

**Der Begriff der Anerkennung.**  
**Philosophisch-psychologische Untersuchungen**

Inaugural-Dissertation  
zur Erlangung des Doktorgrades  
der Philosophie an der Ludwig-Maximilians-Universität München

vorgelegt von  
Rainer-Mathias Limmer  
aus  
Norden

München 2005

Referent:	Prof. Dr. Elmar Treptow
Korreferent:	Prof. Dr. Heiner Keupp
Tag der mündlichen Prüfung:	26.07.2004

## INHALTSVERZEICHNIS

<b>0</b>	<b>Einleitung</b> .....	<b>5</b>
0.1	Der theoretisch allgemeine Kontext.....	5
<b>1</b>	<b>Zur Methode</b> .....	<b>7</b>
1.1.1	Geschichtlich-genetischer Kontext: Zur Entstehung.....	7
1.1.2	Systematischer Kontext: Interdisziplinäre Spannungen .....	8
1.1.3	Der Gang der Darstellung.....	11
<b>2</b>	<b>Das Wort</b> .....	<b>17</b>
	Exkurs 1: »Verkennung«.....	20
<b>3</b>	<b>Bejahung - Verneinung</b> .....	<b>22</b>
3.1	Subjekt-Subjekt oder Subjekt-Objekt .....	23
3.2	Logisches.....	30
	Exkurs 2: »Verantwortung«.....	37
3.3	Typen .....	41
	Exkurs 3: »Pessimismus« .....	59
<b>4</b>	<b>Hegel: Falsche und wahre Anerkennung</b> .....	<b>62</b>
4.1	Der Wille und das Denken.....	62
4.2	Anerkennung und Gewalt: Unterwerfung und Aneignung.....	65
4.2.1	Selbstbewusstsein.....	66
4.2.2	Partikulare Intersubjektivität: Begierde .....	70
4.3	Absolutes Selbstbewusstsein: Kampf auf Leben und Tod .....	76
4.3.1	Begriff der Anerkennung: Wahrheit .....	76
4.3.2	Realität der Anerkennung: Unwahrheit.....	82
4.3.3	Absolute These - absolute Antithese in Aktion: Der Kampf.....	83
4.3.4	Resultat des Kampfes: Unterwerfung und Aneignung.....	86
4.3.4.1	Herrliches Bewusstsein: Degenerativer Genuss.....	86
4.3.4.2	Kritische Zwischenbemerkungen: Geist gegen Natur.....	90
4.3.4.3	Komplementarität: Gegenseitige Abhängigkeit .....	94
4.3.4.4	Das knechtische Bewusstsein: Die Umwandlung .....	95
4.3.4.4.1	Ideelle Freiheit in realer Unfreiheit.....	95
4.3.4.4.2	Verwirklichung der Freiheit: Dienende Arbeit.....	100
	Exkurs 4: »Überlaufende Gläser und Habermas«.....	113
4.4	Kritische Bemerkungen: Ursprünglichkeit des Kampfes .....	118
	Exkurs 5: Die Reise der Anerkennung in der »Rechtsphilosophie« .....	124

<b>5</b>	<b>Freiheit</b> .....	<b>128</b>
5.1	Freiheit als Naturprozess .....	128
5.2	Freiheit der Menschen .....	131
5.2.1	Naturgeschichte- Evolution.....	131
5.2.2	Differenz-Identität: Bedeutung.....	133
5.2.3	Gefühl der Bedeutung und Bedeutung des Gefühls.....	134
5.2.4	Weitung und Vertiefung der Bedeutung: Sprache.....	138
5.2.5	Praktische Differenz-Identität: Handeln.....	143
5.2.6	Ontogenetisches.....	148
5.2.7	Psychosomatik der Grenze .....	150
5.2.8	Grenzerfahrung: Gewalt.....	153
5.2.9	Ontogenese der Anerkennung.....	156
<b>6</b>	<b>Interview mit »Hanna«</b> .....	<b>170</b>
6.1	Einleitendes.....	170
6.2	Das übergreifende Thema: Der Wert.....	172
6.3	Struktureller Verlust - Personale Kompensation: Konflikt.....	175
6.4	Personales Synonym für Wert: Leistung.....	183
6.5	Biographische Prägung: »(an)erkennende« (Vater)Männer.....	186
6.6	Befreiung durch Entsagung .....	194
6.7	Spiegelungen und Kompensationen.....	198
6.8	Reflexive Anerkennung .....	205
6.9	Gegebene Anerkennung .....	211
6.10	Das Hauptkriterium der Anerkennung explizit: Leistung.....	215
6.11	Gesellschaft: Abstrakte Sphäre persönlich.....	221
6.12	Methodisches Zwischenspiel.....	227
6.13	Noch einmal: Gesellschaft.....	230
6.14	Zum Schluss: Die Mutter .....	240
6.15	Resümee .....	243
<b>7</b>	<b>Zusammenfassung</b> .....	<b>246</b>
	Abkürzungsverzeichnis der Werke Hegels.....	250
	Literaturverzeichnis .....	251

„... ohne Anerkennung geht es nicht.“ [Martha]

## 0 EINLEITUNG

### 0.1 DER THEORETISCH ALLGEMEINE KONTEXT

Wissenschaft ist eine menschliche, eine typisch und spezifisch menschliche Tätigkeit. Sie beruht auf einem allgemeinen Verhalten, auf einer Praxis des organischen Lebens, das im Menschen eine besondere, eine geistig theoretische Form angenommen hat. Diese geistig theoretische Form ist allgemein menschlich und Wissenschaft eine Besonderung derselben. Jenes allgemein praktische Verhalten ist die Suche nach Nahrung und deren menschliche, geistig theoretische Wendung ist das Fragen. Der geistig theoretischen Spannung von Frage und Antwort entspricht die leiblich praktische des Bedürfnisses und seiner Befriedigung.

Wissenschaft systematisiert das allgemeine Verhältnis von Frage und Antwort zu besonderen Methoden. Dabei beschäftigt sie sich im Grunde genommen, implizit oder explizit, mit einer einzigen allgemeinen Frage, die sie verschieden ausformuliert und präzisiert. So differenzieren sich aus der Wissenschaft die Wissenschaften, welche die Frage zu spezifischen Fragen differenzieren und diese sowohl inhaltlich unterschiedlich wie auf je besondere Weise beantworten. Die einzige Frage der Wissenschaft ist die Frage nach dem Verhältnis von Mensch und Welt, die Frage nach der Spannung von Subjekt und Objekt. Die Wissenschaften fokussieren unterschiedlich auf die Seiten und gewichten sie unterschiedlich. In den Extremen steht einmal das Subjekt, das andere Mal das Objekt im Vordergrund und so scheint der einen Wissenschaft nur das Subjekt, der anderen nur das Objekt in den Blick zu kommen, gar eines Blickes überhaupt nur wert zu sein. Wert-Sein aber ist eine Beziehung und deren Gewichtung. Dies allein zeigt schon: Die Wissenschaften der Menschen sind immer, implizit oder explizit, Wissenschaft vom Menschen. Das ist so, weil die Wissenschaften der Menschen von der Welt immer Wissenschaften von Menschen und für Menschen *in* der Welt sind. Schließlich sagen die Menschen im Was, Wie und Wozu ihrer Wissenschaften immer auch etwas über sich selbst aus.<sup>1</sup>

Was ich bisher sagte, scheint eine Reformulierung des »Homo-mensura-Satzes« des Prota-

---

<sup>1</sup> Werner Heisenberg (1965) sagt dies so: „Der Atomphysiker hat sich damit abfinden müssen, dass seine Wissenschaft nur ein Glied ist in der endlosen Kette der Auseinandersetzungen des Menschen mit der Natur, *dass sie aber nicht einfach von der Natur <an sich> sprechen kann*. Naturwissenschaft setzt den Menschen immer schon voraus, und wir müssen uns, wie Bohr es ausgedrückt hat, dessen bewusst werden, dass wir nicht nur Zuschauer, sondern stets auch Mitspielende im Schauspiel des Lebens sind“ [S. 12]. „Auch in der Naturwissenschaft ist ... der *Gegenstand der Forschung nicht mehr die Natur an sich, sondern die der menschlichen Fragestellung ausgesetzte Natur*, und insofern begegnet der Mensch auch hier wieder sich selbst“ [S. 18]. „Die wissenschaftliche Methode des Aussonderns, Erklärens und Ordnen wird sich der Grenzen bewusst, die ihr dadurch gesetzt sind, dass der Zugriff der Methode ihren Gegenstand verändert und umgestaltet, dass sich die Methode also nicht mehr vom Gegenstand distanzieren kann. *Das wissenschaftliche Weltbild hört damit auf, ein eigentlich naturwissenschaftliches zu sein*“ [S. 21].

goras aus Abdera zu sein: Der Mensch sei das Maß der Dinge. Das trifft insofern, als Wissenschaft selbst eine menschliche Praxis ist, die auf menschliche Praxis zielt, gleichgültig ob ethisch oder technisch motiviert. Vor allem in den auf Technik zielenden »Naturwissenschaften« ist deutlich, dass Menschen versuchen, sich die Welt anzumessen, sie für sich selbst passend zu machen. Aber auch diejenigen Wissenschaften, welche sich explizit Wissenschaften vom Menschen nennen, werden, vor allem in den Verhaltenswissenschaften, technisch. Sie zielen auf Modifikation, auf Veränderung und in der Veränderung ist das Andere vielschichtig präsent. Um sich die Welt und sich einander passend machen zu können, müssen Menschen sowohl wissen, wer und wie sie selbst sind, als auch was und wie die Welt ist. Einerseits und theoretisch-technisch gesehen hat das Andere, die Welt wie sie ist, den Vorrang und Passung meint, sich anzupassen. Diese Anpassung ist die Voraussetzung dafür, das Andere des Eigenen und als Eigenes zu erzeugen: die Welt so zu machen, wie sie sein soll. Andererseits und intentional-praktisch oder poetisch gewinnt das Subjekt den Vorrang über das Objekt, doch muss es ihm immer genügen.

Die Menschen haben den Protagoreischen Satz: „Der Mensch ist das Maß aller Dinge, der Seienden, dass sie sind und der Nichtseienden, dass sie nicht sind“<sup>2</sup>, der als ein theoretischer Relativismus gemeint ist, denn „Wie alles einzelne mir erscheint, so ist es für mich, wie dir, so ist es für dich“<sup>3</sup>, praktisch gewendet und realisiert. Die theoretisch und praktisch an sich doppelsinnige Anpassung, dass die Menschen sich zugleich die und der Welt anpassen, wird zunehmend einseitig zur Anpassung der Welt an die Ziele und Zwecke der Menschen. Menschen entscheiden mehr und mehr darüber, ob und wie Dinge sind oder nicht sind, sein werden oder nicht sein werden. Je mehr sie sich theoretisch-praktisch verallgemeinern und technisch-poetisch den Vorrang zu erringen scheinen, je übergreifender ihre Wirklichkeit die Wirklichkeit des Ganzen betrifft und darauf einwirkt, desto mehr wird andererseits der Vorrang des Ganzen gegenüber seinen Teilen, der Totalität gegenüber seinen Momenten, der Objekte gegenüber dem Subjekt nicht allein theoretisch deutlich, sondern auch praktisch erfahrbar. Der Mensch ist eben ein Mensch *in* der Natur und ihr gebührt nicht nur der Vorrang, sie hat den und ist der Vorrang. Die falsche Spaltung von Mensch und Natur und die objektive Tendenz zum vergeblichen Versuch, die Natur zu überwältigen, liegt darin, dass sich die Prozesse der Auseinandersetzung der Menschen mit der Natur gegen die Menschen und über sie hinweg verselbständigt haben. Die Menschen als Naturwesen und die Natur selbst werden den ökonomischen Prozessen subsumiert und integriert, deren prinzipiell extensiv und intensiv entgrenzende Dynamik fälschlich Wachstum genannt wird. Diese den Globus um- und überspannenden Prozesse – und Wissenschaft als deren Teil – sind der allgemeine Kontext, den ich als Rahmen für diese Arbeit über »Anerkennung« gewählt habe und der auch in die Reflexionen mit einfließt.

---

<sup>2</sup> Zitiert nach Hirschberger (ohne Angabe), S. 54.

<sup>3</sup> ebd.

# 1 ZUR METHODE

## 1.1.1 GESCHICHTLICH-GENETISCHER KONTEXT: ZUR ENTSTEHUNG

Es gibt ja nicht nur systematische, sondern auch historische Wege für eine Dissertation und so möchte ich einige wenige Worte ihrem genetischen Kontext sagen.

Die vorliegende Arbeit hat ihre Wurzeln in der Praxis und diese beginnt 1997. Seit damals arbeite ich in einer der wenigen geschlechtsspezifischen Beratungsstellen für Männer, der einzigen in München, im MIM, dem »Münchner Informationszentrum für Männer e.V.«. Ein hauptamtlicher Kollege und ich leiten Gruppen, in denen sich Männer beraten lassen, die in einer intimen Beziehung gegenüber »ihrer« Frau oder »Partnerin« gewalttätig wurden<sup>4</sup> oder besser gesagt, körperliche Gewalt angewendet haben.

Aus dieser Arbeit ergab sich für mich das Thema meiner Diplomarbeit. Mir schien, die meisten Menschen, die das Wort »Gewalt« hören, wissen immer schon genau, was »Gewalt« ist. Mir hingegen war der Begriff nicht eindeutig, nicht ganz so klar, was er denn bezeichnet und daraus entstand: »Zum Gewaltbegriff: Vorüberlegungen zu einer Theorie der Gewalt«. Eine Theorie der Gewalt hat sich aus den Vorüberlegungen bisher nicht ergeben, doch einen weiteren Schritt dahin meine ich mit der vorliegenden Arbeit getan zu haben.

Sie war eigentlich als ein Kontrastprogramm gedacht. Mich interessierten nicht mehr primär die Verhältnisse der Gewalt, nicht das Bestehende, sondern die Frage, mit der wir uns im MIM therapeutisch und sozusagen für den »privaten Gebrauch« auseinandersetzen: Wie kommt man aus Gewaltverhältnissen heraus? Zuerst dachte ich, mich dem scheinbaren oder vielleicht auch wirklichen Gegenteil der Gewalt, der Liebe zuzuwenden. Auch aus meiner jetzigen Perspektive wäre es ein lohnendes Unterfangen, über »die Liebe« zu arbeiten, zumal nicht nur auf den zweiten theoretisch reflektierenden Blick klar wurde, sondern schon aus der therapeutischen Praxis hätte klar sein können, wie nah die beiden: Liebe und Gewalt einander sind. Die ersten Arbeiten an diesem Thema zeigten aber und ziemlich rasch, dass seine wissenschaftliche Behandlung mir allzu große Schwierigkeiten bereiten würde.

Mir war ebenso klar geworden, dass ich mich von »der Gewalt« nun doch auch theoretisch nicht so bald würde verabschieden können. Wie es manchmal so geschieht, in einem abendlichen Gespräch mit einem lieben Freund, in dem wir über die Sackgasse der Liebe und den Ausweg aus der Gewalt redeten, entstand der Gedanke, dass »Anerkennung« gleichsam als ein Mittelbegriff zwischen beiden dienen könnte. Im Hintergrund wirkte bereits, ohne dass es schon ganz klar gewesen wäre, Hegels Motiv vom »Kampf um Anerkennung«. Die Anerkennung mit mir herumtragend und den Begriff wälzend, ergab sich auch ein neuer Blick auf die Praxis und mit ihm Anhaltspunkte dafür, dass Anerkennung

---

<sup>4</sup> In dieser etwas lockeren und alltagsnahen Redeweise, dass Männer gewalttätig wurden und dann Gewalttäter sind, stecken vielfältige Probleme. Auf diese einzugehen, wäre mir zwar möglich, aber es auch zu tun, würde bedeuten – wie man so sagt, ein eigenes »Fass aufzumachen«. Dieses »Fass« steht zwar im weiteren Umkreis, aber nicht nahe genug zu meinem Thema, als dass es mit sinnvoll erschiene, darauf einzugehen.

tatsächlich Gewalt vermittelt.

Damit war der Bezug zur Praxis hergestellt und zudem hatte Anerkennung, so schien mir im Hinblick auf die Promotion, den ersten Vorteil gegenüber der Liebe, dass sie in der Psychologie ein neueres Thema darstellt. Es ist nicht für sich und systematisch untersucht – jedenfalls nicht, dass ich davon wüsste. Meine Überlegungen hatten mich zu dem zweiten Resultat und vermeintlichen Vorteil geführt, »Anerkennung« sei ein zugänglicheres und leichter zu bearbeitendes Thema als die Liebe. Dieses Resultat war auf der Grundlage einer erheblichen, aber dafür nachhaltig wirkungsvollen Fehleinschätzung der Lage entstanden. Das Resultat der nachhaltigen Wirkung jener Fehleinschätzung und der sich aus ihr ergebenden Reflexionen liegt hier mit dieser Arbeit vor.

### **1.1.2 SYSTEMATISCHER KONTEXT: INTERDISZIPLINÄRE SPANNUNGEN**

Gerade weil das Thema »Anerkennung« in der Psychologie nicht systematisch behandelt ist und man daher kaum auf psychologisches Vorwissen zurückgreifen kann, ergeben sich sachlich-systematische Problemstellungen und damit auch methodische Schwierigkeiten und – in meinem Falle – Spannungen zwischen zwei Fachbereichen: Psychologie und Philosophie. Psychologisch interessant wird das Thema einerseits im Rahmen der psychoanalytischen »Objektbeziehungstheorien«<sup>5</sup> und andererseits im dem der Entwicklungspsychologie als (Schein)Kontroverse zwischen Psychoanalyse und empirischer Säuglingsforschung und in der Debatte um das, was man vielleicht das »Intersubjektivitätsparadigma«<sup>6</sup> nennen könnte. Schließlich beginnt Anerkennung in der reflexiven Sozialpsychologie mit der Identitätstheorie von Heiner Keupp u.a. (2002) zu einem wichtigen Thema zu werden. In der Auseinandersetzung mit dieser Literatur stellt man jedoch fest, dass sich die Psychologen an die Philosophie wenden. Keupp u.a. (ebd.) und Altmeyer (2000) greifen auf Axel Honneth (1992) und dieser, wie Jessica Benjamin (1993), auf Hegel zurück.

Daher habe ich versucht, beide Wege gleichzeitig zu verfolgen, »empirische« Psychologie und die »begriffliche« Philosophie zu synthetisieren. Um es vorwegzunehmen, dieser Versuch ist nicht notwendig zu einer idealen Form gelangt und ideale Form würde heißen, dass beide Teile in gleichem Umfang und Gewicht zur Geltung kommen. Die Philosophie wurde zum übergreifenden Moment und bestimmte schließlich die Auseinandersetzung mit dem Thema so weitgehend, dass die Arbeit den Ansprüchen der empirischen Sozialpsychologie nicht genügen kann. Deshalb ist sie der Philosophie zuzuordnen.

Dass die Philosophie so prominent und bestimmend wurde, hat seinen sachlichen Grund in der Schwierigkeit des Themas und der Literatur, die dazu bearbeitet werden musste. Jessica Benjamin, Axel Honneth und Charles Taylor waren die ersten Autoren, denen ich mich zugewendet hatte. Taylor (1993) spricht vom „dialogischen Charakter“ menschlicher

---

<sup>5</sup> Vgl. Benjamin (1993) sowie Altmeyer (2000).

<sup>6</sup> Whitebook (2001), ders. (2003), Honneth (2001) und Busch (2003).

Existenz (S. 21).<sup>7</sup> Er betrachtet „das Verlangen nach Anerkennung [als] menschliches Grundbedürfnis“ und behauptet einen „Zusammenhang zwischen Identität und Anerkennung“ (ebd., S. 13f), womit auch Identität zu einem Grundbedürfnis avanciert. Das ist zwar plausibel, aber Taylor begründet nicht, weshalb denn Anerkennung ein Grundbedürfnis der Menschen, d.h. warum es existenziell ist. Ich sah daher eine Aufgabe in der Begründung der Anerkennung als eines Bedürfnisses, zu zeigen, dass sie unverzichtbar und existenziell notwendig ist.

Benjamin und besonders Honneth rekurren, auf ihre jeweilige Weise und mit unterschiedlichem Gewicht auf Hegel<sup>8</sup>, der nicht allein einen ausgesprochen anspruchsvollen Anerkennungsbegriff entwickelt, sondern insgesamt dem Leser ein sehr anspruchsvolles philosophisches Denken zumutet, in dem Anerkennung eine ganz wesentliche und übergreifende Rolle spielt. Um Honneths Anerkennungskonzept überhaupt kritisch würdigen zu können, schien es mir notwendig, mich Hegel zuzuwenden, von den Schwierigkeiten abgesehen, dass Honneths Hegelinterpretation von Habermas abgeleitet ist und auf dessen »Theorie des Kommunikativen Handelns« fußt. Man kann nicht alles machen und muss sich entscheiden. Grundlage scheint mir nach wie vor das Hegelsche Denken zu sein und also habe ich mich dafür entschieden.

Hegels idealistische Philosophie konfrontiert nun wieder mit ganz eigenen und nicht gerade geringen Problemen. Diese liegen nicht allein in der Sprache Hegels, die mich manchmal mit schier unüberwindlich scheinende Verständnisschwierigkeiten konfrontierte, sondern in auch in der Komplexität seiner Philosophie und diese Komplexität ist zugleich die der Sache selbst. Anfangs hatte ich vermutet, das berühmte Kapitel »Selbstständigkeit und Unselbstständigkeit des Selbstbewusstseins: Herrschaft und Knechtschaft« aus der »Phänomenologie des Geistes« zu analysieren, in dem der Anerkennungsbegriff die zentrale Rolle spielt, würde ausreichen, um der Sache gerecht zu werden. Dem war nicht so. Die Schwierigkeiten des Textes nenne ich enorm und ich glaubte, mich systematisch mit ihnen auseinandersetzen zu müssen. Dazu wurde es nötig, andere Texte zu Rate zu ziehen und damit klärte sich das eine, verdunkelte sich anderes. Die Auseinandersetzung zog Kreise. Man kann versucht sein, kritisch anzumerken, sie hätte sich unangemessen verselbständigt. Diesem Einwand würde ich nicht zustimmen wollen. Bisweilen ist die Konzentration auf wenig oder eines wesentlich ergiebiger, als sich über verschiedene »Diskursuniversen« zu verstreuen.

Aber die Schwierigkeiten einer kritischen Auseinandersetzung mit Hegel sind nicht nur immanenter Natur, sondern liegen m. E. in der Notwendigkeit – mit Marx gesprochen – Hegel vom Kopf auf die Füße zu stellen. Wenn man die gegenwärtige allgemein gültige oder geltende Position der Natur-Wissenschaften einnimmt, dann ist es unumgänglich, den Geist aus der Welt und nicht die Welt aus dem Geiste zu entwickeln, ohne allerdings den Geist auf die Materie und deren Prozesse zu reduzieren, aus denen er hervorgegangen ist. Reduktionistische Positionen der Weltauffassung, seien sie »konstruktivistisch« oder

---

<sup>7</sup> Vgl. Taylor(1993), S. 13-78.

<sup>8</sup> Im übrigen und implizit auch Taylor (1978), der eine ziemlich umfangreiche Arbeit über Hegel vorgelegt hat.

»essentialistisch«, um eine beliebte Entgegensetzung zu nehmen, seien sie »(sozio-)biologistisch« oder »sozialkonstruktivistisch«, worin beispielsweise die lang andauernde »Anlage-Umwelt-Debatte« enthalten zu sein scheint, beinhalten den Mangel der Einseitigkeit. Und diese wird der Komplexität der konkreten Welt ebenso wenig gerecht wie dualistische Positionen, die tendenziell eine absolute Selbständigkeit der entgegengesetzten Pole gegeneinander behaupten.

Zudem ist Hegels Philosophie ja nur eine Art Baustein oder besser formuliert und für meine Arbeit treffender, sie ist ein Muster. Ich habe ein Thema, schaue mich um und versuche herauszufinden, was ich brauche, um es zu verstehen. Priorität hat nicht Hegel. Primär sind nicht »das richtige« Verständnis und nicht die absolut treffende Interpretation. Primär sind weder Psychologie noch Philosophie. Beide sind ebenso nur je ein Muster für eine Herangehensweise. Die Herangehensweisen ermöglichen einen bestimmten Fokus auf die Sache. Wenn dann aber der Fokus und die Herangehensweisen gewählt sind, dann verpflichten sie den Betrachter sowohl auf deren immanente Logik – ihre sachliche Seite – als auch auf die »Logik des Feldes« – ihre soziale oder gesellschaftliche Seite. Die Wahl der »Logik« eröffnet und versperrt zugleich, schließt ein und aus, definiert Normalität und Abweichung etc.. Damit wäre man, was nach Bloch das Beste ist, „mitten hinein versetzt“ in die Sache.

Abgesehen also von den Kontexten, in denen die Auseinandersetzung mit dem Thema stattfindet – und der Zusammenhang beider ist bereits ein Exempel für den Gegenstand und seine »Logik«, nämlich mein Streben nach oder mein »Kampf um Anerkennung« in einem bestimmten Feld und als jemand Bestimmter – ist das Thema wichtig. In der Wahl zwischen Kontext- und Contentorientierung entscheide ich mich für den Inhalt. Die Sache selbst ist primär und steht im Vordergrund. Im konfliktären Zusammenspiel der Momente soll sie das übergreifende sein und sie präsentiert ihre eigenen Anforderungen, wenn auch nicht unabhängig vom Betrachter und seinen Kräften und Möglichkeiten. Doch ist es blauäugig – nicht allein Freud hat das erkannt, die Älteren sagen´s den Jüngeren immer vor –, vom Kontext des Handelns zu abstrahieren. In der Tat steht die Lust – ohnehin bei Freud ein paradox vom Negativen bestimmtes Prinzip – bisweilen unter dem Schutze des Realitätsprinzips, aber auch im Banne desselben. Lust ist so nicht nur ein Sein an sich und objektiv, auch nicht allein ein Sein für mich und subjektiv. Sie ist ein Drittes, Sein für andere. Was Lust macht – im Doppelsinn – hat Vorschriften. Sie bestimmen Möglichkeiten und Grenzen und diese sind nicht allein raumzeitlich formal und quantitativ, sondern auch inhaltlich bestimmt.

### 1.1.3 DER GANG DER DARSTELLUNG

Ziel dieser Arbeit ist einerseits, die (dialektische) Struktur dessen zu begreifen, was wir Anerkennung nennen. Darin liegt die These, dass Anerkennung eine dynamisch-energetische Struktur ist und das soll bedeuten: Anerkennung ist einerseits allgemein, man könnte auch sagen objektiv, universell, ahistorisch; andererseits ist sie besonders und das heißt subjektiv, historisch wandelbar, kulturell verschieden. Dieses Verhältnis von Allgemeinem und Besonderem und deren Synthesis im prägend-geprägten konkret Allgemeinen gilt es zu zeigen.

Anerkennung ist in diesem Verständnis ein allgemeines und zugleich spezifisches Medium. Medium heißt, dass Anerkennung vermittelnd wirkt. Sie vermittelt Gesellschaft und Individuum, Zugehörigkeit und Ausschluss, Normalität und Abweichung, Egalität und Differenz, Relevantes und Irrelevantes. Dabei setzt Anerkennung einerseits die Gesellschaft im Individuum durch, formt es nach ihren Notwendigkeiten. Somit erzeugt Anerkennung auf der Ebene der Subjekte beispielsweise das, was heute Identität genannt wird. Andererseits und umgekehrt formen die Individuen über Anerkennung die Gesellschaft, in der sie sich organisieren.

Das allgemeine formend geformte Medium der Anerkennung organisiert Gesellschaft und Individuen nach bestimmten Inhalten. Beispiele für diese Inhalte sind: Rasse, Geschlecht, Alter, Gesundheit, Schönheit, Intelligenz, Leistung, Fähigkeit, Nationalität, Klasse, Schicht, Kaste, ökonomischer Status, rechtlicher Status, Profit, Freiheit, Gleichheit, Gerechtigkeit und ähnliches mehr. Alle Inhalte interagieren. Welche Inhalte prävalent, welche übergreifend und damit bestimmend werden und damit wer erhöht und wer erniedrigt wird, wer frei und wer unfrei ist und in welcher Hinsicht, wer gleich und wer verschieden ist, wer normal und wer abweichend, wer dazugehört und wer ausgeschlossen wird, ist je nach den besonderen historischen Gegebenheiten verschieden. Die historisch gesellschaftliche und auch kulturelle Verschiedenheit oder Unterschiedlichkeit beinhaltet den Wandel. Wandel heißt Konflikt und dass Anerkennung segregierend wirkt, heißt tendenziell auch: Anerkennung ist existenziell, weil Menschen existenziell auf einander ver- und auf Gemeinschaft angewiesen sind. Dass die Inhalte der Anerkennung historisch verschieden sind, bedeutet aber nicht, ihre Geltung beruhe auf Kontingenz. Wenig davon ist zufällig, obwohl das eine oder andere vielleicht der Mode unterworfen zu sein scheint, wie beispielsweise die herrschenden Schönheitsstandards – Schönheit selbst dürfte allerdings weniger kulturspezifisch sein, als der je und je geltende Standard.

Zu zeigen, was Anerkennung ist, worauf sie gründet und wie sie funktioniert, ist das Anliegen dieser Arbeit.

Der Text beginnt mit Reflexionen auf das Wort Anerkennung und seine drei Elemente: »An«, »Erkennen« und »Kennen«. Worte haben einen inneren Zusammenhang zu ihrem Gegenstand. Die subjektiv individuelle und vielschichtige Bedeutung, der innerer Klang der Worte weist über sie hinaus und zugleich auf dasjenige, was übers Subjekt hinausreicht, was allgemein und objektiv ist.

Das zweite Kapitel widmet sich dem »An«, das Bejahung meint und auf Verneinung verweist. Die Spannung von Ja und Nein in seinen Varianten durchzieht ganz wesentlich un-

ser Leben. Die Inhalte der Anerkennung sind Kriterien für Bejahung und Verneinung. In diesem Kapitel geht es teils um Formales und Logisches, aber auch um Inhaltliches, denn es wird die Frage aufgeworfen, ob Anerkennung nur das Verhältnis der Menschen untereinander betrifft oder ob nicht vielmehr alles, was den Menschen zum Objekt werden kann, Gegenstand der Anerkennung ist und wer die Menschen sind, zeigt sich nicht nur an der Art und Weise wie sie einander erleben und sich mit- oder gegeneinander verhalten, sondern auch in ihrem Erleben und Verhalten gegenüber der Natur, in der sie leben. Ferner wird beleuchtet, wie sich Ja und Nein zu Haltungen generalisieren können und es werden einige exemplarische Typen behandelt z.B. virtuelles und impulsives Selbst, resignatives und transzendierendes Selbst, kritisches Bewusstsein. Das Kapitel endet mit der Behauptung, dass Ja und Nein sagen zu können, wenn man das emphatisch als Akte, als Handlung versteht und nicht als bloße Kontingenzen oder Reflexe, in der Freiheit des Menschen begründet ist.

Freiheit wird zunächst als gegeben vorausgesetzt und – nicht nur für den reflektierenden Wissenschaftler, sondern für jeden Menschen – als theoretisches und praktisches Problem betrachtet, das es zu lösen gilt. Eine Lösung dieses Problems ist die Erkenntnis, eine weitere die Anerkennung, aber diese hat, wie alles in der Welt, ein Pendant, für das es allerdings in der deutschen Sprache kein direktes Komplement gibt. Das Pendant aber gibt es und es heißt Gewalt. Im 3. Kapitel werde ich mich dem Verhältnis von Freiheit, Anerkennung und Gewalt widmen. Das Verhältnis wird in der Auseinandersetzung mit einem für den Anerkennungsbegriff zentralen Autor der Philosophiegeschichte verhandelt und es werden dabei fundamentale Strukturelemente der Anerkennung deutlich werden. Dabei habe ich versucht, in einer kritischen Stellungnahme die Relevanz Hegelschen Denkens für's Gegenwärtige zu zeigen. Der Zusammenhang von Freiheit und Gewalt ist für Hegel schon im Titel enthalten, unter dem er Anerkennung verschiedentlich betrachtet: »Kampf um Anerkennung«.

Hegels Anerkennungstheorie hat zumindest zwei Schwierigkeiten. Die erste besteht in den idealistischen Voraussetzungen, unter denen nicht allein die Freiheit, sondern auch die Welt selbst aus dem absoluten Geist entwickelt wird. Diese Voraussetzung kann wissenschaftlich – und das bedeutet eben heute immer auch: naturwissenschaftlich – nicht gemacht werden. Die Freiheit der Menschen – wenn es sie »gibt« – steht mit der naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise im Naturzusammenhang und ergibt oder entwickelt und entfaltet sich in diesem. Somit ist die Freiheit auch begrifflich aus dem Naturzusammenhang zu entwickeln. Zuerst werde ich kurz darauf eingehen, inwiefern auch ein emphatischer Freiheitsbegriff naturimmanent als Resultat der Evolution gedacht werden kann.

Die zweite Schwierigkeit des Hegelschen Anerkennungsbegriffes liegt darin, dass Hegel den »Kampf um Anerkennung« als eine »ursprüngliche« und notwendige Dynamik des Selbstbewusstseins und seiner Entfaltung betrachtet. Es gibt empirische Hinweise für einen solchen Kampf in der Ontogenese der Menschen. Ihnen soll ebenso nachgegangen werden wie den Bedingungen oder den Kontexten der menschlichen Freiheit und der Anerkennung.

Kapitel 5 schließlich bildet den Ansatz dessen, was der empirisch psychologische Teil der

Arbeit hätte werden sollen. Was übrig ist, besteht zum einen aus einem in seiner Gänze interpretierten Interview und zum anderen in Interviewpassagen, die an manchen Stellen der vorausgehenden Kapitel als eine Art Motto dienen oder dazu, die Theorie ein wenig zu unterfüttern und selbst erlebbar zu machen. In der Philosophie ist es nicht wirklich üblich, sich direkt der Empirie zuzuwenden und selbst »Daten« zu generieren. Meist nimmt die Philosophie, wenn überhaupt, verarbeitete Daten aus den Einzelwissenschaften entgegen und verweilt bei der Begriffsbildung. Es kann der Philosophie zumindest nicht schaden, Daten selbst zu erzeugen und zu bearbeiten.

Die Empirie ist hier also auf das Beispielhafte reduziert und das meiste »Datenmaterial« kommt nicht zur systematischen Darstellung. Allerdings denke ich, dass es dennoch eben nicht nur beiherspielt und bloß sekundär ist. Wegen der nun doch formal und quantitativ, aber inhaltlich nicht untergeordneten Rolle der Empirie, beschränke ich mich hier auf einige Erläuterungen zu meinem Vorgehen und verzichte auf eine im sozialwissenschaftlichen Diskurs normalerweise notwendige ausführliche Darstellung und Rechtfertigung der Erhebungs- und Auswertungsmethode. Deren allgemeinste und wieder philosophische Voraussetzung ist allerdings, dass sowohl das Allgemeine als auch das ganz Besondere im Einzelnen, dem konkret allgemeinen Menschen erscheint und wirksam ist und dass jeder Mensch gegenwärtig stets beides ist: Subjekt und Subjekt – Substanz und Akzidenz, Autonomie in Heteronomie.

