *Umverteilung als Anerkennung. Eine Erwiderung auf Nancy Fraser*, in: Honneth, Axel und Fraser, Nancy, *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*, Frankfurt am Main 2003, S. 209.

kator der Fehlentwicklung einer Gesellschaft gelten.“⁷ Vor diesem Hintergrund kann dann die institutionelle Entwicklung der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaften als Ergebnis sozialer Kämpfe um Anerkennung rekonstruiert werden.

Den Begriff des Selbstverhältnisses formuliert Honneth jedoch in enger Anlehnung an Frankfurts analytische Überlegungen zur Philosophie der Person.⁸ Demnach ist es das zentrale Charakteristikum menschlicher Handelnder, dass sie nicht direkt durch bestehende Wünsche getrieben sind, sondern dass sie diese evaluieren, sich mit einigen von ihnen identifizieren und so entscheiden können, welche ihr Handeln leiten sollen. Wir können zu unseren Wünschen Stellung nehmen, Wünsche zweiter Ordnung ausbilden, die sich auf sie beziehen und die festlegen, welche von ihnen handlungswirksam werden sollen. Wünsche, die sich darauf beziehen, welche der bestehenden Wünsche erster Ordnung handlungswirksam werden sollen, nennt Frankfurt Volitionen zweiter Ordnung.

“Someone has a desire of the second order either when he wants simply to have a certain desire or when he wants a certain desire to be his will. In situations of the latter kind, I shall call his second order desires ‘second order volutions’ [...]. Now it is having second order volutions [...] that I regard as essential to being a person.”⁹

Wer eine Volition zweiter Ordnung ausbildet, identifiziert sich mit bestimmten Wünschen erster Ordnung und macht sie zu einem Bestandteil seines handlungsleitenden praktischen Selbstverhältnisses.¹⁰

Die Identifikation mit bestimmten Wünschen oder Eigenschaften aber verlangt, so die zentrale Erweiterung der Anerkennungstheorie gegenüber dieser Argumentation, die bestätigende Bezugnahme Anderer.¹¹ Sie geht davon aus, dass die Individuen zunächst ein bestimmtes Selbstverständnis erwerben, dass dieses Selbstverhältnis jedoch nur dann stabilisiert und vollständig angeeignet werden kann, wenn

-
- 7 Honneth, Axel, Die soziale Dynamik von Mißachtung. Zur Ortsbestimmung einer kritischen Gesellschaftstheorie, in: ders., Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie, Frankfurt am Main 2000, S. 103.
 - 8 Vgl. Honneth, Axel, Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Frankfurt am Main 1994, S. 327.
 - 9 Frankfurt, Harry G. Freedom of the Will and the Concept of a Person, in: The Journal of Philosophy, Vol. 68, No. 1, 1971, p. 8.
 - 10 Vgl. Wolf, Ursula, Reflexion und Identität. Harry Frankfurts Auffassung menschlichen Handelns, in: Forst, Rainer; Hartmann, Martin; Jaeggi, Rahel und Saar, Martin (Hrsg.), Sozialphilosophie und Kritik, Frankfurt am Main 2009, S. 415.
 - 11 Vgl. Honneth, Axel, Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Frankfurt am Main 1994, S. 327.

sie darin von anderen Bestätigung erfahren. Die Anerkennung ist hier zwar die Voraussetzung, um stabile Selbstverhältnisse auszubilden, die gemeinsamen Verhältnisse sind jedoch selbst nicht Teil des individuellen Selbstverhältnisses; dieses wird als Bezug auf die eigenen Eigenschaften, insbesondere Wünsche und Fähigkeiten, gefasst. Damit droht nicht nur der Bezug des einzelnen Individuums auf die Anerkennung Anderer oder die gemeinsamen Institutionen insofern instrumentell zu bleiben, als es sich auf sie als Mittel zur Realisierung seines eigenen, außerhalb ihrer liegenden Zwecks, der Stabilisierung und Versicherung der eigenen Identität, beziehen kann.

Vor allem stellt sich auf der Ebene der Gerechtigkeitstheorie das Problem, dass dann, wenn das positive Selbstverhältnis der Akteure als zentrales Kriterium gilt, über das alle Forderungen nach sozialer Gerechtigkeit zu rechtfertigen sind und dieses Selbstverhältnis zugleich allein selbstbezüglich gefasst ist, beliebig zu werden droht, über welche konkreten Formen dieses Ziel realisiert wird. Die Einzelnen erscheinen so nicht in erster Linie als Gestalter ihrer interindividuellen und institutionellen Beziehungen, sondern als bedürftige Empfänger von Mitteln für individualistisch gefasste Zwecke.¹² Auf der Grundlage dieses Anerkennungsverständnisses aber können dann die Problemfelder nicht erfasst werden, die Macht- bzw. Subjektkritische Ansätze thematisieren. Die Arbeiten Judith Butlers oder Louis Althusser reflektieren demgegenüber die Abhängigkeit, in der einzelne Individuen gegenüber sozial etablierten Kriterien der Anerkennbarkeit stehen. Sie versuchen zu zeigen, dass bestimmte Selbstverhältnisse gerade als Anpassung an Anforderungen zu verstehen sind, die die Individuen erfüllen müssen, um überhaupt soziale Akzeptanz erlangen zu können. Die anerkennende Bestätigung dieser Selbstverständnisse mag dann, weil sie bestehende Erwartungshaltungen erfüllt, die psychische Integrität der Adressaten schützen, sie bestätigt jedoch in diesem Falle auch die bestehenden Machtverhältnisse, in deren Rahmen sie ausgebildet wurden. In der Konsequenz muss Honneth dann auch behaupten, dass bestimmte soziale Zuschreibungen und Rollenbilder, wie etwa die des „guten Soldaten“ oder der „guten Hausfrau“, vor dem Hintergrund des sozialen Horizonts, in dem sie etabliert wurden, dann schwer problematisierbar sind, wenn sie den Beteiligten unter Umständen eine Identifikation mit bestimmten Eigenschaften und Fähigkeiten und mithin ein positives Selbstverhältnis ermöglichen.¹³

12 Vgl. Forst, Rainer, Zwei Bilder der Gerechtigkeit, in: Forst, Rainer; Hartmann, Martin; Jaeggi, Rahel und Saar, Martin (Hrsg.), Sozialphilosophie und Kritik, Frankfurt am Main 2009, S. 227.

13 Als ideologisch können sie, so die anschließende Argumentation, nur dann gelten, wenn sie durch einen Widerspruch zwischen einem symbolischen Anerkennungsversprechen und den Bedingungen von dessen materieller Erfüllung gekennzeichnet sind. (Vgl. Hon-

Das Problem ist also nicht nur, dass die Theorie der Anerkennung bestimmte Formen der Eigenlogik von Institutionen und die in sie eingelagerten Machtverhältnisse auf einer gesellschaftstheoretischen Ebene nicht hinreichend thematisiert,¹⁴ sondern auch, dass sie darüber hinaus auch in normativer Hinsicht nicht in jedem Falle über die Mittel verfügt, um diese kritisieren zu können. Das Kriterium, nach dem die Gerechtigkeit einer sozialen Ordnung beurteilt wird, kann in der Konsequenz nicht länger auf der Ebene des individuellen Selbstverhältnisses allein verortet werden. Vielmehr ist es auf die Gestaltung der intersubjektiven Beziehungen insgesamt zu beziehen.

Gerade jedoch die frühen Jenaer Schriften Hegels, insbesondere die PhG und die Jenaer Geistphilosophie von 1805/06, enthalten eine Kritik eines solchen Akteurs- und eines dementsprechenden Handlungsverständnisses. Sie reflektieren die Schwierigkeiten, in die Handelnde unter der Voraussetzung eines solchen Selbstverständnisses notwendig geraten müssen. Was demgegenüber als gelingende Form des Anerkennens gelten kann, lässt sich gar nicht auf der Ebene des individuellen Selbstverhältnisses allein bestimmen, sondern bemisst sich an der Gestaltung der gemeinsamen Beziehungen. Dies deutet sich schon in den Passagen der PhG an, in denen Hegel den „reinen Begriff“ des Anerkennens entwickelt, denn hier soll gezeigt werden, dass deshalb, weil das zu realisierende Selbst immer auch als Mitglied einer übergreifenden intersubjektiven Verhältnisses zu denken ist und diese Realisierung stets auch die Konstitution einer gemeinsamen Beziehung einschließt, der Bezug auf das eigene Selbst über den auf Andere vermittelt ist. Wer unter einem bestimmten Selbstverständnis handeln will, bezieht sich dabei stets auch auf andere Akteure, die er in bestimmter Weise gegenüber seiner Person verpflichtet sieht, deren Ansprüchen er umgekehrt Rechnung tragen muss etc. Und er kann dies nur, wenn diese sich und ihn in vergleichbarer Weise verstehen. „Das Tun ist also nicht nur insofern doppelsinnig, als es ein Tun ebensowohl gegen sich als gegen das andre, sondern auch insofern, als es ungetrennt ebensowohl das Tun des Einen als des Andern ist.“¹⁵

Diese Zusammenhänge sind jedoch, zumindest an der Stelle, an der sie entwickelt werden, noch ein Vorgriff; sie sind, entsprechend der unterschiedlichen Reflexionsebenen der PhG, zunächst nur „für uns“, d.h. für die philosophischen Beobachter und noch nicht für das beobachtete, die einzelnen Erfahrungsstufen durch-

neth, Axel, Anerkennung als Ideologie. Über den Zusammenhang zwischen Moral und Macht, in: ders., Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie, Frankfurt am Main 2010, S. 103-130.)

14 Vgl. etwa: McNay, Lois, The Trouble with Recognition: Subjectivity, Suffering and Agency, in: Sociological Theory, 26, 2008, S. 277-78.

15 Hegel, G.W.F., Phänomenologie des Geistes, GW. Band 9, S. 110.

laufende Bewusstsein. Der weitere Verlauf der PhG, insbesondere das Vernunft- und das Geistkapitel bringen den Prozess zur Darstellung, in dem dieser Zusammenhang für das Bewusstsein wird. In diesem Prozess der Erfahrung ergeben sich zugleich auch die Kriterien, denen eine gelingende Form dieser wechselseitigen Bezogenheit genügen können muss; es werden also auch die Bedingungen expliziert, unter denen allein der hier noch abstrakt bleibende Begriff des Geistes als realisiert gelten kann. Die Kriterien, die die PhG dabei ausweist, bleiben allerdings zunächst negativ; sie führt nur verschiedene Formen des Misslingens vor, ohne jedoch schon konkrete Strukturen praktischer Vermittlung zu entwickeln, in denen es möglich ist, diese Erfahrungen des Scheiterns zu vermeiden. Dies erfolgt erst in einigen Teilen der Jenaer Realphilosophie und insbesondere der später verfassten Rechtsphilosophie.