Im »Neuland« hat man die wunderbare Möglichkeit, so ziemlich aufs Geratewohl und praktisch ins sogenannte Feld zu gehen und theoretische Erfahrungen zu *machen*, aufzufassen und zu generieren. Man kann Menschen darüber befragen, wie sie Anerkennung erleben, wie sie in Bezug auf Anerkennung ihr Handeln gestalten und versuchen, auf klassisch induktivem Wege aus den Antworten eine empirisch psychologische Theorie der Anerkennung zu destillieren. Umgekehrt kann man sich einen Begriff der Sache machen, bestimmen was und wie sie ist und sein soll, d.h. eine Theorie vor der Empirie und Instrumente zur deduktiven Prüfung der behaupteten, hypothetischen Sach-Verhalte entwickeln. Beide haben den wohl unüberwindlichen Nachteil, die Sache theoretisch und praktisch erst herzustellen, deren Existenz unterstellt und vorausgesetzt ist. Weder jene Unmittelbarkeit noch der reine Begriff sind für irgendeine Wissenschaft die Sache selbst. Für Wissenschaftler – (imperativisch verstanden:) vorzugsweise im Dienste und stellvertretend für andere Menschen – existiert die Welt erst wirklich als begriffene.

Ich bin nun einerseits genau den ersten Weg gegangen und habe mit Menschen über Anerkennung gesprochen, die sich freundlicherweise bereitgefunden haben, mir ihre Zeit und ihre Erfahrung zu schenken, sich mit mir zusammen zu setzen, mir zu antworten und mich auf diese Weise an ihrem Leben Teil haben zu lassen. Darunter waren Männer, die ich aus den Therapiegruppen kannte und Menschen, die ich vorher nicht kannte, sondern über Empfehlungen und Vermittlungen Dritter kennengelernt habe. An dieser Stelle möchte ich ihnen noch einmal ganz ausdrücklich Dank sagen.

Unter der Voraussetzung, dass Anerkennung kein esoterisches Wort ist, sondern alltagssprachlich verwendet und daher ohne Spezialkenntnisse verstanden wird, habe ich

»Anerkennung« direkt angesprochen. Ich habe auch nicht vorgegeben die Menschen nach anderem zu befragen, um hinter ihrem Rücken das wahre Thema zu bearbeiten.<sup>9</sup> Ich habe also relativ offene und themenzentrierte Interviews zu führen als Methode gewählt, um »qualitative Daten« zu bekommen. Die immer erste Frage sollte zum Erzählen anregen und so habe ich sie gebeten, mir eine Geschichte aus ihrem Leben zu erzählen, die von Anerkennung handelt. Weitere Fragen waren etwa: »Wie erleben, geben, bekommen Sie (oder auch Du) Anerkennung?«. Bisweilen habe ich genauer nachgefragt. Regelmäßig war an der Stelle, da ich fragte: »Fühlen Sie sich oder fühlst Du dich gesellschaftlich anerkannt?«, eine erklärende oder erläuternde Hilfe nötig. Ich wurde selbst befragt und sollte sagen, was mit »Gesellschaft« denn gemeint sei. »Gesellschaft« ist ein ziemlich abstraktes Konzept und es zu konkretisieren nicht leicht. Meine Schwierigkeit an dieser Stelle war, dass ich hier denn doch gleichsam verdeckt gefragt habe. Ich wollte einerseits wissen, ob und/oder wie den Einzelnen bewusst ist, inwiefern ihre eigenen Kriterien der Anerkennung allgemeine sind und andererseits, ob beispielsweise das Recht, welches bei Hegel (und auch bei Honneth) eine wichtige gesellschaftliche Anerkennungsdimension ist, in welcher der Einzelne als »Person« zur Geltung kommt, als solche erlebt und konzeptualisiert wird. Mit der Einschränkung, dass dieses nur auf den Status einer Behauptung reduziert bleiben muss, kann ich sagen: Beides ist eher nicht der Fall. Anerkennung wird nur in ganz persönlichen Beziehungen erfahren und als solche bedacht und verhandelt. Hier jedenfalls sieht man das Andererseits schon in meiner Datenerhebung. Sie ist nicht nur ganz allgemein generativ, vielmehr verfüge ich schon über einen Vorbegriff, sozusagen auch über eine Hypothese zum Zusammenhang, die ich prüfe. In der Erhebung ist also schon die Deduktion angelegt.

Dieses Andererseits zieht sich durch die Auswertung oder Interpretation des Gegebenen, der Daten. Die Interviews haben den Blick erweitert, doch in der Auswertung bediene ich mich vorgängiger theoretischer Konzepte, die ich im Gegebenen »finde«. Das Verhältnis von Entdeckung und Erfindung ist schwer anzugeben. Der Vorwurf könnte auftauchen, ich hätte – wie man so sagt – »nur die Ostereier gefunden, die ich vorher schon versteckt hatte«. Ein solcher Vorbehalt wäre nur im Ingesamten einer mehrfach abgesicherten Empirie zu entkräften. Ich habe versucht, möglichst nicht überformend und gewaltsam mit dem Text zu verfahren; umgekehrt würde ich den wohlwollenden Menschen, die mit mir sprachen, keinen Respekt erweisen. Für mich sind sie nicht nur Lieferanten von Daten. Die Daten haben hier zwar richtig und notwendig eine relative Selbständigkeit und die Sprecher können nicht mehr korrigierend eingreifen, aber weder kann noch will ich die Daten von ihnen vollkommen ablösen. Mir geht es um Strukturen der Anerkennung und wie diese erlebt werden und ich denke auch, keinen klinifizierenden Blick entwickelt zu haben.

---

<sup>9</sup> Ich halte es für bedeutsam, darauf hinzuweisen, weil in der Psychologie das Vorgehen Tradition hat, unter Vorspiegelung falscher Tatsachen und Intentionen eine Situation zu kreieren, in welcher ein unterstellter Sachverhalt gemessen werden soll, der ohne das Verschweigen vielleicht gar nicht beobachtbar wäre. Ein berühmtes Beispiel ist das »Milgram-Experiment«, in dem ja diejenigen, welche die eigentlichen »Versuchspersonen« sind, an denen das Verhalten des Gehorsams gemessen werden sollte, erst post hoc über ihren wahren Status im Experiment aufgeklärt wurden.

Zwar sind ganz ausdrücklich auch die Einzelnen und ihr Erleben nicht nur wichtig, sondern letztlich entscheidend, aber individuelle »Pathologien« sind nicht mein Thema und wenn es um Pathologie geht, dann um die Pathologie des pathogen Allgemeinen und normierend Normalen.

Inhaltlich zeigt sich die theoretische Vorannahme, dass Anerkennung ein pars-pro-toto Geschehen ist: Ein Teil steht für das Ganze der Person. Fehlende Anerkennung greift die ganze Person an. Ungeklärt bleibt, ob dies eine Universalie ist oder ob diese existenzielle Dynamik ihre Wurzel in der antagonistischen Gesellschaft hat, welche die Einzelnen auf Aspekte ihrer selbst, die gleichzeitig gesellschaftlich übergreifend relevant sind, radikal festlegt und sie radikal zu erhöhen oder zu erniedrigen oder auszusondern bereit ist. Es zeigt sich auch, dass die Thematisierung der Anerkennung um einen zentralen Zusammenhang kreist und diesen variierend unter verschiedenen Aspekten und in unterschiedlichen Kontexten beleuchtet: das »Selbst« oder der »Selbst-Wert« in Abhängigkeit von »Leistung«. A posteriori fügt sich dieser Fokus zwanglos an diese grundsätzlichen Thesen:

*Erstens* sind die Menschen unüberschreitbar fundamental leibliche Naturwesen.

*Zweitens* sind sie als Naturwesen fundamental sozial-gesellschaftliche oder geistig-kulturelle Wesen. Dies beides bedeutet:

A) Grundlage und Horizont ihrer Existenz ist ihre Existenz (das scheint tautologisch, ist aber nicht trivial).

B) Menschen organisieren ihr Leben (mehr oder weniger) bewusst und gemeinsam/ gegeneinander.

C) Menschen sind auf Zugehörigkeit: Anerkennung angewiesen.

D) Menschen sind durch die Natur geformt und sie formen sich zugleich gegen- bzw. wechselseitig.

E) Dass die Menschen ihr Leben gemeinsam/gegeneinander organisieren ist unwandelbar; wie sie dies tun, ist wandelbar. Die Organisationsweisen sind bestimmte kulturell-historische Formen ihrer grundsätzlichen Auseinandersetzung mit der Natur und miteinander in der Natur.

F) Natural übergreifend, weil Fundament aller Fundamente ist die Auseinandersetzung oder der Stoffwechsel mit und in der Natur: Existenz, Leben, Sein. Kulturell übergreifend ist daher die Art und Weise, wie die Menschen mit- und/oder gegeneinander diesen Stoffwechsel mit und in der Natur organisieren. Die Kultur kann davon nicht abgelöst werden, obgleich ihr eine relative Selbständigkeit eignet. Sie kann nicht auf den Stoffwechsel mit der Natur reduziert werden, ist aber zugleich dessen Ausdruck, wird von ihm geformt und formt ihn.

*Drittens* sind Menschen schon aufgrund ihrer leiblich-organischen Beschaffenheit je relative und gleich-verschiedene Totalitäten. Diese abstrakte leiblich-geistig-psychische Ganzheit oder, sozialwissenschaftlich gesprochen, ihre Identität wird in jenen Spannungsfeldern konkretisiert. Daraus ergibt sich, dass die Individualität des Einzelnen von den gesellschaftlichen Modi der Auseinandersetzung mit der Natur bestimmt wird. Anders formuliert: Die Identität bildet sich entlang der so bestimmten gesellschaftlichen Anerkennungsmedien.

»Leistung« ist ein Ausdruck für den Beitrag einer konkreten Identität, eines einzelnen allgemein-besonderen Menschen in der und für die Gemeinschaft der Menschen in und für deren Stoffwechsel mit der Natur. Sie ist einerseits ein ahistorisches und abstrakt invariantes, allgemein egalisiertes und somit gleichzeitig differenzierendes Relativum. Andererseits ist dieser Beitrag durch die gegeben-vorhandene Organisationsweise des Stoffwechsels mit und in der Natur bestimmt: Was überhaupt als Beitrag gilt und wie die unterschiedlichen Beiträge gewichtet und bewertet werden, ist historisch-kulturell und wandelbar. »Leistung« ist eine bestimmte Deutung des individuellen Beitrages zur Gemeinschaft und damit eine bestimmte Deutung der Gemeinschaft selbst. Damit ist auch gesagt, dass »Leistung« ein Ausdruck für's individuelle Handeln und dessen Resultate ist, die einer Bewertung unterzogen werden. Somit ist Leistung auf (Un)Fähigkeit in einem bestimmten Kontext bezogen, der in allgemeinere Kontexte eingebettet und auf sie bezogen ist. Der Einzelne entwickelt-konstruiert sich – sei es in Übereinstimmung oder in Ablehnung – entlang dieser Deutungen. »Leistung« ist demzufolge ein allgemeines ahistorisches Anerkennungsmedium, welches die Identität des handelnden Einzelnen stets und in Abhängigkeit von der je historisch-kulturellen Deutung mitbestimmt oder definiert. Das heißt, anders gesagt, dass der Beitrag oder die »Leistung« die Grenzen oder den »Raum« bestimmt, in welchem die Einzelnen in der Gemeinschaft leben, welche Stellung sie haben und welcher Status ihnen zugesprochen wird; welchen Kontexten sie zugehören und welchen nicht; in welcher Weise sie selbständig sind und in welcher abhängig; wo, wie und was von ihnen zur Geltung kommt oder nicht.

Wenn also »Leistung« in dem Interview zum zentralen Thema wird, so ist das nicht allein Ausdruck rein individueller, sondern primär gesellschaftlicher und aktuell hochbrisanter Konflikte, die gegenwärtig unter dem Titel »soziale Gerechtigkeit« firmieren. Jener übergreifende Fokus, der auch andere Anerkennungsthemen gleichsam imprägniert, ist auch ein Ausdruck dafür, dass die Einzelnen eine Konkretion aus Allgemeinem und Besonderem sind, dass also, wie gesagt, gerade im Besonderen der Einzelnen ihr Allgemeines erscheint.

**Hinweis:** In dieser Arbeit werde ich mich sehr oft mit Hegel auseinandersetzen. Der Verweis auf die zitierten Textstellen erfolgt *immer* über die Angabe der Abkürzung der jeweiligen Werktitel, wie sie im Abkürzungsverzeichnis angegeben sind.

## 2 DAS WORT

Die Frage, mit der ich mich hier auseinandersetze, ist: Was ist Anerkennung? Was kann oder sollte ich mir sinnvoller Weise unter dem Wort Anerkennung denken, was bezeichnet, meint oder bedeutet es?

Diese beiden Sätze stellen schon das erste und ein zentrales Problem dar. Meine Frage beinhaltet einerseits, was *ich* denke, beinhaltet meinen Sinn, meine Ganzheit, meine Subjektivität. Andererseits geht die Frage auf dasjenige, *was* ich denke und trägt in sich den Gegenstand, der nicht ich ist, etwas, das durchaus auch ohne mich existieren könnte (nur eben nicht in der Erkenntnis und nicht als Erkenntnis). Die Frage ist ein Zusammen- und ein Aufeinandertreffen von Subjekt und Objekt. Sie ist deren Vermittlung sowie deren Konflikt und Widerspruch.

Hier, ganz am Anfang, möchte ich versuchen eine – in Wahrheit sicherlich fiktive – Haltung der Unmittelbarkeit einzunehmen und das zu betrachten, was sich zuerst und einfach darbietet. Komplex werden die Dinge (fast) von allein und schnell. Die erste (zusammengesetzte) Einfachheit ist allemal das Wort.

Zunächst und als *erstes* klingt das Wort im »An« nach Bestätigung. Es meint eine »positive« Beziehung. Es beinhaltet eine Bejahung und auch eine Zuwendung wie in »anschauen«, eine Nähe, die sich zu »annehmen« und »aneignen« steigern. Aber die Nähe kann durchaus auch konfliktär und aversiv werden, z.B. in »anpöbeln«, »anschnauzen« und dergleichen. Der erste Klang schon ist ein Akkord von Subjekt/Objekt-Beziehungen.

Das Ja nun verweist notwendig/zwangsläufig auf das Nein, das ist das *Zweite*. Ja und Nein sind immer bezogen auf etwas. Somit ist Anerkennung *drittens* eine Relation. Dies zeigt sich auch darin, dass Anerkennung – *viertens* – offenbar als Verb ausgesprochen werden kann. Damit scheint sie wohl ein Akt, vielleicht sogar ein Handeln<sup>10</sup> zu sein. Anerkennung als Akt des Ja, als Bejahung beinhaltet also sein Gegenteil: den Akt des Nein, die Verneinung. Im Deutschen allerdings gibt es kein wirklich eigenständiges Wort, das als ein direktes oder unmittelbares Pendant bzw. Komplement der Anerkennung zugehört.

»Aberkennung« drückt zwar eine Verneinung aus, doch bezieht sie sich dem Gefühl folgend eher auf »Zuerkennen«. An- und Zu-Erkennen weisen Überschneidungen auf, sind aber nicht dasselbe. Zuerkennung – eines Rechts zum Beispiel oder einer Auszeichnung, eines Privilegs und dergleichen<sup>11</sup> – drückt ein Hinzukommendes aus. Sie setzt eine spezifische Anerkennung voraus, deren Ausdruck das Zuerkannte ist.<sup>12</sup> Im Zuerkannten wird

---

<sup>10</sup> Handeln ist als ein Aspekt des weiter gefassten Begriffes Verhalten, der gleichzeitig insofern in einem Widerspruch zum letzteren steht, als Verhalten m.E. mehr das präterminierte bzw. unbewusste Tun meint, wohingegen Handeln ein vielschichtiges (Selbst)Bewusstsein, also beispielsweise so etwas wie „Willen“ beinhaltet.

<sup>11</sup> Zuerkennungen drücken auch einen Prozess der Anerkennung aus. Zuerkennungen – z.B. das Recht, sich an politischen Wahlen zu beteiligen – können egalisierend oder – beispielsweise in Form der Immunität für Diplomaten, also eines Rechts, über dem Recht zu stehen – differenzierend wirken.

<sup>12</sup> In manchen Sozietäten ist diese Anerkennung, welche das Individuum in bestimmter Weise differenziert, zugleich egalisiert und avanciert, abhängig vom Ritus der Initiation, die auch eine Prüfung darstellt. Der Initiierte

Anerkennung ostentativ, wie umgekehrt schärfste Missbilligung in der *Aberkennung*, die etwas Gegebenes nimmt.

Ebenso wenig ist »*Verkennung*« (ein Begriff, den Charles Taylor [1993, S. 13] verwendet), das gesuchte Komplement. *Verkennung* betont den wichtigen kognitiven Aspekt des Erkennens. Wie ich das Wort höre, so wie es in mir klingt, ist es auf Irrtum bezogen.<sup>13</sup> Der Widerspruch zur Anerkennung aber scheint mir motivierter, intentionaler und eben deren Verweigerung zu sein: Anerkennung wird gar nicht erst gegeben und Weigerung ist eine bestimmte Art der Negation: Verneinung im Angesicht einer Forderung, eines Anspruches oder von etwas (zumindest vermeintlich) Vorhandenem. Dies ist das *fünfte* Element: Anerkennung hat eine intentionale Seite.

Ein *sechstes* Element oder besser Moment der Anerkennung, etwas das sie antreibt oder in Bewegung versetzt, ist ganz offensichtlich und ebenfalls eine Subjekt/Objekt-Beziehung. Sie kam schon zur Sprache: erkennen bzw. Erkenntnis. Dieses sechste Moment sagt, dass Anerkennung vermittelt ist. Vermittlung bedeutet, dass die Bejahung – oder Verneinung – nicht etwa dem Nichts entspringt, sondern ihren Grund und somit ihre Bedingung in Erkenntnis hat. Vermittlung heißt »Mitte«. Wenn Erkennen Anerkennung vermittelt, dann steht sie zwischen mir und der Bejahung und macht sie (un)möglich. So steht AnErkenntnis auch zwischen Subjekt und Objekt und, da es beides, Bejahung und Verneinung, enthält, bringt es Subjekt und Objekt sowohl zusammen, wie dass es sie trennt. Wenn Erkenntnis Anerkennung vermittelt, heißt das auch, dass Anerkennung selbst bewegt ist. Sie ist mit der Erkenntnis veränderlich und veränderbar. »Mitte sein« und »dazwischen stehen«

---

ist in den Kreis der Erwachsenen aufgenommen und in dieser Hinsicht egalisiert und gegenüber dem Status eines Kindes avanciert und gleichzeitig dadurch ebenso differenziert. In den modernen Massengesellschaften scheint der Übergang zum Status des Erwachsenen weit weniger dramatisch zu sein. Die volle Rechtsfähigkeit, welche diesen Status markiert, wird einfach mit einem bestimmten Alter zugesprochen und die Fähigkeit vorausgesetzt. Kein bestimmter Initiationsritus markiert den Übergang. Das Bildungssystem stellt zwar einen »Initiationsprozess« dar, welcher vielfältige Prüfungen beinhaltet, die Übergangsstufen markieren, doch der rituelle Charakter ist weniger auffällig. Gleichwohl sind Schultüte und Schulabschlussfeier Zeremonien, in denen Initiationen markiert werden. Der politische Status des Erwachsenen wird allerdings nicht in einer Zeremonie ostentativ und tritt allenfalls noch als individualisiertes Fest zur formalen Unabhängigkeit von den Eltern mit dem 18. Geburtstag in Erscheinung. Die Fähigkeit zum aktiven Recht wird vorausgesetzt und nicht gesondert geprüft oder zeremoniell verallgemeinert. Der Prozess der Initiationen durch das Bildungssystem scheint die notwendigen Voraussetzungen zur Teilnahme etablieren zu sollen und gleichzeitig stillschweigend zu garantieren. Die Teilnahme am ökonomischen Leben setzt einen differenziert differenzierenden und auch hierarchisierten Bildungs- und Anerkennungsprozess voraus, die Teilnahme am rechtlichen und politischen Leben nicht. Die *Aberkennung* von Mündigkeit ist im Gegensatz zur Anerkennung derselben eine komplizierte und voraussetzungsvolle Angelegenheit, die Nachweise durch Dritte erfordert.

<sup>13</sup> Dazu Exkurs 1: »*Verkennung*«.

<sup>15</sup> Bisweilen ist aber die Form für einen Inhalt ganz entscheidend. Dies gilt nicht nur für so Naheliegendes wie mein Anliegen, einem gedanklichen Inhalt eine Form zu geben, die möglichst sowohl dem Gegenstand, als auch dem Leser und mir selbst angemessen ist. Beispiele dafür, dass Formveränderungen einem Inhalt wesentlich sind, liefern auch solche Erfahrungen, wie die der Verwandlung, der Metamorphose einer Larve in einen Schmetterling oder der Transformation eines lebendigen in einen toten Menschen. Ein weiteres Beispiel für die Wesentlichkeit der Formveränderung ist Marxens Analyse der gesellschaftlichen Metamorphosen von Dingen in Waren und deren Folgen.

deutet ebenso an, dass Erkenntnis etwas (relativ) eigenständiges ist und etwas Drittes, welches die beiden Seiten, die sie vermittelt, enthält.

Und hier ist sogar ein Rückschluss möglich, denn Erkenntnis ist selbst durch Bestätigung, durch Bejahung vermittelt. Erkenntnis gewinnt eine Wirklichkeit, sie entfaltet eine Wirkung erst dadurch, dass sie als solche akzeptiert, als Erkenntnis anerkannt wird. Erkenntnis ist nicht allein eine (kognitive) Beziehung zu einem »Gegenstand« oder ein Sich-Beziehen auf denselben, sondern ein soziales Phänomen. Die Sozialität der Erkenntnis, das *siebte* Element, betrifft nicht bloß ihre Geltung, ihre momentane Akzeptanz, sondern auch ihren Geltungsbereich, den Umkreis ihrer Wirkungsmöglichkeit. Es wird sozial verhandelt und diskursiv bestimmt, welche Gegenstände erkennbar sind, was ein Gegenstand der Erkenntnis ist und was somit als Erkenntnis gelten kann oder nicht. Darüber hinaus betrifft die Sozialität der Erkenntnis bereits deren Genese. Nicht allein was Erkenntnisse und deren Gegenstände sind, hängt von gesellschaftlich vermittelter Anerkennung ab, sondern damit auch, wie Erkenntnis zustande kommen kann oder gar muss. Durch die so bestimmte Erkenntnis werden gewisse, z.B. wissenschaftliche Erkenntnisse überhaupt erst möglich und andere, beispielsweise sogenannte metaphysische, unmöglich. Tabuisierung ist ein negativer Ausdruck für diesen Zusammenhang. Das Tabu schließt bestimmte Handlungen – und Erkenntnis beruht auch auf Tätigkeit – sowie bestimmte Gegenstände aus. Sie kommen nicht im gesellschaftlichen Bewusstsein und wenn, dann nur als verbotene und unmögliche vor.

Das Erkennen, allein als schlicht sinnliches Auffassen genommen, ist schon eine Komplexität für sich und nicht bloß als physiologischer Vorgang, sondern in den akkordierenden Bedeutungen: Sinn und Sinnlichkeit und was die Kriterien einer Erkenntnis, gar der Wahrheit der *Wahrnehmung* sind, ist bis heute umstritten.

Wenn ich mein analytisch aufgliederndes Hören noch einmal auf den inneren Klang des sechsten Momentes, auf Erkenntnis fokussiere, so kommt in ihr die Kenntnis oder das Kennen als *achtes* Moment zum Vorschein. Kenntnisse sind einerseits dem Wissen und damit der obigen Erkenntnis zuzuschlagen. Andererseits meint Kennen aber soviel wie Erfahrung: Biographie und Geschichte, sowie deren Schichtungen. Sie sind kaum unabhängig voneinander, obwohl jedes für sich betrachtet werden kann. Auch dieses Moment der Lebens-Geschichte im Anerkennen zeigt ebensowohl wie jenes der Erkenntnis, dass Anerkennung vermittelt ist. Während Erkenntnis vielleicht mehr eine kognitive Seite vertritt und ein theoretisches Moment meint, steht die Biographie der »Einzelnen« eher für Praxis und Einübung. Dies ist zunächst das Letzte und *Neunte*: Anerkennung ist theoretisch und praktisch.

Fassen wir zusammen: Anerkennung beinhaltet: 1. das Ja sowie, 2. das Nein und ist daher 3. allgemein eine Subjekt/Objekt-Relation. Spezifischer ist sie 4. ein Akt und daher 5. intentional. 6. beruht Anerkennung auf Erkenntnis. 7. ist Anerkennung ein soziales Phänomen oder intersubjektiv begründet und beinhaltet 8. Lebens-Geschichte. Im Ganzen gesehen trägt Anerkennung 9. Theorie und Praxis in sich.

Bereits die erste Annäherung bringt das Wort zum Schillern. Seine Bedeutung ist vielschichtig. Es hört sich an, als würde es auf vieles deuten. Sehen wir genauer zu, was ist und daraus weiter wird. Wenden wir uns der Bejahung/Verneinung, dem Ja/Nein zu.

## EXKURS 1: »VERKENNUNG«

Der Irrtum, welcher sich im Wort Verkennung ausdrückt, mag wohl in seinen Auswirkungen ähnlich und, wie Taylor sagt, bisweilen so desaströs sein wie eine Weigerung, weil er das Individuum in wesentlicher Hinsicht und auf unangemessene Weise begrenzt, ihm ein miserables Bild seiner selbst zurückspiegelt, das internalisiert und zur Selbstbeschreibung wird.

Wie zerstörerisch die Begrenzung des Verkannten für denselben ist, hängt sicherlich vom Selbstbewusstsein – ob und wie er sich von dieser Verkennung affizieren lässt – wie von den allgemeinen gesellschaftlichen Maßstäben ab, in welchen das Subjekt sich überhaupt als eine solches konstituiert und welche auch bestimmen, was denn »(Un)Angemessenheit« zu bedeuten hat. Angemessenheit beinhaltet eine Messung und bedeutet damit eine Qualifizierung. Sie wirkt ja nach den beiden Richtungen: ob der Einzelne dem Allgemeinen und ob umgekehrt das Allgemeine dem Einzelnen angemessen ist. Dies letztere hängt aber auch davon ab, wie der allgemeine Einzelne gesellschaftlich bestimmt ist – also wer und was der Mensch als ein solcher und überhaupt ist und sein soll, sowie zwangsläufig umgekehrt, was und wie eine Gesellschaft ist und zu sein hat.

Mir ist nicht ganz klar, ob Taylor »Nicht-Anerkennung« und »Verkennung« als identisch oder verschieden betrachtet. Mir wichtige Unterschiede liegen einerseits in der bewussten Intentionalität, welche das gesuchte Komplement der Anerkennung, dieser analog, ausdrücken soll. Andererseits scheint mir wichtig, auf welcher Seite der Grund, mit anderen Worten in der Folge das Gewicht der Verantwortung zu finden ist.

Zuerst ist die Frage nach dem Grund der Verkennung zu beantworten. Es macht einen Unterschied wie diejenigen, welche sich als nicht-erkannt – um den vielleicht doch zunächst neutralsten Ausdruck zu verwenden – erleben, diese Bewusstseins-Tatsache attribuieren. Die spezifische Attribution bestimmt – oder modifiziert die ganze Situation.

Liegt der Grund meines Erlebens in mir oder im Anderen? Kann ich erkennen, wann und wie er mich nicht anerkennt? Ist in mir begründet, dass ich mich und vielleicht ganz irrtümlich als nicht anerkannt empfinde? Muss ich mich verändern, meine Erkenntnismöglichkeiten, mein Verständnis für den Anderen erweitern?

Ist mein Erleben im Anderen begründet, so muss ich mich wohl fragen: Ist die Nicht-Anerkennung eine *Verkennung* und ein Irrtum? Antworte ich hier mit Irrtum, werde ich wohl weiter fragen: Woher kommt der Irrtum? Zwei Möglichkeiten der Zuschreibung stehen mir offen: Er kann nicht oder sie will nicht.

Dem ersten Fall kann ich vielleicht mit Aufklärung begegnen – wenn es die intellektuellen und emotionalen Möglichkeiten des Verkenners nicht übermäßig strapaziert –, selbst tätig werden und der Verkennerin zur Erkenntnis verhelfen. Möglich auch, dass ich selbst zu dem Missstand beigetragen habe. Der Grund meines Verkannt-Seins kann auch darin liegen, dass ich mich verhüllte. Der Mensch ist schließlich kein beliebiger Gegenstand der Erkenntnis, welcher nur passiv gegen dieselbe und die Erkennenden ist. Wir können uns der Erkenntnis verweigern – sowohl als Objekt wie als Subjekt. Außerdem begegnen wir im anderen Menschen immer der Tatsache seiner Undurchsichtigkeit, er ist unaufhebbar

opak. Diese Opazität des inneren Seins des Anderen, das immer über mannigfache Äußerungen, welche Bedeutung haben und sind, erschlossen werden muss, nötigt schließlich zum Glauben.

Im zweiten Fall, in dem ich auf eine Weigerung treffe, die sagt: Ich will Dich nicht erkennen, dürften eher Hilflosigkeit, Wut oder Trauer, Enttäuschung Raum greifen. Wie begegne ich jemandem, der sich zu erkennen weigert, der gar nichts von mir wissen will, der nicht bereit ist, meine Situation zu begreifen. Und auch hier steht eine weitere Frage an: Warum weigert sie sich, mich zu erkennen? Die Antwort, welche ich erhalte, kann zum Beispiel so lauten: Alle Frauen, Männer, Neger, Juden, Japaner, Fußballspieler, Politiker, Arbeitslose sind gleich; Du bist einer von denen, an Dich braucht kein Erkenntnisaufwand verschwendet zu werden.

Ich kann aber auch auf jene Frage, ob denn mein Erleben, nicht anerkannt zu sein, auf einem Irrtum beruht, mit Nein antworten (müssen). Auch hier wieder gibt es zwei Möglichkeiten. Werde ich nicht anerkannt, obwohl oder gerade weil ich erkannt werde?

Werde ich nicht anerkannt, obwohl ich erkannt werde, ist die Erkenntnis fürs Anerkennen völlig gleichgültig. Es mag also sein, dass ich für intelligent und somit tauglich erkannt bin, einer höheren Bildung teilhaftig zu werden. Ungerechter Weise spielt die Erkenntnis für den Anerkennenden keine Rolle, weil ihm primär ist, dass ich ein Mädchen bin und mir qua Geschlecht derartiges nicht zukommt. Für ihn hat meine Intelligenz gegen das Geschlecht kein Gewicht und ist irrelevant.

Ein ganz anderes Problem ist für mich, wenn andersherum jemand mich nicht anerkennt, weil er mich erkennt und gerade sein Erkennen ihm die Anerkennung meiner Person bzw. eines Aspektes derselben verbietet oder unmöglich macht. Sollte ich – vielleicht trotz gegenteiliger Selbsteinschätzung – zum Fußballspielen unfähig sein, so wäre völlig fehl am Platze, mich als Fußballspieler anzuerkennen. Die Tatsache, nicht anerkannt zu werden, wäre ganz realitätsgerecht und müsste mich zur Selbsterkenntnis animieren, zur Modifikation meiner Sichtweisen und/oder Handlungen.

### 3 BEJAHUNG - VERNEINUNG

*„Manchmal komme ich so müde da rein, hab keine Lust zu arbeiten und wenn ich diese Anerkennung oder diese Bestätigung fühle, dann einfach – leicht – das Leben ist leicht und alles scheint sehr viel leichter, und dann habe ich mehr Kraft, überhaupt was zu machen, anderes zu machen als an die Arbeit zu denken, das erleichtert. Und wenn ich das nicht kriege oder lange nicht kriege, diese Anerkennung oder so – fühle ich mich auch nach dem Elternabend sehr oft sehr niedergeschlagen, ich fühle mich nicht verstanden irgendwie, dann ist es richtig schwer, es liegt dann wie eine Last – also beflügelt oder erleichtert das Leben diese Anerkennung spürbar.“ [»Martha«]*

*Worum es hier geht:* Anerkennung beinhaltet wesentlich Bejahung und Verneinung. Diesem Paar möchte ich mich hier zuwenden. Dabei verfolge ich zwei Perspektiven. In der ersten Perspektive überwiegt der formale Aspekt. Ja und Nein sind Formen, Arten und Weisen oder Modi, in denen wir uns auf die Welt beziehen. Diese Formen lassen sich differenzieren. Es ist beispielsweise ein Unterschied, ob ich Ja oder Nicht-Nein sage. Vorrangig die ganz allgemeine Form in ihren Varianten zu betrachten erzeugt, dass Inhalte sekundär werden. Dies birgt zumindest die Gefahr, dass die Reflexion durch diese Einseitigkeit abstrakt bleibt und schematisch wird.<sup>15</sup>

Zur Form gehört notwendig ein Inhalt. Im Ja-Nein oder – tätig formuliert – in der Bejahung-Verneinung sind ganz unmittelbar Inhalte oder Gegenstände präsent, denn man kann ja nur etwas oder jemanden bejahen oder verneinen. Ja-Nein ist also wesentlich ein Verhältnis, eine Relation von Subjekt und Objekt, von Mensch und Welt. Mit anderen Worten: Bejahung und Verneinung bezeichnen Beziehungen. Die Form des Ja-Nein zu betrachten, bedeutet also, über Beziehungen nach zu denken. Wenn man sich den Beziehungen nun von der Seite der Inhalte, der Objekten nähert, dann hat man zumindest eine gravierende Schwierigkeit: die Unendlichkeit. Der Objekte sind Legion. (Fast) Alles was ist und auch vieles was möglicherweise gar nicht ist, kann zum Gegenstand, zum Objekt für ein menschliches Subjekt werden. Es ist also schon aus dieser Perspektive wenig sinnvoll, in der Reflexion auf das Ja-Nein den Inhalten den Vorrang einzuräumen.

Außerdem sind Bejahungen und Verneinungen wohl eher Tätigkeiten menschlicher Subjekte als ihrer Objekte, und zudem ist der Gegenstand der Psychologie weit mehr das Subjekt denn das Objekt. Doch beide sind untrennbar. Mein anderes Interesse gilt deshalb der Konkretion und das heißt der Beziehung selbst, in welcher Form und Inhalt, Subjekt und Objekt zusammentreten oder aufeinandertreffen und – vielleicht – aufgehoben sind.

Mir geht es darum zu sehen, wie sich in, mit oder durch die unterschiedlichen Ja/Nein-Beziehungen der Menschen zu ihren Objekten die Menschen selbst formen und geformt werden, wie sich die verschiedenen Ja/Nein-Beziehungen zu entsprechenden Haltungen der Subjekte gegenüber ihren Objekten und zu sich selbst – denn Menschen sind sich selbst Objekt<sup>16</sup> – generalisiert. Mein Anliegen ist also eine psychologische Typisierung un-

---

<sup>16</sup> Man mag diese generalisierende oder universalisierende Redeweise unter einem kulturkritischen Gesichtspunkt

ter dem Gesichtspunkt des Ja/Nein-Verhältnisses.

Die notwendigen beispielhaften Konkretionen<sup>17</sup> sind aber immer komplex und verursachen insofern vielleicht eine Unübersichtlichkeit des Gedankenganges, da die Beispiele zur Vorwegnahme tendieren und dazu, das Ganze zu beinhalten, ohne dass alle Einzelheiten und Voraussetzungen an der einen Stelle schon entfaltet sind oder auch werden könnten.

Typologien bergen verschiedene Probleme. Zum einen sind sie notwendig grob und schematisch. Daher müssen sie auch »falsch« bleiben. Die Reinheit des Typs ist immer fiktional. Zum anderen beinhaltet die Typisierung, besonders wenn sie zur Methode verallgemeinert wird, die Gefahren: dass 1. das Muster nur von außen an den Stoff herangetragen und jeder Inhalt in die vorbestimmte Form gepresst wird und 2., dass die konstruierte allgemeine Form fälschlich für eine historische oder anthropologische Invariante gehalten wird.

Ich möchte unter »Typ« eine historische Entwicklungsform verstehen, die keineswegs unabhängig von den gesellschaftlichen Verhältnissen und gleichsam als platonische Idee (prä)existiert. Die Typisierung soll hier als eine Pointierung verstanden werden, die der Orientierung dient. Für diese Betrachtung lege ich aber zumindest eine allgemeine Form zugrunde: eben das Ja/Nein-Verhältnis des Subjekts zum Objekt, welches sich in unterschiedliche Schattierungen und Mischungen differenziert und an Inhalten konkretisiert. Mir ist es weder wichtig, alle konkreten Schattierungen des Ja/Nein, noch auch alle möglichen psychologischen Typen von Bewusstseinslagen zu erfassen. Vollständigkeit ist nicht mein Anliegen. Die Betrachtungen hier haben eher den Charakter des Exemplarischen, sind modellhaft.

### 3.1 SUBJEKT-SUBJEKT ODER SUBJEKT-OBJEKT

Bei den AutorInnen, die sich Gedanken um Anerkennung machen, Honneth (1992) beispielsweise, taucht als Gegenbegriff oft etwa Missachtung oder ähnliches auf. Sennet (2002) subsumiert Anerkennung generell unter den Begriff des Respekts. Beides bedeutet, auf die Anerkennung einer Person zu fokussieren und beinhaltet bereits eine stark affektive Tönung. Beides ist mir zu spezifisch. Ich möchte Anerkennung als ein allgemeines Verhältnis des Menschen zu seiner Welt betrachten, in dem ein anderer Mensch »nur« einer von vielen »Gegenständen« der Anerkennung, wenn auch ein besonderer, ist. Meine Grundannahme ist, dass die Bedingungen der Anerkennung für alle Gegenstände struktu-

---

punkt relativieren wollen. Ich möchte die Termini »Subjekt« und »Objekt« in einer möglichst neutralen Weise verstanden wissen. Es ist so schwierig, sich aller kulturspezifischen Konnotationen zu entledigen, wie es umständlich wäre, alle diese Konnotationen je kritisch zu beleuchten. Selbst wenn ich statt »Subjekt-Objekt« »Mensch« und »Gegenstand« verwende, so kommt doch im »Gegen«, das auf ein »Mit« verweist, wohl oder übel auch eine bestimmte, historische und kulturspezifische Haltung bestimmter, historischer und kulturell geprägter Menschen zum Ausdruck.

<sup>17</sup> Konkretion bedeutet das Zusammentreten von Verschiedenem und im dialektischen Sinn dasjenige von Allgemeinem, Besonderem und Einzelem.

rell gleich sind und interagieren.

Diese Unterscheidung, welche gleichzeitig eine Erweiterung des Anerkennungsbegriffes ist, scheint begründungsbedürftig zu sein, da man darauf bestehen könnte, Anerkennung auf das Subjekt/Subjekt-Verhältnis zu beschränken. Mit einer derartigen Forderung ist eine bestimmte Auffassung von Reziprozität, von Gegen- oder Wechselseitigkeit als Bedingung für Anerkennung vorausgesetzt. Ja-Sagen und Nein-Sagen, so hatte ich selbst gesagt, sind spezifisch menschliche Tätigkeiten. Ich weite den Begriff auf das allgemeine Subjekt/Objekt-Verhältnis aus, das auch nicht-menschliche Gegenstände umfasst. Diese Objekte aber, so scheint es, können gar nichts erwidern, nichts zurücksagen, weshalb die Reziprozität nicht gegeben und der ausgeweitete Begriff sinnlos ist. Es könnte so aussehen, als würde sich der Anerkennungsbegriff, wenn er sich auf alles und jedes bezieht, gleichzeitig auf nichts mehr beziehen, was auf eine Verletzung des Identitätsprinzips hinausläufe: *ex contrario quodlibet*. Dem ist nicht so. Erstens »antwortet« jeder Gegenstand sehr wohl auf die Bejahungen und Verneinungen der Menschen. Das liegt schon im allgemeinen Kausalitätsverhältnis begründet, welches immer Einwirkung, Auswirkung und *Rückwirkung* beinhaltet. In der Systemtheorie ist die Rückwirkung zum Regelkreis erweitert. Zweitens ist gerade die »Allgegenwart« der Anerkennung, dass sich Bejahung und Verneinung in der Tat auf fast alles und jedes beziehen können, heute ein wesentliches und dringliches Problem:

Worin besteht der Unterschied zwischen der Anerkennung des Menschen durch den Menschen und der Anerkennung eines Gegenstandes durch den Menschen? Kann – oder muss – der Mensch ein Ding anerkennen, einen Baum beispielsweise? Was würde es bedeuten, einen Baum anzuerkennen? Der Mensch kann ganz offensichtlich mehrere Haltungen oder Einstellungen gegenüber den Dingen einnehmen, und diese Haltungen hängen u.a. von seinen (technischen) Fähigkeiten ab, die ganz evident veränderbar sind. Die Anerkennung kommt ins Spiel, sobald der Mensch verneinen kann, was auch auf die Natur der Dinge selbst hinweist – nicht alle Dinge sind verneinbar. Mit der nicht allein denkbaren, sondern realen und realisierbaren Möglichkeit etwas zu verneinen, ist der Mensch vor eine Wahl gestellt. Die getroffene Wahl bestimmt nicht nur den Gegenstand, sondern zeigt oder offenbart, wer er (auch und unter anderem) ist, denn in der Bejahung und Verneinung erzeugt der Mensch sich selbst. Eine Bedingung ist noch nötig, denn auch andere Tiere, so könnte man und wieder in einem sehr weiten und allgemeinen Sinn sagen, verneinen Dinge, indem sie diese verzehren.<sup>18</sup> Der Mensch muss, damit er zur Möglichkeit-

---

<sup>18</sup> Die Dinge aufzuzehren heißt, sie zu vernichten. Insofern ist die Assimilation eine Negation des Gegenstandes. Aber diese Negation beinhaltet nicht den emphatischen Sinn bewusst intentionaler Verneinung, eine Qualität der Negation, die erst mit dem Menschen in die Welt kommt. Tiere folgen ihrem Reflex auch dann, wenn sie, wie die Ratten zum Beispiel, einen fremden Artgenossen, der auf die Sozietät stößt, nicht integrieren, sondern töten. Man kann es vielleicht so ausdrücken: Sie »haben nichts gegen« den Artgenossen. Ihn zu töten ist nicht »persönlich« gemeint und die Ratten können das – vermutlich – auch gar nicht entscheiden.

Sehr viele Menschen haben den Reflex, welcher das Handeln der Ratten, ihnen unbewusst, steuert, veräußerlicht und vergegenständlicht. Er heißt heute »Sachzwang« – begrifflich eine Projektion, ein Anthropomorphismus, faktisch eine Verkehrung und realer Schein: Der Schein ist real, denn die menschlichen Verhältnisse sind in der Tat den Verhältnissen der Sachen, der Waren untergeordnet, werden tatsächlich übergrei-

Notwendigkeit der Wahl kommt, nicht nur fähig sein, die Dinge, sondern auch, sich selbst zu verneinen (bzw. das, was er will).

Da der Mensch den Baum (und sich) verneinen kann – er kann ihn fällen oder nicht – kommen mit zwei Seinszuständen auch zwei mögliche Haltungen ins Spiel. Der Baum ist ein Baum. Er ist ein Sein an sich und für sich selbst, wie Hegel wohl sagen würde und ganz unabhängig vom Menschen. Vielleicht könnte man auch sagen, er ist so Zweck in sich selbst, wenn es denn andere Zwecke in der Natur gibt als menschliche. Der Baum bedarf des Menschen nicht zu seiner Verwirklichung, umgekehrt dagegen der Mensch des Baumes schon weit eher. Andererseits ist der Baum – besonders mit dem zur Verneinung fähigen Menschen – ein Sein für den Menschen<sup>19</sup>. Insofern ist der Baum in seiner Existenz von Menschen und seinen Zielen und Zwecken abhängig, sobald dieser jenen verneinen kann. Der Mensch ist in der Lage, viele (und in seiner Absicht alle) Dinge aus einer vollkommen egozentrischen Perspektive zu betrachten, sie nur als ein Sein-für-Menschen aufzufassen, als bloßes Mittel, das er beliebig benutzt, verwandelt, verbraucht – den Baum in Holz verwandelt und verbaut, verbrennt. Gerade heute scheint aber geboten, den Baum als einen Baum anzuerkennen und nicht nur unter der »Holzperspektive«<sup>20</sup> zu betrachten, ihn stehen und leben zu lassen (und sei es nur aus der immer noch instrumentellen Haltung, dass der Mensch denselben schließlich mehr braucht als dieser ihn). So sind mit dem Ja-Nein im Handeln, der praktischen Bejahung-Verneinung die anzuerkennenden ethisch-moralischen Postulate verbunden, darin der Mensch auch den handelnden Menschen anerkennt – oder eben nicht.

Ein Einwand gegen die Ausdehnung des Anerkennungsverhältnisses auf die Subjekt/Objekt-Relation könnte sein, dass sie den besonderen Unterschied zwischen dem Subjekt/Subjekt- und dem Subjekt/Objekt-Verhältnis unterschätzt. Der entscheidende Unterschied, so könnte man argumentieren, liege in der Möglichkeit bzw. grundsätzlichen

---

fund von deren Verhältnissen bestimmt. Doch zugleich ist diese Realität Schein. Dinge jedenfalls zwingen nicht unmittelbar, sie sind passiv und das Wesen des Sachzwanges liegt in den Verhältnissen der Menschen. Sachzwang ist verobjektivierte menschliche Gewalt.

<sup>19</sup> Der Gegenstand ist allgemeiner schon in der Wahrnehmung ein Sein-für-Anderes, Sein-für-den-Menschen (auch gegen ihn).

<sup>20</sup> Die tendenziell ausschließliche Holzperspektive auf den Baum ist wohl auch ein Kulturspezifikum, das sich hierzulande beispielsweise in Gestalt der bundespolitischen Partei der »Grünen« oder allgemeiner in der »Umweltbewegung« zu relativieren scheint. Allerdings liegt im Terminus der »Umwelt« die auch notwendige und allgemeine Subjektzentrierung. Umwelt ist die gedachte Relation von Subjekt und Objekt aus der Perspektive des Subjekts, selbst wenn man für das Subjekt eine Amöbe nimmt. Dennoch ist diese Zentrierung grundsätzlich fiktiv und eine menschlich terminologische Abstraktion, denn das »Subjekt« existiert nur als Relation und im Zusammenhang mit dem »Objekt«. Die anthropozentrische Perspektive, welche den Menschen ganz fälschlich als zentralen und objektiven Konvergenzpunkt aller Beziehungen betrachtet, kommt in der heute gängig falsch verallgemeinernden Rede vom »Naturschutz« zum Ausdruck. Dieser Terminus verrät Hybris. Kein Teil kann das Ganze schützen. Obwohl die gegenwärtig existierenden Menschen die Biosphäre dieses Planeten vernichten können und auch real stetig dahin tendieren, können sie *die* Natur nicht schützen und müssen es nicht, denn *die* Natur ist weit mehr, als der vergleichsweise winzige Lebensraum, den wir »Erde« zu nennen belieben. *Die* Natur bedarf des Schutzes durch die Menschen in überhaupt keiner Weise. Die Relation des Schutzes hat eine umgekehrte Richtung: Der Mensch muss sich vor der Natur und ihre selbständigen und vollkommen gleichgültigen Prozesse schützen.

Unmöglichkeit zur *Symmetrie* der Relation. Diese Möglichkeit zur Symmetrie gehöre notwendig und wesentlich zur Anerkennung, sie sei gar das Kriterium der »wahren« Anerkennung. Zudem könne die außermenschliche Natur den Menschen nicht auf die selbe Weise »spiegeln«, wie Menschen einander spiegeln können und sollten. Sie sollten es, da diese »Spiegelung« ein basales psychisches Bedürfnis ist, dem eine Notwendigkeit entspricht.<sup>21</sup> Die Notwendigkeit ist die Bildung des Ich zum Ich. Wird dieses Bedürfnis nach Spiegelung, diese Notwendigkeit nicht erfüllt, entstehen schwere Selbststörungen, welche die eigenständige Lebensführung beeinträchtigen können. Anerkennung als ein Subjekt/Objekt-Verhältnis aufzufassen und auf die gegenständlich natürliche Welt auszudehnen, wäre also dem spezifisch menschlichen Bedürfnis nicht angemessen.

Doch bildet sich das spezifisch menschliche Bewusstsein eben nicht allein am menschlichen Bewusstsein, sondern auch an den außermenschlichen Gegenständen, es ist *nicht allein* rekursiv.<sup>22</sup> Das Tun an und in der Welt und die Art der Auseinandersetzung reflektiert ebensowohl das »Ich«.<sup>23</sup> Das Tun bedeutet eine Entäußerung des »Ich« oder »Selbst«. Entäußerung ist einerseits generativ und produktiv (oder projektiv) zu verstehen und bedeutet, ein »Außen« zu erzeugen. Im Außen vergegenständlicht sich handelnd das Selbst, welches sich darin als ein bestimmtes erkennt und zu erkennen gibt. Andererseits erzeugt die Entäußerung mit dem Außen gleichzeitig das »Innen« und derart beinhaltet Entäußerung gleichsam die Rücknahme des Außen und Verinnerlichung (Introjektion).

Um ein inhaltlich kulturspezifisches Beispiel zu nennen, unterscheiden sich Kinder, die ihre Schuhe selbst zubinden können von solchen, die diese Fertigkeit noch nicht beherrschen. Aber sie unterscheiden sich nicht nur im Hinblick auf diese Fertigkeit und also von außen betrachtet, sondern wohl auch aus der Innenperspektive, die man als Erwachsener nur spekulativ-empathisch einnehmen kann. Ziemlich sicher unterscheiden sich die beiden nicht nur graduell, sondern auch fundamental.<sup>24</sup> Auch wenn in dem Zeitraum, da sie ler-

---

<sup>21</sup> »Spiegelung« und »Spiegelübertragung« sind wichtige Begriffe in Kohuts (1973) psychoanalytischer Narzissmstheorie. Spiegelung ist „der Glanz im Auge der Mutter“ als Reaktion auf die „exhibitionistische Darbietung des Kindes“ (S. 141). Wolf (1996) spricht von sechs „Selbstobjektbedürfnissen“ deren erste „das Bedürfnis nach Spiegelung ... ,bestätigt, bestärkt und anerkannt zu werden“ ist (S. 80). Die weiteren sollen: 2. „das Bedürfnis nach Idealisierung“ (Bewunderung); 3. nach einem „Alter ego“ (Gleichheit), 4. „aversive Bedürfnisse“ (wohlwollende Abgrenzung); 6. nach „Verschmelzung“ (Selbsterweiterung) und 7. nach „Effektanz“ (Einfluss) sein“ (ebd., S. 80f).

<sup>22</sup> Diese meine Auffassung markiert einen deutlichen Unterschied zu derjenigen Maturana´s (2000), der mindestens Lebewesen überhaupt als operational und strukturell geschlossene, als rein selbstreferenzielle und nur autopoietische Systeme begreift.

<sup>23</sup> Vgl. Hegel und Marx, aber auch beispielsweise Schmidbauer (1995) und hier besonders Kapitel 6: Die Entwicklung der Werkzeuge, S. 99ff.

<sup>24</sup> Piaget (re)konstruiert Stufen der kognitiven Entwicklung des Menschen, auf denen sich, wie Kegan (1994) eindrücklich darlegt, das Selbstbewusstsein der einen Stufe fundamental vom Selbstbewusstsein einer anderen Stufe unterscheidet, so dass beispielsweise das Bewusstsein auf der „sensumotorischen“ Stufe nicht einmal im Ansatz einer »Idee« vom Verständnis der Welt haben kann, wie es sich auf der „vor-operativen“ oder gar „konkret-operativen“ Stufe darstellt. Das »*Sich*-Unterscheiden« ist in dieser Stufenfolge nur von einer entwickelteren Stufe aus möglich, also gewissermaßen »top-down«, weil erst hier so etwas wie ein Begriff für den spezifischen Unterschied gebildet ist [vgl. Kegan (1994)].

nen, sich die Schuhe zu binden, Kinder noch nicht selbst über einen verbalisierbaren Begriff der Fähigkeit verfügen, so *erleben* sie sich doch als fähig/unfähig: Ich kann es oder ich kann es nicht. Dabei unterscheiden sie *sich* – spekulativ-empathisch von innen betrachtet – durchaus *auch* im (Selbst)Vergleich mit anderen Kindern. Aber sie unterscheiden *sich* nicht nur im Vergleich, sondern »sich von sich« am Gegenstände der Tätigkeit und lernen dieses Unterscheiden genau in diesem Sich-Erleben, ein Erleben, dass sich unbewusst und unbegriffen zu einem bestimmten und doch subjektiv allgemeinen Selbstverhältnis generalisiert und zum Ich-bin substantiviert, welches man heute Identität nennt. So kann bei dem Prozess ein »Fähiger« oder ein »Unfähiger« entstehen.<sup>25</sup>

Dieser Prozess, in dem die Psyche sich am Nicht-Psychischen bildet, dürfte anthropologisch und eine Invariante sein, da sich generell in der Tätigkeit ein spezifisches (Selbst)Bewusstsein (von der Welt) bildet, welches sich verselbständigt. Zugleich sind historische und kulturspezifische Differenzen anzunehmen, denn dieser simultane Prozess der Selbstentäußerung und Selbstgewinnung oder Selbsterzeugung findet immer in einem spezifischen und einbettenden Kontext statt, der ganz offensichtlich variabel ist, aber der Kontext ist eben auch nicht nur sozialer Art.

Das heißt, dass der Prozess selbst oder anders gesagt, die *Struktur* des Prozesse zwar invariant ist, seine *Inhalte* aber je nach den historisch kulturellen Gegebenheiten variieren. Die Strukturidentität des Bildungsprozesses bedeutet natürlich nicht, dass überall dieselben Identitäten entstehen. Die »Identität« – beispielsweise – eines New Yorker Börsenmaklers ist offensichtlich von der eines japanischen Reisbauern ebensowohl verschieden wie die einer bundesdeutschen Universitätsprofessorin von der Identität einer Putzfrau am Institut und die Identität eines Kindes, dessen Identitätsbildung sich vorzugsweise am Binden der Schuhe oder am Bildermalen im Kindergarten vollzieht, wird sich deutlich von der Identität eines Kindes unterscheiden, das einen Beitrag zum Überleben der Familie leisten muss, kaum dass es laufen kann. Die Invarianz des Prozesses selbst bedeutet genau dies, dass die Verschiedenheit der Gegenstände der Tätigkeit, welche wiederum die Tätigkeit bestimmen, die Identitätsbildung ausmachen. Es kommt zu verschiedenen Resultaten, weil die Resultate immer nach dem gleichen Muster gebildet werden, zu welchem die notwendigen Zufälligkeiten der je verschiedenen Situationen zählen. Dies gilt auch, denke ich, für Anerkennung. Die Struktur, das Wesen, die Natur oder wie immer man das Allgemeine zu nennen beliebt, ist immer dasselbe. Die Inhalte der Bejahung und Verneinung variieren mit der »Erkenntnis«.

Andererseits also ist der einbettende Kontext ebensowohl sozial bestimmt. Erkennen und Anerkennen wirken ineinander. *AnErkennung* bestimmt also, was ein Gegenstand ist und ebenfalls, wie an ihm oder mit ihm gehandelt werden kann, darf oder muss. Man kann das auch so sagen: Ein Gegenstand ist oder hat für den Menschen Bedeutung und die ist mehr oder weniger vielschichtig.<sup>26</sup> Es ist ein wesentlicher Unterschied, ob eine Kuh prinzipiell (also leitend) als Schlachtvieh oder als Heiligtum betrachtet wird. Das (schematisch gesagt)

---

<sup>25</sup> Mehr dazu im Kapitel 4.2.9 dieser Arbeit.

<sup>26</sup> Zur Bedeutung siehe Kapitel 4.2.2 dieser Arbeit.

animistische (Selbst)Bewusstsein beispielsweise erkennt die Welt bis ins Kleinste und Unterschiedenste als beseelt, ganz wie es selbst.<sup>27</sup> Damit wird die Gleichheit betont und alles in der Welt ist Zweck und Würde (Wert) in sich selbst, nicht nur *für* den Menschen – auch und gerade weil diese Sichtweise auf Projektion beruhen mag. Es dürfte sich ganz wesentlich vom possessiven (Selbst)Bewusstsein des Pentateuch und vom instrumentell-industriellen der Gegenwart unterscheiden. Letzteres betrachtet »die Welt« tendenziell nur noch aus der Für-mich-Perspektive des Nutzens, wobei sich heute noch dazu der Nutzen als Bezugskategorie verflüchtigt, da der Gebrauchswert vom Tauschwert aufgesogen wird. Damit erkennt es alles außermenschliche Sein als grundsätzlich als zu sich selbst konträr. Für das instrumentell-industrielle Bewusstsein besteht die Würde des Anderen in nichts anderem, als dem (Tausch)Wert für es. Die »Welt« wie sie wahrgenommen und für was sie erkannt wird, spiegelt diese Sichtweise dem Betrachter zurück und offenbart ihm, zu welchem einem (Selbst)Bewusstsein er sich gemacht hat, indem er diese »seine« Welt machte – selbst dann, wenn er das (und sich) nicht sehen will.

Das animistische und das instrumentell-industrielle (Selbst)Bewusstsein dürften sich hinsichtlich ihres Seins insofern gleichen, als sich beide in der notwendigen Auseinandersetzung mit der Natur finden, beide sich dieselbe konsumierend aneignen und wohl auch darin, dass Menschen – gleich ob animistisch oder anders – sich immer wieder gegenseitig bekämpft haben. In den vielen denkbaren Unterschieden, deren Postulat mangels Möglichkeit empirischer Überprüfung ein solches und »rein spekulativ« bleiben muss, dürfte die allgemein theoretische Haltung des animistischen (Selbst)Bewusstseins zur Natur (eine Sprechweise des »Aufgeklärten«) die der Verschiedenheit<sup>28</sup> sein. In bloßer Verschiedenheit, die eine Koexistenz von Ja und Nein beinhaltet, ist die Spannung wesentlich geringer, als in der instrumentell-industriellen Haltung. Diese spreizt den spezifischeren Unterschied tendenziell zum konträren Gegensatz auf und bleibt dabei auch noch stehen, verkennt also selbst theoretisch – vom Praktischen zu schweigen – den dialektisch-relationalen Zusammenhang völlig.

Der, sagen wir, affektive Unterschied dürfte darin bestehen, dass das animistische (Selbst)Bewusstsein weit weniger selbstbezogen, also weit weniger »narzisstisch gestört« zu denken wäre als das gegenwärtige. Der markanteste praktische Unterschied dürfte sein, dass dem animistischen Bewusstsein nicht möglich wäre, zum Beispiel eine Atombombe zu zünden. So gesehen wäre Anerkennung, die sich praktisch und als Begriff auf das Subjekt/Subjekt-Verhältnis beschränkte, in seiner Einseitigkeit ohnehin immer die »falsche« Anerkennung und der »falsche« Anerkennungsbegriff.

---

<sup>27</sup> Die Sache verkompliziert sich zusehends, wenn man über die Genese des animistischen Bewusstseins nachdenkt und hier mit Piaget bzw. Kegan (1994) als seinen Interpreten ontogenetische Parallelen in Betracht zieht. Das Denken von 2-5-jährigen Kindern, auf der »zweiten Ebene« oder »vor-operativen Stufe« wird als »magisches Denken« bezeichnet, »im Sinne von: (a) Verwechslung von scheinbar eintretenden oder vorgestellten Ereignissen mit echten Ereignissen und Gegenständen und (b) Verwechslung von der sichtbaren Erscheinung qualitativer und quantitativer Veränderungen mit wirklichen Veränderungen.«

<sup>28</sup> Verschiedenheit soll heißen: Dasselbe-nur-anders. Der Vergleichs- oder Differenzierungsmaßstab, das tertium comparationis im Animismus ist »lebendig und beseelt«.

Jedes Weltverhältnis eines Subjekts spiegelt dessen Selbstverhältnis. Das naturwissenschaftlich aufgeklärte (Selbst)Bewusstsein erkennt die Welt als blanken, bewusstlosen, sinn- und zweckfreien Kausal- oder Systemzusammenhang, denkt diese Erkenntnis als *die* Wahrheit und verachtet das animistische (Selbst)Bewusstsein als vorzeitiglich-infantil und seine Erkenntnis als Anthropomorphismus, als maligne Projektion. Wenn aber Projektion ein grundsätzlicher Erkenntnismodus ist und sein muss<sup>29</sup>, dann projiziert sich das instrumentell-industrielle Selbstbewusstsein in der gleichen Weise und möglicherweise mit demselben Wahrheitsgehalt selbst auf die Welt wie das verachtete vorzeitiglich-animistische. In der Tat erscheint der Mensch dem Menschen nicht nur in der Psychologie als seelenlose Leib-Maschine mit Computergeist<sup>30</sup> und es ist doch fraglich, ob diese Sicht, den Geist zu verdinglichen, der »Wahrheit« näher kommt, als umgekehrt die Dinge zu vergeistigen.

Anerkennung ist ein Regelkreis von Sich-Selbst und Das-Andere erzeugen. Die Struktur der Anerkennung modifiziert sich nicht mit und an ihren Gegenständen. Die Natur selbst widerspricht mitunter so wirklich den menschlichen Intentionen, wie sie ihnen entgegenkommt – da so manche Intention der Natur selbst entstammt – Natur und Intention sind einander zugleich zweckmäßig und unzweckmäßig.<sup>31</sup> Will der Mensch sich nicht selbst verneinen, muss er die Natur und ihre Selbständigkeit bejahen – anerkennen. Daher wäre, so scheint mir, im Naturverhältnis auch die Anwendung des Symmetriekriteriums der Anerkennung durchaus verfehlt. Symmetrie ist wohl ein Kriterium der wahren Anerkennung zwischen Menschen.<sup>32</sup> Im Naturverhältnis kann es diese Art der wahren Anerkennung als Symmetrie aber nicht geben, weil der Mensch nur ein Teil der Natur ist, in welcher er sich spiegelt. Er ist ihr, wenn man das kämpferisch ausdrücken möchte, immer und unaufhebbar faktisch unterlegen. Er könnte allerdings – und muss es wohl – diese notwendige Asymmetrie (die grundsätzliche einseitige Abhängigkeit) in sich aufheben: Anerkennen.<sup>33</sup>

---

<sup>29</sup> Vgl. a) Adorno (1984), S. 211-225 oder b) Horkheimer (1987), S. 217-230. Auch Nancy Chodorow (2001), S. 17-35.

<sup>30</sup> Als ein Gegenpol argumentiert MacIntyre (2001) der seine Perspektive auf die Gemeinsamkeit der Menschen mit anderen intelligenten Tiergattungen richtet und Ethik nicht als unabhängig von der Biologie und also im Zusammenhang der Natur betrachtet.

<sup>31</sup> Vgl. Treptow (2001), besonders S. 65-69 und 95-101.

<sup>32</sup> Vgl. Kapitel 3 dieser Arbeit.

<sup>33</sup> Ich könnte auch noch Hegel als eine Autorität für die Erweiterung des Anerkennungsbegriffes auf das außermenschliche Sein anführen, obwohl er sich *prima vista* zugleich als scharfer Gegner meiner Auffassung lesen ließe. Die Anerkennungsdynamik taucht bei Hegel explizit erst mit dem Subjekt/Subjekt-Widerspruch auf, entfaltet ihn und ist auf ihn beschränkt. Die Natur im Subjekt ist in dem Verhältnis gerade die absolute immer zu verneinende und zu überwindende Schranke der Freiheit, welche sich im Anerkennungsverhältnis verwirklichen soll. Die Bindung an die Natur ist es, welche für den einen der Kontrahenten im „Kampf um Anerkennung“, den Knecht *in spe*, das Anerkennungsprojekt scheitern lässt und ihn zur Unterwerfung unter den Herrn treibt. In der Rechtsphilosophie wird implizit die Anerkennungsdynamik als Funktion des Willens aufgefasst, dessen Widersprüche in Sittlichkeit und Recht als verwirklichte wahre Anerkennungsverhältnisse aufgehoben und versöhnt sind. Auch hier ist Anerkennung auf das Verhältnis der Menschen untereinander beschränkt. Aber die absolute Sittlichkeit oder das Vernunftrecht haben ihr Pendant in Kunst, Wissenschaft und Religion. Im ästhetischen, theoretischen und religiösen Verhalten ist für Hegel der Subjekt/Objekt-Widerspruch, der in der „endlichen Praxis“ der Lebensbewältigung notwendig ist und bleibt, überwunden und versöhnt. In der „unendlichen

### 3.2 LOGISCHES

Wie schon erläutert, ist die Bejahung-Verneinung wesentlich ein Verhältnis, eine Relation von Subjekt und Objekt von Mensch und Welt, mit anderen Worten: eine Beziehung. Bejahung/Verneinung haben ihre Grundlage in der dynamisch-energetischen Dialektik der Welt selbst: Positivität – Negativität – Möglichkeit.

Zunächst möchte ich mich der formal-logischen Seite der Anerkennung zuwenden, welche die Erkenntnis betrifft. Das Ja/Nein-Prinzip und seine Schattierungen können verschieden und als eine Zunahme der inneren Spannung formuliert werden. Das reine Ja bzw. Nein ist im logischen »principium identitatis« ausgesprochen und drückt zugleich im »prinzipium contradictionis« und »prinzipium exclusi tertii« deren größte Spannung aus. Da aus Widersprüchen Beliebiges folgt, darf das Identitätsprinzip nicht verletzt werden, weshalb der kontradiktorische Widerspruch unbedingt vermieden werden muss. Dies ist eine Bedingung für die Anerkennung von Sätzen oder Theoremen. Die Reinheit der ideellen Identität ist das abstrakt-formale  $A=A$ , doch kommt ihm auch ein materialer (gegenständlicher) Gehalt zu. Dieser einzelne Gegenstand ist genau dieser und kein anderer. Jeder Gegenstand ist zugleich eine konkrete Identität, eine Einheit vielfältiger Eigenschaften und Relationen, so dass er in verschiedener Hinsicht betrachtet werden kann und Gegensätze in und an sich hat – eben nur deshalb auch *konkret* ist.

Mischungen oder Schattierungen des Ja und Nein, in denen beide koexistieren, sind die materialen Gegensätze: die allgemeine Verschiedenheit von Äpfeln und Birnen und der spezifischere Unterschied zwischen einem scharfen und einem stumpfen Messer. Im weiter gespannten konträren Gegensatz, der sich ausschließenden Extreme eines Kontinuums, beispielsweise von Weiß und Schwarz, ist die graue Mischung das mögliche Dritte zwischen beiden Extremen. Komplexer und zugleich zugespitzter ist derjenige Gegensatz, welcher bei Aristoteles Relation heißt: Die Pole der Relation bedingen sich und schließen sich zugleich aus. Um ein Verhältnis beispielhaft zu nehmen, das schon bei Aristoteles vorkommt<sup>34</sup>, im Kapitel 3 dieser Arbeit wichtig und dort ausführlicher behandelt werden wird: Der Herr ist Herr, der Knecht ist Knecht, aber kein Herr ohne Knecht. Strukturell diesem ähnlich ist der dialektische Widerspruch bei Hegel und Marx. Letzterer scheint mir aber um ein Moment der Bewegung reicher, das die immanente Spannung der Relation über sich selbst hinaustreibt: Während der Herr zum bloßen Konsumenten degeneriert, arbeitet der Knecht die Herrschaft hinweg und hebt die Relation auf, so dass der Gegensatz verschwindet.<sup>35</sup>

*Ausschließender Widerspruch: Entweder/Oder.* – Hier interessieren mich nur die materialen

---

Theorie“ – der spekulativen Philosophie – wird der Gegenstand schließlich in seinem An-und-für-sich-sein respektiert, anerkannt und so gelassen, wie er ist, obwohl und gerade weil er verwandelt wurde. Die Versöhnung ist die Anerkennung. Wir müssen heute darauf aus sein, wenigstens ansatzweise auch eine praktische »Versöhnung« mit der Natur zu realisieren.

<sup>34</sup> Siehe auch Treptow(1979, S. 7) und Aristoteles: „Alles Relative muss sich wechselweise fordern. So ist der Knecht Knecht des Herrn und der Herr Herr des Knechts ...“ [Kategorien, 7. 6b 29f].

<sup>35</sup> Vgl. Hegel, PhdG., S. 145-154.

Gegensätze, die Geltung des Identitätsprinzips ist vorausgesetzt. Auch im Materialen lässt sich die Reinheit finden. Ja und Nein schließen einander aus, sind konträr und bisweilen kontradiktorisch. Ihr unmittelbares Aufeinandertreffen bewirkt mindestens Konflikt, wenn nicht Zerstörung: Trifft das Ja eines Menschen auf das Nein eines anderen, ist dies die Grundlage eines (möglichen) Kampfes, der (ideell) nur den Sieg oder die Niederlage kennt, (real aber auch das Unentschieden); +/- ergibt 0 (Neutralisierung der gleichen Quanten), eine Regel, deren Anwendung man in einer Welt von Gewinnen und Verlusten gut beherrschen sollte. Trifft der positive Pol der elektrischen Spannung direkt und nicht vermittelt durch die Glühbirne auf den negativen, kommt es zum Kurzschluss und das Resultat ist Dunkelheit. Ich kann nicht gleichzeitig den Kuchen essen und ihn bewahren. – Der ausschließende Widerspruch von Ja und Nein bedeutet auf das Handeln gewendet die Entscheidung: Entweder/Oder. Insofern sind hier das Ja und Nein gleichsam »rein«.

*Einschließender Widerspruch: Sowohl-als-auch.* – »Entweder-Oder« nimmt das Eine und dieselbe Hinsicht auf derselben Ebene (Identität) zur Ausgangslage<sup>36</sup>. Ein »Sowohl-als-auch« bezieht sich auf unterschiedliche Aspekte des Einen oder auf denselben Aspekt im Einen und Anderen. Das »Und« in den Gegensätzen könnte man auch den »Widerspruch der Komplementärbeziehung«, »gegenseitige Abhängigkeit« oder mit Aristoteles »Relation« nennen: keine Differenz ohne Gleichheit. Insofern ist das »Sowohl-als-auch« nicht nur eine Komplementärbeziehung, sondern ebensowohl Koexistenz.