Diesen Prozess der Erfahrung, den das beobachtete Bewusstsein in der PhG durchläuft und in dessen Verlauf auch die Kriterien entwickelt werden, denen gelingende Formen des Anerkennens genügen müssen, entwickelt Hegel auf zwei Ebenen: Zum einen ausgehend vom Selbstbewusstsein des einzelnen Handelnden (Vernunftkapitel). Dieses erfährt auf dieser Stufe der Entwicklung der Erfahrung des Bewusstseins einen Gegensatz zwischen seinem eigenen Selbstverständnis, das es, dem eigenen Anspruch nach, in seinem Handeln realisiert und zum Ausdruck gebracht hat, und der Bedeutung seines Tuns für andere; also einen Gegensatz zwischen Handeln und Tun. Dieser Gegensatz ergibt sich deshalb, weil es die Bezogenheit auf Andere in seinem Handeln noch falsch antizipiert bzw. noch nicht hinreichend reflektiert hat, welche Anforderungen dies an sein eigenes Selbstverständnis stellt und es erfährt diesen Gegensatz an dem Widerstand, den Andere ihm entgegensetzen. Weil damit „für es“ wird, dass es etwas anderes tat, als es beanspruchte, kann es gerade nicht auf dem bestehendem Identitätsanspruch beharren, sondern muss vielmehr das bisherige Selbstverständnis aufgeben.

Zum anderen entwickelt Hegel diesen Prozess der Erfahrung ausgehend von bestimmten Formen der Sittlichkeit, d.h. in Bezug auf bestimmte, institutionell gefestigte soziale Ordnungen, denen auch jeweils ein bestimmtes Handlungsverständnis zu Grunde liegt (Geistkapitel). Auch an diese müssen also, sollen sie Verhältnisse gelingender Anerkennung ermöglichen, bestimmte Anforderungen gestellt werden. Damit ist die PhG nicht nur kritische Prüfung von bestimmten Selbstverständnissen handelnder Akteure, sondern auch von „Gestalten einer Welt.“¹⁶ „Nicht mehr das, was dem Einzelnen gewiß ist, kann als wahr gelten, sondern das, was gestaltend die Welt selbst bestimmt.“¹⁷

16 Ebd., S. 240.

17 Weisser-Lohmann, Elisabeth, Gestalten nicht des Bewußtseins, sondern einer Welt – Überlegungen zum Geist-Kapitel der Phänomenologie des Geistes, in: Köhler, Dietmar

Der entscheidende Begriff, über den diese Reflexionsbewegung auf beiden Ebenen entwickelt wird, ist, auch wenn Hegel dies nicht explizit benennt, der der Handlung. Diese ist sowohl Ergebnis und Ausdruck einer durch das Individuum getroffenen Zwecksetzung und zugleich impliziert sie einen bestimmten Bezug auf Andere; diese sind von ihr betroffen und sie ist durch sie öffentlich beurteilbar. Diese beiden Bestimmungen der Handlung werden auf der jeweiligen Stufe der Vernunft bzw. des Geistes in je spezifischer Weise in ein Verhältnis gesetzt und in der konkreten Verwirklichung zeigt sich, ob und inwiefern sich die jeweilige Verhältnisbestimmung und die damit verbundenen Ansprüche als problematisch oder widersprüchlich erweisen.

Innerhalb des Erfahrungsprozesses lassen sich zudem auf beiden Ebenen zwei verschiedene Stufen unterscheiden: Eine der Darstellung der konkreten Gestalt des praktischen Selbstbewusstseins bzw. der institutionellen Strukturen einer konkreten Gestalt der Sittlichkeit, die stets auch die normativen Ansprüche expliziert, denen diese sich selbst unterstellen¹⁸ und eine zweite Stufe ihrer kritischen Reflexion, die, entsprechend der Einleitung, stets auch eine Prüfung der in diesen Gestalten enthaltenen normativen Ansprüche ist.¹⁹ Die Handlung vermittelt zwischen beiden Stufen des Erfahrungsprozesses; sie, die Praxis selbst also ist es, in der der jeweilige Maßstab dieser Praxis fraglich wird, in der das Bewusstsein entsprechend der Terminologie der Einleitung erfährt, dass sein „an sich“ nur „für es an sich“ war. Der Maßstab, an dem es sein Handeln ausgerichtet hatte, erweist sich als einseitig bestimmt. „Weder in dem Verständnis der Überzeugungen, Absichten und Empfindungen für sich genommen, noch in dem bloß als gegebenen beobachtbaren Vorgang oder dem Wissen von ihm, sondern allein in der Tat zeigt sich, was der Geist wirklich ist.“²⁰

Im Folgenden will ich kurz an jeweils einer Gestalt der praktischen Vernunft und des Geistes die für mich in diesem Zusammenhang wesentliche Gedankenentwicklung Hegels skizzieren. Dabei soll gezeigt werden, dass der Ansatz Hegels darauf zielt, das Kriterium für gelingende Formen sozialer Anerkennung auf der Ebene der sozialen Beziehungen und nicht allein auf der der psychischen Integrität zu verorten und dass insofern auch durch den Rückgriff auf ihn die Möglichkeit be-

und Pöggeler, Otto (Hrsg.), G.W.F. Hegel. Phänomenologie des Geistes, Berlin 2006, S. 195.

18 Insofern lässt sich auch hier entsprechend der Terminologie der Einleitung davon sprechen, dass die jeweilige Gestalt zwischen Wissen und Wahrheit unterscheidet und somit über einen Maßstab verfügt, an dem sie die eigene Praxis zu messen vermag.

19 Vgl. Hegel, G.W.F., Phänomenologie des Geistes, GW. Band 9, S. 60.

20 Schlösser, Ulrich, Handlung, Sprache, Geist, in: Vieweg, Klaus und Welsch, Wolfgang (Hrsg.), Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne, Frankfurt am Main 2008, S. 440.

steht, die skizzierten Schwierigkeiten der Honnethschen Konzeption zu überwinden.

Die Gestalt des Geistes, die ich hierbei diskutieren will, wird in den ersten beiden Abschnitten von „A. Der wahre Geist, die Sittlichkeit“ entwickelt; hier erfolgt Hegels Auseinandersetzung mit der griechischen Polisordnung und den Gründen ihrer Auflösung. Für die Entfaltung dieser Gründe nimmt Hegel auch Bezug auf klassische Dramen, insbesondere das der Antigone.²¹ Das sittliche Gemeinwesen gliedert sich hier, so Hegels Rekonstruktion auf der Stufe der Darstellung dieser Gestalt des Geistes, in zwei verschiedene Bereiche: eine spezifisch politische, den (männlichen) Bürgern zugängliche öffentliche Ordnung, das „menschliche Gesetz“, sowie den privaten Bereich der Familie und das die Beziehungen in diesem Bereich regelnde „göttliche Gesetz“. Beide Bereiche gelten als notwendige, sich gegenseitig hervorbringende Bestandteile, deren Verhältnis zueinander Hegel wie folgt bestimmt:

„Der Geist hat hieran seine Realität oder sein Dasein, und die Familie ist das Element dieser Realität. Aber er ist zugleich die Kraft des Ganzen, welche diese Teile wieder in das negative Eins zusammenfaßt, ihnen das Gefühl ihrer Unselbstständigkeit gibt, und sie in dem Bewußtsein erhält, ihr Leben nur im Ganzen zu haben.“²²

Es gibt also kein Gemeinwesen jenseits dieser einzelnen Familien, dieses hat nur in ihnen seinen Bestand; gleichzeitig werden diese einzelnen Familien erst durch eine gemeinsame politische Ordnung in eine Einheit zusammengeführt und in dieser erhalten. Entscheidend ist für mich hier Hegels Charakterisierung des Verhältnisses zwischen dem, was das menschliche und das göttliche Gesetz jeweils als Pflicht vorschreiben, und den einzelnen Individuen. „Als sittliches Bewußtsein ist es die einfache reine Richtung auf die sittliche Wesenheit, oder die Pflicht.“²³ Die Individuen identifizieren sich völlig mit ihren jeweiligen Verpflichtungen, sie erscheinen ihnen deshalb auch nicht als fremd oder beherrschend.²⁴ Ein Wissen darum, was es

21 Dieses Drama ist seither für die Diskussion um Anerkennung von zentraler Bedeutung. Vgl. Butler, Judith *Antigones Verlangen. Verwandtschaft zwischen Leben und Tod*, Frankfurt am Main 2001. Und: Vgl. Markell, Patchen, *Bound by Recognition*, Princeton 2003, insbesondere S. 62f.

22 Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, GW. Band 9, S. 246.

23 Ebd., S. 251.

24 Vgl. Siep, Ludwig, *Moralischer und sittlicher Geist in Hegels Phänomenologie*, in: Viehweg, Klaus und Welsch, Wolfgang (Hrsg.), *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*, Frankfurt am Main 2008, S. 420.

zu tun hat, ist hier deshalb möglich, weil sich den Individuen das, was ihnen als ihre Pflicht gilt, jeweils aus nur einem der beiden Gesetze oder „sittlichen Mächte“ ergibt, in die das Gemeinwesen sich gliedert. Das Kriterium dieser Zuordnung ist das Geschlecht. Männer werden dem menschlichen, Frauen dem göttlichen Gesetz zugeordnet. Auch dieser Aspekt soll jedoch hier nicht im Mittelpunkt stehen; wichtig ist für mich an dieser Stelle, dass deswegen, weil die jeweiligen sittlichen Mächte und die Pflichten, die sie vorschreiben, unbefragt gelten und weil für die einzelnen Individuen fest steht, was die für sie relevanten Pflichten sind, im Bewusstsein der Handelnden keine Pflichtenkollisionen oder Unsicherheiten darüber, was zu tun ist, auftreten können. „Das sittliche Bewußtsein weiß, was es zu tun hat; und ist entschieden, es sei dem göttlichen oder dem menschlichen Gesetz anzugehören.“²⁵ Das Drama der Antigone schildert nun eine Situation, in der ein konkreter Fall, der Tod des Polyneikes, durch die beiden sittlichen Mächte unterschiedlich beurteilt wird und der deshalb auch den unterschiedlichen Akteuren, die sich jeweils einer dieser Mächte verpflichtet sehen, ein unterschiedliches Vorgehen nahe legt: Das Begräbnis des Toten oder dessen Verweigerung. Das eine, insofern der Tote als ein Mitglied der Familie, das andere, insofern er als Aufständischer wider das Königshaus gelten muss. Unter diesen Bedingungen, und damit betreten wir die zweite Stufe im Prozess der Erfahrung, muss jedoch das Tun der Protagonisten notwendig einen Gegensatz erzeugen.