Diffiziler wird es, wenn in der Bewegung des dialektischen Widerspruches »Sowohl-als-auch« und »Entweder-Oder« selbst eine Relation bilden, sich also gegenseitig erfordern und ausschließen. Einer ist Herr, der andere Knecht. Entweder man ist das eine oder das andere – in derselben Hinsicht, das heißt, aufeinander bezogen.<sup>37</sup> Der Knecht lebt in der Furcht des Herrn, er ist von dessen Gnade, der Anerkennung seines physischen – heute seines ökonomischen Seins abhängig. Aber in Hinsicht der Abhängigkeit ist er zugleich Herr des Herrn und dieser Knecht des Knechts. Der Herr ist nur Herr durch und in dem Knecht. Er ist in seiner Herrschaft von der Anerkennung durch den Knecht abhängig und von dessen Tätigkeit, da dieser tut, was ihm aufgetragen, nämlich den knechtischen Herrn zu versorgen. Jemand ist also entweder Herr oder Knecht, aber zum ersten existiert *der Eine* nicht ohne *den Anderen* und zum zweiten sind beide sowohl Herren als auch Knechte füreinander, das ist die Dialektik der Herrschaft. Die Abhängigkeit und Knechtigkeit der Herrn ist bis heute nicht wirklich erkannt, dafür Herrschaft anerkannt.<sup>38</sup>

Einen dynamisch-energetischen Charakter erhält die immanente Spannung der Ja/Nein-Relation in der dialektischen Prozess- und (vor allem) Entwicklungsphilosophie Hegels, da Position und Negation immer notwendig und scheinbar kontradiktorisch aufeinander be-

---

<sup>36</sup> Im Kampf ist das Eine und dieselbe Hinsicht gerade ein Drittes, auf das die Kämpfenden aus sind.

<sup>37</sup> Derselbe kann aber sowohl der Knecht des Einen als auch Herr eines anderen sein. Diese Struktur nennt man Hierarchie, aber das ist nicht dialektisch.

<sup>38</sup> Zu unterscheiden ist zwischen der wohl notwendigen – eine Notwendigen – Herrschaft der Menschen über Teilbereiche der Natur zum Behufe der Lebenserhaltung und nicht notwendigen – eben keine Notwendigen, sondern vielmehr erzeugenden – Herrschaft von Menschen über Menschen, obwohl beide, in den historischen Konkretionen zusammenhängen.

zogen sind. Alles was ist, ist geworden und wird vergehen und dieses Vergehen allein erweist die objektive Wirklichkeit der Negation im Sein selbst.<sup>39</sup> Das Vergehen aller begrenzten Formen des Seins hat für Hegel seine Berechtigung in deren Einseitigkeit und Mangelhaftigkeit. Bezugshorizont für die Legitimation dieser praktischen Kritiken ist die Vernunft, das Absolute als Geist. Dass das Nein übergreifendes Agens sämtlicher Bewegung/Veränderung ist, kommt in der bekannten Formel: These, Antithese, Synthese oder besser in deren anderer Formulierung: Position, Negation, Negation der Negation zum Ausdruck, darin die doppelte Negation ein Ausdruck für eine stärkere Affirmation ist, die mit der Synthesis zur höheren Positivität einhergeht (i.e. Negativität).

Am anschaulichsten ist es im Organischen, gedacht als Ent-Wicklung, darin Position und Negation dialektisch aufeinander bezogen sind: Die Frucht beispielsweise legitimiert das Vergehen der Blüte, in welcher sie enthalten ist.<sup>40</sup> Jeder Organismus ist eine Position – (Aktualität, Faktizität), dem (reale) Möglichkeiten (Dynamis) eignen, die sogenannten Anlagen. Er verändert sich aus sich selbst heraus (Energieia) in Richtung seiner inhärenten Möglichkeiten – vorausgesetzt, die Bedingungen des Milieus passen; innere und äußere Möglichkeit müssen einander entsprechen. Dynamis und Energieia bilden eine dialektische Relation: keine Energieia ohne dynamis und die bloße Dynamis bleibt ohne Energieia unreal und daher schlicht mangelhaft. Energieia überschreitet, negiert die bloße Dynamis auf die Wirklichkeit der Möglichkeit hin oder mit Bloch gesagt, die Latenz wird zur Tendenz. Der Bezugspunkt des Widerspruches ist die Wirklichkeit. Die Verwirklichung der Möglichkeit – eine Erweiterung und Steigerung der Komplexität – ist ein Überschreiten der Position. Diese wird notwendig negiert, d.h. aus einem inneren, objektiven Zusammenhang heraus verlassen und d.h., der Prozess entfaltet sich von einer bestimmten Ausgangslage durch eine bestimmte Negation zu einem bestimmten Resultat. Dies geschieht als Aufhebung, da das Frühere und Einfachere und Mangelhaftere im späteren Vollkommeneren ebensowohl auf einer höheren Stufe bewahrt wie vernichtet ist (negare, conservare, elevare). Im Menschen – aber wohl nicht nur in ihm – ist die Entwicklung nicht nur Geschehen (Reifung), sondern tätiges Verwirklichen – Praxis.

Die Verwirklichung einer Möglichkeit ist – das hatte ich bereits gesagt – eine irreversible Veränderung des So-Seins in der Entwicklung so gut wie im korrespondierenden Verfall. Das Wahrnehmen hebt das bloße Sehen auf, das Laufen das Krabbeln, das Reden die Bildung von Lauten etc..<sup>41</sup> Es scheint heute common sense und trivial zu sagen, dass der Mensch keine tabula rasa ist und welche Möglichkeiten er hat, kann an seiner Realität abgelesen werden. Das Verhältnis von Dynamis und Energieia wird ontogenetisch auch als

---

<sup>39</sup> Anders als beispielsweise bei Sartre, für den das Negative erst mit den Negationen des Menschen in die Welt kommen, der das Nichts „entdeckt“. Das Nichts ist eine verborgene Faktizität, ein „transphänomenales“ Sein, welches „enthüllt“ werden kann [vgl. Sartre (1993), S. 49-118].

<sup>40</sup> Eigentlich sind beide ineinander enthalten, die Frucht in der Blüte als reale Möglichkeit und die Blüte in der Frucht als aufgehobene Realität.

<sup>41</sup> Reversibel kommt von Umdrehen. Man kann zwar die Sprache wieder verlieren oder auch die objektive Möglichkeit zu laufen einbüßen, aber dies ist keine Umdrehung. Der Vorgang ist nicht additiv. Derjenige, welcher den Verlust erleidet, wird damit nicht wieder zu dem, der er war, bevor er sprechen oder laufen konnte.

„kompetenter Säugling“ behandelt.<sup>42</sup> Aber, wie gesagt, auch eine mit Energieia aufgeladene Dynamis gelangt vielleicht nicht zur Realität. Den »inneren« Möglichkeiten des Menschen entsprechen und widersprechen »äußere«. Die vorgefundene Wirklichkeit ist widerständig. In der Auseinander-Setzung *mit* der Welt werden einige realisiert, andere modifiziert und wieder andere vereitelt.

*Spezifische Positivität/Negativität 1 – Anwesenheit/Abwesenheit.* – Die allgemeinste und durchaus nicht ganz unproblematische, ontologische Kategorie ist in den beiden Widersprüchen vorausgesetzt und enthalten: das Sein. Hier ist nicht der Ort sich damit in extenso auseinander zu setzen. Wichtig ist sie in diesem Zusammenhang dennoch, da dem Sein ein Nicht-Sein zu korrespondieren scheint. Zumindest ist es für ein Bewusstsein so, dass etwas ist oder (etwas anderes) nicht. Man kann das Ist/Ist-Nicht zu Anwesenheit/Abwesenheit spezifizieren. Besonders dringlich wird der Unterschied, wenn Anwesenheit bzw. Abwesenheit eine existenzielle Bedrohung beinhalten, wenn in der Abwesenheit ein Mangel und in der Anwesenheit eine Gefahr liegt. Aversiv ist in beiden das Bewusstsein von Tod und Leiden. Jedem Zuwenig entspricht – so betrachtet – immer ein Zuviel und umgekehrt. Beispielsweise so: Zuwenig Nahrung bedeutet zuviel Hunger; oder auch so: Jede gefährliche Anwesenheit ist zuviel und beinhaltet einen wahrgenommenen Mangel an Bewältigungsmöglichkeit.

*Spezifische Positivität/Negativität 2: Wertung: Gut und schlecht/böse.* – Menschen scheint die Fähigkeit zu bewerten und zu verallgemeinern in besonders ausgeprägter Weise zuzukommen, womit auch die Neigung zur Substantivierung einhergehen mag. Zuviel und zuwenig sind nicht nur unangenehm, sondern schlecht; und »das Schlechte« ist nicht nur unzutraglich, sondern böse und wird »das Böse«.<sup>43</sup> Dem »Bösen« entspricht als Komplement »das Gute« und beide werden zu eigenständigen, substanziellen, konfliktären Entitäten<sup>44</sup>, Gott und Teufel. Ich werde hier weder für einen kulturellen, erkenntnistheoretischen oder auf welche Weise auch immer sonst begründeten oder motivierten »absoluten« Relativismus-Konstruktivismus, noch für einen idealistischen Universalismus-Substantialismus eintreten. In der Erkenntnis oder anders ausgedrückt, für den Menschen ist die Welt stets beides: Subjekt und Objekt, ideell und real, universell und relativ, Konstrukt auf der Grundlage des Nicht-Konstruierten etc.. Ideelles kann bisweilen realer und substanzieller sein (werden) als die materielle Realität, welche Menschen auf der Grundlage ihrer Ideen umformen, wie umgekehrt keiner noch so abstrusen Idee eine Grundlage in der Realität fehlt und jede sich in irgendeiner Weise auf das bezieht, was ist. Die Wirksamkeit und Wirklichkeit, die Substantialität einer Idee, ihr Wirken, ihre Macht oder gar Gewalt hängen davon ab, ob sie anerkannt ist.

*Reden/Handeln – Idealität/Realität:* Dass es mit dem Ja oder Nein – sie scheinen sich ja

---

<sup>42</sup> Vgl. Dornes (2001) und ders. (1997).

<sup>43</sup> Nietzsche (1887/1955) schreibt über die Genesis des Guten im Gegensatz zum Schlechten aus dem „Pathos der Vornehmheit und der Distanz“ und des Bösen aus Ohnmacht, Feindschaft, Rache und Hass, woraus „das Ressentiment selbst schöpferisch wird und Werte gebiert ...“ (S. 782). [Vgl. auch Safranski (1997)].

<sup>44</sup> Dem »Nichts« ähnlich.

gegenseitig auszuschießen – nicht ganz so einfach, gar nicht so eindeutig ist wie die Worte anfangs suggerieren, zeigt nicht nur die eigene Erfahrung, sondern auch eine Forderung, die Jacobus an seine Brüder im Geiste richtet: „Euer Ja sei ja und euer Nein sei nein“<sup>45</sup>. Das bedeutet, so scheint mir, nicht nur, ein Ja bedürfe keiner Bekräftigung, sondern beinhaltet den Anspruch auf die Einheit von Wort und Bedeutung: Jemand solle meinen, was er oder sie sagt. Imperative verweisen immer auf etwas, das nicht ist, aber sein soll oder ist und nicht sein darf. Es bedeutet wohl auch, dass es eine Mischung geben kann. Ich meine, das es drei Formen gibt: Ja-Nein und Nicht-Nein bzw. Nicht-Ja.

Das Ja-Ja und das Nein-Nein haben drei Aspekte. Der erste Aspekt betrifft die Logizität eines Satzes: ob er den Regeln entspricht<sup>46</sup>. Sind »Entweder-Oder«/»Sowohl-als-auch« klar getrennt und kenntlich? Ist der Satz in sich widerspruchsfrei oder beinhaltet er vielmehr ein Paradoxon? Das Paradoxon stellt nicht bloß eine Denksportaufgabe dar, ist nicht nur logische Verwirrspielerei. Die Stimmigkeit der Rede in sich und hinsichtlich des zweiten Aspektes, der Einstimmigkeit der Rede und des Handelns ist unter Umständen von fundamentaler Bedeutung für die psychische Verfassung des Adressaten. Dies hat Bateson mit der Figur des „double bind“ für die Schizogenese beschrieben.<sup>47</sup>

Woran ist erkennbar, ob jemand sagt, was er auch meint? Das ist der zweite Aspekt. Was ist hier das Kriterium der Rede? Wir werden sicherlich sofort darin übereinstimmen, dass dies das Handeln ist. Wer Ja sagt, soll auch Ja tun, wer Nein sagt, Nein tun. Wer entspre-

---

<sup>45</sup> Das vollständige Zitat lautet: „Vor allen Dingen aber, meine Brüder, schwöret nicht, weder beim Himmel noch bei der Erde, noch mit irgendeinem anderen Eid; sondern euer Ja sei Ja und euer Nein sei ein Nein, damit ihr nicht unter ein Gericht fallt!“ Jakobusbrief 5/12 [zitiert nach der Züricher Bibel (1978), siehe auch Matthäus 5/37]

<sup>46</sup> Die Regeln sind nicht aus der Luft gegriffen sind, sondern eine Korrespondenz im Sein, ein Korrelat haben. Andererseits kann angenommen werden, dass das Maß (un)erträglicher Abweichungen von Reden und Handeln kulturell unterschiedlich ist.

<sup>47</sup> Vgl. Bateson(1992, S. 262-436). Eine notwendige Zusatzbedingung für die Fragmentierung der Orientierung des Adressaten ist der Ausschluss von Metakommunikation. Durch Tabuisierung beispielsweise ist die Enthüllung der Widersprüchlichkeit kommunizierter Inhalte unmöglich gemacht, dadurch also und allgemeiner gesagt, dass der wirkliche Inhalt der Kommunikation nicht der explizite ist und jener nicht zugänglich. Eine einfache Verwicklung und Verstrickung ist die Verwechslung von Sach- und Beziehungsebene.

Auch auf die Gefahr hin, eine Position falsch zu verallgemeinern, sei zum Bateson'schen Theorem hier noch angemerkt, dass es für die Ätiopathogenese der Schizophrenie aus medizinischer Sicht nicht nur keine Rolle spielt, sondern eher als alberner Unsinn betrachtet wird, auch wenn das nicht unbedingt in ganzer Härte ausgesprochen wird. »Die Mediziner« betrachten »die Medizin« als Naturwissenschaft und sich als Naturwissenschaftler. In diesem Selbstverständnis heißt Naturwissenschaft unmittelbar Wissenschaft vom organischen Substrat des Geistes und dieser ist nichts als ein Epiphänomen desselben [vgl. dazu die Ausführungen von Heisenberg, wie ich sie in Anmerkung 1 zitiert habe]. Mit der Dopamin-Hypothese etwa ist die »Krankheit« *nichts anderes* als eine genetisch bedingte Stoffwechselstörung, der Diabetes vergleichbar. Die Termini »Schizophrenie« und »Geisteskrankheit« können demzufolge nurmehr obsoleete Pseudonyme sein. Darin liegt zumindest und bestenfalls der Versuch, Mystifikationen zu zerstören, was möglicherweise den sozialen Vorteil haben könnte, die Betroffenen von den immer noch üblichen Stigmatisierungen zu befreien. Allerdings wäre dann auch die reduktionistische Sichtweise selbst, träfe sie zu, ja *nichts weiter* als das Ergebnis von hirnanorganischen Stoffwechselfvorgängen, was doch wohl bedeuten wiederum müsste, dass diese »gesunde« Sichtweise und »Geisteshaltung« durch »rationales« und »salutogentische« Kommunikation sowenig zu erzeugen ist, wie »Schizophrenie« durch »pathogene«.

chend seiner Rede handelt, meint was er sagt: Die Rede ist die seine wie das Handeln. Da beide übereinstimmen, sind Handelnde in sich identisch. Jede Differenz ist für den, der ein Gedächtnis hat, leicht zu erkennen. Der Widerspruch ist auf die Pole des Ideellen (Sollen) und des Realen verteilt (Sein), die in der Person eines sind. Mit dem Widerspruch ist die Identität der Person, die Glaubwürdigkeit des Sprechers zumindest erschüttert, wenn nicht zerstört<sup>48</sup>, wie umgekehrt Vertrauen genau auf jener Einstimmigkeit beruht, die man auch Ehrlichkeit nennt oder Verlässlichkeit. Es ist also eine Forderung im Hinblick auf den Adressaten der Rede. »Ehrlichkeit« ist die Eigenschaftsform der »Ehre«. Obwohl hierzulande und heute vielen Menschen nicht so ganz verständlich erscheint, wie »Ehre« das Handeln bestimmen kann, führt sie doch offenbar ein untergründig wesentliches und regelndes Dasein. Verlässlichkeit impliziert Abhängigkeit und damit Sicherheit: Dass ich etwas ohne Schaden (über)lassen kann. Wenn ich mich verlasse, gebe ich mich in die Hände eines hoffentlich ehrlichen, d.h. einheitlichen Anderen. »Ehre« meint die Einheit der Person oder deren Identität.<sup>49</sup>

*Subjekt: Identität – Kongruenz/Divergenz:* Der dritte Aspekt der Forderung bezieht sich – wie oben bereits angedeutet – auf das Selbstverhältnis des Akteurs und besagt, ein Mensch solle in sich selbst *ein*stimmig sein, eben nicht zwei- oder gar vielstimmig. Psychologisch würde man das heute wohl so ausdrücken: Gefordert ist die Kongruenz der Subsysteme Kognition, Affekt/Emotion und Motivation/Volition. Anders gesagt: Das Denken in einer Situation, die Handlung erfordert, möge doch mit dem Gefühl und beide mit dem Willen übereinstimmen oder auch: Man solle sich über die Gründe, Kriterien und Konsequenzen im Klaren sein, bevor man redet, damit die Rede dem Handeln ohne größere Konflikte entsprechen kann. Der Konflikt heißt auch, dass es zwischen den Subjekt/Subjekt- und den Subjekt/Objekt-Verhältnissen Rückkoppelungen gibt.

*Subjekt/Objekt – Ambivalenz/Ambiguität:* Ob die Erfüllung der Forderung nach derartiger Einstimmigkeit überhaupt möglich ist, hängt nicht nur vom Subjekt, sondern entscheidend von der Welt ab, in der es lebt. Dies scheint mir im obigen Ja-Nein der Spannung von Ich und Welt ausgedrückt. Die Welt mag den Intentionen widersprechen und sie tendenziell somit vereiteln. Gegenwärtig wird das widersprüchliche Subjekt/Objekt-

---

<sup>48</sup> Dass dieser Zusammenhang nicht gerade neu für unser Bewusstsein ist, zeigt sich nicht allein mit dem Bibelzitat. Viele von Ihnen werden diesen oder einen ähnlichen, sprichwörtlichen Satz kennen: „Wer einmal lügt, dem glaubt man nicht und wenn er auch die Wahrheit spricht.“ Allerdings ist, wie leicht zu erleben, der Mensch vergesslich und die Strenge des Sprichwortes so ernst nicht gemeint.

<sup>49</sup> »Ehre« ist ein Totalitätskonzept oder Totalitätskonstrukt für das »Selbst«, das eine historisch wichtige Rolle spielte und mancherorts heute noch die Wirklichkeit bestimmt. In ihr greift – ein Vorgriff auf Kapitel 4 – ganz besonders heftig eine Dynamik die ich »pars-pro-toto« nenne. In der »Ehre« gilt ein Teil für das Ganze. Sie beinhaltet eine Identifikation mit Anerkennungsmaßstäben, denn die »Ehre« ist ein Sein in den Augen der Anderen. In Asien heißt das »Gesichtsverlust«. Als Kompensation für eine Verletzung der »Ehre« wird tendenziell Leib und Leben eingesetzt. Die Heilung der Verletzung betrifft und fordert den ganzen Menschen.

Das Konzept »Ehre« und sein Zusammenhang mit dem der »Identität« kann hier nicht gebührend besprochen werden. Dazu müsste man beispielsweise Gemeinsamkeiten und Unterschiede in den Ehrbegriffen Hegels [VÄ., S. 176-182] [aber auch in PhdG.; Rph. und EdpW.] und Taylors [(1994), S. 15-51] betrachten und dies ist hier zu weidläufig.

Verhältnis der Zweistimmigkeit psychologisch Ambivalenz/Ambiguität genannt.

Ambivalenz meint die Seite des Subjekts, seine doppelte Wahrnehmung und Bewertung eines inneren-äußeren Objekts oder Gegenstandes. Mit diesem Objekt sind gleichzeitig widersprüchliche Handlungsimperative verbunden. Dem Wunsch entspricht beispielsweise ein Verbot, dem Gewollten etwas Nicht-Gewolltes. Aber die Ambivalenz ist nicht nur eine subjektive Angelegenheit. Das Doppelte haftet den Gegenständen selbst an, es hat eine objektive Seite, die Ambiguität – und sei sie auch »nur« intersubjektiv konstruiert: Die Eltern sind in der Tat gewährend und versagend. Ambivalenz/Ambiguität bedeuten somit einen Konflikt, der bewirken kann, dass jemand weder Ja noch Nein sagen bzw. tun und sich nicht entscheiden kann. Dieser Konflikt ist, je nach Stärke, eine Situation, die dazu geeignet ist, das Subjekt zu überwältigen, zu paralysieren oder in »blinden Aktionismus«, ins »Agieren« zu treiben.

Heute scheint sich in einer Tendenz die Ambivalenz/Ambiguität zur »Polyvalenz/Polyguität« erweitert zu haben, da sich mit der Komplexität der Welt eben auch die möglichen Perspektiven und Aspekte, sowie entsprechend die Handlungsorientierungen vervielfachen. Beispielsweise bedeutet die offensichtliche Auflösung von Traditionen sowohl einen Verlust wie einen Gewinn. Tradition bietet eine klare Handlungsorientierung – sei es in der Konformität oder in der Ablehnung. Der starre Rahmen ist eine Einschränkung, bietet aber auch Sicherheiten. Mit den spezifischen Einschränkungen gehen auch die spezifischen Sicherheiten verloren. Der hergestellte Freiraum muss genutzt werden, sonst geht er verloren. Je mehr Optionen ich habe, desto mehr muss ich wählen und entscheiden. Der Gewinn liegt in der sogenannten Autonomie, der Möglichkeit, sich die eigenen Handlungsrichtlinien oder Gesetze selbst zu setzen.<sup>50</sup>

*Handeln – Entscheiden:* Ein wesentliches Problem des Ja/Nein-Prinzips ist das Handeln und damit die Entscheidung. Es gibt nicht wirklich einen Moment im Leben, da wir nichts tun, denn selbst wenn wir nichts tun, tun wir genau dies. Es gibt daher auch keinen (zeitlichen) Moment, da wir uns nicht für eines und gegen alles andere entscheiden und nicht zumindest aus den gegebenen Möglichkeiten wählen. Keine Entscheidung ist eben auch eine Entscheidung, die nämlich für das jeweils Vorhandene. Unter der Bedingung des Konflikts, besonders unter der Bedingung unmittelbarer Gewaltanwendung, bedeutet die Nicht-Entscheidung bereits Unterwerfung und diese die Anerkennung der Realität, wie sie ist.

---

<sup>50</sup> Dazu Exkurs 2: »Verantwortung«

## EXKURS 2: »VERANTWORTUNG«

Was nicht expliziten Regulationen und Fixierungen unterworfen ist, wird zum Gegenstand subjektiver Erwägungen, Anerkennungen und damit tendenziell und in manchen Fragen Gegenstand moralischer Entscheidungen. Das scheint schon bei der Frage auf, ob ich die biodynamischen Äpfel vom Bauern aus der Region kaufe oder die aus Neuseeland eingeflogenen. So tritt auch das Problem der Globalisierung auf, welches mit der Erkenntnis einhergeht, dass meine Wahl an einer umfassenden Maschinerie hängt und diese an meiner Wahl, womit das Problem der Verantwortlichkeit am Horizont erscheint. Diese ist mittlerweile nicht nur Gegenstand moralischer Appelle, sie wird gleichsam eingeklagt. Fast überall kann man die Aufforderung vernehmen, man möge doch bitteschön Verantwortung übernehmen –; dass jemand das Wissen und die Fähigkeit/Möglichkeiten hat, in dasjenige tätig verändernd eingreifen zu können, wofür er denn verantwortlich sein soll, wird einfach allgemein vorausgesetzt. Verantwortlichkeit, in dem übergreifenden fast schon imperialen Sinn, in welchem sie den Einzelnen eingeschrieben wird, ist realer Schein.

Wenn den verstreuten Einzelnen beispielsweise die Verantwortung für die Lage der Konjunktur und über diesen Weg die Verantwortung für die Arbeitslosigkeit zugemutet ist, liegt darin etwas Wahres, denn die Produktion, in welcher ja nicht nur Arbeitsplätze, sondern die Arbeit selbst »geschaffen« wird, ist von der Konsumtion derjenigen Waren abhängig, die produziert werden. Nach Marxens Einsicht in die Verwertungsgesetze des Kapitalismus ist die Sphäre der Konsumtion gegenüber der Produktion jedoch zugleich sekundär und von dieser bestimmt. Eine Steigerung des Konsums wirkt sich nur ganz kurzfristig so auf die Produktionssphäre aus, dass Arbeitsplätze erzeugt werden. Die notwendige Kurzfristigkeit konsumatorischer Maßnahmen liegt in der Notwendigkeit zur Produktivitätssteigerung und damit zur Technisierung und Automation, zur Ersetzung von Menschen durch Maschinen. Arbeitslosigkeit resultiert aus dieser Ersetzung, entsteht also aufgrund der Notwendigkeit zur Produktivitätssteigerung und damit aus den Verwertungsgesetzen des Kapitalismus.<sup>51</sup> Das ist unausweichlich. Verantwortlich wären nur diejenigen, welche direkt in die Verhältnisse eingreifen und sie gestalten können. Nur wenigen kommt diese Möglichkeit zu. Ergo sind nur wenige verantwortlich – zum Beispiel diejenigen, welche über die erwirtschafteten Profite verfügen können und sie für extreme Steigerungen ihrer persönlichen Bezüge absehbar und wissentlich so einsetzen, dass ein Unternehmen insgesamt bankrott geht. Aber selbst diese wenigen sind nicht für *die* Arbeitslosigkeit verantwortlich. *Die* Arbeitslosigkeit unterliegt nicht der Willkür, die sich moralisch zu legitimieren hat. Den Einzelnen über die Konsumtion eine Verantwortung dafür manipulativ aufzubürden, ist eine skandalöse Zumutung. Die Wahrheit dieser Zumutung ist allerdings, dass die Einzelnen verantwortlich sein sollten, dass also die Gesellschaft so organisiert sein sollte, dass die Menschen wissend und fähig, handelnd und verändernd eingreifen können.

---

<sup>51</sup> Eine so knappe und pointierte Formulierung ist sicherlich eine drastische Verkürzung. Der sachliche Gehalt bleibt nichts desto trotz wahr. Die Zusammenhänge angemessen darzustellen, würde wieder einmal zu weit führen.

Moral nun ist, wenn man mit Axel Honneth denkt, eine wesentliche Dimension der Anerkennung.<sup>52</sup> Moral und Verantwortung scheinen in einem direkten Zusammenhang zu stehen. Moral steht aber auch in einem Zusammenhang mit dem Recht. Nach Honneth heißt Anerkennung in der Sphäre des Rechts, dass jemand als moralisch zurechnungsfähige Person anerkannt wird und dies bedeutet, dass eine Person für ihre Handlungen verantwortlich ist. Als ein Verantwortlicher erkannt und anerkannt zu sein heißt also, als moralisch zurechnungsfähige Person zu gelten. Jedem Recht des Einen entspricht eine Pflicht der Anderen. Moralische Zurechnungsfähigkeit bedeutet auch, dass man seine Rechte wahrnehmen und seinen Pflichten nachkommen kann. Andererseits ist Verantwortung vor dem Hintergrund der Zurechnungsfähigkeit im Recht – im positiven Recht – überhaupt keine Frage der Moral. Moral überlässt die Entscheidung für oder gegen ein Handeln den freien Menschen, welche gleichzeitig über die Moral auf das Allgemeine verpflichtet werden sollen. Moral geht die Innerlichkeit der Menschen an. Moralisch begründete Handlungen muss jeder vor sich selbst legitimieren und verantworten, rechtliche vor Gericht. Trennt man streng, so ist Abtreibung gegenwärtig eher eine moralische Frage als Steuern zu zahlen, Diebstahl, Vergewaltigung und Mord. Jeder moralische Appell stellt es den Individuen frei, demselben zu entsprechen oder auch nicht; das positive Recht stellt die Entsprechung nicht frei, es setzt Gewalt zur Durchsetzung derselben ein.

Unter den gegenwärtigen Bedingungen ist es für die Meisten ein »Glück« und zugleich ein »Pech«, dass Arbeitslosigkeit mit der Verantwortung als moralische Frage gehandhabt wird und der Notwendigkeit für den Lebensunterhalt zu arbeiten, weder ein Recht noch eine Pflicht korrespondiert. Dass dieses so ist, hängt von der Ökonomie ab, die ja als eine Pri-

---

<sup>52</sup> Siehe Fußnote 69, S. 45 und Fußnote 223, S. 222. Die sogenannte »Autonomie« (auto-nomos; Selbst-Gesetz) ist ein gar verzwicktes Ding, dessen Spannungsfeld sich auf dieselbe Weise mit unterschiedlichen Betonungen folgendermaßen darstellen lässt: „*Heute so und morgen so*“ bzw. „*heute so und morgen so*“. Mehrere andere des Sachverhaltes Formulierungen sind möglich: Identität im Kontext; Beständigkeit im Wandel; allgemeines und besonderes im Einzelnen. Autoren, die sich mit diesem (sittlich, ethisch, moralischen) Verhältnis aus der Perspektive des Subjekts auseinandergesetzt haben sind beispielsweise Kant und Nietzsche. Kant (1785/86; 1999) gab mit dem eine berühmte Fassung des Autonomiebegriffes in dem der subjektive Wille sich zum Naturgesetz verallgemeinert: „[...] handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte“ [BA 52; S. 51]. Nietzsche (1887/1955) verhandelt den Sachverhalt in der „Zweite[n] Abhandlung“ [S. 799ff] der „Genealogie der Moral“ unter dem Begriff des Versprechens: „Ein Tier heranzüchten, das *versprechen* darf – ist das nicht gerade jene paradoxe Aufgabe selbst, welche sich die Natur in Hinsicht auf den Menschen gestellt hat? ist es nicht das eigentliche Problem *vom* Menschen? ...“. Dieses Problem wird im Horizont des Gedächtnisses und dessen Genese betrachtet bzw. vor dem Hintergrund der Vergesslichkeit: „Daß dies Problem bis zu einem hohen Grad gelöst ist, muß dem um so erstaunlicher erscheinen, der die entgegenwirkende Kraft, die der Vergesslichkeit, vollauf zu würdigen weiß. Vergesslichkeit ist keine bloße vis inertiae, wie die Oberflächlichen glauben, sie ist vielmehr ein aktives, im strengsten Sinne positives Hemmungsvermögen, dem es zuzuschreiben ist, daß was nur von uns erlebt, erfahren, in uns hineingenommen wird, uns im Zustande der Verdauung (man dürfte ihn »Einverseelung« nennen) ebensowenig ins Bewußtsein tritt, als der ganze tausendfältige Prozeß, mit dem sich unsre leibliche Ernährung, die sogenannte »Einverleibung« abspielt“ [ebd., S. 799]. Diese Auffassung weist durchaus interessante Gemeinsamkeiten mit und Unterschiede zu derjenigen Freuds von der „Verdrängung“ und dessen „Wiederkehr“ auf, die zu untersuchen hier leider nicht der Platz ist [vgl. beispielsweise (1915/1975), S. 107-118]. Zu Hegel, für den die Moralität nur ein notwendiges, wenn auch nicht hinreichendes Moment der Autonomie ist, kommen wir des näheren und weiteren im Kapitel 3 dieser Arbeit.

vatveranstaltung organisiert ist und in der das Handeln einerseits den gesetzlichen Notwendigkeiten des Marktes unterliegt und andererseits der Moral, es sei denn, es gibt Öffentlichkeit in Form des positiven Rechts. Das bedeutet zugleich: Es gibt keine komplementäre Pflicht derjenigen, die über Arbeit verfügen, Arbeit – und damit Lebensunterhalt – zu »geben«. Die Terminologie von Geben und Nehmen beinhaltet allerdings Verkehrungen. Mit der Redeweise von Arbeitgeber und Arbeitnehmer wird zum einen ausgedrückt, dass erstere über Arbeit verfügen, ja nicht nur Waren, sondern Arbeit selbst produzieren, auch wenn zunächst gesagt wird, dass sie nur *Arbeitsplätze* schaffen, denn eine Arbeitsplatz ohne Arbeit ist wohl ein Widerspruch in sich. Zum anderen bedeutet jene Redeweise, dass die Arbeitenden die produzierte Arbeit nehmen und vor dem Hintergrund, dass Arbeitgeber Arbeit produzieren, heißt das doch wohl, dass Arbeitnehmer selbige konsumieren. Die Verkehrung in der Terminologie besteht nun zudem darin, dass die Arbeitgeber in Wahrheit selber das nehmen, was sie als Arbeit zu geben scheinen, die Arbeitskraft der Arbeitenden. Sie geben nicht so sehr die Arbeit selbst, denn was ist Arbeit anderes als Verausgabung von Arbeitskraft, sondern Arbeitslohn. Mit anderen Worten, die Arbeitgeber kaufen Arbeitskraft in der Erscheinung des sogenannten Arbeitnehmers und konsumieren diese Arbeitskraft für die Produktion von Waren und sogenannten Dienstleistungen. Umgekehrt geben die Arbeitnehmer ihre Arbeitskraft dem Arbeitgeber und erhalten für die produktive Verausgabung derselben Arbeitslohn. Die Arbeitnehmer also verkaufen ihre Arbeitskraft für Arbeitslohn. Die etwas umständlich auszudrückende Wahrheit des Sachverhaltes ist doch wohl diese: Der Arbeitgeber ist tatsächlich ein Arbeitskraftnehmer und ein Arbeitslohngeber wie umgekehrt der Arbeitnehmer eine Arbeitskraftgeber und ein Arbeitslohnnehmer ist oder, anders gesagt, Arbeitgeber sind Arbeitskraftkäufer und Arbeitnehmer sind Arbeitskraftverkäufer. Indem Arbeitskraft ge- und verkauft wird, ist sie selber Ware geworden, warenproduzierende Ware. Sie wird auf dem sogenannten freien Markt gehandelt wie alle anderen Waren auch. Unter diesem Prinzip gilt für alle Waren bzw. deren (Ver)Käufer: Niemand kann rechtlich darauf verpflichtet werden, diese oder jene Ware zu (ver)kaufen. Somit sind beide Seiten, die Arbeitskraftkäufer und die Arbeitskraftverkäufer, den Notwendigkeiten und Zufälligkeiten des Marktes ausgeliefert und mit dessen »Freiheit« wechselseitig auf Moral, d.h. auf Willkür verwiesen.

Das »Pech« der arbeitslosen Arbeitskraftverkäufer in der BRD (und anderswo) liegt ist zum einen eben in jenen Zufälligkeiten des Marktes, gegen die sich jeder und vor allem die Arbeitskraftkäufer absichern möchten. Schon weniger Pech für jene ist, dass sie kein einklagbares Recht auf Arbeit haben.<sup>53</sup> Somit sind sie den Gesetzen des Marktes und seinen Zufälligkeiten sowie der Moral von Inhabern oder geschäftsführenden Managern und deren Willkür ausgeliefert. Ihr »Pech« besteht aber zum anderen darin, dass ihnen indirekt die

---

<sup>53</sup> Bestenfalls ist ein virtuelles Recht installiert. In Bayern gibt es – immerhin – an sich oder ideell ein Recht auf Arbeit: „Artikel 166 (1) Die Arbeit ist die Quelle des Volkswohlstandes und steht unter dem besonderen Schutz des Staates; (2) Jedermann hat das Recht, sich durch Arbeit eine auskömmlichen Existenz zu schaffen; (3) Er hat das Recht und die Pflicht, eine seinen Anlagen und seiner Ausbildung entsprechende Arbeit im Dienste der Allgemeinheit nach näherer Bestimmung der Gesetze zu wählen“ [(2000), S. 85f] Allerdings ist im Anschluss vorsichtshalber zur Realität vermerkt: „Programmsätze; verleihen kein persönliches Recht auf Arbeit; ...“ [ebd.]

Verantwortung für ihre Arbeitslosigkeit zugeschrieben wird. Erkennbar ist das daran, dass sie mit staatlich öffentlich-rechtlichen Zwangsmaßnahmen belegt werden. In den rechtlichen Maßnahmen ist anerkannt, dass der Arbeitslosigkeit mit Appellen an die Moral nicht beizukommen ist. Zugleich überhöhen sie das Individuum falsch zum Verantwortlichen für einen strukturell notwendigen Zusammenhang und stellen ihn zudem mit seiner moralischen Zurechnungsfähigkeit in seiner moralischen Integrität in Frage: Das Opfer wird zum Täter gemacht und moralisch desavouiert und desintegriert. Die moralische Zurechnungsfähigkeit, die Anerkennung wird ihnen zum Verhängnis.

Das »Glück« aller ist, dass der ideologisch konstruierte Fundamentalzusammenhang von Arbeitslosigkeit und Konsum innerhalb des Bestehenden richtig im Kontext der Moral belassen wird, weil er in der Tat und übergreifend irrelevant ist, denn alle sind Konsumenten. Wenn die Einzelnen über den Konsum maßgeblich verantwortlich für die Steuerung von Arbeitslosigkeit wären und diese Verantwortlichkeit aus der Sphäre allein subjektiver und willkürlicher Freiheit und Moral in die Sphäre des Rechts und der Pflicht gehoben, also kodifiziert und durch Gewalt sekundiert würde, dann könnten sowohl der Staat als auch irgendwelche Unternehmen wie arbeitslose Menschen, alle auf Konsum verklagen. Dass der Zusammenhang aber im Kontext der Moral belassen wird und damit anerkanntermaßen als Privatangelegenheit gilt, hat wahrscheinlich mehr mit den Problemen zu tun, die sich aus einer Verrechtlichung des Konsums ergeben würden, als mit der Einsicht in den wahren Zusammenhang.

Orientierungen werden immer schwieriger, zumal heute Unübersichtlichkeit geradezu hergestellt wird. Jeder kennt es und man muss sich nicht einmal in die Nebelregionen der massenmedial vermittelten Politik begeben, um sich zu verirren. Man versuche einmal unter dem Gesichtspunkt eines optimalen Preis-Leistungsverhältnisses einen Versicherungsvertrag abzuschließen und konsultiere mehr als einen Agenten. Nicht nur wird man sich mit einer unübersichtlichen Vielfalt von »Produkten« konfrontiert sehen, man wird auch immer das Gefühl behalten, auf die Versicherungen des Agenten vertrauen zu müssen. Es ist im übrigen fast völlig gleichgültig, welche Ware jemand erwerben möchte. Sich zum Experten zu entwickeln – zum mündigen Konsumenten – konsumiert viel Aufmerksamkeit. Wer dies nicht anerkennt, wird wahrscheinlich so manche Enttäuschung erleben.

Dass vielfältige Optionen kreiert werden, heißt aber nicht, dass damit objektiv rigide Notwendigkeiten, die eine ziemlich starre, wenn auch gleichzeitig unsichere Orientierung liefern und abverlangen, aufgehoben wären. Für alle abhängig Beschäftigten beispielsweise kommt es mit der Krise der Erwerbstätigkeit zu der objektiven Tendenz, dass ihre eigenen Optionen zerfallen, weil sie selbst gleichsam zur Optionalität, zum Überangebot werden. Die Notwendigkeit zur Sicherung der Existenz überstrahlt alle anderen Valenzen, wenn der Arbeitsplatz prinzipiell unsicher und erst recht, wenn keiner vorhanden ist. Die Optionen entpuppen sich als realer Schein. Sie sind real, aber nicht in sich selbst, sondern in Abhängigkeit von der Ökonomie, deren Ausdruck sie sind. Der Zwang zur Monovalenz bedeutet aber nicht gleichzeitig, dass die in der Ambivalenz so prekäre Kohärenz des Sub-

jekts aufgehoben wäre.<sup>54</sup> Im Gegenteil. Jene Monovalenz ist eine Bedrohung und soviel ist gesichertes Wissen, Bedrohungen erzeugen Angst und Angst ist eine Zerrissenheit. Es ist die Angst vor dem Zusammenbruch all der Optionen, die an die ökonomischen Möglichkeiten der Menschen gebunden sind und das sind nicht gerade wenige. Dieser Zusammenbruch ist gleichzeitig ein Ausschluss, denn die Handlungsoptionen sind immer auch Partizipationsmöglichkeiten. So müsste man wohl in der Diskussion um die »vervielfältigten Optionen« in »posttraditionalen« oder »postmodernen« Gesellschaften zwischen relevanten und irrelevanten Optionen unterscheiden und deren Bezugshorizont angeben.

### 3.3 TYPEN

*Das virtuelle (Selbst)Bewusstsein:* Weil die Welt real vieldeutig ist und mit der Vieldeutigkeit eine rationale Uneindeutigkeit des Subjekts korrespondiert, sind bisweilen und situativ die Einstellungen des Nicht-Ja und Nicht-Nein nötig, aber sie können sich wiederum zu unterschiedlichen Haltungen generalisieren. Eine mögliche Haltung ist die des (entschiedenen) Vielleicht. Das Subjekt hält sich an die objektiven (wahrgenommenen) Möglichkeiten und sich selbst im Konjunktiv, bestimmt sich zur Unbestimmtheit oder Virtualität. Das kann auf eine mangelnde innere Orientierung hinweisen, die gleichzeitig das reale Gegenüber zu verunsichern geeignet ist, da der Virtuelle nicht die notwendige Sicherheit für dessen Handlungspläne liefern kann. Die Orientierungslosigkeit, welche im Konjunktiv resultiert, setzt eine Vielgestaltigkeit der Welt, eine Pluralität von Möglichkeiten voraus und das Nein ist mächtig ihnen, denn auch reale Möglichkeiten sind Negativitäten und eben keine Realität. Die Realisierung einer Möglichkeit negiert alle anderen gleichzeitig bestehenden. Dem einen Ja der Realität steht ein vielfältiges Nein verfallender Möglichkeiten gegenüber. In die Möglichkeit verliebt zu sein, könnte fast bedeuten, die Realität zu hassen. Die Vielgestaltigkeit der Welt selbst ist notwendig, aber nicht hinreichend und nur ein Moment für die Haltung der Virtualität. Ihr muss ein subjektiver Imperativ entsprechen. Dieser könnte lauten: Ich will/ muss alles jetzt. Dieser Imperativ verhindert das Nein in der Forderung des Ja – er bewirkt eine bestimmte Konstellation des Nicht-Nein-sagenkönnens, der ein Nicht-Ja-sagen-können korrespondiert. Mit dem Blick auf das Außen vor dem Hintergrund des Hier-Jetzt-Alles, geht in der Vielgestaltigkeit der innere Halt verloren. Weder innen noch außen ist eine Orientierung möglich und darin liegt auch eine (Selbst)Auslieferung an die Objekte.

*Das impulsive (Selbst)Bewusstsein:* Eine etwas andere Gestalt hat das impulsive (Selbst)Bewusstsein. Auch dieses kann nicht Nein sagen, aber es gewinnt seine (Des)Orientierung aus den momentanen Neigungen und Impulsen, aus der Vielgestaltigkeit der inneren Antriebe, die es unmittelbar (aus)leben will (damit sie weg sind). Auch hier ist die Haltung des Hier-Jetzt-Alles prävalent. Die Spannung des oben erwähnten Zuviel/Zuwenig, die Freud Unlustspannung nannte und die damit verbundene Unruhe

---

<sup>54</sup> Vgl. Keupp, H. u.a. (2002). Zum Zusammenhang von Kohärenz und Identität S. 56ff und S. 243-250; zum Zusammenhang von Identität und Erwerbsarbeit S. 111ff und in dieser Arbeit Kapitel 5.

sind nicht auszuhalten, sie müssen verneint und jetzt aufgelöst werden. Man könnte das impulsive Selbst auch – aber diese Ausdrucksweise ist problematisch – ein unentwickeltes, infantiles nennen, dem das Realitätsprinzip fremd geblieben ist. Darin scheint die oben erwähnte Ambivalenz/Ambiguität auf. Wenn die Realität selbst – und die ihr entsprechende Erkenntnis – nicht bisweilen ein Prinzip des Handelns wird, kann das Bewusstsein natürlich auch nicht erkennen, ob die Wirklichkeit wie sie ist, den Impulsen (Bedürfnissen) überhaupt entsprechen kann (auch wenn sie das hier und heute unaufhörlich verspricht) und wie sie zu gestalten wäre, wenn das nicht der Fall ist. Dem impulsiven (Selbst)Bewusstsein fehlt der Schutz des Realitätsprinzips.<sup>55</sup> Man könnte aber auch sagen: Dass die Lust des Schutzes durch ihren Antagonisten bedarf, ist der überflüssige und perennierende Makel der Wirklichkeit.<sup>56</sup>

So konvergiert auch das impulsive mit dem virtuellen Selbst darin, dass beide auf vorhandene, konsumierbare Objekte fixiert sind. Beide haben ihre Korrelate in derselben Wirklichkeit: Die Orientierungslosigkeit in der Unübersichtlichkeit und Vielgestaltigkeit, das infantile Selbst in den realen Möglichkeiten unmittelbaren Konsums.<sup>57</sup> Die Fixierung auf die unmittelbaren Impulse korrespondiert mit einer Fixierung auf die äußere Welt. Eine (Selbst)Auslieferung an die einen ist zugleich eine (Selbst)Auslieferung an die andere. Sämtliche Reklame operiert mit diesem Zusammenhang, dass äußere Objekte innere Impulse erzeugen (können) und es scheint, als bestünde ein großer Teil gesellschaftlicher Bemühungen darin, systematisch das impulsive Selbst hervorzulocken. Dem Überfluss entspricht ein (zu erzeugender) Mangel. Manchmal dürfte den meisten von uns schwer fallen, diese Unterscheidung zu treffen: Will ich dies oder will es mich.

Beide Haltungen können in einer weiteren resultieren, die von genereller Bejahung zur ge-

---

<sup>55</sup> Freud (1975b) betont: „In Wirklichkeit bedeutet die Ersetzung des Lustprinzips durch das Realitätsprinzip keine Absetzung des Lustprinzips, sondern nur eine Sicherung desselben“ [S. 22]

<sup>56</sup> Freud (1974): „Es braucht nicht gesagt zu werden, dass eine Kultur, welche eine große Zahl von Teilnehmern unbefriedigt lässt und zur Auflehnung treibt, weder Aussicht hat, sich dauernd zu erhalten, noch es verdient.“ [S. 146].

Allerdings kann nach Freud eine Versöhnung von Natur-Mensch und Kultur-Mensch nicht möglich werden, weil der Widerspruch von Trieb und Triebverzicht – Arbeit – unüberwindlich ist. Im Vorgriff auf Kapitel 3 möchte ich sagen: Freud und Hegel haben (mindestens) diese Gemeinsamkeit: Beide scheinen die Arbeit für eine Kulturleistung zu halten und zu unterstellen, dass die Menschen von Natur aus faul oder, wie Freud sagt, „spontan nicht arbeitslustig sind“ [ebd., S. 142]. Bei Freud werden alle Menschen durch die Kultur schlechthin zum Triebverzicht genötigt, bei Hegel nur die Knechte durch die Herrn. Dass der Knecht den Triebverzicht lernt, ist für Hegel sein gattungsgeschichtlicher Vorteil im Angesicht der Vernunft, denn er wird damit zum Kulturbildenden, der das Herrschaftsverhältnis in der und durch die Arbeit aufhebt – hinwegarbeitet, weil der Knecht den Trieb vergeistigt und ihm erweitert zur Erfüllung verhilft. Für Freud ist die Vernunft gegen den Trieb immer im Nachteil, weshalb auch das Herrschaftsverhältnis unaufhebbar bleibt: „Ebensowenig wie den Zwang zur Kulturarbeit, kann man die Beherrschung der Masse durch eine Minderzahl entbehren, denn die Massen sind träge und einsichtslos, lieben den Triebverzicht nicht, sind durch Argumente nicht von dessen Unvermeidlichkeit zu überzeugen, und ihre Individuen bestärken einander im Gewährenlassen ihre Zügellosigkeit“ [ebd., S. 141]. Für Freud ist Herrschaft keine dialektische, dynamisch-energetische Beziehung, sondern ein a-historisch und überkulturell kontradiktorischer Widerspruch.

<sup>57</sup> Vgl. auch Marcuses (1989) Konzept der „repressiven Entsublimierung“ [S. 76-102].

nerellen Verneinung führt und Desengagement heißen mag. Da nicht klar entscheidbar ist, auf welche Weise widerspruchsfrei oder auch nur »günstig« gehandelt werden kann oder in der verschärften Situation, dass weder widerspruchsfrei noch auch günstig zu handeln möglich ist und eine Hierarchisierung der Handlungsgründe nicht vorgenommen werden kann, zieht sich das Individuum zurück, wird resignativ-depressiv.<sup>58</sup>

*Bejahung als Zwecksetzung – Wollen oder Intentionalität:* Das Entscheiden und Handeln fußt auf einer Selbstsetzung, welche die Kategorie des Möglichen beinhaltet. Wenn sie engagiert gelebt werden kann, ist sie das Ja/Nein des Projekts. Im Zweck (Ziel) setzt sich das antizipativ-intentionale Bewusstsein nicht nur ein Etwas vor, das es zu erreichen gilt, sondern behauptet sich selbst. Wer etwas will, stellt damit auch eine (Selbst)Behauptung auf, formuliert eine These, die es zu realisieren und zu beweisen gilt, die sich zu bewähren hat und sich bewahrheiten muss. Die Realisierung des Zwecks ist gleichzeitig eine Realisierung, eine Verwirklichung des Selbst, welches sich so als wirkend wirksam – psychologisch heißt das self-efficacy<sup>59</sup> – und derart auch als real bzw. existent erfährt. In der Tat bewirken massive Einschränkungen der Selbstwirksamkeit massive Verstörungen, gar Zerstörung des Selbst.

In der bejahenden Zwecksetzung wird das Gegenwärtige auf ein Zukünftiges hin, das Reale vor dem Hintergrund eines Ideellen/Idealen verneint. Dem unmittelbar Vorgefundenen wird die Anerkennung verweigert und es überschritten. So betrachtet, beinhaltet Zwecksetzung, wenn sie tätig wird, nicht nur das Nein gegen das bloß (langweilig) Vorhandene. Sich dem Ziel zu nähern, auf es zuzugehen, den Zweck zu verwirklichen heißt potentiell auch, das Da-Seiende als Hindernis zu beseitigen. Zwecktätigkeit ist ein aggressiver Akt.<sup>60</sup>

Die affektive Einstellung des Bewusstseins im wollenden Antizipieren ist eine Art der Erwartung, die wir Hoffnung nennen. In der Hoffnung sind ganz allgemein das zukünftig (ideal) erwünschte Objektive und das derartig orientierte, hoffende Selbst positiv. Das erhofft Vorweggenommene ist im (subjektiven und/oder objektiven) Sein jedenfalls insofern positiv, als es schon angelegt ist, real-möglich, wenn auch eben noch-nicht. Derart aufgeladen, komplementiert die Furcht das Hoffen. Sie ist die Vorwegnahme, dass das Erwartete nicht eintrifft, die Hoffnung sich nicht erfüllt, das »Noch-Nicht« zum »Niemals« wird. Dagegen gilt es sich zu rüsten und zu wappnen und in die wappnende Rüstung muss man hineinwachsen.

*Optimismus/Pessimismus:* Hoffnung kann sich zu zweierlei Haltungen generalisieren, die jeweils eine Einstellung zur Einstellung beinhalten oder Meta-Haltungen: Vertrauen und Misstrauen (welch letztere ein Teil der Rüstung ist). Innerhalb der Grenzen dessen, was

---

<sup>58</sup> Zur Depression durch die Erzeugung von Orientierungslosigkeit siehe auch Seligman (1979). Seligmans Terminus der „erlernten Hilflosigkeit“ ist ein euphemistisches, fast schon zynisch anmutendes Konzept, das die immanente Gewalt beim Namen nennend eher »induzierte Ohnmacht« heißen sollte. Es sei an den Zusammenhang von Ohnmacht und Ressentiment erinnert. Vielleicht kann man sagen, dass nicht alle Depression resignativ ist, sondern dass es vielmehr entschieden aktive, sich gewaltsam zur (allgemeinen) Wirklichkeit bringende Formen gibt. Der Nationalsozialismus mag dazu zählen.

<sup>59</sup> Vgl. Bandura(1977).

<sup>60</sup> Vgl. Perls (1969).

Normalität genannt wird, heißt der vertrauensvoll Hoffende Optimist, der zweifelnd und misstrauisch Hoffende hingegen Pessimist. Ist das Erhoffte erwünscht, dann sind Optimisten Menschen, die sich und/oder der vorgefundenen Realität vertrauen und glauben, das Erhoffte werde sich realisieren. Ist das erwartete Objekt dagegen missliebig, vertrauen sie darauf, dass es nicht zur Tat-Sache wird. Pessimisten vertrauen weder sich noch der Realität, so dass sie dazu neigen, die beiden Gegenteile zu vermuten, da sie eher vom Komplement der Hoffnung, der Befürchtung, affiziert sind (beide sind bestimmt oder konkret). Welche der beiden Haltungen der Realität angemessen ist, sei dahingestellt und hängt vom Gegenstand der Hoffnung ab – der Optimismus ist jedenfalls die lieber gesehene.<sup>61</sup>

*Manisches Bewusstsein:* Eine pathologische Steigerung der Hoffnung liegt im *manischen* Bewusstsein. Das optimistische Bewusstsein mag sich noch eine genauere Realitätsprüfung gestatten, die es schützt, das manische verweigert sich derselben. Ein Nein ist unbekannt, wird daher auch nicht anerkannt. Das Selbstbewusstsein bzw. Selbstvertrauen ist übersteigert, keiner Kritik zugänglich und auch im Handeln rastlos expansiv, die Stimmung permanent gehoben, alle Erwartung ist positiv.

*Depressives Bewusstsein:* Zu diesem gesellt sich, wie zum optimistischen, ein Komplement, das *depressiv resignative* Bewusstsein. Mit enttäuschten Hoffungen, gescheiterten Antizipationen und unerträglich schmerzlichen Verlusten findet eine generalisierende Umkehrung statt. Die Rüstung wird nicht nur komplettiert, vielmehr immobilisiert sich das eingepanzerte Selbst. In der Depression wird die Hoffnung selbst negativ und aversiv. Entwickelt werden kritisch-katastrophische Antizipationen: In dem Gefühl der Sinnlosigkeit des eigenen Daseins liegt gerade die Vorwegnahme des Nichts vor dem Hintergrund der Verneinung dessen, was unerträglich *ist*. Betont ist die Reflexivität des menschlichen Bewusstseins und der gedankliche Bezug des Selbst auf sich bekommt eine intentional aktive (motivational/volitionale) Wendung – die (Rück)Wendung der Aggression auf das Ich/Selbst –, die ihren finalen Ausdruck im Suizid findet. Die klinische Beschreibung liest sich als das genaue Gegenteil der Manie: Selbstablehnung, negative Erwartungen, Hoffnungslosigkeit, Wünsche nach Flucht und Rückzug, Lähmung des Willens, bleierne Unfähigkeit tätig zu sein.<sup>62</sup>

*Das transzendierende Bewusstsein – Kreativität/Destruktivität:* Handeln beinhaltet Entscheidung und Antizipation. Das kann man auch so formulieren: Menschen sind transzendierende Wesen. Indem sie sich bejahend eigene Zwecke setzen und tätig verwirklichen, verneinen sie das bloß Vorhandene. Darin überschreiten sie Grenzen und nur wenige werden hier und heute anerkannt, gelten für fix. Gesellschaftlich und als stetiges Un-

---

<sup>61</sup> Dazu Exkurs 3: »Pessimismus«.

<sup>62</sup> Das lässt sich vor dem Hintergrund der Selbstwirksamkeit umformulieren: »Eher verneine ich mich, als dass ich verneint werde«. Therapeutisch ist wichtig, dass der Leidende seine Aktivität in der lähmenden Passivität erkennt und anerkennt, dass er sich lähmt. Damit wird ein befreiender Wandel möglich. Zu bestimmen ist auch das ganz spezifisch Unerträgliche und es aus der unerträglichen Verallgemeinerung zu befreien. Nur so kann sich jemand wieder – oder auch erstmals – als das (dezentrierte) Zentrum erkennen, das er an sich ist und zu dem er werden will.

terfangen nennt man das Überschreiten und die Missachtung (je)der Grenze Fortschritt.

Eine andere Ausdrucksweise für den transzendierenden Menschen sagt: Er ist kreativ, schöpferisch. Er schöpft aus dem vielfältig Verschiedenen was ist, verwandelt das Reale ins Ideelle und Mögliche und erzeugt aus diesen wiederum Realitäten. So erschafft der Mensch nicht nur Anderes und (mitunter) Neues, nicht lediglich Reales, sondern wiederum Möglichkeiten und nicht zuletzt ständig auch sich selbst.

Der Taumel, den die vor allem technischen Möglichkeiten hervorbringen und auf deren ständige Erzeugung sich die gegenwärtig als fortschrittlich gerierenden Gesellschaften fixieren, ist nicht bacchantischer Art. Er hat mehr, weit mehr vom Schwindel am Abgrund als von dem, welchen der Wein bewirkt. Die Angst zwingt zur Verweigerung der Anerkennung, zum Verdrängen dessen, was lange schon erkannt und bekannt ist: dass die anankastisch produzierten Möglichkeiten/Realitäten weder »das Gute« schon sind, für das sie ausgegeben werden, noch auch es so notwendig herbeibringen werden, wie die Ideologie des Fortschritts suggeriert.<sup>63</sup>

Nicht nur ist die erzeugte Realität – und in dieser sowohl die physikalische wie die soziale – mit Irreversibilitäten durchsetzt, sondern ebensowohl die damit hervorgebrachten Virtualitäten sind es: Die Atombombe und die Genmanipulation sind ein für alle mal möglich. Umgekehrt vernichten neue Möglichkeiten alte tendenziell irreversibel – insofern die Bedingung der Möglichkeiten, die Gesellschaft, gleich bleibt: Ein Leben ohne Telefon, ohne Computer, ohne Auto ist kaum noch möglich.<sup>64</sup> Die Faszination vom Virtuellen verkennt zudem, dass im Zwang der warenproduzierenden Gesellschaft das Mögliche verpflichtet: Machbares muss gemacht werden – in dem Doppelsinn, dass Möglichkeiten erzeugt und dieselben in Realitäten verwandelt werden *müssen*.

In der Überschreitung liegen das Ja der Selbstsetzung und das Nein als intentionale Zerstörung, als Verwandlung und Aneignung der außermenschlichen Wirklichkeit durch den Menschen. Darin gleichen Menschen der Natur, die sie sind: dass sie Erschaffende und Erzeugende und zugleich notwendig Zerstörende sind. Aber darin nicht: Im Gegensatz zur sich selbst nicht-bewussten Natur, erschaffen und zerstören sie bewusst, auch wenn sie sich bisweilen über die Konsequenzen ihrer Erschaffungen/Zerstörungen unbewusst

---

<sup>63</sup> Ideologie ist die Propaganda für das Immer-mehr-vom-Selben, insofern sie eine Universalisierung partikularer Interessen darstellt und besteht in der Behauptung, die gegenwärtig hier gelebte und als Fortschritt behauptete Bewegung sei, was alle nicht nur wollen, sondern benötigen, sei daher der einzig wahre und die Bedingung aller anderen Fortschritte und schließlich der schlechthin einzig mögliche. Zudem ist das Neue zunächst nur dieses: neu (wenn es neu ist). Ob das Neue das Bessere ist, für welches es ausgegeben wird, steht dahin. Es wird sich in der Praxis beweisen müssen.

<sup>64</sup> Eine zweite und notwendige Bedingung, unter der ein Verzicht unmöglich erscheint, ist der Wunsch nach und die Notwendigkeit zur Teilhabe. Dies fokussiert auf den Einzelnen, der unter Zu- oder Umständen – beispielsweise der Entschlossenheit oder des Wohlstandes – Fluchtmöglichkeiten hat. Gesellschaftlich und aufs Ganze gesehen ist gegenwärtig und in der »westlichen Welt« (die heute überall durchgesetzt werden soll) ein Leben ohne Strom, ohne Benzin und dergleichen kaum vorstellbar, es sei denn als Desintegration und Skandal, jedenfalls wenn ein Mangel plötzlich eintritt, wie jüngst in den USA. Darin wird auch deutlich, worin die integrierenden Momente einer Gesellschaft bestehen.

sind.<sup>65</sup>

Jene Differenz von Naturprozess und menschlicher Tätigkeit scheint tendenziell zu verschwinden, denn das Transzendieren hat sich derartig verselbständigt, dass es gleichsam als Naturnotwendigkeit erscheint, in Wahrheit allerdings nur Pseudonatur und Fetisch ist.<sup>66</sup> Die Freiheit, welche im transzendierenden Projekt mitschwingt, wird zum Zwang und das kreative Moment zum repetitiven Immer-mehr-vom-Selben. So wird es kritisch destruktiv z.B. darin, dass die von Menschen erzeugte (Schein)Vielfalt toter Gegenstände die natürlich reale vernichtet – z.B. die Vielfalt der Arten.<sup>67</sup> Es scheint auch so zu sein, dass dieser Umschlag von Freiheit in Zwang derart dem Bewusstsein entgleitet, dass man nur noch von Verleugnung sprechen kann.

*Das utopische Bewusstsein:* Eine Haltung, die aus dem transzendierenden Bewusstsein hervorgeht und von rigiden Bejahern der Realität wie sie gerade ist – heute von den Verfechtern der je gelebten Transzendenz – gern der Pathologie zugeordnet wird, ist das *utopische* Bewusstsein. Ernst Bloch (1959) hat es systematisiert. Hoffnung ist der »Erwartungsaffekt« [ebd., S. 81] des antizipierend überschreitenden Denkens und dies hat mit der »Kategorie Möglichkeit« [ebd., S. 258f] eine objektive Grundlage im Sein, der eine »Ontologie des Noch-Nicht« [ebd., S. 12] nachgeht. Tatsächlich mag utopisches Bewusstsein der blinden Schwärmerei des allguten Nirgendwo zuneigen oder auch das Gegenwärtige, wenn dies nicht ohnehin schon als der Inbegriff des verwirklichbaren Glücks gilt und anerkannt ist, zur allgemeinen zumeist technisch garantierten Erfüllung verlängern. Es kann aber auch gerade auf dem Gegenwärtigen – das ohne Utopie gar nicht auskommt, auch wenn es diese in sich selbst erblickt – kritisch bestehend, die nicht eingelös-

---

<sup>65</sup> Sartre (1993) bestreitet, dass die Natur – oder das Sein – zerstörerisch ist. Zerstörung gehört für ihn der „menschlichen-Realität“ an und wird mit dem intentionalen Bewusstsein zur Faktizität; Natur verändert nur, schichtet um; hier ist es Werden und Vergehen, nicht Erschaffen und Zerstören [S. 57].

<sup>66</sup> Zum Begriff der Pseudonatur siehe auch Dahmer (1994): „Kritik gilt Herrschaft, die als »Natur« erscheint. Solche Fetischisierung entspringt dem Vergessen der jeweils geltenden, institutionalisierten Lebensformen. Deren Imperative dirigieren die Vergesellschafteten, ohne dass sie ihnen zu Bewusstsein kämen“ [S. 9]. „Institutionen wie Privateigentum, Familie, Markt und Staat sind der gesellschaftlichen Praxis entsprungen, haben sich aber gegenüber ihren Trägern verselbständigt, imponieren ihnen als Fetische und ziehen alle Praxis in ihren Bann. Ähnliches gilt von privaten Institutionen, etwa neurotischen »Symptomen«, also exotisch verrätselten Indikatoren verdrängter Lebenskrisen, die, immun gegen Reflexion und Revision, das Leben zahlloser Menschen ihrer Tyrannei unterwerfen. Mit Hilfe von Institutionen wird die Praxis kollektiver und individueller Selbsterhaltung im Rahmen von Herrschaft, also von Unfreiheit, ritualisiert“ [S. 11f]. Siehe auch Marx (1991), S. 85-98.

<sup>67</sup> Gelegentlich trifft man zur Rechtfertigung menschlichen Zerstörungshandelns auf das letztlich absurde Argument, die Natur selber habe immer schon ständig Millionen von Arten zerstört. Damit wird menschliches Handeln den Naturprozessen gleichgesetzt. Dieses (Schein)Argument beruht somit auf einem logischer Fehler: Ein Element einer Menge wird mit der Menge selbst identifiziert. Ein wesentlicher Unterschied zwischen Zerstörungen von Lebensformen, welche Menschen als sog. Kollateralschaden verursachen und den Zerstörungen, welche in Naturprozessen geschehen, ist zudem, dass die Natur, im Gegensatz zum Menschen, Arten zugleich neu hervorbringt. Die instrumentell motivierten und technisch ermöglichten Versuche des Menschen, neue Arten zu ihrer eigenen Bequemlichkeit zu produzieren, sind gerade durch diese Borniertheit lächerlich und beschämend. Die Natur ist ein intensiv selbstbezoglicher Prozess. Ihr immanentes Werden und Vergehen ist ihre Selbsterzeugung. Die selbstbezüglichen Prozesse der Menschenerzeugung sind im Gegensatz dazu extensiv und das Andere zerstörend.

ten Versprechen tätig einklagen. Dies kritisch utopische Bewusstsein zehrt vom Glauben an die real-objektive Möglichkeit eines besseren Lebens, das anders wäre und nicht nur die Vermehrung desselben was ohnehin schon ist. Gerade daher ist das kritisch utopische Denken dem Gegenwärtigen verpflichtet, ohne es anders als bloß seiend anzuerkennen.<sup>68</sup> Jede Theorie, die sich als kritische projiziert, nimmt die vorhandenen Latenzen und Tendenzen, die Widersprüche des Bestehenden in sich auf und versucht, aus ihnen zu destillieren, was aus ihm selbst über es hinauswill.<sup>69</sup>

*Das kritische Bewusstsein: bestimmte Negation und Resultat:* Denken, so heißt es bei Bloch, sei überschreiten, aber „das Überschreiten fand bisher nicht allzu scharf sein Denken.“ [Bloch, ebd., S. 3]. Das überschreitende bedarf des kritischen Denkens.

In einem Vortrag vor der Société française de philosophie im Jahre 1978 beschrieb Foucault (1992) eine widerständige, misstrauische, ablehnende, begrenzende „moralische und politische Haltung, eine Denkungsart, welche ich nenne: die Kunst nicht regiert zu werden bzw. die Kunst nicht auf diese Weise und um diesen Preis regiert zu werden“ und schlug „als erste Definition der Kritik vor: die Kunst, nicht dermaßen regiert zu werden“ [S. 12].

Kritik also ist – nach Foucault – negativ, beinhaltet ein Nein, verweigert die Anerkennung, erhebt Einspruch, lebt im Widerspruch: »So nicht! « – »Wie denn sonst? « – Wo ist das »Ja« und wie gestaltet es sich?<sup>70</sup>

Hält man sich an Foucaults Frage etymologisch, kann man folgendes Wortfeld generieren: Kritik ist der Krise verwandt; sie haben die gleichen Wurzeln: *krínein* (scheiden, ent-

---

<sup>68</sup> „Denken heißt überschreiten. So jedoch, dass Vorhandenes nicht unterschlagen, nicht überschlagen wird. Weder in seiner Not, noch gar in der Bewegung aus ihr heraus“ [Bloch, ebd., S. 2].

<sup>69</sup> Das gilt, jedenfalls nach dem Selbstverständnis, für Marx so gut wie für Hegel, für Bloch und Adorno so gut wie für Habermas und Honneth. Gerade die letzten beiden und besonders Honneth operieren mit dem Begriff der Anerkennung. Honneth formuliert das so: „Hegel vertritt in jener Zeit die Überzeugung,“ – welche Honneth teilt – „dass sich aus einem Kampf der Subjekte um die wechselseitige Anerkennung ihrer Identität ein innergesellschaftlicher Zwang zur praktisch-politischen Durchsetzung freiheitsverbürgender Institutionen ergibt; es ist der Anspruch der Individuen auf die intersubjektive Anerkennung ihrer Identität, der dem gesellschaftlichen Leben von Anfang an als eine moralische Spannung innewohnt, über das jeweils institutionalisierte Maß an sozialem Fortschritt wieder hinaustreibt und so auf dem negativen Weg eines sich stufenweise wiederholenden Konfliktes allmählich zu einem Zustand kommunikativ gelebter Freiheit führt“ [Honneth (1992), S. 11]. Mit diesem Satz ergeben sich vielfältige Probleme. Eines davon ist der Zusammenhang von Freiheit und Moral sowie die Auffassung, Erweiterungen der Freiheit und deren Institutionalisierung, also deren Verallgemeinerung, ergäben sich aus moralischen Spannungen, also aus der Moral, welcher somit eine übergreifende Wirksamkeit zugesprochen wird. Andererseits ist auch für Honneth mit Hegel gegen Kant die Moral nicht selbständig oder kommt vom Außen auf die Menschen, sondern ergibt sich aus deren Praxis. Das Verhältnis von Anerkennung, Moral und Recht, denn das Recht ist eine freiheitsverbürgende Institution, ist gerade auch durch Honneths Rückgriff auf Hegel zu weitläufig, um hier behandelt zu werden. Dass es auch relativ unabhängig von Hegelinterpretationen ein schwieriges Problem ist, habe ich weiter oben angedeutet, da gerade die institutionalisierte Anerkennung in ein moralisches Desaster führen kann.