„Denn dieses [das Selbstbewusstsein, S.B.], eben indem es sich als Selbst ist und zur Tat schreitet, erhebt sich aus der einfachen Unmittelbarkeit und setzt selbst die Entzweiung. Es gibt durch die Tat die Bestimmtheit der Sittlichkeit auf, die einfache Gewißheit der unmittelbaren Wahrheit zu sein, und setzt die Trennung seiner selbst, in sich als das Tätige und in die gegenüberstehende für es negative Wirklichkeit.“²⁶

Indem sie zur Tat schreiten, erzeugen sie einen Gegensatz. Ihr Handeln selbst ist notwendig, weil die sittlichen Mächte eines Gemeinwesens erst im Handeln der Akteure ihren Bestand haben. Da jedoch Kreon und Antigone nur einer der beiden Mächte angehören, beide „unmittelbar“ auf sie bezogen sind, müssen sie in ihrem Handeln notwendig von der Vielzahl der sittlichen Bestimmungen und deren Implikationen abstrahieren. Der Gegensatz erscheint damit beiden, und hier betont Hegel die Gemeinsamkeit beider Positionen, als Gegensatz von Pflicht und rechtloser Wirklichkeit.²⁷ Was aus der Perspektive des einen als Pflicht gilt, erscheint aus der

25 Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, GW. Band 9, S. 252.

26 Ebd., S. 254.

27 Vgl. ebd., S. 252.

des anderen als Unrecht.²⁸ Beide müssen damit notwendig, d.h. aufgrund der Verfasstheit dieser Gestalt der Sittlichkeit selbst, von den Folgen ihres Tuns für andere absehen und können diese damit auch nicht mehr kontrollieren. Antigone versteht sich selbst als Vertreterin des göttlichen Gesetzes und begeht, indem sie den entsprechenden Verpflichtungen nachgeht, einen politischen Akt der Rebellion. Kreon versteht sich selbst als Vertreter des menschlichen Gesetzes, will den Staat schützen, und verletzt damit den Bereich der familiären Beziehungen.²⁹

„Die entwickelte Natur des wirklichen Handelns erfährt nun das sittliche Selbstbewusstsein an seiner Tat, ebenso wohl wenn es dem göttlichen als wenn es dem menschlichen Gesetz sich ergab. Das ihm offenbare Gesetz ist im Wesen mit dem entgegengesetzten verknüpft; das Wesen ist die Einheit beider; die Tat aber hat nur das Eine gegen das Andere ausgeführt.“³⁰

Weil die Tat des einen von diesem nur als die einseitige Verwirklichung einer bestimmten Pflicht verstanden wird, aber auf die jeweils andere sittliche Macht notwendig bezogen ist und diese verletzt, sind beide nicht nur entzweit, sie können auch als entzweite nicht bleiben, was sie sind. Weil es auf das Andere wesentlich bezogen ist, macht es dieses durch sein Tun, indem es in diesem nur als widerstrebende, rechtlose Wirklichkeit behandelt wird, zu einem anderen. „Aber im Wesen mit diesem verknüpft, ruft die Erfüllung des Einen das Andre hervor, und, wozu die Tat es machte, als ein verletztes, und nun feindliches, Rache forderndes Wesen.“³¹ So scheitert Kreon gerade auch auf der Ebene des menschlichen Gesetzes; er erweist sich nicht als guter König, sondern als Tyrann. Indem hier also in Bezug auf die jeweils andere sittliche Macht von den sozialen Folgen des Tuns für Andere abstrahiert werden muss, können die Handelnden auch ihrem eigenen Selbstverständnis nicht entsprechen.

Markell Patchen interpretiert den Gedanken Hegels hier so, dass sich darin eine allgemeine Tragik des menschlichen Handelns zeigt: Die Unmöglichkeit des Versuchs, angesichts der Pluralität menschlicher Individuen eine souveräne Kontrolle über den Sinn der eigenen Handlungen und der eigenen Identität zu erlangen. „Even more important [...] is the fact that human beings act into a world inhabited by a *plurality* of other acting persons: the fact of human freedom, which is the condition of effective agency, also limits our practical capacities because it is not exclusively

28 Vgl. Schlösser, Ulrich, *Handlung, Sprache, Geist*, in: Vieweg, Klaus und Welsch, Wolfgang (Hrsg.), *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*, Frankfurt am Main 2008, S. 449.

29 Dies zeigt sich exemplarisch auch im Verhältnis zu seinem Sohn.

30 Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, GW. Band 9, S. 255.

31 Ebd., S. 255.

ours but is mirrored in others.”³² Und: “In [...] Hegels reading of the Antigone [...] subjectivity’s trouble arises from the contradiction between its commitment to epistemic and practical sovereignty on the one hand, and its experience of vulnerability in action on the other.”³³ Hegel selbst jedoch kann eine solche Position nicht zugesprochen werden. Der Grund für das Scheitern dieser Gestalt der Sittlichkeit ist, wie schon angedeutet, das Verhältnis der sittlichen Mächte zu ihren Trägern, oder umgekehrt deren unmittelbare und einseitige Bezogenheit auf eine bestimmte Pflicht, und nicht eine allgemeine Tragik, die allem menschlichen Handeln als solchem zukommt. Unter dieser Voraussetzung und nicht überhaupt ist das Handeln die einseitige Verwirklichung eines bestimmten Maßstabs und damit erst produziert es einen Gegensatz zwischen diesen Mächten innerhalb des Gemeinwesens. Es ist daher auch eine neue Gestalt der Sittlichkeit bzw. des sittlichen Selbstbewusstseins, die aus dieser Erfahrung entsteht. „Damit aber gibt das Handelnde seinen Charakter und die Wirklichkeit seines Selbst auf, und ist zu Grunde gegangen. Sein Sein ist dieses, seinem sittlichen Gesetze als seiner Substanz anzugehören; in dem anerkennen des Entgegengesetzten hat dies aber aufgehört, ihm Substanz zu sein [...]“.³⁴ Der geschilderte Konflikt zerstört somit auch die Selbstverständlichkeit, mit der das Bewusstsein auf eine bestimmte sittliche Macht bezogen war³⁵ und führt zu der Einsicht, dass die Möglichkeit zur individuellen Reflexion auf die in dem jeweiligen Fall relevanten Hinsichten und sozialen Folgen des Handelns in die künftigen Gestalten der Sittlichkeit einzubeziehen sind.³⁶ Insofern ergeben sich im Laufe dieses Prozesses der Erfahrung, wie eingangs angedeutet, die Kriterien, denen gelingende Formen wechselseitiger Anerkennung genügen müssen.

Während das Geistkapitel der PhG als Kritik grundlegender gesellschaftlicher Strukturen verstanden werden muss, die gelingende Formen wechselseitiger Anerkennung verhindern, thematisiert das Vernunftkapitel in den Abschnitten B und C

32 Markell, Patchen, *Bound by Recognition*, Princeton 2003, S. 79.

33 Ebd., S. 102.

34 Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, GW. Band 9, S. 256.

35 Vgl. Weisser-Lohmann, Elisabeth, *Gestalten nicht des Bewußtseins, sondern einer Welt – Überlegungen zum Geist-Kapitel der Phänomenologie des Geistes*, in: Köhler, Dietmar und Pöggeler, Otto (Hrsg.), *G.W.F. Hegel. Phänomenologie des Geistes*, Berlin 2006, S. 194.

36 Vgl. Siep, Ludwig, *Moralischer und sittlicher Geist in Hegels Phänomenologie*, in: Vieweg, Klaus und Welsch, Wolfgang (Hrsg.), *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*, Frankfurt am Main 2008, S. 422.

in dieser Hinsicht Formen oder Gestalten des praktischen Selbstbewusstseins.³⁷ Was diese Formen des praktischen Selbstbewusstseins kennzeichnet, ist ein bestimmtes Handlungsverständnis. Nach diesem gilt die Handlung allein als Verwirklichung eines bestimmten, individuell gesetzten Zwecks und damit als Selbstausdruck des jeweiligen Individuums. Es „ist das praktische Bewusstsein, das in seine vorgefundene Welt mit dem Zwecke einschreitet, sich in dieser Bestimmtheit eines Einzelnen zu verdoppeln, sich als Diesen als sein seiendes Gegenbild zu erzeugen und dieser Einheit seiner Wirklichkeit mit dem gegenständlichen Wesen bewußt zu werden.“³⁸ Es bestätigt sich selbst, das eigene Selbstverständnis in seinem Handeln und kann also über den Sinn der Handlung, das Selbst, das sich in dieser ausdrückt, so der Anspruch, souverän verfügen. Im Folgenden will ich kurz bestimmte Aspekte einer konkreten Bewusstseinsgestalt des Vernunftkapitels diskutieren; dabei beziehe ich mich auf den Abschnitt „Das Gesetz des Herzens, und der Wahnsinn des Eigendünkels“. Zwar kann es nicht als eindeutig geklärt gelten, auf welche philosophischen oder literarischen Vorbilder sich Hegel hierbei bezieht,³⁹ dennoch ist diese Gestalt deshalb für mich interessant, weil der Zweck, den das Selbstbewusstsein hier zu verwirklichen beansprucht, von ihm selbst gerade nicht mehr als bloß individueller, selbststüchtiger Zweck verstanden wird.⁴⁰ Vielmehr vertritt es hier schon einen Anspruch auf Allgemeinheit; das Handeln ist also nicht mehr nur selbstbezogen. Es ist ein Gesetz, und darüber das allgemeine Wohl der Menschheit, das verwirklicht werden soll.⁴¹ Einen insbesondere für Hegels Übergang zu der darauf folgenden Bewusstseinsgestalt der Tugend entscheidenden Aspekt, dass nämlich das „Gesetz des Herzens“ Ausdruck der natürlichen, noch ungebildeten Individualität ist, werde ich hier ausklammern; entscheidend ist für mich, dass das praktische Selbstbewusstsein hier beansprucht, „unmittelbar das Allgemeine, oder das Gesetz

37 Diese Ebenen gehören jedoch insofern zusammen, als sie, entsprechend der Methode der PhG, unterschiedliche Hinsichten innerhalb eines übergreifenden Zusammenhangs explizieren. „Der Geist ist hiemit das sichselbsttragende absolute reale Wesen. Alle bisherigen Gestalten des Bewußtseins sind Abstraktionen desselben; sie sind dies, dass er sich analysiert, seine Momente unterscheidet, und bei einzelnen verweilt.“ (Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, GW. Band 9, S. 239.)

38 Ebd., S. 196.

39 Wahrscheinlich insbesondere auf Schillers „Die Räuber“. Vgl. Werle, Marco Aurelio, *Literatur und Individualität. Zur Verwirklichung des Selbstbewusstseins durch sich selbst*, in: Vieweg, Klaus und Welsch, Wolfgang (Hrsg.), *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*, Frankfurt am Main 2008, S. 360f.