<sup>70</sup> Eine Schwierigkeit, die sich durch die Erwägungen Foucaults zieht, liegen schon in dieser spannungsvollen Unentschiedenheit zwischen dem Allgemeinen (Abstrakten) und dem Besonderen (Bestimmten), „überhaupt nicht“ oder „so nicht“ regiert zu werden.

scheiden, wählen, beurteilen), das eine konfliktlösende Entscheidung im richterlichen Urteil bedeutet und *krínesthai*, welches sich messen, kämpfen, streiten heißt und eine Wende von Kriegereignissen, Sieg oder Niederlage, Leben oder Tod meint. So ist *Krísis* medizinisch verstanden der entscheidende Punkt einer Krankheit. Diese mag ebenso ein Kampf auf Leben und Tod sein und sich in der *Katastróphé* zuspritzen, die negativ von Umkehr oder Wendung spricht: *katastréphein*: sich herab- oder hinabwenden. In der Tragödie ist die Katastrophe der Zeitpunkt des Umschlagens der Handlung, womit auch eine Lösung des zur Krise zugespitzten Konflikts (*cónfligere*: zusammenschlagen, zusammenstoßen) liegt. Politisch gesehen, hat die Katastrophe eine erstaunliche Nähe zur *Revolution*, der Umwälzung. Wenn der Krieg sich zum Wettkampf mildert, an welchem er zugleich geübt wird und worin er bewahrt ist, wird, wie in der Forensik, ein *kritér*: Richter, Kampfrichter installiert, der, den Gegnern gegenüber neutral, die Partei der Wahrheit ergreift und mindestens ein *Kriterium*, ein unterscheidendes Merkmal, einen Beurteilungsgesichtspunkt benötigt. Der Richter kann zum Schlichter werden und einen *Kompromiss* erwirken, der die *Kompromittierten* zur Entscheidung oder zur Zusage zwingt, sich der Entscheidung des Schlichters zu beugen und ein Versprechen zu geben (*prómítere*: hervorgehen lassen, zusagen, versprechen; *mittere*: laufen lassen, senden), um sich aus der unangenehmen Lage zu befreien, in die sie sich gebracht haben oder gebracht wurden.<sup>71</sup>

Der Kritiker ist Be-Urteiler, Richter. Er kompromittiert den Kritisierten und kritisiert den Kompromittierten. Was sind für ihn die Bedingungen der Möglichkeit, seines Amtes zu walten, es auszuüben und zu beherrschen und worauf richtet es sich?

Da Kritik ein Subjekt-Objekt-Verhältnis ist, wird man zumindest eine allgemeine Bedingung ihrer Möglichkeit aufzuführen haben, die zwei Momente beinhaltet, welche sich in der Kritik ergänzen und erfordern: die objektiv-reale Möglichkeit und deren subjektiv-reale Entsprechung oder auch Fähigkeit. Fähigkeit ist eine objektiv-reale Möglichkeit des Subjekts, die sich verschieden formulieren lässt, wobei alle Formulierungen ineinander spielen: die gesellschaftliche, ökonomische, rechtliche; die kognitive, emotionale, motivational-volitionale Formulierung.

Wenn Kritik Unterscheiden ist, dann beruht sie erstens auf der Unterscheidbarkeit der Dinge selbst und liegt zweitens in der menschlichen Fähigkeit zum Auffinden relevanter Unterschiede. Nach Sartre ist die Negation eine Entdeckung. Manchmal muss man nach den entscheidenden Negationen suchen. Insofern könnte man durchaus von der Arbeit der Kritik sprechen, wenn man Arbeit als eine Aufwendung von Kraft zum Behufe einer Transformation oder Metamorphose versteht, als eine produktive Tätigkeit.

Da Kritik sich im Reich der Möglichkeiten bewegt, ist sie zugleich eine Artikulation des Verhältnisses von Sein und Sollen. Kritik ist normativ, immer bezogen auf Kriterien und kritisierbar ist, was Menschen verändern können. Das bedeutet auch: Je mehr sie verändern können, desto mehr gerät in die Reichweite ihrer Kritik und wird dieser unterworfen. Das kann man auch anders formulieren: Je mehr in den Bereich menschlicher Negationen fällt, desto mehr ist das was ist, auf Anerkennung angewiesen.

---

<sup>71</sup> Kluge ebd., S. 431, 461, 487f und vgl. Regenbogen (1999) sowie Röttgers (1999).

Anlass der Kritik ist so eine Differenzenerfahrung, die sich krisenhaft zuspitzt. Die Welt ist nicht wie sie sein soll und dies: Wie-es-sein-soll ist (auch) der (ethisch-moralische) Maßstab der Kritik. Damit die Welt wird wie sie sein soll, müssen Handlungsmöglichkeiten erzeugt werden. Kritik tritt in dem Augenblick einer Krise der Handlung auf, in dem Augenblick also, da die mangelnde Erkenntnis das Handeln begrenzt und ursprünglich wohl, wenn das Leben ein veränderndes oder verändertes Handeln zur Not-Wendigkeit macht.<sup>72</sup>

Kritik ist theoretisch-praktisches Unterschiede-Machen. Es müssen *Unterschiede* gemacht werden, damit Unterschiede *gemacht* werden können. Jenes ist die Aufgabe der Erkenntnis, auf welcher die Fähigkeiten gründen. Die Sache muss erkannt werden wie sie wirklich ist, ihre Notwendigkeiten und Möglichkeiten, damit sich die Fähigkeiten ausbilden können. Die sich verändernde Welt wird nur im erkennend-erkannten Handeln veränderbar und dazu muss sich der Mensch selbst verändern. Erkenntnis muss sich in die Sache versenken, damit die Differenz von Selbst und Sache überwunden, aufgehoben werden kann.<sup>73</sup>

Derart ist Welterkenntnis Selbsterkenntnis, Weltveränderung Selbstveränderung und Weltaneignung Selbstaneignung (Fähigkeiten entwickeln). »Sich-zu-eigen-machen« heißt aber erst einmal nicht In-Besitz-nehmen und Substantivierung zum Eigentum, womit dasselbe schon tendenziell zur Substanz der Gesellschaft wird, sondern das zunächst Fremde sich und sich dem Fremden anzuverwandeln und sei es auch in der Vermittlung durch Werkzeuge. Werkzeuge müssen zweckmäßig sein und einerseits zum Gegenstand, andererseits zum Werkenden passen, damit er seine Zwecke am Gegenstand verwirklichen kann. So ist Arbeit die erste praktische Kritik der Wirklichkeit wie sie nur ist, auch wenn es, als sie möglich und notwendig wurde, noch keinen Begriff für sie gab.<sup>74</sup>

Arbeit zielt darauf, *bestimmte* Unterschiede zu machen um *bestimmte* Ergebnisse zu erzielen. Ihr helfen nicht irgendwelche Unterschiede, nur als bestimmte verhelfen sie zur Selbstbestimmung. Dies trifft auch zu, wenn die gesellschaftlich organisierte Poiesis die Betrachtung der Welt von dieser selbst entbindet, Theorie als luxurierende Praxis erlaubt und sich mit der Verselbständigung der Theorie zur Wissenschaft Kritik zur unter-

---

<sup>72</sup> Wenn man die eher alltäglichen Erfahrungen, dass eine Veränderung des Handelns tatsächlich erst im Augenblick der Notwendigkeit oder des Zwanges auftritt, »retrojiert«, dann kann man annehmen, dass die Erfindung eines Werkzeuges oder einer Waffe keineswegs dem bloßen Zufall, sondern einerseits größter Dringlichkeit und andererseits dem ebenso natürlichen Impuls zur Exploration, vergeistigt in der Neugier, zu verdanken war.

<sup>73</sup> Die Aufhebung der Differenz von Selbst und Sache tendiert real stark in Richtung der Sache, nicht des Selbst, und meint mittlerweile die Fusion von Geist und Maschine als Rechner und nicht nur als Roboter (Arbeiter), die konsequente Übertragung der Arbeit an die Maschine, welche letztere eine Art umkehrendes Analogon zur Differenzierung von ANS und ZNS sein könnte.

<sup>74</sup> Mir ist der ganz menschliche Begriff der Notwendigkeit sympathischer, als der mechanistisch kalte der Kausalität, obwohl Notwendigkeit keineswegs heimelige Wärme und Gemütlichkeit ist, aber immerhin darauf zielt. Gemütlichkeit ist diffamiert, doch steckt in ihr das Gemüt und im Gemüt „die Gesamtheit der seelischen Kräfte und Sinnesregungen“: Der Mut: „Seele, Geist, Sinn“ [Vgl. Kluge, ebd., S. 312 und S. 577]. So meint Gemütlichkeit eine friedvolle Entsprechung des Inneren mit dem Äußeren, die Erfüllung des Erstrebten, eine heilende Katastrophé, Wendung und Aufhebung der Not, welche fesselt und Einsicht in die Not-Wendigkeit. Die Einsicht in die subjektiven und objektiven Bedingungen der Möglichkeit, Not zu wenden, ist tatsächlich auch die Bedingung von Freiheit.

scheidend beurteilenden Betrachtung von Betrachtungsweisen macht: Von dem Naturzusammenhang der Notwendigkeit ist sie nicht befreit.

Jede menschliche Praxis, auch die theoretische, beherbergt in sich selbst die Kriterien ihrer Kritik. Der immanente Anspruch einer jeden Praxis ist, die beste aller gerade möglichen, wenn nicht gar die einzig mögliche zu sein. Das entscheidende Kriterium von Theorie und Praxis ist, ob sie ihren selbstgesetzten Zweck erfüllt.<sup>75</sup> Das immanente Ziel erklärender Theorie ist die Erkenntnis der Welt, das der Praxis ihre Veränderung, beides die Verwirklichung der Selbstsetzung. So ist jede Theorie/Praxis mit ihren eigenen Ansprüchen konfrontierbar: Möglichkeit zur sachlich-immanenten Kritik.

Jede Differenz Erfahrung von Sein und Sollen bietet den Anlass zu Unterscheidung und (Selbst)Veränderung, hat also ebensowohl rekursiv-reflexive wie antizipative und performative Momente in sich. Probleme entstehen spätestens mit der Multifinalität einer Handlung und der entsprechenden Äquifinalität mehrerer Handlungen, etwas locker umformuliert: Das erste heißt: »Siebene auf einen Streich« – ein anderer Ausdruck für weniger glückliche Finalitäten ist »Kollateralschaden« –; das zweite: »alle Wege führen nach Rom« bzw. über Washington. Für ein Urteil ist damit eine Differenzierung und eine hierarchisierende Kritik der Zwecke nötig. Kritik aber ist nur dann wirklich, wenn sie den relevanten Unterschied trifft, der die entscheidende Veränderung bewirken kann. Die produktive Negation ist abhängig von der Erkenntnis.

Das kritische Bewusstsein, welches Hegel wohl Vernunft nennen würde, ist auch für ihn Resultat einer notwendigen und evolutionären Bewegung. In ihr dringt das „natürliche Bewusstsein“, welches die scheinbar unmittelbaren Gegebenheiten schon für die Wahrheit hält<sup>76</sup> und daher nur „Begriff des Wissens“, nur potentielles, aber „nicht reales Wissen“ ist, schrittweise aus der täuschenden Unmittelbarkeit zum „wahren Wissen“ vor [Hegel, PhdG., S. 71].

*Skeptisches Bewusstsein: von Nein zu Nein:* Auf jenem Weg wird unter anderem eine Form des Bewusstseins überwunden, die auch heute noch Wirklichkeit hat: das »skeptische Bewusstsein«. Es hält sich für kritisch, ist schließlich aber nur ein formal oder virtuell kritisches, das alles und jedes bezweifelt, nur sich selbst nicht. Der Zweifel ist natürlich, aber er muss auch überwunden werden. Indem er schrittweise reflexiv wird, gerät er zur „Verzweiflung“, gewinnt und realisiert sich aber darin erst wirklich. Dieser „sich vollbringende Skeptizismus“ ist, im Gegensatz zum bloß formellen, der vor sich selbst Halt macht, die „ausführliche Geschichte der Bildung des Bewusstseins selbst zur Wissenschaft“ [ebd., S. 72] und zugleich die Geschichte des »natürlichen Bewusstseins«, welches schrittweise die Angst vor „dem Verlust seiner selbst“ [ebd., S. 71] überwindet, die mit dem radikalen, weil reflexiven Zweifel verbunden ist. Diese Selbstüberwindung in der und durch die „Gewalt ... der Vernunft“ ist nichts Geringes, denn es bedeutet das „Hinausgerissenwerden“ des »natürlichen Bewusstseins« aus seinem »unmittelbaren Dasein« und jeder (sicheren) Be-

---

<sup>75</sup> Dies ist noch eine Anmerkung zum Zusammenhang des Neuen mit dem Besseren.

<sup>76</sup> Das dieses Bewusstsein keineswegs überwunden ist, zeigt doch ein bayuvarisches Idiom: *Mia san Mia* – übersetzt ins Deutsche: Wir sind Wir.

schränkung und das „ist sein Tod“ [ebd., S. 73].

Der Weg dieser Bildung beinhaltet zwar die Auseinandersetzung des Menschen mit der Natur (dem selbsterzeugten Anderen des absoluten Geistes), aber die Praxis ist herabgesetzt zum bloßen Moment des primären, ursächlichen und in sich konflikthaften Selbstentfaltungsprozesses der Vernunft, deren Latenz-Tendenz-Wirklichkeit. Zudem meint die Realisierung der Selbsterkenntnis nicht wesentlich diejenige einzelner Menschen – sie ist nur verschwindendes Moment –, sondern Selbsterkenntnis des Absoluten, wie sie sich im Gattungsbewusstsein zeigt. Dieser Gedanke, dass sich die Vernunft schließlich nur als Gattungsbewusstsein realisiert, gewinnt mit der Globalisierung immer mehr an Plausibilität, selbst wenn man die idealistischen Prämissen Hegels nicht teilt. Der Maßstab der Vernunft ist theoretisch die dialektische Aufhebung der Widersprüche, praktisch die »Versöhnung« oder das »konkret Allgemeine«.<sup>77</sup>

Wenn man diesen Gedanken zum Maßstab gegenwärtig exekutierter Politik nimmt, so kann man nur sagen, dass das gerade übergreifende Denken und Handeln zu den unvollendeten Gestalten des Wissens zählt, denn es zielt auf gewaltsame Überwindung von Differenzen und die Herstellung von Gleichheit – »forced democracy« und »Kapitalismus allüberall« sind die handlungsleitenden Imperative globaler und auf Globalisierung zielender Politiken. Was anders ist, wird nicht anerkannt – hat keine Existenzberechtigung. Nicht zu Bewusstsein gelangt, dass die erstrebte Gleichheit – die Anerkennung der universalen Menschenrechte wird gefordert und ihre formale Geltung zum kritischen Kriterium militärischer Intervention – selbst die Basis für die herrschende Ungleichheit ist und die gegenwärtig existierenden, bestimmten, historischen Demokratien eben nicht *die* Demokratie sind.<sup>78</sup>

Den selbstgesetzten Zweck der Erkenntnis kann der (formelle) Skeptizismus, das nur scheinbar radikal skeptische Bewusstsein nicht erreichen. Immerhin überwindet es das stoisch temperierte Bewusstsein, welches abstrakt die Autarkie betont, das formal rigide Prinzip gegen die verstreuten Lüste setzt, um im Rückzug schließlich nur bei sich zu bleiben und sich auf sich zu beziehen, indem es alles andere zur gleichgültigen Täuschung und ephemeren Unwahrheit erklärt. Das skeptische Bewusstsein lässt sich dagegen prüfend auf die Welt ein, schwankt aber nur dualistisch zwischen sich und den Dingen hin und her. Es hält aber, wie das stoische, schließlich doch ganz an sich selbst fest. In Wahrheit ist es nicht radikal, auch wenn es so methodisch wird wie bei Descartes. Es bezweifelt alles, nur den Zweifel nicht. So reproduziert und radikalisiert es einerseits, wie das cartesianische, nur die Ausgangslage in der absoluten Selbstgewissheit des cogito oder „endigt“ andererseits „mit der Abstraktion des Nichts oder der Leerheit“, womit es sich gleichzeitig dem Nicht-Selbst anheim gibt, denn es kann von jener Leerheit „nicht weiter fortgehen, sondern muß es erwarten, ob und was ihm etwa Neues sich darbietet, um es in denselben leeren Abgrund zu werfen“ [ebd., S. 74]. Das skeptische Bewusstsein verneint die Welt also

---

<sup>77</sup> Mehr und Ausführliches dazu im 3. Kapitel.

<sup>78</sup> Ich rede hier in keiner Weise dem Terror das Wort. Es ist – das kommt noch zur Sprache – ebenfalls eine Erscheinung des unvollendeten Bewusstseins. Auch den Terroristen ist es nicht um Versöhnung zu tun.

nur formal – nur ideell oder in Gedanken, kann sie nicht verändern und ist genauso de-engagiert wie das »virtuelle Bewusstsein«, ist genauso an das bloß Gegebene gebunden.<sup>79</sup> Beide können sich nicht in der Selbstüberschreitung entwickeln. Der »Virtuelle« kann selbst keine Möglichkeiten, der Skeptizismus keine Erkenntnis erzeugen, beide vermögen nur zu konsumieren. Das Ergebnis beider ist, dass sie sich schließlich zu nichts bestimmen. In der (Selbst)Bestimmung ist einerseits die Positivität der (Selbst)Setzung und andererseits die Negativität der Entscheidung und des Ausschließens. Dagegen sind das skeptische wie das virtuelle (Selbst)Bewusstsein schließlich in Wahrheit weder bei sich noch in der Welt, das eine als ein abstrakt positives, welches die Negativität, das andere als ein abstrakt negatives, welches die Positivität verkennt.

Gegen den leeren Abgrund der abstrakten Verneinung im Skeptizismus setzt Hegel die dialektisch-kritische, die „bestimmte Negation“, welche zugleich auch die *bestimmende* Negation ist, welche die Einseitigkeiten des Entweder-Oder überwindet. Die Welt bewegt sich durch die ihr immanenten Widersprüche oder Konflikte, in welchen zwei Seiten wechselseitig aufeinander bezogen sind. Aber die eine hat mit Notwendigkeit das größere Gewicht und erzeugt mit innerer Notwendigkeit die Tendenz zum Umschlag bzw. zum Übergang auf eine höhere Stufe. Die Krise ist unaufhaltsam und die Katastrophe im Kritisierten selbst angelegt. Die Verneinung selbst ist notwendiges Resultat, aber sie erzeugt wieder Positives, denn mit der bestimmten Negation ist „unmittelbar eine neue Form entsprungen“ [ebd., S. 73].

Die abstrakte Verneinung ist wertlos. Es nützt ebensowenig, salopp gesagt, den Kapitalismus beispielsweise oder auch den Terrorismus, das Elend in der »Dritten Welt« und die Naturzerstörung irgendwie und insgesamt als den Irrsinn zu verurteilen, der er ist wie sich gegen diese oder jene Reform skeptisch zu verhalten, ihre Nützlichkeit und Wirksamkeit defaitistisch zu bezweifeln: »Das bringt ja doch alles nichts«. Naturzerstörung und Elend sind Ausdruck von bestimmten Konflikten. Es ist nötig, sowohl Reformen und Terrorismus als Ausdruck bestimmter historischer Konflikte zu begreifen wie zugleich als Versuch zu deren Lösung. Erst wenn deren innere Struktur unterscheidend verstanden ist, kann beurteilt werden, ob dieses oder jenes eine Aufhebung des Konflikts bewirken könnte – und nur die Aufhebung des Konflikts ist seine wahre Lösung: seine Auflösung.

Marx (1993) nimmt die bestimmte Negation Hegels auf, auch wenn „die Dialektik in Hegels Händen ... auf dem Kopf“ steht und „man ... sie umstülpen“ muss, „um den ratio-

---

<sup>79</sup> Hans Magnus Enzensberger (1988) schildert das Bewusstsein der Bundesbürger als eine Mischung aus Skeptizismus und Stoizismus. Man könnte beide auch in der sogenannten »Politikverdrossenheit«, die wohl eher eine »Politikerverdrossenheit« ist, zusammenfassen. Enzensberger meint die erstaunliche Passivität und Duldsamkeit mit der die »bundesdeutsche Öffentlichkeit« einen Skandal nach dem anderen und eine Lüge nach der anderen beinahe schon mit einem bloßen Abwinken beantwortet, weil man erstens etwas Besseres zu tun hat, als sich damit auseinander zu setzen und zweites ohnehin nichts anderes erwartet. Ein kleines Beispiel hierzu ist das Hinundher um den nunmehr gewesenen Chef der »Bundesarbeitsagentur«. Sein Chef Herr Minister ABC sagt am Freitag: »Ich stehe voll hinter Herrn XYZ, alle Gerüchte entbehren jeder Grundlage. Herr XYZ ist unentbehrlich« und feuert Herrn XYZ am Montag, Dienstag oder Mittwoch. Wenn die Entsprechung von Rede und Handeln eine Voraussetzung für Glaubwürdigkeit ist, kann sich eigentlich niemand über eine misstrauischen Haltung der »Bevölkerung« gegenüber Verlautbarungen von Politikern wundern.

nellen Kern in der mystischen Hülle zu entdecken“.

„In ihrer rationalen Gestalt ist sie ... ein Ärgernis und ein Gräuel, weil sie in dem positiven Verständnis des Bestehenden zugleich auch das Verständnis seiner Negation, seines notwendigen Unterganges einschließt, jede gewordne Form im Flusse der Bewegung, also auch nach ihrer vergänglichen Seite auffaßt, sich durch nichts imponieren lässt, ihrem Wesen nach kritisch und revolutionär ist“ [S. 27f].

Die Analyse des Kapitalismus ist der Erweis seiner immanenten und notwendigen Widersprüche, die bereits in seinem Nukleus enthalten sind und ihn vollständig durchziehen. Der basale Widerspruch treibt ihn in bestimmter – nicht in irgendwelcher – Weise über sich selbst hinaus.

Die Theorie des politischen Ökonomie ist die Kritik der Hauswirtschaft unter den Bedingungen der Polis oder umgekehrt die Kritik der Gemeinwirtschaft unter den Bedingungen des Privateigentums. Die Kritik des Kapitalismus ist die theoretische Entfaltung seiner praktischen Widersprüche, die in seiner Elementarform, der Ware, gegenwärtig sind und sich aus ihr entfalten lassen: die Widersprüche von konkretem Gebrauchswert und abstraktem Tauschwert; die ihnen entsprechende, konkrete Arbeit Einzelner und die abstrakte gesellschaftliche Durchschnittsarbeit; Arbeit-Kapital; Lohn-Profit; Produktion-Konsumtion; der Mensch als Funktion des von ihm hergestellten Gegenstandes; Reichtum und Elend etc.. Die Widersprüche beinhalten Verselbständigung und Verkehrung: Die durch Menschen praktisch erzeugten Verhältnisse, Zustände und Umstände erscheinen als gegen sie und über sie hinweg selbständige Gewalten, die sie auch real geworden sind. Aber die Menschen erkennen sie fälschlich für absolut und unwandelbar selbständige Gewalten, anerkennen sie als Naturverhältnisse. Damit wird für sie das historische Individuum zur anthropologischen Konstante, das Partikulare zum Universellen, das dem Wandel Unterworfenen zum Unwandelbaren, das Bestehende zum einzig überhaupt Möglichen. Die dialektische Kritik der Praxis ist ergo zugleich eine bestimmte Erkenntniskritik, da die bestimmte Praxis der Menschen mit Notwendigkeit bestimmte – zutreffende und falsche – und eben nicht beliebige Ideen über ihre Welt erzeugt. Sie ist keine autonom-antinome Kritik der Vernunftvermögen überhaupt, sondern Kritik dieser historisch konkreten, theoretisch und praktisch falschen Ideen:

„Die Menschen haben sich bisher stets falsche Vorstellungen über sich selbst gemacht, von dem, was sie sind oder sein sollen. Nach ihren Vorstellungen von Gott, von dem Normalmenschen usw. haben sie ihre Verhältnisse eingerichtet. Die Ausgeburten ihres Kopfes sind ihnen über den Kopf gewachsen“ [1990, S. 13].

und:

„Das Bewußtsein kann nie etwas Andres sein als das bewußte Sein, und das Sein der Menschen ist ihr wirklicher Lebensprozeß. Wenn in der ganzen Ideologie die Menschen und ihre Verhältnisse wie in einer Camera obscura auf den Kopf gestellt erscheinen, so geht dies Phänomen ebensosehr aus ihrem historischen Lebensprozeß hervor, wie die Umdrehung der Gegenstände auf der Netzhaut aus ihrem unmittelbar physischen“ [ebd.,

S. 26].<sup>80</sup>

Theorie und Praxis sind unauflöslich aufeinander bezogen. Aber über deren Verhältnis zueinander und die Ansprüche, welche Theorie/Kritik zu erfüllen hat, ob sie rein deskriptiv-explanativ und somit retrospektiv, der Kritiker nur Richter ist oder ob die Kritik selbst praktisch werden sollte und antizipativ, der Kritiker zum Provokateur und Agitator, könnten diese zwei Ansichten kaum konträrer sein:

Hegel:

„Um noch über das Belehren, wie die Welt sein soll, ein Wort zu sagen, so kommt dazu ohnehin die Philosophie immer zu spät. Als der Gedanke der Welt erscheint sie erst in der Zeit, nachdem die Wirklichkeit ihren Bildungsprozeß vollendet und sich fertig gemacht hat. Dies, was der Begriff lehrt, zeigt notwendig ebenso die Geschichte, daß erst in der Reife der Wirklichkeit das Ideale dem Realen gegenüber erscheint und jenes sich dieselbe Welt, in ihrer Substanz erfaßt, in Gestalt eines intellektuellen Reichs erbaut. Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau läßt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug“ [Rph., S. 6f].

Marx: „Elfte These über Feuerbach“ (1993):

„Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kömmt drauf an, sie zu verändern“ [S. 7]

und „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“ (1976):

„Die Waffe der Kritik kann allerdings die Kritik der Waffen nicht ersetzen, die materielle Gewalt muss gestürzt werden durch materielle Gewalt, allein auch die Theorie wird zu materiellen Gewalt, sobald sie die Massen ergreift. Die Theorie ist fähig, die Massen zu ergreifen, sobald sie *ad hominem* demonstriert, und sie demonstriert *ad hominem*, sobald sie radikal wird. Radikal sein ist die Sache an der Wurzel fassen. Die Wurzel für den Menschen aber ist der Mensch selbst“ [S. 385].

*Das destruktive Bewusstsein – Abstraktes Nein: reine Destruktivität:* Mit der praktischen Kritik *ad hominem* nun hat die Menschheit reichliche Erfahrung. Eine ihrer Erscheinungen ist die Französische Revolution von 1789-99. Die Wurzel des Kampfes um *Liberté* und *Egalité* ist ökonomisch erklärbar, ebenso die Spannungen der unterschiedlichen Interessensgruppen, die Exzesse seiner Radikalität *ad hominem* wohl kaum.

Ein übergreifendes Erklärungsmodell entwickelte Hegel. Freiheit ist ein zentrales Motiv seiner Philosophie und zugleich ist alles an Hegels Denken Notwendigkeit. Mit der Freiheit geht es auch um die Rolle der Gewalt für die Freiheit und auch jene ist notwendig, sie ist eine notwendige Station auf dem „Weg der Seele“. Hegel leitet die Bewegungen der Welt aus dem Geist ab und erklärt das Reale aus den Bildungsgesetzen desselben. Das konkrete, historisch-gesellschaftliche Sein ist – eben anders als für Marx – ein herabgesetztes Moment der Bewegung und der Geist – oder das Bewusstsein – das übergreifende, welches sich allerdings in dem jeweiligen gesellschaftlichem Sein konkretisiert. So erscheint

---

<sup>80</sup> Eine Auseinandersetzung mit dem Marxschen Ideologiebegriff und auch mit der „Camera obscura“ Analogie siehe auch Eagleton (1993), S. 85-109.

das Wesen, und an dieser Erscheinung kann man das Wesen des je Erscheinenden erkennen.

Um aber das Wesen des Erscheinenden wirklich und wahrhaft erkennen zu können – und Erkenntnis ist nur das und indem, was zugleich wirklich *und* wahr ist –, benötigt man einen Begriff des Wesens. Das Erkennen dessen was ist, ist zugleich ein Urteil darüber: zumindest, dass es ist und des weiteren, was und wie es ist. Beides hängt zusammen. Wie etwas ist, sagt, was es ist und nur, wenn man sagen kann was es ist, kann man auch sagen, ob es ist. Der Begriff von etwas ermöglicht erst ein Urteil über das was ist und schließlich sogar das scheinbar schlichte Existenzurteil: Ja, es ist. Das betrifft wohl in besonderer Weise derartig »metaphysische« Gegenstände, wie sie hier verhandelt werden: Freiheit und, was für Hegel dasselbe ist: Anerkennung. Nur wenn ich einen Begriff von Freiheit und Anerkennung habe, kann ich erkennen ob dies, welches ich hier vorfinde, tatsächlich den Namen verdient.

Das Wesen des Geistes ist Freiheit und »er« ein selbständiges Sein. Dieses vollkommen selbständige (absolute) Wesen, manifestiert sich als Welt und insofern in der Welt – seinem eigenen, selbstgesetzten und selbsterzeugten Anderen. Darin sind schon die wesentlichen Elemente des Hegelschen Freiheitsbegriffes gelegen: Selbständigkeit, Selbstsetzung, Selbsterzeugung.

Dem Begriff nach – oder »an sich« wie Hegel sagt – ist der Geist Freiheit. Aber mit der Welt und damit in seiner Veränderung, also in der Natur, die durchgängig ein Kausalitätszusammenhang ist, hat »er« sich in Unfreiheit gesetzt. Der Nukleus der Freiheit in der Natur – der Realität, der Dingwelt – ist der Mensch. Menschen sind zugleich Geistwesen und Naturwesen und der Weg des Geistes aus seiner selbstgesetzten Unfreiheit, der Naturverfallenheit, zur wahren Freiheit ist der Bildungsprozess des menschlichen Bewusstseins in seiner Geschichte. Es ist einer der Praxis und der Theorie zugleich.

Der Bildungsprozess des Geistes, als Emanzipation<sup>81</sup> von der Natur zur wirklichen und wahren Freiheit, da sich das abstrakt allgemeine »Ansich« mit dem abstrakt einzelnen »Fürsich« dialektisch zum »konkret Allgemeinen« synthetisiert, ist ein Weg, auf dem alle Stufen und Formen der (Un)Freiheit mit dialektischer Notwendigkeit durchlaufen werden müssen. Freiheit und Notwendigkeit sind, wie sich zeigt, ebenso wenig wie Theorie und Praxis nur ausschließende, sondern auch komplementäre Widersprüche – zugleich »Entweder-Oder« und »Sowohl-als-auch« –, die in konkreten Formen gesellschaftlichen Seins aufgehoben sein müssen.

Eine Gestalt der (unwahren) Freiheit, die erfahren und durchlebt werden muss, damit sie

---

<sup>81</sup> Der Begriff Emanzipation hat eine interessante Doppelbedeutung: Im Sozialen meint er Freigabe, in der Natur Aneignung: Entlehnt aus 1. *emancipatio* (-ionis), einem Abstraktum zu 1. *emancipare* 'entlassen, für selbständig erklären', zu 1. *mancipare* 'zu eigen geben' und 1. *ex-*, zu 1. *manus* 'Hand' und 1. *capere* 'fangen, erreifen'. Das Bezeichnungsmotiv für das Verb *mancipare* liegt in der juristischen Prozedur, das förmliche Eigentumsrecht an einem Gegenstand durch Anfassen desselben in Gegenwart von fünf Zeugen zu erlangen. Die Gegensatzbildung dazu meint zunächst vor allem das Entlassen eines Sklaven oder Sohnes aus der Gewalt des Herrn bzw. Vaters (eine recht komplizierte Prozedur, bei der eine dreimalige *mancipatio* an einen Vertrauensmann zu erfolgen hatte) [Kluge, ebd., S. 218f]. Der reflexive Gebrauch tritt seit dem 15. Jh. auf.

als Unwahrheit erkannt werde, ist die „absolute Freiheit“. Sie ist eine notwendige historische Stufe in der Bildungsgeschichte des Geistes, die es zu überwinden gilt: Bewusstsein, Selbstbewusstsein, Sittlichkeit, Moralität schließlich Kunst, Wissenschaft, und Religion. Die absolute Freiheit muss gelebt werden, damit sie als Irrtum erkannt werde. Sie entsteht aus dem Kampf der Aufklärung gegen den „Glauben, insofern er die Flucht aus der wirklichen Welt“ ist [Hegel, PhdG., S. 362]. Die Hinwendung zur Welt bewirkt gleichzeitig umgekehrt die Auflösung derselben als eines „ungeistige(n) Bestehen(s)“ in „reine Einsicht“ [ebd., S. 361] – in der Ein-Sicht ist das Eine und die Ein-Heit der Versöhnung, Vernunft deren Prozess und Resultat.

Die absolute Freiheit ist eine radikalisierende Überschreitung der Nützlichkeit. Schon im Bewusstsein der Nützlichkeit der Gegenstände für ihn, ordnet der Mensch die Welt auf sich hin und eignet sie sich im Besitz an, denn er begreift sie als „Sein für anderes“ [ebd., S. 432] – und dieses Andere ist er selbst. Die Perspektive der Nützlichkeit transformiert das Ansichsein der Gegenstände in reines Fürsichsein (Für-Mich-Sein), aber ihr eignet der Makel, dass sie „noch Prädikat des Gegenstandes [ist], nicht Subjekt selbst oder seine unmittelbare und einzige Wirklichkeit“ [ebd., S. 431]. Mit der Nützlichkeit bleibt das Subjekt an die Selbständigkeit der Dinge gebunden, von diesen abhängig und sich selbst entfremdet. Um zur absoluten Freiheit zu gelangen, also ganz und gar nur sich selbst und bei selbst zu sein, muss das Bewusstsein dieses Fürsichsein radikalisieren und jede Spur vom Ansichsein der Gegenstände tilgen und das bedeutet, die Nützlichkeit selbst zu überwinden. Damit hat die Welt der Gegenstände „nichts Eigenes mehr für sich, sie ist vielmehr reine Metaphysik, reiner Begriff oder Wissen des Selbstbewusstseins“ [ebd., S. 431f].

Dem „Geist als absolute Freiheit“ ist „alle Realität nur Geistiges“ und „die Welt ist ihm schlechthin sein Wille“, aber nicht nur der eines einzelnen soll er sein, sondern „reell allgemeiner“, so dass jeder absolut Einzelne diesen Willen verwirklicht. So wird er „absolute Substanz“ und erhebt sich auf „den Thron der Welt, ohne dass irgendeine Macht ihr Widerstand zu leisten vermöchte“ [ebd., S. 432].

Alle Unterschiede sollen verschwinden, jeder muss „ganze Arbeit“ leisten und ist unvertretbar, „denn wo das Selbst nur *repräsentiert* und *vorgestellt* ist, da ist es nicht *wirklich*“ [ebd., S. 435].<sup>82</sup> Das einzelne Bewusstsein soll im allgemeinen aufgelöst sein und „sein Zweck ist der allgemeine Zweck, seine Sprache das allgemeine Gesetz, sein Werk das allgemeine Werk“ [ebd., S. 433]. Da jeder Einzelne das Ganze ist und aller subjektive Wille und Zweck sich im allgemeinen Willen auflöst und identisch wird, muss sich umgekehrt das Allgemeine, um handlungsfähig zu sein, „in das Eins der Individualität zusammennehmen und ein einzelnes Selbstbewußtsein an die Spitze stellen; denn der allgemeine Wille ist nur in einem Selbst, das Eines ist, wirklicher Wille“ [ebd., S. 435]; damit ist jenes Allgemeine genauso beschränkt wie dieser Eine. Die absolute Einheitlichkeit kennt nur das absolute Ja zu sich, die uneingeschränkte Anerkennung seiner selbst. Was anders ist, wird mit dem absoluten Nein belegt und diese Negation ist – wie Sartre (1993) sagt – „Existenzverweigerung“ [S. 62].