40 Vgl. ebd. 353.

41 Vgl. Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, GW. Band 9, S. 203.

in sich zu haben [...].⁴² Fraglich ist nur, ob sich diese Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem Selbst und dem allgemeinen Gesetz aufrechterhalten lässt.⁴³ In Bezug auf den doppelten Doppelsinn, der den „reinen Begriff“ des Anerkennens kennzeichnet,⁴⁴ lässt sich sagen, dass sich hier das Bewusstsein zwar schon als auf Andere bezogen versteht und bereit ist, entsprechende Selbsteinschränkungen zu vollziehen, jedoch meint, über diese Beziehung allein verfügen zu können. An diesem Anspruch scheitert diese Gestalt des Bewusstseins, was sich wiederum in dem Versuch seiner Verwirklichung durch das Handeln zeigt. Zum einen ist das Gesetz des Herzens als verwirklichtes, als etablierte allgemeine Ordnung diesem Herzen gegenüber gerade indifferent. Zum anderen ist das, was dem einen Bewusstsein als allgemeines Gesetz, als wesentlich für die gemeinsame Beziehung gilt, für das andere nicht in gleicher Weise wesentlich.

„Daher finden in diesem Inhalte die andern nicht das Gesetz ihres Herzens, sondern das eines andern vollbracht, und eben nach dem allgemeinen Gesetze, daß in dem, was Gesetz ist, jedes sein Herz finden soll, kehren sie sich ebenso gegen die Wirklichkeit, welche es aufstellte, als es sich gegen die ihrige kehrte.“⁴⁵

Weil es also in seiner Verwirklichung dem Gesetz der Anderen widerspricht und diese Anderen deshalb zum Widerstand gereizt werden, scheitert diese Gestalt des Selbstbewusstseins. Sie ist nicht die Verwirklichung eines allgemeinen Gesetzes, des Wohls der Menschheit, sondern sie erzeugt einen allgemeinen Widerstreit. „Das Allgemeine, das vorhanden ist, ist daher nur ein allgemeiner Widerstand und Bekämpfung aller gegeneinander, worin jeder seine eigene Einzelheit geltend macht, aber zugleich nicht dazu kommt, weil sie denselben Widerstand erfährt, und durch die andern gegenseitig aufgelöst wird.“⁴⁶ Die Prüfung des Anspruchs dieser Gestalt des Selbstbewusstseins erfolgt hier, wie schon in der Diskussion des „wahren Geistes“, über seine praktische Verwirklichung. Entscheidend kommt zudem hier hinzu, dass dieses Akteursverständnis hypothetisch verallgemeinert, als Selbstverständnis aller Akteure behandelt wird. Auf dieser Grundlage wird dann gezeigt, dass die Handelnden in diesem Rahmen ihrem eigenen Anspruch, ein allgemeines Gesetz zu

42 Ebd., S. 202.

43 Vgl. Werle, Marco Aurelio, Literatur und Individualität. Zur Verwirklichung des Selbstbewusstseins durch sich selbst, in: Vieweg, Klaus und Welsch, Wolfgang (Hrsg.), Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne, Frankfurt am Main 2008, S. 358.

44 Vgl. Hegel, G.W.F., Phänomenologie des Geistes, GW. Band 9, S. 110.

45 Ebd., S. 204.

46 Ebd., S. 207.

verwirklichen, nicht genügen können und vielmehr dessen Verkehrung hervorbringen.⁴⁷ Nicht im Wissen von sich, sondern erst in der Tat erweist sich, was die jeweilige Gestalt des Selbstbewusstseins wirklich ist.⁴⁸ Der Anspruch auf Allgemeinheit, den der Handelnde erhebt, kann also nicht nur als Selbstgewissheit des Handelnden behauptet, sondern muss im Handeln selbst, und damit intersubjektiv bewährt werden. Diese Bewährung scheitert hier, weil der Inhalt des Gesetzes allein durch das Individuum bestimmt ist, während es doch Allgemeinheit beansprucht.⁴⁹ Gezeigt wird also, dass jedes unabhängig von Anderen festgelegte Selbstverständnis zum Scheitern verurteilt ist, weil es sich über die sozialen Folgen des eigenen Tuns nicht aufzuklären vermag. Es bringt dann im Versuch der Verwirklichung seine eigene Verkehrung hervor. Was als allgemeines Gesetz gelten kann, so lässt sich daraus schlussfolgern, ist erst über einen gemeinsamen kommunikativen Prozess zu bestimmen.

Diese Rekonstruktion der von Hegel auf beiden Ebenen entwickelten Konfliktodynamik lässt sich rückblickend an der Bewusstseinsgestalt des „Gewissens“ bestätigen, denn diese hat ja, so der Anspruch, der entsprechend der Methode der PhG an sie gestellt werden muss, die Erfahrungen der vorhergehenden Gestalten des Bewusstseins in sich aufgenommen und deren Defizite überwunden. Und tatsächlich gehört das Gewissen zum einen, anders als das Bewusstsein der „wahren Sittlichkeit“, nicht nur einer sittlichen Bestimmung an; vielmehr weiß es um die verschiedenen Hinsichten, die in der jeweiligen Handlungssituation zu berücksichtigen sind. „Das zum Handeln schreitende Gewissen bezieht sich auf die vielen Seiten des Falles. Dieser schlägt sich auseinander, und ebenso die Beziehung des reinen Bewußtseins auf ihn, wodurch die Manigfaltigkeit des Falles eine Manigfaltigkeit von Pflichten ist.“⁵⁰ Es vollzieht damit die notwendige Konkretisierung, Inter-

47 Das Bewusstsein jedoch wehrt sich gegen diese Einsicht in seine eigene Verkehrung und versucht, an seinem bisherigen Selbstverständnis festzuhalten, indem es diesen Widerstreit als Ergebnis der Herrschaft von Priestern und Despoten deutet. Dem kann ich jedoch hier nicht weiter nachgehen.

48 Vgl. Schlösser, Ulrich, *Handlung, Sprache, Geist*, in: Vieweg, Klaus und Welsch, Wolfgang (Hrsg.), *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*, Frankfurt am Main 2008, S. 440.

49 Vgl. Werle, Marco Aurelio, *Literatur und Individualität. Zur Verwirklichung des Selbstbewusstseins durch sich selbst*, in: Vieweg, Klaus und Welsch, Wolfgang (Hrsg.), *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*, Frankfurt am Main 2008, 362.

50 Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, GW. Band 9, S. 346.

pretation und Gewichtung der jeweils relevanten Pflichten.⁵¹ Zugleich ist das, was es handelnd zu verwirklichen beansprucht, nicht, wie noch im Falle des „Gesetzes des Herzens“, die nur gemeinte Allgemeinheit, sondern es „ist das gemeinschaftliche Element der Selbstbewusstsein, und dieses die Substanz, worin die Tat Bestehen und Wirklichkeit hat; das Moment des Anerkanntwerdens von den andern.“⁵² Der Begriff des Geistes muss also sowohl allgemein geltende Sitten als auch das Recht der Prüfung durch das Gewissen umfassen.⁵³

Welche Konsequenzen lassen sich nun aus dem bisher Entwickelten ziehen? Zunächst scheinen die Ergebnisse dieser Hegelrekonstruktion eher bescheiden, denn dass die Tatsache, dass jemand von der Richtigkeit eines allgemeinen Gesetzes überzeugt ist, für die Richtigkeit desselben selbst nicht hinreicht und dass allgemein anerkannte Pflichten der fallbezogenen Konkretisierung und Abwägung bedürfen, dürfte wohl nur wenig überraschen; dennoch lassen sich für meinen Zweck der Diskussion gegenwärtiger Anerkennungstheorien einige wichtige Konsequenzen ziehen. Zum einen sollte deutlich geworden sein, dass auf der Grundlage der Hegelschen Argumentation gelingende Anerkennung nicht als Akt der expliziten Bestätigung einer schon bestehenden, allein selbstbezüglich gefassten Identität verstanden werden kann. Vielmehr sind die Handelnden in ihrem Selbstverhältnis schon auf Andere bezogen, gehen sie in der Realisierung eines bestimmten Selbstverständnisses schon eine bestimmte Beziehung zu Anderen ein. Was sie dabei jedoch faktisch tun, kann nicht allein ausgehend von diesem Selbstverständnis allein bestimmt werden, sondern lässt sich erst über die Reaktionen Anderer erschließen. Über sie ist allein ein Bewusstsein der sozialen Folgen und damit über den Inhalt der Handlung selbst möglich. „Das Individuum kann daher nicht wissen, was es ist, eh es sich durch das Tun zur Wirklichkeit gebracht hat.“⁵⁴ Über das, was sie tun, werden die Handelnden erst durch Andere aufgeklärt und dies ist dann künftig für die Gestaltung des eigenen Selbstverständnisses zu berücksichtigen; die Rationalität dieses Selbstverständnisses erweist sich gerade darin, dass es solchen Verständigungsprozessen gegenüber offen bleibt. Das Beharren auf einem bestimmten Selbstverständnis, die Festlegung Anderer auf eine bestimmte Identität ist demge-

51 Vgl. Siep, Ludwig, *Moralischer und sittlicher Geist in Hegels Phänomenologie*, in: Vieweg, Klaus und Welsch, Wolfgang (Hrsg.), *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*, Frankfurt am Main 2008, S. 428.

52 Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, GW. Band 9, S. 344.

53 Vgl. Schlösser, Ulrich, *Handlung, Sprache, Geist*, in: Vieweg, Klaus und Welsch, Wolfgang (Hrsg.), *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*, Frankfurt am Main 2008, S. 451.

54 Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, GW. Band 9, S. 218.

genüber gerade als Abbruch eines solchen Verständigungs- und Erfahrungsprozesses zu verstehen, in dessen Konsequenz eine Aufklärung über die Bedeutung und die sozialen Folgen des eigenen Tuns nicht mehr erfolgen kann. Zum anderen müssen, auch dies hatte die Diskussion der Überlegungen Hegels gezeigt, für eine solche Form gelingender Anerkennung an die Weisen der Gestaltung der grundlegenden Strukturen und Institutionen einer Gesellschaft bestimmte Anforderungen gestellt werden. Diese müssen es ermöglichen, diesen Prozess der Erfahrung, diese Aufklärung über die sozialen Folgen bestimmter Handlungsstrategien in rationaler Weise zu organisieren.

An dieser Stelle scheint es mir jedoch notwendig, sich von der Hegelschen Argumentation zu lösen und dies nicht erst vor dem Hintergrund der in der Rechtsphilosophie entwickelten konkreten institutionellen Ausgestaltung des objektiven Geistes, sondern schon in Bezug auf die Zielstellung, die über diese realisiert werden soll. Denn Hegels Konzeption des objektiven Geistes hat gerade nicht die Funktion, diesen Prozess der Erfahrung selbst zu ermöglichen, sondern die, ihn überflüssig zu machen. Er ist bestimmt als ein Zustand, in dem der Unterschied zwischen „Sein für sich“ und „Sein für andere“, zwischen Handeln und Tun überhaupt überwunden ist. Dies ist genau dann möglich, wenn alle „ihre Einzelheit aufopfern“ und in ihrem Handeln nur allgemein anerkannte Sitten realisieren.⁵⁵ Handeln und Tun fallen hier deshalb nicht auseinander, weil sich jeder Handelnde „der anderen so gewiß [ist] als seiner.“⁵⁶ Und weiter: „Ich schaue es in allen an, daß sie für sich selbst nur diese selbstständigen Wesen sind, als Ich es bin; Ich schaue die freie Einheit mit den andern in ihnen so an, daß sie wie durch Mich, so durch die Andern selbst ist. Sie als Mich, Mich als Sie.“⁵⁷ Zugespißt lässt sich damit sagen, dass die Unterbrechung der interindividuellen Konfliktdynamik auf der Ebene der gemeinsamen Sittlichkeit genau daher rührt, dass er an dem Anspruch des individualistisch gefassten Selbstbewusstseins des Vernunftkapitels, das im Handeln nur die eigene Selbstgewissheit zu bestätigen vermeint, festhält.⁵⁸ Gezeigt wird nur, dass dieser Anspruch erst in einem übergreifenden sittlichen Zusammenhang realisierbar ist, in dem ich mich als sie und sie als mich anzuschauen vermag. Um diesen Anspruch einlösen zu können, muss dann das Gewissen des Einzelnen, das zwar notwendig ist, um die verschiedenen Verpflichtungen und Ansprüche in einer Situation berücksichtigen zu können, dann auch auf die Aufgabe der Interpretation der allgemeinen Sitten reduziert werden. Andernfalls könnte keine Gewissheit über die sozialen Folgen des eigenen Tuns und damit über das eigene Selbst bestehen.

55 Vgl. ebd., S. 194.

56 Ebd., S. 195.

57 Ebd., S. 195.

58 Vgl. ebd., S. 238.

6.2 BESTÄTIGEN ODER AUFLÄREN? PROBLEME EINES REZEPTIVEN ANERKENNUNGSVERSTÄNDNISSES

Bevor jedoch die damit aufgeworfene Frage nach möglichen Kriterien für die sinnvolle Organisation dieses Erfahrungsprozesses weiter verfolgt werden kann, ist zunächst zu rekonstruieren, wie genau in der Honnethschen Konzeption der Akt oder der Gegenstand der Anerkennung gefasst und die Notwendigkeit des Anerkennens selbst begründet wird. Es soll also bestimmt werden, was den Bezugspunkt der Anerkennung bildet und welche Handlungen genau als Anerkennung gelten können. In der gegenwärtigen Debatte lassen sich hierzu zwei Alternativen unterscheiden: zum einen ein attributives und zum anderen ein rezeptives Verständnis der Anerkennung. Ein attributives Verständnis geht dabei von einer performativen Kraft der einzelnen Akte der Anerkennung aus; dem Subjekt wird durch die Anerkennung Anderer eine neue positive Eigenschaft zugeschrieben und damit zugleich auch verliehen. Es erhält somit einen neuen Status. Allerdings besteht eine zentrale Schwierigkeit einer solchen Konzeption darin, dass hier keine Kriterien mehr angegeben werden können, auf deren Grundlage es möglich ist, die Angemessenheit von Zuschreibungen zu beurteilen. Weil eine kritische Theorie der Anerkennung eine solche Beurteilung jedoch leisten können muss, entwickelt Honneth ein rezeptives oder reproduktives Verständnis der Anerkennung. Akte der Anerkennung reagieren demnach auf eine vorgängige Wahrnehmung von schon bestehenden Eigenschaften; sie bekräftigen diese nur und geben den gegebenen Status wieder. Erst ein solches rezeptives Verständnis von Anerkennung lässt verständlich werden, inwiefern die jeweiligen Akte der Anerkennung aus Einsicht erfolgen und durch praktische Gründe gerechtfertigt werden können. Der Prozess der Sozialisation ist dann als Bildung einer zweiten Natur zu verstehen, in deren Verlauf die Wahrnehmung der als wertvoll beurteilten Eigenschaften Anderer und die entsprechenden selbsteinschränkenden Haltungen eingeübt werden.⁵⁹

59 Honneth formuliert dieses Verständnis von Werteigenschaften im Anschluss an McDowell. Demnach werden im Prozess der Sozialisation die Neigungen und Evaluationsweisen so geformt, dass „wir jetzt die jeweils relevanten Züge von Personen, Handlungen und Situationen in derselben Weise als moralisch verdienstvoll oder verachtungswürdig wahr[nehmen], in der wir den Löwen als ein Tier wahrnehmen, dass die Reaktion der Furcht verdient [...]“. (Honneth, Axel, Zwischen Hermeneutik und Hegelianismus. John McDowell und die Herausforderung des moralischen Realismus, in ders., Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität, Frankfurt am Main 2003, S. 124.)

„Die soziale Lebenswelt wäre nach Art einer „zweiten Natur“ zu begreifen, in die die Subjekte dadurch hineinsozialisiert werden, daß sie sukzessive die wertvollen Eigenschaften von Personen erfahren lernen; dieser Lernprozeß müsste insofern als komplexer Vorgang begriffen werden, als wir in ihm zugleich mit der Wahrnehmung evaluativer Eigenschaften auch die entsprechenden Verhaltensweisen erwerben würden, deren Eigenart in der selbstverständlichen Beschränkung unseres natürlichen Egoismus bestehen müsste [...]“.“⁶⁰

Offen ist aber dann, wie in diesem Rahmen die Notwendigkeit der Anerkennung für ein positives Selbstverhältnis begründet werden kann. Wenn nämlich die Individuen die für ein positives Selbstverhältnis konstitutiven Eigenschaften schon besitzen und diese durch Akte der Anerkennung nur bestätigt werden, droht zunächst unklar zu bleiben, inwiefern sie der Anerkennung durch Andere überhaupt bedürfen; Anerkennung sollte ja gerade als Bedingung für die Ausbildung eines positiven Selbstverhältnisses ausgewiesen werden.⁶¹

Um dieser Schwierigkeit zu begegnen, rekurriert Honneth auf das Begriffspaar Aktualität und Potentialität. Anerkennung ist demnach deshalb als intersubjektive Bedingung für die Ausbildung eines positiven Selbstverhältnisses zu verstehen, weil sie es ermöglicht, Wünsche und Fähigkeiten zu realisieren, die den Individuen ohne die Anerkennung nur der Möglichkeit nach zukommen. In einer solchen Konzeption ist dann Anerkennung nur die notwendige, nicht jedoch die hinreichende Bedingung für die Verwirklichung ihres Zwecks, die individuelle Selbstbestimmung, denn zunächst müssen bei den anzuerkennenden Individuen die fraglichen Werteigenschaften als Potentiale vorliegen. „Die evaluativen Eigenschaften, die die Subjekte nach diesem Modell vorgängig ja schon „besitzen“ müssten, wären dann als Potentiale zu begreifen, die durch anerkennende Reaktionen in aktuelle Fähigkeiten verwandelt würden.“⁶² Ein solcher Übergang von Potentialität zu Aktualität vollzieht sich, so Honneth, durch eine Identifizierung des Akteurs mit den fraglichen Eigenschaften. Eine solche Identifikation mit bestimmten Wünschen und Fähigkeiten setzt eine positive Wertschätzung durch Andere voraus.

„Diese Identifizierung aber ist [...] an die Voraussetzung einer Anerkennung durch Andere gebunden: Jene Fähigkeiten, die mir aufgrund der normativen Präsuppositionen meiner Kul-

60 Honneth, Axel, Anerkennung als Ideologie. Zum Zusammenhang von Moral und Macht, in: ders., Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie, Frankfurt am Main 2012, S. 114.

61 Vgl. Laitinen, Arto, Interpersonal Recognition. A Response to Value or a Precondition of Personhood?, in: Inquiry 45, 2002, S. 463.

62 Honneth, Axel, Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Frankfurt am Main 1994, S. 326.

tur als Subjekt zukommen, kann ich nur dann wirklich bejahen, wenn sie von meinen Interaktionspartnern in ihrem Anerkennungsverhalten als wertvoll bekräftigt worden sind.“⁶³

Um diese Argumentation kurz zusammenzufassen: Einzelne Akte der Anerkennung reagieren bestätigend auf schon vorliegende Eigenschaften, etwa Fähigkeiten und Wünsche der Akteure. Erst auf der Grundlage dieser Bestätigung können sie sich mit diesen Eigenschaften auch tatsächlich identifizieren und somit das positive Selbstverhältnis ausbilden, das den normativen Bezugspunkt der Theorie der Anerkennung bildet.

Diese Fassung des Verhältnisses von Potentialität und Aktualität sowie von Bestätigung und Identifikation bringt jedoch weitere Schwierigkeiten mit sich. Denn wenn ein Akteur nur dann mit guten Gründen bezüglich wertvoller Eigenschaften bestätigend anerkannt werden kann, wenn sie für den Anerkennenden wahrnehmbar sind, wenn sie sich also im Handeln des Anzuerkennenden darstellen, dann folgt daraus, dass sie schon realisiert und nicht nur der Möglichkeit nach vorhanden sein müssen, um anerkannt werden zu können. In der Konsequenz könnte der Übergang von Potentialität in Aktualität allein auf die Selbstzuschreibung des Anzuerkennenden bezogen werden: Erst durch die bestätigende Bezugnahme Anderer ist es ihm möglich, sich bestimmte, im Handeln realisierte Eigenschaften, die er sich bisher nur der Möglichkeit nach zuschreiben konnte, auch de facto zuzuschreiben. Dann aber bliebe zu klären, wie es möglich sein soll, handelnd bestimmte Eigenschaften, etwa die der autonomen Urteilsbildung oder die des Erbringens von Leistungen, zu realisieren, ohne sich diese selbst schon zuschreiben zu können. Zudem droht mit einer solchen Begriffsbildung unklar zu werden, wie Formen der Missachtung durch die Betroffenen selbst überhaupt erfahren und dementsprechend auch artikuliert werden können; sie wissen nicht, was ihnen geschieht, denn sie kennen die Eigenschaften nicht, deren Anerkennung ihnen Andere verweigern. „In suggesting [...] that our powers are only available to us when they are recognised by others [...] this approach converts pure ore mere potentiality into its opposite: incapacity.“⁶⁴

Abgesehen von diesen Problemen ist noch zu begründen, weshalb genau ein solcher Zusammenhang zwischen der Bestätigung bestimmter Eigenschaften durch Andere und der Möglichkeit der Selbstzuschreibung besteht. Honneth selbst jedoch

63 Ebd., S. 327.

64 Patchen, Markell, *The Potential and the Actual*, Mead, Honneth, and the „I“, in: Van den Brink, Bert und Owen, David. *Recognition and Power. Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*, Cambridge 2004, S. 105. Ich vermute jedoch, ohne dem hier weiter nachgehen zu können, dass sich diese Schwierigkeiten durch weitere begriffliche Klärungen beheben lassen; ein möglicher Weg wäre etwa die Differenzierung zwischen dem Wissen um die eigenen Eigenschaften und einer Identifikation mit ihnen.