---

<sup>82</sup> Ein kleines Wort am Rande zur Parteiendemokratie.

Der absoluten Freiheit bleibt „nur das *negative Tun*; sie ist nur die *Furie des Verschwindens*“ [Hegel, PhdG., S. 435]. Der reale Widerspruch vom Allgemeinen und Einzelnen ist damit, dass die absolute Freiheit allgemein wird, nicht aufzuheben, sondern verschärft sich gerade. Die Unterschiede lassen sich nicht vertilgen. Die Allgemeinheit bleibt formell und „trennt sich wieder in die abstrakten Extreme“, aus denen sie besteht, „in die einfache unbiegsame, kalte Allgemeinheit und in die diskrete, absolute, harte Sprödigkeit und eigensinnige Punktualität des wirklichen Selbstbewusstseins“ [ebd., S. 435]. Beide sind leer und stehen sich, da sie keinen anderen Inhalt als sich selbst haben, unvermittelt gegenüber. Das Resultat ist die

„reine ... Negation des Einzelnen als Seienden in dem Allgemeinen. Das einzige Werk und Tat der allgemeinen Freiheit ist daher der Tod, und zwar ein Tod, der keinen inneren Umfang und Erfüllung hat; denn was negiert wird, ist der unerfüllte Punkt des absolut freien Selbsts; er ist also der kälteste, platteste Tod, ohne mehr Bedeutung als das Durchhauen eines Kohlhaupts oder ein Schluck Wassers“ [ebd., S. 436].

Die konkrete historisch gemeinte Gestalt ist der Terrorherrschaft Robbespières im „Jahre II“ der Französischen Revolution (1793). Sie ist sowenig aus dem notwendigen Gang des Weltgeistes hervorgegangen wie der Faschismus, aber die Interpretation Hegels gibt doch ein Muster für die Interpretation der geistigen Erscheinung des Terrors ab. Ist nicht jede Idee der einzigen Wahrheit von der Art uneingeschränkter Selbstbejahung und in seiner Dynamik zwangsläufig imperial und absolut negierend?

Auch der Nationalsozialismus operierte mit dem Wunsch nach Befreiung. Er beinhaltete mit der »Gleichschaltung« den Versuch der absoluten Komprimierung und totalen Integration jedes einzelnen Willens und Zwecks zum Einen des kultisch verehrten *Être suprême* – heilige Dreieinigkeit von Führer, Volk und Vaterland. Und die Furie des Verschwindens, der Schrecken totaler Negation all dessen was anders ist, wurde in der Überwindung – oder sollte man sagen Preisgabe – jeder Nützlichkeitsprüfung mit der technisch, bürokratischen Leistungsfähigkeit grauhaft vervielfacht. Adorno und Horkheimer kritisierten in der Dialektik der Aufklärung das vollständig aufgeklärte, totale Nützlichkeitsdenken als »instrumentelle Vernunft«, die sich in der vollständigen Rationalität der Mittel jedem Zweck leiht und in der vollkommenen Verschwendung untergeht, bar jeder Moralität, in welche nach Hegel das Bewusstsein der absoluten Freiheit in der Erfahrung des absoluten Terrors münden soll.

Und ist nicht das Verhältnis der »westlichen Welt« gegen die Welt eine Gestalt des Bewusstseins, dass alles-was-ist nichts weiter ist, als ein Sein-für-uns, ohne jeden Wert (Würde), Sinn und Zweck in sich selbst? Mündet nicht die anerkannte absolute Freiheit zur Produktion all dessen was man will, in den Zwang, bei Strafe des Untergangs alles zu produzieren und unter allen Umständen zu produzieren? Ist nicht diese Idee absoluter – aber gleichwohl bestimmter – Freiheit gegenwärtig von imperialem Zuschnitt? Muss jemand noch die Frage stellen: Wollt ihr den totalen Kapitalismus? Für diejenigen, welche überhaupt gefragt würden, wäre sie so rhetorisch, wie die Göbbelssche, auch in der Hinsicht, dass der Krieg längst schon total war, als sie gestellt wurde.

*Zusammenfassung und Ausblick:* Ja und Nein durchziehen das menschliche Leben und wir erleben es auf vielfältige, mehr oder weniger komplexe und oft in sich selbst wider-

sprüchliche Weise. Aristoteles hat schon auf die strukturelle Identität verschiedener Ausdrucksweisen des Ja/Nein hingewiesen: die emotionale (Lust/Unlust); die theoretisch-kognitive (Ja/Nein-denken bzw. -sagen); die praktische oder motivational-volitionale (Erstrebem/Meiden); die ethische (gut/schlecht). Dies rührt sicher daher, dass Menschen komplexe Wesen sind. Jeder ist eine konkrete vielfältige Einheit. Einige dieser Konkretionen habe ich besprochen.

Mit der Bejahung und Verneinung, wenn wir sie in einer emphatischen Weise auffassen – die wohl jeder, der dies liest in sich und an anderen erfährt –, nämlich so, dass tatsächlich *wir es sind*, die in der Tat Ja und Nein sagen, dieses lesen oder damit aufhören es zu lesen, dass in der Tat *wir es sind*, die verstehen oder nicht und dies nicht nur eine Art Reflex ist, dann stoßen wir erstens auf einen emphatischen Ich-Begriff. Dieser behauptet, das »Selbst-Bewusst-Sein« (oder wie immer man die rekursiv-reflexive Synthese von Bewusstsein und Sein auch nennen mag) sei eine Wirklichkeit, d.h. wirkend und nicht *nur* Zuschauer, nicht *nur* ein Geschehen. Zum zweiten denke ich, dass mit einem starken Ich-Begriff die schwierige und komplexe Formulierung eines emphatischen d.h. ontologischen Freiheitsbegriffs einhergeht. Die Frage nach der anthropologisch-ontologisch fundierten Freiheit ist ein bisher nicht gelöstes Problem, und möglicherweise ist die Frage, ob der Mensch in sich selbst frei sei, prinzipiell nicht zu beantworten. Die Behauptung einer ontologischen Freiheit des Menschen ist gleichzeitig die: Weil der Mensch auch und an sich *causa sui* ist, kann er es real werden.<sup>83</sup>

Anerkennung beruht auf oder ist die Bejahung und die Verneinung von etwas oder jemandem und wenn tatsächlich Ja und Nein ein Ausdruck für die Freiheit des Menschen ist, dann ist Anerkennung ein Freiheitsproblem. Ich würde sagen, Anerkennung – wie Erkenntnis – kommt erst mit der Freiheit in die Welt und beide sind »Lösungen für das Freiheitsproblem«. Es gibt eine weitere – nennen wir es eine Strategie, das Problem der Freiheit zu lösen und diese Strategie heißt Gewalt.

Im nächsten Kapitel werden wir uns dem Zusammenhang von Freiheit, Anerkennung und Gewalt zuwenden. Darin werden verschiedene Themen, die hier schon verhandelt wurden, wiederkehren. Die Verhältnisse von Mensch und Natur, von Theorie (Erkenntnis) und Praxis (Verwirklichung); das Selbstverhältnis des Menschen und Verhältnisse von Mensch zu Mensch in der Anerkennung, deren Scheitern und die Bedingungen ihrer Verwirklichung, also die wahre und die falsche Anerkennung; unterschiedliche Bewusstseinsformen als Ausdruck von Anerkennungsverhältnissen. Wir werden auch noch m. E. Fundamentales über die dynamisch-energetische Struktur der Anerkennung erfahren. Wir werden uns also jetzt einem für den Anerkennungs-begriff zentralen Stück der Philosophiegeschichte zuwenden und uns mit Hegel beschäftigen.

---

<sup>83</sup> Ein emphatischer Freiheitsbegriff, dass in der Tat WIR es sind, die handeln und unserem Tun nicht nur beiwohnen, ist hier nicht die radikale Behauptung, der Mensch sei in und unter allen Umständen irreduzibel frei, in jeder Situation in Wahrheit eine *causa sui ex nihilo* und jede Vorstellung einer Einschränkung derselben nur eine Funktion von Unaufrichtigkeit [Zur Unaufrichtigkeit vgl. Sartre (1993), S. 119-160 und zu *causa sui* und Freiheit siehe auch Hegel, EdpW, §153-158, S. 297-304].

### EXKURS 3: »PESSIMISMUS«

Heiner Keupp u.a. (2002) bringen den Pessimismus in Zusammenhang mit Anerkennung. Anerkennung besteht hier aus drei Elementen: „Aufmerksamkeit von anderen“, „positive Bewertung durch andere“ und „Selbstanerkennung (Selbstbewertung)“. Eine Kombination dieser Element ergibt in

„Beispiel 3: trotz Aufmerksamkeit und erfahrener Wertschätzung durch signifikante Andere wenig Selbstanerkennung. Hier handelt es sich zum einen um die typischen Pessimisten, die dem, was sie hören und spüren, nicht vertrauen. Sie vermuten hinter jedem Lob eine arglistige Täuschung oder ein gefährliches strategisches Spiel ... Zum anderen verbergen sich dahinter traumatische frühere Erfahrungen, die stärker wirken als positive Gegenwarterfahrungen. In aller Regel entwertet die fehlende Selbstanerkennung die erfahrene Anerkennung durch andere“ [S. 256f].

Hierzu habe ich zweierlei zu sagen:

1. Ohne im Rahmen dieser Arbeit einen ausführlichen Beleg zu liefern, wodurch das Folgende den Status einer Behauptung hat: Nach den Erfahrungen mit den Menschen, die ich interviewen durfte, wären wohl alle von ihnen als Pessimisten einzuschätzen. So gut wie einhellig waren sie gegen Lob sehr skeptisch eingestellt. Sie wollten die Anerkennung nicht hören, sondern spüren. So vage wie es erscheint, ich denke, diese Haltung meint Authentizität. Die Rede allein nützt nicht. Sie muss »echt« sein und das Handeln muss dies reflektieren. Menschen sind offenbar sensibel für Diskrepanzen. Die Idee liegt nicht fern, dass Diskrepanzen zum einen subtil und zum andern die Regel, nicht die Ausnahme sind, nur darum muss man sich sensibilisieren. Man kann Vermutungen darüber anstellen, warum dies so ist. Eine ist diese: Sigrun Anselm (1997) spricht davon, dass traditionelle Institutionen verfallen, welche ehemals Anerkennung, Identität und Gemeinschaft sicher verbürgten – beispielsweise die Religion. Statt dieser sei der „Lebenslauf“ institutionalisiert worden [S. 142]. Die (normative) „Normalbiographie“ soll „für die soziale Akzeptanz“ und „die Selbstanerkennung des einzelnen ... zum erstrebten Lebensziel werden“ [ebd.]. Allerdings weiß hier und heute kaum jemand mehr, ob es realisierbar ist, weshalb „man scheitern“ kann – eine Gefahr, die wächst, womit Anerkennung zunehmend zum prekären Gut wird. Darüber hinaus seien, so Anselm:

„die Praktiken, die zu Institutionen geworden sind, also etwa die Abfolge von Ausbildung, Beruf und beruflichem Aufstieg und allem, was an Selbstdisziplin und Durchsetzungsvermögen dazugehört [...] ganz unabhängig von der Intention des einzelnen, nicht gemeinschaftsfördernd, sondern eher gemeinschaftszerstörend“ [ebd., S. 143].

Dies bedeutet den Widerspruch zwischen Zugehörigkeit und „Hybris der Selbstbehauptung“ [ebd.] in der übergreifenden Konkurrenz. Diese Konkurrenz, die ihrem Wesen nach Ausschluss und Vernichtung ist, verpflichtet die so in sich gespaltenen und gegeneinander antagonistisch Atomisierten auf instrumentell strategisches Handeln, in welchem der je Andere nur Mittel zum Zweck sein kann. Da Anerkennung – ein Vorgriff – zugleich transitiv und reflexiv wirkt, wissen sich alle derart Agierenden als Mittel zu fremden Zwecken. Die Rede, die artikulierte »Wertschätzung«, ist ein Mittel strategischen Handelns, dem damit prinzipiell nicht zu trauen ist, womit auch unmittelbare Interaktion dis-

kreditiert wird. Die innere Spaltung ist immer gegenwärtig. Wünsche und Wirklichkeiten sind somit vielfältig und ineinander verwoben antagonistisch – was ich oben Ambivalenz-Ambiguität bzw. Polyvalenz-Polyguität genannt habe. Ostentative Anerkennung ist fragwürdig. Für eine Interviewpartnerin, »Martha«, die mit Kindern arbeitet, sind zum einen die Anerkennungen sicher, welche sich im Handeln reflektieren:

„Lob ist auch für mich manchmal so falsch ..., das ist für mich fast leer. ...“ – „So oft hab ich dass dann oder erlebt, ... dass das dann nicht ehrlich oder so, so oberflächlich war oder ein bisschen Schmeichelei und das ist für mich nicht so viel wert, wie diese Bestätigung zu fühlen durch die Taten selber. Verstehen Sie, was ich meine?“

Zum anderen schätzt »Martha« diejenigen Anerkennungen, welche aus dem Kontext unmittelbarer Interaktion ganz herausgelöst sind und post hoc ausgesprochen werden. Sie erlebt Anerkennung darin,

„dass die Kinder gut ankommen in der Schule .. und nach sehr langer Zeit sich melden oder zu uns kommen, besuchen, so oft nach fünf sechs Jahren. Wir haben nichts gehört und dann kommen sie zurück. Das sind so kleine rote Pünktchen. Gerade jetzt an Weihnachten habe ich von einer Familie einen Brief bekommen, dass sie noch ein Kind bekommen haben und ich habe sie seit vier fünf Jahren nicht mehr gesehen, und dass sie dann an mich denken.“

Werden Anerkennungen in raum-zeitlichen Abstand gegeben, dann sind sie eher authentisch, vertrauenswürdig und sicher und zwar, wenn Anselm Recht hat, weil im Abstand kein strategisches Interesse verfolgt werden, artikulierte Anerkennung also kein Mittel zum Zweck sein kann, da sie für den Anerkennenden keinen Nutzen hat. Der »Pessimismus« hat also im Gegenwärtigen einen entschieden rationalen Kern.

2. Keupp, H. u. a. [ebd.] nennen noch

„Beispiel 4: *hohe Selbstwertschätzung, die mit wenig Rücksicht auf geäußerte positive Bewertung und Aufmerksamkeit anderer gelebt wird.* Diese Variante beruht auf einem eher egoistischen und narzisstischen Selbstverständnis. Das Subjekt entwirft ein eher auf Konkurrenz aufgebautes und auf dem Gefühl der Überlegenheit beruhendes Selbstverständnis. Sowie wenig die Fremdbewertung wichtig ist, so sehr braucht dieses Modell die Aufmerksamkeit der anderen. Fehlt diese, so scheitert diese Selbsteinschätzung im konkreten Handeln“ [S. 258].

Zum einen berichten psychotherapeutisch Tätige<sup>84</sup> von einem Symptomwandel, weg von »klassischen Störungen« und hin zu »narzisstischen Persönlichkeitsstörungen«. Der Störung wird zwar eine Normalität, der »gesunde Narzissmus«, kontrastierend gegenübergestellt, aber ich halte dies – ohne es hier ausführlich begründen zu können – für ein Hilfskonstrukt. Abgesehen davon: In „Beispiel 4“ hat „narzisstisch“ genau den Klang der Störung. Nun muss konzediert werden, dass Konkurrenz eine allgemeine und gesellschaftlich legitimierte und approbierte, also geforderte und geförderte Haltung gegen den Anderen ist – die der ebensowohl geforderten Solidarität kontradiktorisch gegenübersteht. Außerdem wird in der ökonomischen Sphäre – aber nicht nur hier – jede kostenneutrale Sozialtechnik gern genutzt, um deren Adressaten fremden Interessen gefügig zu machen. Die Manipulation funktioniert dann am besten, wenn sie sich an den wirklichen Interessen der

---

<sup>84</sup> Vgl. beispielsweise Anzieu (1996), S. 18f.

Adressaten orientiert. Zugleich haben diese durchaus ein Bewusstsein dafür, nur Mittel zum Zweck zu sein. Daher hat, im Anschluss an Anselm, das egoistisch narzisstische Selbstverständnis im Gegenwärtigen, das auf Konkurrenz verpflichtet, ebenso wie der misstrauische Pessimismus einen vollkommen rationalen Kern. Dies ist das eine.

Das andere ist: Die Sichtweise, welche die Abwendung von der Anerkennung tendenziell als eine Störung betrachtet, ist einseitig. Wenn sich ein Mensch von Anerkennung abwendet oder unabhängig macht, hat dies auch und gerade im Gegenwärtigen die emanzipative Seite des Widerstandes und bedeutet, sich nicht nur zum Anhängsel funktional »richtig« gegebener Anerkennungen zu machen. Dies ist wiederum ein hochgespannter Antagonismus: Anerkennung ist unverzichtbar und gleichzeitig selbst in ihren Maßstäben konformierend und tendenziell gewaltsam. Leicht trägt sich der von gängigen Anerkennungskriterien Unabhängige den Vorwurf des Narzissmus ein und die so Stillgestellten und selbstberuhigend Ausgesonderten benötigen die Sonderbehandlungsmaßnahme genannt Therapie, worin ebenso die Seite der Gewaltsamkeit falscher Anerkennung in der Überwertigkeit ihres transitiven Momentes zum Ausdruck kommt. Schon lange werden KritikerInnen des Bestehenden als krank »erkannt«. Die derart Anerkannten werden ausgeschlossen und die reflexiv gewendeten Fundamentalkritiken am Vorhandenen der Behandlung zugeführt. Insofern trifft auch Judith Butlers (1998) Einwand gegen ein abstraktes Pathos der »Anerkennung der Differenzen« (S. 44), das die repressive Seite der Anerkennung abblendet und welchem sie kritisch, aber ebenso einseitig, die »Differenz durch Anerkennung« entgegenstellt.

## 4 HEGEL: FALSCH UND WAHRE ANERKENNUNG

Rauhe Sitten – aus einem Interview und im Resultat eine Sachlage, die Hegel nicht bedenkt:

R.L.: „Fällt Dir eine Geschichte zu Anerkennung ein?“

»Karl«: „Ja, ... [im Gefängnis] in 123 mit dem ABC. Da war ich in der Küche, da war der DEF und der GHI hinten, der in die Kartoffeln reißt hat und der ABC hat gedacht, das bin ich. So hab´ ich ihn kennengelernt und wir haben dann eine Riesenschlägerei gehabt. Er hat mir das Bügeleisen überzogen, ich hab ihn auch schwer verletzt g´habt mit´n Schrubber und später hab´ ich ihn dann anerkannt. Is´ a gute Freundschaft draus ´worden. Bis vor sechs Jahren, wo das passiert ist mit den !!!tausend.“

„Wodurch fühltest Du Dich von ihm anerkannt oder, was konntest Du an ihm anerkennen?“

„Erstens, er hat Mut gezeigt oder wie man sagt ein Herz gezeigt und das ist Mut, er is´ sein´ Mann gestanden. Ich hab´ dasselbe gebracht. Wir sind beide aufeinander los, bis die Beamten gekommen sind und uns getrennt haben und so was respektier´ ich. Und der ein Schlappschwanz is´, den kann ich nicht akzeptieren, den respektiere ich nicht, den kann ich nicht anerkennen. Er hat mich respektiert und anerkannt und so ist dann eine Freundschaft entstanden.“

„War das so etwas wie Gleichwertigkeit?“

„Er is´ besser wie ich und um so größer die Anerkennung und der Respekt von meiner Seit´n.“

### 4.1 DER WILLE UND DAS DENKEN

Ja und Nein haben im Menschen eine innere Grundlage oder sagen wir besser Phänomenalität, eine psychisch-geistige Repräsentanz, die man heute Motivation-Volition oder auch Intentionalität nennt. Für Hegel ist dies der Wille. Er ist die praktische Seite des Denkens „... der Wille ist eine besondere Weise des Denkens: das Denken als sich übersetzend ins Dasein, als Trieb, sich Dasein zu geben“ [Hegel, Rph., S. 47] und das Denken ist das theoretische Moment des Willens. Man könnte einwenden, der Wille selbst sei nur theoretisch und die theoretische Seite des Handelns. Er sei zwar die notwendige Voraussetzung für das Handeln<sup>85</sup> und das Handeln sei eine Manifestation des Willens wie des Denkens und also des »Ich«, der Wille sei zwar auf das Handeln gerichtet oder ziele darauf, sei aber kein reales Handeln, da dieses erst als Tat-Sächliches erscheine. Hegel fasst jedoch Handeln ziemlich weit. Für ihn heißt zu denken schon tätig zu sein. Wenn man Hegels eigene Systematik zugrunde legt, dann gehören zur Idee des Willens sein Begriff und seine Verwirklichung. Nur in dieser Synthesis ist er wirklicher, d.h. wirkender Wille. Die Vor-

---

<sup>85</sup> Es ist vielleicht unnötig dies zu erwähnen: Handeln ist von Verhalten zu unterscheiden, obwohl beide ineinander fließen. Die Reihenfolge der Freiheit und damit praktische Stufen der Entfaltung des Bewusstseins sind Reflex, Verhalten, Handeln.

nahme, die reine Innerlichkeit bloßen Wollens für den Willen zu nehmen, wäre nur eine Abstraktion und eine unvollständige Einseitigkeit. Man könnte also auch genauso gut unterstellen, dies sei immer gemeint. Diese Zweiseitigkeit des Willens ist nicht wie die einer Medaille und man sollte sie sich auch nicht als eine harmonische oder konfliktäre Koexistenz vorstellen. Denken und Wollen sind keine Partner, schon gar keine Vertragspartner. Denken-Wollen ist eher wie Milchkaffee, aber damit wäre eine Ununterschiedenheit angedeutet, die auch falsch ist. Besser ist vielleicht noch, es so zu sagen: Sie verhalten sich wie Leib und Leben, sie durchdringen einander. Der Wille ist nach Hegel frei, so frei wie das Denken und ebenso negativ-positiv wie dieses, Verneinung und Bejahung in einem und zugleich.

Das eine negativ-positive Moment des Denkens-Wollens ist die Fähigkeit, alles was ihm Gegenstand wird und ihm so als eine „Beschränkung“ oder Verneinung seiner selbst vorkommt, zu verneinen und sich selbst dagegen positiv zu setzen oder zu behaupten. Jeden „durch die Natur, die Bedürfnisse, Begierden und Triebe unmittelbar vorhandene[n] oder, wodurch es sei, gegebene[n] und bestimmte[n] Inhalt“ kann es auflösen, vernichten. Damit ist das denkend-wollende Ich ganz bei sich selbst, man könnte auch sagen, vollkommen egozentrisch, und „reine Reflexion ... in sich“ [Rph., S. 49]. So macht sich das (Selbst)Bewusstsein zum Allgemeinen gegen alles Vorgefundene – und sei dies auch ein Teil seiner selbst. Reflexivität ist ja die Möglichkeit des (Selbst)-Bewusstseins, sich selbst zum Gegenstand zu machen, sich zu betrachten und zu verobjektivieren. So mache ich Unterschiede in mir und spreche beispielsweise possessiv von meinen Wünschen, Hoffnungen, Befürchtungen, Wahrnehmungen, Gefühlen, Gedanken etc.; man redet z.B. psychologisch auch von den sogenannten »Persönlichkeits-Eigenschaften«. <sup>86</sup> All das sind Verobjektivierungen des Subjektiven mit einer starken Tendenz zur Verdinglichung.

Das Moment der dem Denken notwendigen Allgemeinheit wird im Wollen übergreifend und die Positivität in dieser Möglichkeit zur „schrakenlose[n] Unendlichkeit der absoluten Abstraktion“ <sup>87</sup> und das ist das allgemeine „reine Denken seiner selbst“ [ebd.]. Doch diese Allgemeinheit des Denkens im Wollen ist nur eine Art Mantra, tautologisches „Ich bin Ich“. Sie ist die „negative Freiheit des Verstandes“ [Rph., S. 50] und durchaus nicht vernünftig, sondern in ihrer phantasmatischen Egozentrik in sich beschränkt, einseitig, unwahr und unwirklich. Wenn diese „Freiheit der Leere“ allerdings „zur wirklichen Gestalt“ der Freiheit „und zur Leidenschaft erhoben wird“ und zur Tat schreitet, schlägt der Wille in den „Fanatismus der Zertrümmerung“ über, denn „nur indem er etwas zerstört, hat dieser negative Wille das Gefühl seines Daseins“ [ebd.]. Es ist nur eine Art (Selbst)-

---

<sup>86</sup> Mead (1991) drückt das als den Unterschied zwischen „I“ und „Me“ aus.

<sup>87</sup> Hegel spricht auch von der „schlechten Unendlichkeit des unendlichen Progresses“ [Hegel, EdpW., S. 199]. Sie ist das reine Fortschreiten von einem zum nächsten und anderen ad infinitum; das Ich auf der Flucht: „Wenn man meint, durch das Hinausschreiten in jene Unendlichkeit sich vom Endlichen zu befreien, so ist dies in der Tat nur die Befreiung der Flucht. Der Fliehende aber ist noch nicht frei, denn er ist im Fliehen noch durch dasjenige bedingt, wovor er flieht“ [ebd., S. 199f]. Diese Unendlichkeit ist bloß repetitiv, schlicht immer dasselbe und „langweilig“ [ebd., S. 200]. In etwas anderer Gestalt und in sich konzeptuell widersprüchlich taucht dies Motiv bei Freud [1975b, S. 213 – 272] als „Wiederholungszwang“ auf [Vgl. auch Laplanche & Pontalis (1998), S. 627ff].

Betrug, wenn die „negative Freiheit“ sich scheinbar positive Inhalte gibt wie beispielsweise „den Zustand allgemeiner Gleichheit“ und da ihr „Selbstbewusstsein“ nur aus „der Verneinung“ alles Besonderen „hervorgeht, ... kann das, was sie zu wollen meint, für sich schon nur eine abstrakte Vorstellung und die Verwirklichung derselben nur die Furie des Zerstörens sein“ [ebd.].

Im Selbstverhältnis ist die Fähigkeit dieses Willens-Denkens, „daß ich mich von allem losmachen, alle Zwecke aufgeben, von allem abstrahieren kann“. Sie kulminiert in der Fähigkeit des Menschen „alles fallen [zu] lassen, auch sein Leben: er kann einen Selbstmord begehen ...“ [Rph., S. 51]. Das alles ist zwar unwahr, aber nicht nur unwahr:

„Diese negative Freiheit oder diese Freiheit des Verstandes ist einseitig, aber dies Einseitige enthält immer eine wesentliche Bestimmung in sich: es ist daher nicht wegzuwerfen, aber der Mangel des Verstandes ist, daß er eine einseitige Bestimmung zur einzigen und höchsten erhebt“ [ebd.].

Man könnte auch sagen, der Verstand neige zur Ideologie, dazu, das schlichtweg nur Partikulare zur universellen Allgemeinheit zu machen.

Die andere Seite des negativ-positiven Willens-Denkens ist, dass ich dieses oder jenes Bestimmte will. Jeder positive Inhalt des Willens ist eine bzw. seine Besonderung, enthält die Verneinung und ist damit eine (Selbst)Beschränkung: Indem ich jetzt sage, dass ich dieses hier will, sage ich gleichzeitig, dass ich etwas anderes nicht will, und ich gebe meine Allgemeinheit auf, in der mir alles gleich gilt und insofern möglich ist. Somit bin „Ich das Übergehen aus unterschiedsloser Unbestimmtheit“ – was ich im zweiten Kapitel »Virtualität« genannt habe – „zur Unterscheidung“. Nur indem ich mich als Freiheit, die ich an sich bin, als Selbstbestimmung auch wirklich selbst bestimme und damit eben eine Grenze setze, trete „Ich in das Dasein“ und dieses reale Dasein, in dem ich mir eine Wirklichkeit erschaffe, ist zugleich, „das absolute Moment der Endlichkeit oder Besonderung des Ich“ [ebd., S. 52]. Ein Wille ohne Inhalt, wie der abstrakt allgemeine, ist schließlich überhaupt kein Wille. Zur Freiheit der Selbstbestimmung muss eben auch die Selbstverwirklichung treten, die eine Begrenzung beinhaltet.

Bisher haben wir diese beiden Momente des Willens und der Freiheit, die durchaus je für sich Wirklichkeit werden können: Das erste Moment ist das abstrakt Allgemeine oder die schlechte Unendlichkeit bloßer repetitiver Expansion; schließlich ist dieses Moment nur formal allgemein und formaler Wille, formale Freiheit ohne wirklichen Inhalt. Das zweite und andere Moment ist der „endliche“ oder auch „natürliche Wille“. Er ist ganz beschränkt und tendenziell immer im Hier und Jetzt der Impulse, der unmittelbaren Bedürfnisse und dessen, was sich diesen darbietet. In beiden ist der Wille eigentlich sich selbst fremd. Dem ersten Moment fehlen Bestimmung und Wirklichkeit, dem zweiten ermangelt die Allgemeinheit und Negativität des Denkens. Indem es sich der Unmittelbarkeit überlässt, ist dieses Wollen nicht bei sich – man kann bisweilen sehen wie jemand, der seinen unmittelbaren Willen nicht bekommt, ganz außer sich gerät und völlig fremdbestimmt wird, da er sich nicht distanzieren kann. Weder der eine noch der andere Wille ist wirkliche und konkrete Freiheit. Beiden mangelt es an der Fähigkeit zur Anerkennung. In der je auf eigene Weise starren Egozentrik beharren und bestehen sie ganz borniert auf sich (oder was sie für dafür halten). Das Andere kommt für den „abstrakten allgemeinen“ wie den

„natürlichen“ Willen nicht als ein Sein an und für sich selbst in Betracht, sondern nur als ein Mittel der Selbstbefriedigung, als ein »Für-Mich«. Das und der Andere sind nicht Zweck in sich und wesentlich, sondern spielen nur beiher, sind schlichtweg beliebig, austauschbar, Gegenstand der Willkür, werden subsumiert, unterworfen, benutzt.<sup>88</sup>

Diese beiden Seiten des Willens-Denkens sind notwendig und immer vorhanden, für sich genommen aber unvollständig und beschränkt, oder sind, nach Hegels Terminologie in der „Phänomenologie des Geistes“, nur Gewissheit, nicht Wahrheit. Wahr wäre nur die Synthesis der in ihrer Einseitigkeit je abstrakten Antithesen zum »konkret allgemeinen Willen« – wie es dann wieder in der Rechtsphilosophie heißt. Der konkret allgemeine Wille ist ein Wollen-Denken, in dem der besondere (und so abgesonderte) Wille mit dem allgemeinen zusammentritt, eine versöhnte Einheit bildet, was Hegel dann Einzelheit [Ein(zel)heit] nennt. Das konkret allgemeine Wollen-Denken ist den Menschen möglich und nötig, aber es muss sich erst durch die bornierten Antithesen hindurcharbeiten. In der Entwicklung werden also zuerst die Einseitigkeiten zutage und in Erscheinung treten, da sich entweder der abstrakt allgemeine den natürlichen Willen unterordnet oder umgekehrt der egozentrisch partikuläre Wille sich zum allgemeinen aufspreizt. Der wahrhaft allgemeine Wille ist schließlich nur als gemeinschaftlicher eine konkrete Wahrheit, wenn alle Einzelnen in ihm zusammentreten.<sup>89</sup>

#### **4.2 ANERKENNUNG UND GEWALT: UNTERWERFUNG UND ANEIGNUNG**

Die gattungsgeschichtliche Erfahrung verwirklichter Subsumtion, da der Wille des einen Menschen dem eines anderen nur dient, da der eine Mensch dem anderen nur Mittel und Werkzeug ist, nicht aber Zweck, ist das Verhältnis von Herr und Knecht. Der Versuch, es unter dem Aspekt sich verwirklichender Anerkennung und Freiheit theoretisch zu durchdringen, ist Hegels Konzeption der „Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Selbstbewusstseins; Herrschaft und Knechtschaft“ [PhdG., S. 144-155].

---

<sup>88</sup> Auch Kant spricht sich gegen diese Einseitigkeiten des „natürlichen“, des „abstrakt allgemeinen Willens“ oder, anderes gesagt, der »instrumentellen Vernunft« aus: „Nun sage ich: der Mensch, und überhaupt jedes vernünftige Wesen, *existiert* als Zweck an sich selbst, *nicht bloß als Mittel* zum beliebigen Gebrauche für diesen oder jenen Willen, sondern muß in allen seinen, sowohl auf sich selbst, als auch auf andere vernünftige Wesen gerichteten Handlungen jederzeit *zugleich als Zweck* betrachtet werden“ [Kant (1785/86, BA 64; 1999, S. 59f]. Gegen die Willkür setzt er einen „kategorischen Imperativ [...] der Sittlichkeit“ [ebd., BA 50, 51; S. 50]: „Der praktische Imperativ wird also folgender sein: *Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest*. Wir wollen sehen, ob sich dieses bewerkstelligen lasse“ [ebd., BA 67, S. 61].

<sup>89</sup> An andere Stelle nennt Hegel den konkret allgemeinen Willen auch das „allgemeine Selbstbewusstsein“ und dieses „ist das affirmative Wissen seiner selbst im anderen Selbst, deren jedes als freie Einzelheit absolute Selbständigkeit hat, aber, vermöge der Negation seiner Unmittelbarkeit oder Begierde, sich nicht vom anderen unterscheidet, allgemeines [Selbstbewußtsein] und objektiv ist und die reelle Allgemeinheit als Gegenseitigkeit so hat, als es im freien anderen sich anerkannt weiß und dies weiß, insofern es das andere anerkennt und es frei weiß“ [EdpW., §436, S. 226; vgl. auch Hegel, Prop., S. 121f].

#### 4.2.1 SELBSTBEWUSSTSEIN

Die Ausgangslage der Überlegungen ist das existierende Selbstbewusstsein. Hegel verwendet hier eine etwas andere Terminologie als in der Rechtsphilosophie, weil die Phänomenologie vom gattungsgeschichtlichen Bildungsprozess des Selbstbewusstseins handelt und dieser wird vorzugsweise als ein Weg von der „Gewissheit“ zur „Wahrheit“ beschrieben. Gewissheit sind verschiedene antithetische Formen der Unmittelbarkeit, wie sie gerade schon besprochen wurden, also das formelle Allgemeine – das nicht durch das Besondere vermittelt ist – und das Endliche und Natürliche, hier das Sinnliche – als das Besondere und Abgesonderte, dem das Allgemeine mangelt. Die Synthesis, die Vermittlung oder das „konkret Allgemeine“, ist hier die „Wahrheit“. Anfangs wird die reine Unmittelbarkeit für Wahrheit gehalten, aber es zeigt sich, dass sie immer auf das Allgemeine bezogen und durch es negiert ist. Sie entpuppt sich immer als vermittelt und wird darin zur bloßen Gewissheit. Gewissheit ist nur Schein der Wahrheit, in dem aber doch die Wahrheit immer enthalten ist und aufscheint, so beispielsweise darin, dass die unmittelbare Gewissheit des ganz singulären und einzigartigen »Hier-Jetzt-Ich« insofern auch Schein ist, als es zugleich für dieses und für unendlich jedes »Hier-Jetzt-Ich« gilt [PhdG., S. 81-92]. Der philosophisch spekulativen Vernunft zeigt sich posthoc, wenn sie den Prozess zuschauend rekonstruiert, der sich schon längst vollzogen hat und „eine Gestalt des Lebens alt geworden ist“ [Rph., S. 28], die Wahrheit steter Vermittlungen. Stets beinhaltet eine These bereits ihre Antithese. Die ihnen latente Synthese verwirklicht sich. Aber die Synthesis entzweit sich wiederum in Gegensätze, wird selbst zur These, in welcher eine Antithese schlummert, die sich zur Geltung bringen wird. So werden immer neue Stufen verwirklichter Wahrheit erklimmen, denn der Prozess ist nicht allein ein theoretischer, sondern ein praktischer Konflikt.