geht dieser Frage nicht weiter nach. Eine naheliegende Argumentationsstrategie könnte sich auf die Überlegungen beziehen, die etwa Autoren wie Brandom und Pinkard im Anschluss an Hegel und Wittgenstein entwickeln. Der Begriff der Anerkennung soll hier, wie in der Einleitung skizziert, die Frage beantworten, wie es möglich ist, sich selbst eine Norm zu setzen, der man zugleich unterworfen ist. Es ist demnach zwar eine individuelle Entscheidung, welchen Normen das Individuum sich verpflichtet sieht; ob es diese jedoch erfüllt, kann nur innerhalb einer durch Beziehungen wechselseitiger Anerkennung konstituierten Gemeinschaft entschieden werden. Andernfalls entspräche der Glaube, eine Norm zu erfüllen, unmittelbar dem Erfüllen der Norm und das aber hieße, dass von einer Norm, auf deren Grundlage zwischen einem ihr entsprechendem und einem ihr widersprechenden Handeln unterschieden werden muss, nicht mehr gesprochen werden kann.⁶⁵ So ist es etwa eine individuelle Entscheidung, ob sich jemand dem Anspruch unterstellt, gut Schach spielen zu können; ob derjenige diesem Anspruch jedoch tatsächlich gerecht wird, kann nur innerhalb der Anerkennungsgemeinschaft bestimmt werden, die durch diesen Standard konstituiert wird.⁶⁶ Dementsprechend ließe sich im Rückbezug auf die Terminologie Honneths argumentieren, dass Individuen dann über wertvolle Eigenschaften, eben etwa die, gut Schach spielen zu können, verfügen, wenn sie bestimmten, innerhalb einer Gemeinschaft geschätzten Normen entsprechen. Weil das Erfüllen einer Norm nicht durch einen Einzelnen allein beurteilt werden kann, ist dann auch ein entsprechendes Urteil einer Gemeinschaft konstitutiv für die Möglichkeit der Selbstzuschreibung dieser Eigenschaft und ein entsprechendes positives Selbstverhältnis. Auf dieser Grundlage lässt sich auch das Dilemma der Honnethschen Argumentation überwinden, nach der Akte der Anerkennung einerseits rezeptiv auf schon vorliegende Eigenschaften reagieren, die aber andererseits dem anzuerkennenden Individuum zugleich nur potentiell zukommen sollen. Das Begriffspaar Potentialität und Aktualität müsste dafür durch die Unterscheidung zwischen dem Anspruch eine Norm zu erfüllen und der tatsächlichen Erfüllung dieses Anspruchs ersetzt werden. Akte der Anerkennung könnten demnach weiterhin als bestätigende Bezugnahmen auf schon vorliegende wertvolle Eigenschaften verstanden werden; sie sind aber dennoch zugleich nicht überflüssig, weil erst innerhalb einer Gemeinschaft ihr Vorliegen gültig beurteilt und zugeschrieben werden kann. Darüber hinaus kann so auch, Brandom folgend, die spezifisch mo-

65 Vgl. Wittgenstein, Ludwig, *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt am Main 1984, § 258, S. 362.

66 Vgl. Brandom, Robert, *Some Pragmatist Themes in Hegel's Idealism. Negotiation and Administration in Hegel's Account of the Structure and Content of Conceptual Norms*, in: *Tales of the Mighty Dead. Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*, Cambridge 2002, S. 217.

derne Verbindung zwischen individueller Freiheit und sozialer Bindung verstanden werden, die herauszuarbeiten einen der zentralen Ansprüche der Theorie der Anerkennung bildet. Die individuelle Freiheit findet demnach ihren Ausdruck in der Wahl der Normen, die man für sich als bindend akzeptiert; zugleich jedoch ist damit das einzelne Selbst an eine Gemeinschaft verwiesen, in der allein beurteilt werden kann, ob es den selbst gesetzten Normen zu entsprechen vermag.

Auch wenn es auf dieser Grundlage möglich sein mag, und dies bildet den zentralen Anspruch Brandons, einen plausiblen Begriff des Begriffsinhalts zu entwickeln, ist die Konzentration auf eine solche Argumentation für eine kritische Theorie der Anerkennung in mehrfacher Hinsicht problematisch. Denn 1. wird der Begriff der Freiheit hier allein auf individuelle Entscheidungen, nicht jedoch auf den sozialen Prozess selbst bezogen; er betrifft nur das *ob* der Regelbefolgung, nicht jedoch auch das *wie* der gemeinsamen Gestaltung sozial geltender Regeln. Dies wird 2. insbesondere dann problematisch, wenn anerkannt wird, dass bestimmte normative Verpflichtungen innerhalb einer Gesellschaft gerade nicht gewählt werden können. Zudem ist hier 3. bisher unklar, wie sozial geltende Urteile einer Gemeinschaft ihrerseits problematisiert werden können; dies jedoch ist notwendig, um bestimmte Erfahrungen der Missachtung als soziales Unrecht ausweisen zu können.⁶⁷

Um die bisherigen Probleme kurz zusammenfassen: Um gelingende Formen der Anerkennung von problematischen Formen der Missachtung unterscheiden und somit die Möglichkeit der Sozialkritik begründen zu können, scheint es zunächst naheliegend, Anerkennung als rezeptive, auf bestehende wertvolle Eigenschaften von Individuen reagierende Akte zu verstehen, denn eben diese Eigenschaften können dann als Bezugspunkt für die Formulierung begründeter Ansprüche gelten. Auf dem bisherigen Stand der Begriffsentwicklung kann aber die Notwendigkeit der Anerkennung für ein positives Selbstverhältnis nur dann widerspruchsfrei begründet werden, wenn angenommen wird, dass die korrekte Erfüllung von Normen zum einen eine notwendige Grundlage ist, um Individuen wertvolle Eigenschaften zuschreiben zu können und diese Erfüllung zum anderen nur durch eine durch wechselseitige Anerkennungsbeziehungen konstituierte Gemeinschaft beurteilt werden kann. Dann aber stellt sich die Ausgangsfrage, wie es möglich sein kann, gesellschaftlich etablierte Zuschreibungen begründet zurückzuweisen, letztlich nur erneut.

Vor diesem Hintergrund möchte ich vorschlagen, noch einmal zu den zuvor entwickelten Überlegungen Hegels zurückzukehren. Hegel hatte in zentralen Abschnitten der Phänomenologie des Geistes den Gang der Erfahrung als einen Prozess geschildert, in dessen Verlauf die einzelnen Akteure durch die Reaktionen und

67 Damit ist natürlich der Wahrheitsanspruch dieser Theorie selbst noch nicht kritisiert; behauptet ist nur, dass sie für die entwickelte Problemstellung nur wenig weiterführend ist.

den Widerstand Anderer einen Widerspruch zwischen ihrem Handeln und ihrem Tun erfahren, wodurch sie gezwungen sind, ihre bisherige Situationsdeutung und damit auch ihr in diese eingelassenes Selbstverständnis zu korrigieren. Die damit geschaffene Möglichkeit, die Entwicklung des Selbstbewusstseins innerhalb eines solchen Erfahrungsprozesses zu verorten, wurde insbesondere durch die pragmatische Sozialphilosophie Deweys weiterentwickelt und konkretisiert. Den methodischen Ausgangspunkt seiner Überlegungen bilden dabei konkrete Handlungssituationen. In diese tritt der einzelne Akteur mit bestimmten, in vorherigen Erfahrungsprozessen erworbenen Handlungsroutinen, -dispositionen, Interessen und selbstverständlich vorausgesetzten Hintergrundannahmen ein und auf deren Grundlage ergibt sich seine spezifische Ausrichtung auf diese Situation. Sie sind entscheidend dafür, was in ihr jeweils als Möglichkeit, Schwierigkeit, oder Handlungsziel wahrgenommen wird. „Unsere Wahrnehmung der Situation ist vorgeformt in unseren Handlungsfähigkeiten und unseren aktuellen Handlungsdispositionen; welche Handlung realisiert wird, entscheidet sich dann durch die reflexive Beziehung auf die in der Situation erlebte Herausforderung.“⁶⁸ Probleme, die innerhalb eines durch diese Grundlagen geleiteten Handlungsvollzuges auftreten, erschüttern diese Handlungsroutinen und zunächst noch unreflektierten Erwartungshaltungen.⁶⁹ Diese Erschütterungen sind dann der Anlass, um die zunächst präreflexiv vorausgesetzten Hintergrundannahmen, Dispositionen und Routinen zu explizieren und unter Umständen zu revidieren; dementsprechend muss dann auch die jeweilige Situationsdeutung spezifiziert oder korrigiert werden. Dewey unterscheidet hierfür zwischen einer primären, selbstverständlich vorausgesetzten Erfahrung und einer Sekundärerfahrung, die aus dieser Reflexion entsteht und der die Funktion zukommt, bisher unberücksichtigte Aspekte der jeweiligen Situation einzubeziehen oder das eigene Selbstverständnis zu korrigieren, um die aufgetretenen Probleme beheben zu können. Während also der Begriff der primären Erfahrung die Gesamtheit von handlungsleitenden Grundannahmen und Einstellungen bezeichnet, die als selbstverständliche Voraussetzungen in den Handlungsvollzug eingehen, bezieht sich der Begriff der sekundären Erfahrung auf die Reflexion dieser Voraussetzungen, die dann notwendig wird, wenn im unmittelbaren Handlungsvollzug, also auf der Ebene der primären Erfahrung, Schwierigkeiten auftreten. Die sekundäre Erfahrung ermöglicht es, die vorherigen Grundannahmen explizit zu machen, sie in umfassendere soziale Handlungszusammenhänge einzubetten und ihre sozialen Folgen im Einzelnen zu bestimmen; damit „hören sie auf, isolierte Details zu sein; sie nehmen die Bedeutung an, die in einem ganzen System aufeinander bezogener Objekte ent-

68 Vgl. Joas, Hans, Die Kreativität des Handelns, Frankfurt am Main 1996, S. 236.

69 Ebd., S. 196.

halten ist [...].⁷⁰ Diese Grundannahmen sind zudem, und hierin besteht eine weitere Parallele zu Hegel, nicht allein selbstbezüglich formuliert, sondern auf die gemeinsamen Beziehungen hin ausgerichtet.⁷¹

Erfahrung gilt dabei als ein doppelläufiger Begriff: Er bezeichnet sowohl, was erfahren wird, als auch wie etwas erfahren wird. Die Unterscheidung beider Aspekte, die Differenzierung zwischen Subjekt und Objekt ist selbst ein Reflexionsprodukt der sekundären Erfahrung, welches es erlaubt, die jeweils im Handlungsvollzug auftretenden Probleme zu spezifizieren. „Primär beobachten wir Dinge, nicht Beobachtungen. Aber der Akt der Beobachtung kann untersucht werden und einen eigenen Forschungsgegenstand bilden [...].“⁷² Auch die zentralen Grundformen und Grundbegriffe des Selbstbezugs sind also im Rahmen einer solchen pragmatistischen Konzeption grundzulegen. Ihre Entwicklung und Ausdifferenzierung ist, so Dewey, insofern die Grundlage einer Emanzipationsbewegung, als die Erkenntnis der Bedeutung, die dem *wie* des Erfahrens für das zukommt, *was* geglaubt und für wahr gehalten wird, erst eine Distanzierung von gewohnheitsmäßig angenommenen gesellschaftlichen Vorurteilen ermöglicht. „Infolgedessen entdecken wir, dass wir viele Dinge glauben, nicht weil die Dinge so sind, sondern weil wir uns unter dem Gewicht der Autorität, durch Nachahmung, Prestige, Belehrung, den unbewussten Effekt der Sprache usf. daran gewöhnt haben.“⁷³

Jedoch muss eine jede in dieser Weise auf der Ebene der sekundären Erfahrung korrigierte Situationsdeutung vorläufig und somit auch für weitere Revisionen offen bleiben. Kein zuvor gefasster Handlungsplan vermag die im Handlungsvollzug auftretenden Probleme erschöpfend zu antizipieren und zu bewältigen; seine Elemente unterliegen somit einer beständigen weiteren Reformulierung.⁷⁴ Die Erschütterung der in der primären Erfahrung angelegten Gewissheiten der Handelnden kann also auch deshalb nie ausbleiben, weil das Nachdenken über bestimmte Handlungsfolgen für Andere stets vorläufig und hypothetisch bleibt und somit immer erst im Handeln zu bestätigen ist.⁷⁵ Der einzelne Handelnde kann nie ganz vorhersehen, welche Bedeutung sein Tun für Andere hat. Über diese Bedeutung und damit den Inhalt seiner Handlung wird er erst über die Reaktionen Anderer aufgeklärt. Auf diese Weise erfährt der Handelnde auch, inwiefern er die eigenen Ansprüche verfehlt. Damit wird er erst in die Lage versetzt, bisherige handlungsleitende Grundannahmen kritisch zu reflektieren und unter Umständen auch zu revidieren. Das Selbst

70 Dewey, John, Erfahrung und Natur, Frankfurt am Main 2007, S. 22.

71 Vgl. Dewey, John, Die Öffentlichkeit und ihre Probleme, Bodenheim 1996, S. 35.

72 Dewey, John, Erfahrung und Natur, Frankfurt am Main 2007, S. 29.

73 Ebd., S. 31.

74 Vgl. Joas, Hans, Die Kreativität des Handelns, Frankfurt am Main 1996, S. 237.

75 Vgl. Dewey, John, Erfahrung und Natur, Frankfurt am Main 2007, S. 216.

kann also deshalb nicht wissen, was es ist, ehe es sich durch sein Tun zur Wirklichkeit hervorgebracht hat, weil es sich selbst erst über die Reaktionen und die Kritik Anderer über die eigenen Handlungsvoraussetzungen aufklären kann. Die Handelnden sind damit auch notwendig Krisenerfahrungen ausgesetzt, die ihr bisheriges Selbstverständnis erschüttern. „Es ist gleichermaßen natürlich wie unvermeidlich, sein eigenes Selbst innerhalb geschlossener Grenzen zu definieren und dann zu versuchen, das Selbst in expansiven Akten zu erproben, die unvermeidlich zuletzt in einem Zusammenbruch des eingemauerten Selbst enden.“⁷⁶

Gelingende Anerkennung bemisst sich damit nicht an der Bestätigung schon bestehender Selbstverhältnisse; sie ist vielmehr als ein sozialer Prozess zu denken, in dessen Verlauf bisherige Selbstverständnisse durch die wechselseitige Aufklärung über ihre sozialen Folgen reflektiert und aufgelöst werden. Dies impliziert ein Selbst, das erst noch herzustellen ist. „Das alte Selbst wird abgelegt, das neue Selbst bildet sich erst noch, und die Form, die es schließlich annimmt, hängt von dem unvorhersehbaren Resultat eines Abenteuers ab.“⁷⁷

Die Explikation und Artikulation von Ansprüchen innerhalb dieses Prozesses ist dann zum einen als Reaktion auf konkrete Konfliktsituationen und nicht als Ausdruck einer vorgängigen Identität zu verstehen; das jeweilige Selbstverständnis gewinnt erst in diesen Konflikten seine Kontur und seinen spezifischen Gehalt. Zum anderen sind sie als Hypothesen, als Vorschläge für die Gestaltung des gemeinsamen Verhältnisses zu verstehen, deren Geltung davon abhängt, inwiefern es ihnen gelingt, die unterschiedlichen in der jeweiligen Situation bestehenden Ansprüche einzubeziehen. Ihre Formulierung ist damit nur eine vorläufige Stufe innerhalb dieses Erfahrungsprozesses.⁷⁸ In diesem Prozess der wechselseitigen Artikulation von

76 Ebd., S. 236-37.

77 Ebd., S. 238.

78 Ein zentrales Problem hierbei besteht jedoch darin, dass Dewey (und Mead) dazu tendieren, die Bildung der auf die gemeinsamen sozialen Verhältnisse bezogenen, die unterschiedlichen Ansprüche integrierenden Hypothesen einem pragmatistischen Verständnis der naturwissenschaftlichen Hypothesenbildung anzugleichen: sie dienen in erster Linie der intelligenten Kontrolle des individuellen Handelns. (Mead, George Herbert, *Die philosophische Grundlage der Ethik*, in: ders., *Gesammelte Aufsätze*. Band 1, Frankfurt am Main 1980, S. 363.) Wird ihre Rechtfertigung auf diesen Aspekt beschränkt, drohen sie einen kritisch-normativen Gehalt zu verlieren, denn damit kann noch nicht bestimmt werden, wie die Ansprüche des Anderen einzubeziehen sind; erfolgreich handeln kann der Einzelne unter Umständen auch, wenn er sie als durch den Einsatz von Machtmitteln zu überwindende Hindernisse einbezieht. Problematisch sind Hypothesen also nicht nur dann, wenn sie die eigenen Zwecke des Handelnden gefährden, sondern auch dann, wenn sie die des Anderen verletzen.

Ansprüchen ist die Entwicklung des Selbstverhältnisses nicht nur, wie bei Brandom, deshalb möglich, weil hier entscheiden werden kann, inwiefern explizit gesetzte Normen tatsächlich erfüllt werden, sondern auch, weil erst hier die einzelnen Akteure ein Bewusstsein darüber erlangen können, welche handlungsleitenden Grundannahmen und Dispositionen sie bisher selbstverständlich in Anspruch genommen haben und welche normativen Implikationen diese haben. Die Selbsterkenntnis der Akteure ist somit in einem gemeinsamen, durch Phasen der wechselseitigen Kritik und Explikation gekennzeichneten Erfahrungsprozess zu verorten.

Damit sind schon erste Hinweise darauf gewonnen, wie in diesem Rahmen die Kritik konkreter Anerkennungsverhältnisse rekonstruiert und begründet werden kann.

6.3 ÖFFENTLICHKEIT UND ERFAHRUNG

Für Honneth war, wie gezeigt, die Bezugnahme auf schon gemeinsam akzeptierte Prinzipien der Anerkennung die Bedingung, um Forderungen nach Anerkennung rechtfertigen zu können. Damit aber bleibt die Sozialkritik an etablierte Normen und Formen der Thematisierung sozialer Probleme gebunden; ihre Aufgabe ist dann allein die Entfaltung eines schon bestehenden normativen Potentials. Die Kritik an und die sozialen Auseinandersetzungen um die Kriterien der Anerkennung selbst können innerhalb dieses Rahmens nicht mehr angemessen thematisiert werden. Das bestehende Potential gilt dann als unhintergehbare Grundlage für die Formulierung legitimer Ansprüche und nicht als etwas, was in der gemeinsamen Praxis erst erzeugt wird.

Der hier entwickelte Ansatz zu einer pragmatistischen Konzeption des Anerkennens ist von einer solchen Beschränkung jedoch insofern frei, als er es ermöglicht, spezifische gesellschaftlich etablierte Kriterien des Anerkennens in dem Maße zu problematisieren, in dem sie die Weiterentwicklung des Erfahrungsprozesses blockieren. Eine solche Blockierung vollzieht sich zum einen dann, wenn spezifische soziale Zuschreibungen einzelne Individuen, wie etwa im Falle der „guten Hausfrau“, auf bestimmte Interaktionszusammenhänge sowie auf eine bestimmte Funktion in diesen festlegen und somit die Erfahrung alternativer Handlungsmöglichkeiten und Potentiale verhindern. Denn weil das Selbst nicht als ein Gegebenes, sondern als ein zu Schaffendes zu denken ist, sich dessen Fähigkeiten erst in der gemeinsamen Praxis entwickeln, also von der sozialen Umgebung, dem Verhältnis zu Anderen abhängen, sind die Institutionen einer Gesellschaft auch danach zu beurteilen, welche Entwicklungsmöglichkeiten sie den Einzelnen bieten.⁷⁹ Zum ande-

79 Vgl. Dewey, John, *Die Erneuerung der Philosophie*, Hamburg 1989, S. 249f.

ren lässt sich von einer solchen Blockade sprechen, wenn bestimmte Selbstverhältnisse, etwa das der „Soldatenehre“, die Aufklärung bezüglich der sozialen Folgen des eigenen Tuns verhindern. Indem bestimmte gesellschaftliche Kriterien der Anerkennung nicht mehr als Hypothesen verstanden werden, die im Hinblick auf die jeweilige Integration der unterschiedlichen Ansprüche beständig zu überprüfen sind, sondern als fixierte soziale Zuschreibungen gelten, können sie die auftretenden Konflikte und Verletzungen weder darstellen noch überwinden; sie legen dann von Beginn an fest, welche Ansprüche wahrgenommen und wie sie beurteilt werden. Die Primärerfahrung bleibt somit blind und unaufgeklärt.⁸⁰

Einer demokratischen Öffentlichkeit spricht Dewey nun die Aufgabe zu, solche Blockierungen aufzulösen und die Weiterentwicklung des Erfahrungsprozesses auf einer gesamtgesellschaftlichen Ebene zu ermöglichen. Ihr zentraler Anspruch ist es demnach, die Folgen, die gesellschaftlich etablierte Handlungsstrategien für Andere haben, bewusst zu kontrollieren, d.h. bestimmte zu verstetigen und andere zu vermeiden. Damit können die jeweiligen Handlungen aufeinander abgestimmt und die Formen der gemeinsamen Assoziierung bewusst gestaltet werden. Um den Begriff der Öffentlichkeit zu entwickeln, unterscheidet Dewey zwischen primären und sekundären Assoziationen. Als primäre Assoziationen gelten alle Formen einer gemeinsamen Praxis, in der die Beteiligten ihr Handeln wechselseitig aufeinander abstimmen. Sekundäre Assoziationen sind Assoziationen, die der Kontrolle und Koordination der verschiedenen primären Assoziationen dienen sollen.⁸¹

Diese sekundären Assoziationen sind dann notwendig, wenn die sozialen Konsequenzen der primären Assoziationen über den Kreis der unmittelbar an ihr Beteiligten hinausreichen; sie entstehen aus dauerhaften und weitreichenden indirekten Handlungsfolgen.⁸² Sie sind also überflüssig, insofern zwischen bestimmten Grup-

80 Vgl. Dewey, John, *Erfahrung und Natur*, Frankfurt am Main 2007, 23.

Allerdings verstehen Mead und Dewey die Herausbildung dieser Blockierungen in erster Linie als intellektuelles oder methodisches Problem; sie ergeben sich zentral daraus, dass gesellschaftliche Normen und ihre Rechtfertigung nicht als aus den Problemen der gesellschaftlichen Praxis hervorgehende und an ihrer Bewältigung zu überprüfende Hypothesen, sondern als Ergebnis von demgegenüber unabhängigen Einsichten verstanden werden. Es wird also nicht die Frage gestellt, inwiefern spezifische Blockierungen ihrerseits auf in gesellschaftlichen Praxiszusammenhängen fundierte Strukturprinzipien zurückzuführen sind; für ihre Überwindung scheint dementsprechend auch die Einführung wissenschaftlicher Methoden in die Sozialphilosophie und den gesellschaftlichen Kommunikationsprozess hinreichend. (Vgl. Dewey, John, *Die Erneuerung der Philosophie*, Hamburg 1989, S. 43.)

81 Vgl. Dewey, John, *Die Öffentlichkeit und ihre Probleme*, Bodenheim 1996, S. 36f.

82 Vgl. ebd., S. 53.

pen keine Verbindungen bestehen und auch, wenn die Individuen durch einen direkten gemeinschaftlichen Bezug verbunden sind. Die demokratische Öffentlichkeit wird nun als eine spezifische Form der sekundären Assoziation bestimmt. Kennzeichen einer demokratischen Öffentlichkeit ist es, dass sie sich dem Anspruch unterstellt, alle relevanten indirekten Handlungsfolgen zu thematisieren, bewusst zu kontrollieren und die jeweiligen primären Assoziationen entsprechend zu gestalten. Sie muss dafür allen Beteiligten die Möglichkeit geben, in einen gemeinsamen Austausch darüber zu treten, welche Handlungsfolgen sie wie betreffen, wie die Ursachen hierfür zu bestimmen und wie die jeweiligen Assoziationen dementsprechend in Zukunft zu gestalten sind. Sie beteiligt also alle Betroffenen an der gesellschaftlichen Problemformulierung und -lösung. Weil sie in dieser Weise als Assoziation zur Regulierung von Assoziationen zu verstehen ist, muss sie auch auf alle relevanten gesellschaftlichen Teilbereiche ausgedehnt werden. Sie ist damit als Versuch zu verstehen, den Übergang zwischen der Primär- und Sekundärerfahrung auf einer gesamtgesellschaftlichen Ebene rational zu organisieren und auf Dauer zu stellen.

Die Gestaltung von Institutionen, die eine solche Form der gemeinsamen sekundären Erfahrung ermöglichen, ist, wie zuvor entwickelt, nach Dewey deshalb notwendig, weil die Einzelnen oder einzelne Gruppen die sozialen Folgen ihrer Handlungen nie vollständig zu überblicken vermögen. „Niemand kann alle Folgen der von ihm begangenen Handlungen berücksichtigen. In der Regel ist er gezwungen, seine Aufmerksamkeit und Voraussicht auf Dinge zu beschränken, die, wie es heißt, ausschließlich seine eigene Sache sind.“⁸³ Deshalb können diese Folgen erst im Rahmen einer demokratischen Öffentlichkeit bestimmt und kontrolliert werden. Genau deshalb lässt sich aber auch keine abschließende Gestalt der Institutionen bestimmen, die einen solchen Erfahrungsprozess ermöglichen; vielmehr bleibt die Bildung einer demokratischen Öffentlichkeit selbst ein experimenteller Prozess.⁸⁴

Vor diesem Hintergrund will ich noch einmal kurz die wesentlichen Gründe zusammenfassen, aus denen mir die Demokratietheorie Deweys ein geeigneter Bezugspunkt zu sein scheint, um über Honneth (und Hegel) hinaus einen Begriff gelingender Anerkennung zu entwickeln:

1.) Das politische Ideal, das Dewey hier formuliert, zielt nicht, wie häufig gegen politische Utopien überhaupt eingewendet, auf eine umfassende Harmonie, die Einheit einer geschlossenen Gemeinschaft, sondern auf die sinnvolle Regulation von

83 Ebd., S. 57. Dass dies mit der Gestalt der gegenwärtigen Assoziationen selbst in Zusammenhang stehen könnte, zieht Dewey nicht oder nur am Rande in Betracht; die vorgeschlagenen Maßnahmen zur Erneuerung der Demokratie beschränken sich auch dementsprechend in erster Linie auf die Schaffung neuer gemeinsamer Kommunikationsformen.

84 Vgl. Dewey, John, *Die Öffentlichkeit und ihre Probleme*, Bodenheim 1996, S. 42.

Konflikten. Die demokratische Öffentlichkeit soll es ermöglichen, problematische Institutionalisierungen zu korrigieren und zu überwinden.

2.) Die demokratische Öffentlichkeit ist zudem nicht in einer von anderen Handlungszusammenhängen getrennten politischen Sphäre zu verorten, sondern auf alle bestehenden Assoziationen zu beziehen. Insofern kann hiermit ein zentraler Anspruch der Honnethschen Anerkennungskonzeption bewahrt werden. „Die Demokratie ist eine weitere und reichere Idee, als daß sie selbst im besten Staat exemplifiziert werden kann. Um verwirklicht zu werden, muß sie alle Formen menschlicher Assoziation, die Familie, die Schule, Wirtschaft, Religion erfassen.“⁸⁵

3.) Es werden zunächst nur wichtige Funktionen einer demokratischen Öffentlichkeit bestimmt, noch nicht konkrete Institutionen, über die diese erfüllt werden sollen; insofern bleibt sie ein regulatives Prinzip. Dieses kann auch deshalb nicht in konkreten Institutionen fixiert werden, weil die Mittel, die für die demokratische Öffentlichkeit notwendig sind, um die jeweiligen Handlungsfolgen bestimmen und kontrollieren zu können, in Abhängigkeit von Gestalt und Reichweite der primären Assoziationsformen variieren.⁸⁶ Hier verortet Dewey das zentrale Problem der Demokratie in der Gegenwart; denn hier haben sich, nach Deweys Rekonstruktion insbesondere durch technische Innovationen, neue Formen der arbeitsteiligen Kooperation etabliert, für die die überkommenen Institutionen nicht mehr hinreichen. „Ihr Resultat war die Entwicklung dieser weitreichenden und unsichtbaren Bande [...], die heute das Denken, Wollen und Tun aller so durchdringend bestimmen und welche die „neue Ära der menschlichen Beziehungen“ eingeleitet haben.“⁸⁷ Die unbeabsichtigten Folgen sind auch hier bedeutsamer als die bewusst intendierten; sie erzeugen eine neue Abhängigkeit von ökonomischen Kräften anstatt einer Befreiung des Individuums. Sie beeinflussen die Handlungen des Einzelnen, ohne auf der Ebene der demokratischen Öffentlichkeit thematisiert und kontrolliert zu werden. Ihre Wirkungen bestehen dennoch weiter, sie erfolgen nur blind; ihre Folgen werden erlitten, aber nicht erkannt.⁸⁸ Die demokratische Öffentlichkeit, die dieser Herausforderung zu begegnen vermag, die in der Lage ist, die hier entstehenden sozialen Folgen und Zusammenhänge zu erkennen und zu regulieren, ist erst noch zu schaffen. „Die neue Ära der menschlichen Beziehungen hat keine ihr würdigen politischen Organe. Die demokratische Öffentlichkeit ist zum großen Teil noch immer unfertig und unorganisiert.“⁸⁹

85 Ebd., S. 125.

86 Vgl. ebd., S. 51.

87 Ebd., S. 97.

88 Vgl. ebd., S. 116.

89 Ebd., S. 99. Die politische Sprengkraft, die in einem solchen Verständnis einer erst zu schaffenden demokratischen Öffentlichkeit enthalten ist, lässt sich hier durch den Ver-

Die demokratische Öffentlichkeit ist somit als die Gesamtheit von Institutionen zu verstehen, die den zuvor unter Rückgriff auf Hegel entwickelten Erfahrungsprozess auf einer gesamtgesellschaftlichen Ebene ermöglichen sollen. Der Prozess der Erfahrung wird hier als gemeinsamer Vollzug denkbar. Ihre Aufgabe ist es somit, die leitenden Prinzipien der Anerkennung freizulegen, die in den bestehenden Institutionen angelegt sind, die sozialen Konsequenzen zu bestimmen, die durch sie erzeugt werden, zu prüfen, inwiefern sie vor diesem Hintergrund ihrem eigenen Anspruch gerecht werden können und sie dementsprechend zu reformulieren.

weis auf Marx erläutern: „Die Erkennung der Produkte als seiner eignen und die Beurteilung der Trennung von den Bedingungen seiner Verwirklichung als einer ungehörigen, zwangsweisen – ist [...] so sehr das knell to its doom, wie mit dem Bewußtsein des Sklaven, dass er nicht Eigentum eines Dritten sein kann, seinem Bewußtsein als Person, die Sklaverei nur noch ein künstliches Dasein fortvegetiert und aufgehört hat als Basis der Produktion fort dauern zu können.“ (Marx, Karl, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Berlin 1974, S. 366-67.) Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie lässt sich als Gang der Erfahrung in dem bisher entwickelten Sinne rekonstruieren. Sie geht zunächst von einzelnen Tauschakten, der einfachen Zirkulation, in der die zentralen Grundannahmen der bürgerlichen Naturrechtsvorstellungen als realisiert gelten können, aus. In einem zweiten Schritt zeigt sie, inwiefern unter den spezifisch historischen Bedingungen, unter denen allein der Warentausch zur allgemeinen Form der Distribution wird, diese Bestimmungen in der Gesamtheit aller Tauschakte, der entfalteten Zirkulation, in ihr Gegenteil verkehrt werden. Vor dem Hintergrund dieser Verkehrung müssen dann auch, und dies drückt sich in dem zitierten Satz von Marx aus, diese Formen der Assoziation fragwürdig werden. Damit aber der hier von Marx rekonstruierte Zusammenhang zwischen diesen institutionell fixierten Handlungsstrategien und ihrer Verkehrung zu einer öffentlichen Erfahrung im Sinne Deweys werden kann, ist es notwendig, ihn auf konkrete, im Alltag verankerte Widersprüche und Leidenserfahrungen zu beziehen. Die Kritik der politischen Ökonomie kann deshalb nicht auf dieser abstrakten Ebene verbleiben, sondern muss es ermöglichen, im Alltag erfahrene praktische Widersprüche aufzuklären.