Allerdings muss hier gesagt werden, dass alle Praxis der Theorie untergeordnet ist. Die Praxis existiert sozusagen für die Theorie und diese ist der Grund für jene. Praxis gibt es nur zum Zweck der (Selbst)Erkenntnis. Materialistisch gedacht, würde man natürlich den Sachverhalt umgekehrt denken wollen: dass die Theorie aus der Praxis geboren wurde und zunächst ihr dient.<sup>90</sup>

Das Selbstbewusstsein hat sich an der Natur gebildet, die nicht Bewusstsein ist und hat sie zunächst einmal als positiv „sinnliche Gewissheit, das konkrete Ding der Wahrnehmung“ für seine Wahrheit, das andere Mal als „die Kraft des Verstandes“ [ebd., S. 137] für seine Unwahrheit gehalten. Die Spannung von vielfältiger Sinnlichkeit und vereinheitlichem Verstand ist eine Entsprechung zur Spannung zwischen dem natürlichen und dem abstrakt allgemeinen Willen. Schließlich aber hat sich das Selbstbewusstsein vom Dualismus

---

<sup>90</sup> Systematisch ist das Theorie-Praxis-Verhältnis bei Hegel komplexer. Hegel unterscheidet zwischen endlicher und unendlicher Theorie. Die endliche Theorie, beispielsweise der Naturwissenschaften, ist der endlichen Praxis untergeordnet, die Praxis hat den Vorrang. Sie motiviert die Theorie, ist ihr (Wahrheits-)Kriterium und Zweck. Das Verhältnis von endlicher Theorie und Praxis ist Gegenstand der unendlichen Theorie oder, anders gesagt, sie sind Momente derselben, der Selbstreflexion des Absoluten. Der Gegenstand der Phänomenologie ist die Gattungsgeschichte. Sie ist einerseits die praktische Verwirklichung jener Selbstreflexion, in der jedoch andererseits jede Praxis derselben dient, ihr also untergeordnet ist.

des scheinbar unversöhnlichen Gegensatzes emanzipiert: Es hat die Dinge und die Natur als ein Ansichsein und zugleich als ein Sein *für* den Menschen begriffen. Damit ist es reflexiv geworden.

Dieses »Für« kann man allerdings mehrdeutig lesen. Einerseits ist es Subjektivität: Man sagt: »So ist es eben für mich, so sehe ich die Welt«. Das andere Mal ist es sozusagen neutral und die eine Seite der Beziehung des Bewusstseins auf die Welt: Die Welt ist eine Welt für ein Bewusstsein, darin beide aufeinander bezogen sind und beide zur Geltung kommen. Aber es gibt noch eine dritte Bedeutung, die schließlich überwiegt und sich auch historisch-praktisch durchsetzt, wie deutlich zu sehen ist. Es ist die Bedeutung des Eigentums: Gott, das Absolute, schuf die Welt für den Menschen, übergab sie ihm und forderte ihn auf, sich zum Herrn aufzuschwingen, sie sich untertan zu machen – so jedenfalls spricht die Bibel. Hegel denkt zwar das Absolute nicht konkretistisch personal wie manche noch heute und er würde wahrscheinlich die gegenwärtigen technisch-ökonomisch-militärischen Überwältigungsapparate als unvernünftig kritisieren, da in ihnen das Ansichsein des Anderen in keiner Weise respektiert wird, aber die possessive Bedeutung des »Für« schwingt dennoch mit und setzt sich auch hier zunächst durch. Das Possessive gehört zum Begriff des Selbstbewusstseins und seiner Freiheit: „Die Freiheit und die Vernunft besteht darin, dass ich mich zu der Form des Ich = Ich erhebe, dass ich alles als das *Meinige*, als *Ich* erkenne“ [EdpW., §424 Zusatz, S. 213].<sup>91/92</sup> Doch ist dieses „Prinzip der absoluten Vernunft und Freiheit“ eine Synthesis, in der die Seite des Objekts seine Eigenständigkeit bewahrt, denn es besteht darin, „dass ich in *einem und demselben* Bewusstsein *Ich* und *Welt* habe, in der Welt mich selber wiederfinde und umgekehrt in meinem Bewusstsein das habe, was *ist*, was *Objektivität* hat“ [ebd.].

Zunächst aber ist dies nur ein Ziel und das zwar reflexive Selbstbewusstsein ist, als „die Reflexion aus dem Sein der sinnlichen und wahrgenommenen Welt und wesentlich die

---

<sup>91</sup> Hier ist die Rede davon, dass sich das Selbstbewusstsein zum Ich = Ich erheben muss, andererseits spricht Hegel in der PhdG. davon, dass dieses Ich = Ich eine bloße Tautologie sei. Welche Stellung der Identität mit sich zukommt, ist relativ zur Entwicklungsstufe, die betrachtet wird. Was auf der einen Stufe »wahr« ist, wird auf der nächsten »falsch«.

<sup>92</sup> Marx (1857/58, 1983) ist in gewissem Sinne mit Hegel ganz einig. Auch für ihn beinhaltet der Stoffwechsel mit der Natur die Aneignung derselben also auch Eigentum, allerdings nicht im Hegelschen Sinne der Identität von Subjekt und Objekt: „Alle Produktion ist Aneignung der Natur von Seiten des Individuums innerhalb und vermittelt einer bestimmten Gesellschaftsform In diesem Sinn ist es Tautologie zu sagen, dass Eigentum (Aneignung) eine Bedingung der Produktion sei. Lächerlich aber ist es, hiervon einen Sprung auf eine bestimmte Form des Eigentums, z.B. des Privateigentums, zu machen. [...] Daß [...] von keiner Produktion, also auch von keiner Gesellschaft die Rede sein kann, wo keine Form des Eigentums existiert, ist eine Tautologie. Eine Aneignung, die sich nichts zu eigen macht, ist *contradictio in subjecto*“ [S. 23]. Marx stimmt auch mit Hegel in der Weise überein, dass Arbeit Naturbeherrschung ist – ein Verhältnis, das Adorno und Horkheimer schlechthin verwerfen. Die Frage, ob das Marxsche Verständnis so radikal ist wie das Hegelsche und ebenfalls »alles« meint und ob die Kritik der Kritischen Theorie an der »instrumentellen Vernunft« aus Adornos und Horkheimers Perspektive, auch auf Marx gewendet werden kann, und ob hierin – wenn es der Fall wäre – auch ein Grund für die letztendliche Verabschiedung des Marxschen Denkens aus der Kritischen Theorie sein könnte, kann hier nicht weiter verfolgt werden.

Rückkehr aus dem *Anderssein*“ [PhdG., S. 138], nur abstraktes oder unmittelbares Selbstbewusstsein. Es wendet sich auf sich selbst und hat nun jenes „Ich = Ich“, „die Einheit des Selbstbewußtseins mit sich selbst, zu seinem Wesen; diese muß ihm wesentlich werden“ [ebd., S. 139]. Das Ganze ist wieder Prozess. Menschen sind an sich oder in ihrem Wesen oder wahrhaft eine synthetische Ganzheit aus sinnlicher Natürlichkeit und Geist, aber diese Totalität muss für sie *wesentlich* werden. Was sie dem Begriff nach oder ideell sind, müssen Menschen für sich eben doch erst verwirklichen, real werden; sie müssen sich als diese relative Totalität erst erzeugen und sich zur differenzierten Einheit machen. Sie können sich als jene Ganzheit nur erkennen, indem sie das geistige Moment der Identität vergegenständlichen; es muss eine sinnlich leibliche Gestalt bekommen. Damit dies Erzeugen geschieht, muss, so meint Hegel, jene „Einheit des Selbstbewusstseins mit sich selbst“ auch wesentlich *werden*: Ziel und Zweck. Diese Doppelsinnigkeit von „*wesentlich werden*“ und „*wesentlich werden*“ spricht die doppelsinnige Einheit von selbständig prozessierender, sich bewusstlos entwickelnder Natur und tätig bewusster Selbstorganisation der Menschen aus. Das übergreifende, bestimmende Moment des Prozesses ist für Hegel immer das Geistige, weil sich für ihn der absolute Geist im Menschen selbst vergegenständlicht hat und in der Gattungsgeschichte zu sich kommt.

»Zu sich kommen« ist ein schöner deutscher Ausdruck dafür, dass jemand erwacht, vom Unbewussten zum Bewusstsein gelangt und das beinhaltet – nennen wir es – einen Zwischen- oder Dämmerzustand. Dass der absolute Geist sich seiner Selbst in seinem Anderssein bewusst wird, ist – wie könnte es bei Hegel anders sein – ein Motiv aus einander durchdringenden Momenten. Das Anderssein ist die Natur insgesamt, darin das Nicht-Geistige, Unbewusste und Unbeseelte existiert sowie verschiedene Stufen der Bewusstheit. Zugleich ist die Natur die – für sich betrachtet – absolute, alles beinhaltende und doch auch zugleich gegen ihre Elemente und in ihren Teilen selbständige Totalität. Die Natur durchdringt alles Seiende, wie für Hegel der Geist die gesamte Natur schöpferisch durchdringt, da er sie geschaffen hat. Dies Erzeugen aus sich selbst ist Selbstsetzung und Selbstverwirklichung als Vergegenständlichung oder Verobjektivierung – Hegel sagt „Entfremdung“ in generativer Bedeutung: das Fremde erzeugen. Das Erschaffene, also die Natur, ist auch in dem Sinne fremd gegen den Geist, als sie gegen ihn selbständig ist. Sie muss ein in sich selbständiger Prozess sein, da ansonsten die Selbständigkeit und Absolutheit des Geistes nicht gespiegelt würde, in der Schöpfung nicht zum Ausdruck käme. In ihrer Selbständigkeit ist also die Natur gleichzeitig auf andere Weise dasselbe wie der Geist und ihm nicht fremd. Der Geist ist zugleich im selbständigen Naturprozess als ein selbständiger Naturprozess angelegt. Die Natur erzeugt ihr eigenes Anderes aus sich selbst und dies muss sich entfalten, also alle möglichen Stufen der (Un)Bewusstheit durchlaufen, um wahrhaft zu sich zu kommen.

Der menschliche Geist ist der absolute in nuce, Geist überhaupt, schöpferisch, selbständig usw.. Anders ist er, da er, im Gegensatz zur Natur, nur relative Totalität und im Gegensatz zum absoluten Geist geschaffen, endlich und besonders ist. Die energetisch-dynamische »Entelechie« des Menschen als Geist ist, dass er seine Natürlichkeit, die gegen ihn zunächst ganz selbständig ist und ihn völlig bestimmt, aufhebt, sie überwindet und integriert. Eine Abspaltung der Natürlichkeit ist ebenso unwahr wie ihre Übermacht. Das Moment

der Emanzipation ist der Geist und der empfängt und nimmt seine Selbständigkeit aus den »Händen der Natur«, wird bewusst gestaltend, aufhebend, kommt eben zu sich. Heute lebt die Gattung, durch die allein der Prozess ins Werk gesetzt wird, noch – und trotz anderslautender Selbsteinschätzung – in einem somnambulen Zustand. Sie hat sich mit der »okzidentalischen Zivilisation« von der Natur scheinbar freigemacht, indem sie notwendigerweise versucht, diese durch Arbeit und Technik zu beherrschen. Nach Hegel muss dies Unterfangen einseitig, mangelhaft und unwahr sein, wenn nicht realisiert wird, dass Natur ein Sein in sich selbst ist. Theoretisch, d.h. wissenschaftlich, kommt diese Seite zwar zum Ausdruck, da in ihr Natur idealiter nur betrachtet wird, ein An-sich für sich bleibt und als solches anerkannt ist. Gleichzeitig aber ist in der bloßen Betrachtung das Moment der Unselbständigkeit und Abhängigkeit des Geistes gegen die Natur enthalten. Die Welt nur zu betrachten bedeutet, sich von ihr bestimmen zu lassen. Damit ist die Theorie, der Geist, unfrei, weil er sich seinen Gegenstand nicht vollkommen selbst setzt. Gegenwärtig und praktisch aber, d.h. in der (Re)Produktion, kommt diese Seite nicht wirklich zur Geltung, selbst wissenschaftlich nicht, da heute das Erzeugen von Wissen eben nicht mehr rein spekulativ, also betrachtend, sondern selbst praktisch und invasiv ist: Wissenschaft greift massiv in die Natur ein, um verwertbares Wissen zu produzieren, ist also a priori auf die Verwirklichung praktischer menschlicher Zwecke und die Instrumentalisierung der Natur angelegt.

Die übergreifende »okzidentale Zivilisation« begreift sich nicht als Teil der Natur, sondern lebt sich als gleichsam außerhalb derselben und ist offensichtlich darum bemüht, das Ganze der Natur »in den Griff« zu bekommen. Gleichzeitig erschafft sie sich selbst als die Art Naturprozess, dem sie sich zu entwinden trachtet. Ihre Institutionen sind selbständig gegen das Ganze ihrer Organisation und die darin befangenen Einzelnen, welche in ihnen nur Mittel zum Zweck und so gegen das Telos prinzipiell herabgesetzt sind. Dadurch verabsolutiert sich die Mittel-Zweck-Relation selbst und setzt sich absolut. Die entfremdeten und entfremdenden Institutionen entziehen sich so jedem Griff. Die übergreifende und sich heute global absolut setzende partikular instrumentelle Rationalität der kapitalistischen (Re)Produktionsweise »des Westens« in seiner entweder destruktiven oder alterophag vereinheitlichenden Konkurrenz widerstreitet der Vernunft im Hegelschen Sinne. Sie realisiert durch ihre radikal private Organisation nur den abstrakt allgemeinen Verstand. Die Partikularität ist das Allgemeine und dies ist in der Tat ein Allgemeines, aber kein konkret Allgemeines, da die Menschen – im Prinzip – nicht genuin und aus sich selbst heraus zusammentreten, um einen gemeinsamen Zweck zu realisieren, sondern gezwungenermaßen und gegeneinander zur Verwirklichung bestimmter Einzelinteressen. Das konkret Allgemeine gesellschaftlicher Lebensbewältigung realisiert sich – aus der Perspektive Hegels betrachtet – nur rein zufällig und bestenfalls als die „List der Vernunft“, die alles durchwirkt. Im und gegen das Chaos der zersplitterten Einzelinteressen, hinter dem Rücken der Privatmenschen<sup>93</sup>, welche sich ineinander nicht erkennen und anerkennen, nicht symmetrieren können, stellt die listige Vernunft den Kosmos her.

---

<sup>93</sup> Privat kommt von *privare* (*privatum*) 'berauben, absondern' [Kluge, S. 648]. Privatmenschen sind, so gesehen, Beraubende und Beraubte: das und ums Öffentliche.

Wenn sich heute jene radikal private Organisation, jene private und dualistisch antithetische Freiheit – welche in ihrem Kern schon und prinzipiell spaltend ist, weil sie die Zersplitterung im voraus setzt – global verallgemeinert und vertiefend radikalisiert, so ist es mitnichten ein Wunder, dass sich der einen borniert partikularen und sich absolut setzenden Gewalt eine ihr entsprechende andere Gewalt absolut und symmetrierend entgegengesetzt oder dies zumindest versucht. Ein wesentlicher Unterschied zwischen den Kontrahenten besteht heute darin, dass Goliath alles, David aber nichts zu verlieren hat: Ein Terrorist, der sein Leben der Sache verschreibt und gern für sie hingibt, ist nicht zu erschrecken und daher nicht abzuschrecken. Er abstrahiert vom Schrecken in sich selbst und macht sich zu einem, der den Schrecken verbreitet. Von Hegel kann man lernen, dass schließlich jede partikular bornierte These, auch wenn sie sich für die Manifestation der Vernunft schlechthin hält, unausweichlich eine komplementäre Antithese gebiert. Daran ließe sich erkennen, dass eine Selbstsetzung partikular und borniert ist: dass sie notwendig einen sich eskalierenden – sich verselbständigenden und entgrenzenden – Konflikt produziert.

In jenem Selbstrealisationsprozess hat das Selbstbewusstsein drei Entwicklungsstufen zu durchlaufen. Auf der ersten Stufe ist es begehrendes Selbstbewusstsein, das auf andere Dinge gerichtet ist. Darin ist es Einzelnes (Rph.: Besonderes). Auf der zweiten Stufe ist das Selbstbewusstsein anerkennendes und auf ein anderes, ungleiches Selbstbewusstsein antagonistisch bezogen. Im, wenn auch ungleichen, Anerkennen ist es Einzelnes *und* Allgemeines. Die dritte Stufe ist das allgemeine Selbstbewusstsein. Hier ist der Antagonismus der Differenz aufgehoben und die antithetischen Selbstbewusstseine der zweiten Stufe miteinander versöhnt.<sup>94</sup>

#### 4.2.2 PARTIKULARE INTERSUBJEKTIVITÄT: BEGIERDE

Anfangs ist das Selbstbewusstsein „*Begierde* überhaupt“ [PhdG., S. 139] oder auch – in der Sprache der Rechtsphilosophie –, ein endlicher, unmittelbarer – in heutiger Sprache –, ein egozentrischer Wille. Die Begierde oder der Wille beziehen sich immer, wie oben gesagt, negativ-positiv, d.h. den Gegenstand der Begierde verneinend und sich selbst realisierend. Darin erfährt das Selbstbewusstsein eine Entsprechung von Ich und Gegenstand, dass der Gegenstand dem Begehren und das Begehren dem Gegenstand entspricht. So entsteht unmittelbare Befriedigung und die Spannung des Bedürfnisses, in dem eine Differenz von Ich und Gegenstand wesentlich ist, wird aufgehoben. Das reflexive sinnlich-geistige, denkend-wollende Selbstbewusstsein, das sich selbst zum Gegenstand hat und sich begehend wesentlich wird, muss sich zugleich immer auf einen anderen und wirklichen Gegenstand beziehen, und im Bezug es muss eine Entsprechung geben. Der Gegenstand der unmittelbaren Begierde ist seinerseits „Reflexion-in-sich“ und „ein Lebendiges“ [ebd.], welches an sich selbständig ist.<sup>95</sup> „Das Selbstbewußtsein, welches schlechthin für sich ist“ – also ego-

---

<sup>94</sup> Vgl. EdpW., §425 Zusatz, S. 215, sowie Prop. §24, S. 117.

<sup>95</sup> Auch wenn Maturana (2000) anscheinend Hegel nicht zur Kenntnis genommen hat und ich mich des Ein-

zentrischer Wille – „und seinen Gegenstand unmittelbar mit dem Charakter des Negativen bezeichnet oder zunächst Begierde ist, wird daher ... die Erfahrung der Selbständigkeit desselben machen“ [ebd., S. 139f]. Der Mensch wird also versuchen, die Selbständigkeit des lebendigen Gegenstandes aufzuheben. Er muss es, um sich zu erhalten. Hier ist allerdings auch schon impliziert, was in der Rechtsphilosophie mit der Möglichkeit des Menschen zum Selbstmord ausgeführt ist. Das Selbstbewusstsein ist lebendige Einheit, aber diese Einheit hat sich „entzweit ... in den Gegensatz des Selbstbewußtseins und des Lebens“ [ebd.]. Für das Selbstbewusstsein, das „sich als reines Ich zum Gegenstande“ [ebd., S. 143] hat, ist das Lebendige schlechthin, also auch die eigene Lebendigkeit, eine zu überwindende Selbständigkeit.

In der vorliegenden Konstellation, da das sinnlich-geistige, denkend-wollende Selbstbewusstsein sich auf sich bezieht, kann der an sich selbständige lebendige Gegenstand der Begierde schließlich ebenfalls nur ein sinnlich-geistiger, denkend-wollender Gegenstand sein und das heißt, Menschen müssen sich auf andere Menschen beziehen. Die antithetische Spaltung-Spannung zwischen Natur und Geist entwickelt sich an den verschiedenen eigensinnigen Menschen weiter. Die Wahrheit der Bewegung des in sich flüssigen Ganzen ist „Einheit des Unterschiedenen“, daher muss „das Unterscheiden des nicht zu Unterscheidenden“ [ebd., S. 139] aufgehoben werden. Die Begierde, deren Wahrheit die aufhebende Befriedigung ist und die sich zur Selbsterhaltung notwendig auf Lebendiges richtet, sich an ihm sättigt und befriedigt, ist endlos. Sie kehrt immer wieder und mit ihr auch die Selbständigkeit des Gegenstandes. Die vollständige Befriedigung aber wäre, wenn die Selbständigkeit absolut aufhörte, weil das Selbstbewusstsein „absolut für sich“ [ebd., S. 143] ist:

„Um der Selbständigkeit des Gegenstandes willen kann [das Selbstbewusstsein] daher zur Befriedigung nur gelangen, indem dieser selbst die Negation an ihm vollzieht; und er muß diese Negation seiner selbst an sich vollziehen, denn er ist *an sich* das Negative, und muß für das Andere sein, was er ist. Indem [der Gegenstand] die Negation an sich selbst ist und darin zugleich selbständig ist, ist er Bewußtsein. An dem Leben, welches der Gegenstand der Begierde ist, ist die *Negation* entweder *an einem Anderen*, nämlich an der Begierde oder als *Bestimmtheit* gegen eine andere gleichgültige Gestalt oder als seine *unorganische allgemeine Natur*. Diese allgemeine selbständige Natur aber, an der die Negation als absolute ist, ist die Gattung als solche oder als Selbstbewußtsein. Das Selbstbewusstsein erreicht seine Befriedigung nur in einem anderen Selbstbewusstsein“ [ebd., S. 144].<sup>96</sup>

---

drucks nicht erwehren kann, er verhalte sich *den* Philosophen gegenüber ein wenig herablassend, entbehrt doch jene „Reflexion-in-sich“ des „Lebendigen“ bei Hegel nicht einer gewissen Ähnlichkeit mit dem zentralen Gedanken Maturanas, dass nämlich Organismen autopoietische, operational und strukturell geschlossene, rein rekursive oder selbstreferenzielle Einheiten sind.

<sup>96</sup> Kojève (1947/1975) interpretiert Hegel erweiternd so: „Wenn die Wirklichkeit eine soziale Wirklichkeit ist, so ist die Gesellschaft nur als ein Ganzes von sich gegenseitig als Begierde begehende Begierden menschlich. Die menschliche oder besser die anthropogene Begierde, die das freie, historische und seiner Individualität, seiner Freiheit, seiner Geschichte und Geschicklichkeit bewußte Individuum konstituiert, unterscheidet sich also von der animalischen Begierde [...] durch die Tatsache, daß sie sich nicht auf ein reales, »positives« gegebenes Objekt, sondern auf eine andere Begierde richtet. So ist zum Beispiel in der Beziehung von Mann und Frau die Begierde nur dann menschlich, wenn der eine Teil nicht nur den Körper, sondern die Begierde des anderen begehrt, wenn er die Begierde als »besitzen« und »assimilieren« will, das heißt, wenn er »begehrt« oder »geliebt« o-

Die wahre Befriedigung eines begehrenden Selbstbewusstseins besteht nach Hegel also darin, dass ein anderes Selbstbewusstsein seine Selbständigkeit, die es ist und durch die es sich auch erfüllt, aufgibt. Indem es die Negation, die aufhebende Negativität (Negation der Negation), zu der es fähig ist, an sich selbst vollzieht, indem es sein eigensinniges und selbstbezogenes Begehren an sich selbst negiert und also sein Leben in den Dienst eines anderen Selbstbewusstseins stellt, vollbringt es die vollkommene Befriedigung und Bestätigung dieses Begehrenden und verwirklicht dessen Freiheit.

Hier ergibt sich eine hintergründige Komplikation. Die wahre und vollendete Verwirklichung der Freiheit, die in der Gattung angelegt ist, aus ihr hervorgeht und sich in ihr und durch sie verwirklicht, erfordert und beinhaltet, dass ein Selbstbewusstsein seine bornierte Freiheit freiwillig zugunsten des Allgemeinen aufgibt, sich in demselben aufhebt und derart verwirklicht. Das ist hier implizit vorhanden, nur spricht Hegel es nicht dezidiert aus. Vielmehr wird sich im Gegenteil herausstellen, dass die Aufgabe der bornierten Freiheit gerade nicht freiwillig geschieht, sondern erzwungen wird. Das Problem der Konstruktion scheint mir zu sein, dass dieser Zwang als ein notwendiger gedacht ist. Damit wäre er in der Dynamik der Gattung selbst angelegt und sie ursprünglich in sich selbst entzweit. Der Zwang ist deshalb notwendig und wird deshalb durch ein borniert begehrendes Selbstbewusstsein an einem Anderen borniert begehrendes Selbstbewusstsein exekutiert, weil, so scheint mir, Hegel denn doch, trotz Gattungsanspruch, den egozentrisch Besonderen den anthropologischen Vorrang im Ursprung gibt, dass er sie, wenn er sie als natürliche auffasst, hintergründig als ursprünglich egozentrische voraussetzt. Die bornierte Abgeschlossenheit scheint die unausweichliche und nur durch Zwang zu überwindende anthropologische Struktur und das atomisierte Individuum der atomisierenden bürgerlichen Gesellschaft wirkt als das implizit übergreifende Moment. So verwirklicht sich die Vernunft schließlich zwar durch und im Menschen, aber zunächst ganz gegen ihn, da er am Anfang der Vernunft gleichsam antithetisch gegenübersteht.

Die vorausgesetzte Egozentrik hat zwar anscheinend ihre ontogenetische Wahrheit. Auch psychologisch wird üblicherweise die Entwicklung des Selbst in Stufen modelliert, deren eine und erste oft als Egozentrik aufgefasst wird – so beispielsweise durch Piaget in der kognitiven Entwicklung und im Anschluss an ihn durch Kohlberg in der moralischen sowie durch Kegan für die psychische Entwicklung des Selbst insgesamt und auch Freud

---

der auch in seinem menschlichen Wert, in seiner Wirklichkeit als menschliches Individuum »anerkannt« ist. [...] [D]ie menschliche Geschichte ist die Geschichte begehrtter Begierden« [S. 23]. Allerdings macht Kojève, wohl ausgehend vom „menschlichen Wert“, den von Hegel bedachten „Kampf um Anerkennung“ auf Leben und Tod, auf den wir noch kommen werden, zu einem „Prestigekampf auf Leben und Tod“ [S. 25]. Ohne auch nur dies in der vorliegenden Arbeit des weiteren und näheren ausführen, würdigen und kritisieren zu können, sei noch dazu darauf hingewiesen, dass hier, unschwer zu erkennen, Motive der Philosophie Sartres vorliegen [vgl. u.a. Sartre (1943/1997), S. 638ff]. Dies wird besonders schlagend deutlich wenn man zwei Zitate aus den benannten Texten nebeneinander stellt: Kojève schreibt auf S. 22 zum »Ich« „Seine Erhaltung im Dasein, wird also für dieses Ich heißen: »nicht zu sein was es ist [...] und zu sein, was es nicht ist.«“ und Sartre auf S. 1072: „Eine Freiheit, die sich als Freiheit will, ist ja ein Sein-das-nicht-das-ist-was-es-ist und das-das-ist-was-es-nicht-ist, das als Seinsideal das Das-sein-was-es-nicht-ist und das Nicht-sein-was-es-ist wählt“. Schließlich sei noch auf Lacan verwiesen.

denkt so. Doch wird gegenwärtig über diesen Punkt kontrovers diskutiert. Ob der gegenwärtig anschaulichen Entfaltung des Individuums eine phylogenetische entspricht, ist unklar. Obwohl dieser Gedanke *prima vista* eine verlockende Plausibilität für sich hat, kann doch auch die entwickelte Gesellschaft von der Ontogenese nicht einfach subtrahiert werden. Erstens ist die Ontogenese selbst unausweichlich gesellschaftlich und zweitens ebenso der wissenschaftliche Blick auf dieselbe. Zudem ist die anthropologische Struktur des Menschen durchaus ambig, da er einerseits ein sogenanntes organisches Mängelwesen ist, andererseits aber gerade organische Entfaltungen durchlaufen hat, welche die Mängel beispielsweise an Spezialisierung gerade durch die entstandene Allgemeinheit der organisch-geistigen Struktur mehr als ausgeglichen hat. Die Aufhebung der Spezialisierung macht erweiterte Kooperation zur Lebensbewältigung nicht nur möglich, sondern auch existenziell nötig. Man könnte also sagen, es sei eher unwahrscheinlich, dass die Gattung den Einzelnen mit einer ursprünglichen und nur durch gegenseitigen Zwang überwindbaren Egozentrik ausgestattet habe. Wiederum ontogenetisch ist die Doppelheit als doppelte Strebung erkennbar. Nehmen wir die uns möglichen Erfahrungen für die »Wahrheit«: An Kindern – und nicht allein an diesen – sind zwei antithetisch scheinende Strebungen zu erleben, die sich bedingen und ausschließen: Zugehörigkeit und Selbstbestimmung oder Bindung und Autonomie. Bowlby und seine Nachfolger liefern unter dem Stichwort »Bindungsforschung« Modelle dieses Zusammenhangs. Dabei wird zum Beispiel das Explorationsverhalten, also das Erkunden und Aneignen der Umwelt, als Funktion oder in Abhängigkeit von der Qualität der Bindung von Kind und primärer Bezugsperson verstanden.

Die Verwirklichung der Freiheit ist unter der Bedingung vorausgesetzter Egozentrik die notwendig konfliktäre Bewegung der Anerkennung, denn „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“ [ebd., S. 145]. Dieser Satz beinhaltet das Ganze. Selbstbewusstsein ist die dynamisch-energetische und dialektisch-widersprüchliche Einheit von »Sein« und »Bewusst-Sein« im bzw. als »Selbst«. An sich, seinem Begriff nach, ist dieses »Selbst« Freiheit: Selbst-Bestimmung und Selbst-Verwirklichung. Freiheit heißt also, dass das »Ich« sich selbst die Grenzen setzt und diese aus sich heraus zu einer Wirklichkeit macht, sich von keinem Anderen bestimmen lässt. Damit, was es an sich (ideell und unbewusst) ist, auch für sich (real und bewusst) wird, damit sich das Selbstbewusstsein als wahre Freiheit erkennen und begreifen kann, muss es seiner Freiheit tätig Objektivität geben. Eine ideelle Selbstbestimmung reicht nicht, denn „die Wahrheit der Absicht ist nur die Tat selbst“ [ebd., S. 130] und „die Versicherung, frei zu sein, genügt ... nicht“ [EdpW., §431, Zusatz, S. 220]. Es kann daher nicht ganz für sich bzw. allein bleiben, sondern muss sich handelnd einen Ausdruck und eine Gestalt geben, eine Gegenständlichkeit, die auch für Andere gültig und nur damit erst wirklich – objektiv – ist.

Ich kann mir vielfältige Vorstellungen meiner Freiheit machen und mich für ein wirkliches Selbstbewusstsein halten. Wenn aber meine Selbstbestimmung nicht wirkt, ist sie nur Einbildung. Kinder machen relativ oft die Erfahrung, dass ihre Vorstellungen von Freiheit sich als bloße Einbildungen erweisen. Ihre Selbstbestimmung wird nicht objektiv, beispielsweise so: »Ich nehme mir jetzt eine Tafel Schokolade und schau mir einen Film an« wird beantwortet mit: »Du gehst jetzt Zähneputzen und dann ins Bett«. Noch mag die Situation

antwortet mit: »Du gehst jetzt Zähneputzen und dann ins Bett«. Noch mag die Situation offen sein und sich eine lange Auseinandersetzung um die Anerkennungsbedingungen der Selbst-Behauptungen entspinnen. Aber die Offenheit der Situation kann auch ganz schnell zum Zusammenbruch gebracht werden und eine Selbst-Behauptung sich somit nicht bewähren. Freiheit ist zunächst nur die These eines Selbstbewusstseins, die sich mit der Antithese, die durch eine andere Freiheit ausgesprochen wird, auseinandersetzen und an ihr bewahrheiten muss.

Dass die Freiheit einer Vergegenständlichung bedarf, hat noch den weiteren Aspekt, dass jede(r) an den Verobjektivierungen der Freiheit erkennen kann, was Freiheit bedeutet, was sie in Wahrheit und als Konsequenz jeweils ist und wert ist. Wenn beispielsweise die These einer sexuellen Begierde, die sich jetzt und hier bewähren soll, keine Zustimmung findet und nicht anerkannt wird, sie aber mittels Gewalt zur Wahrheit und Wirklichkeit gemacht wird, so ist die Wahrheit der einen Freiheit die Unfreiheit der Anderen: Ihr Name ist Vergewaltigung. Die eine Freiheit ist alles, die andere nichts wert. Unter den (wahrlich und leider nicht überall gegebenen) Bedingungen einer gesellschaftlich anerkannten (und bedauerlicher Weise noch immer vorzugsweise durch die Vermittlung staatlicher Gewalt garantierten) sexuellen Selbstbestimmung, wird das Leben in einer Gefängniszelle (relativ) schnell zur Wahrheit jener bewahrheiteten (Un)Freiheit.

Ein anderes Beispiel: Gegeben sei die Bedingung, dass *die* Freiheit der Menschen sich in einer gesellschaftlich anerkannten Freiheit zur Berufswahl und Berufsausübung konkretisiert. Ob es sich bei dieser Anerkennung und Freiheit um eine ideelle oder reale handelt, ob sie nur de jure oder auch de facto Bestand hat (womit sie Wahrheit wäre), kann jede(r) an der gesellschaftlichen Realität erkennen. Worin bestünde ihre Wahrheit und Wirklichkeit, wenn jemand zwar einen Beruf wählen, denselben aber etwa aufgrund des Geschlechts, des Alters, der Religion, der Haut- oder Haarfarbe, der Herkunft und welche dergleichen willkürliche Segregationskriterien mehr Realität haben können, weder zu erlernen noch auszuüben imstande wäre. Was wäre die Freiheit zur Berufswahl wert, wenn ihr beispielsweise die Freiheit eines bestimmten Privatinteresses, welches sich zu verallgemeinern gestattet wäre, übermächtig, weil durch staatliche Gewalt sanktioniert und sekundiert, kontradiktorisch gegenüberstünde und die Wahl real und de facto nur zulassen würde, wenn diese sich von jenem praktisch einverleiben und vernutzen ließe?

Was, als letztes Beispiel, die hierzulande hochbewertete und anerkannte Meinungs- bzw. Meinungsfreiheit anbelangt, so offenbart sich deren Objektivität und Wert daran, wem, wann, wie, wozu und mit welcher Wirkung welche Meinung zu äußern gestattet und vor allem real möglich ist – oder eben nicht. Meinungsfreiheit ist in sich selbst so relevant wie Gedankenfreiheit. Beide tun nichts, auch nichts zur Sache. Es ist völlig belanglos ob ich oder irgendjemand meinte, der Mond sei eckig, aus Käse und werde von Mäusen bewohnt, Politiker A sei fähiger – wozu sei dahingestellt – als Politiker B, C oder D, der gegenwärtigen US-amerikanischen Administration sei es um *den* Frieden zu tun, der Kapitalismus werde das Paradies für alle auf Erden ermöglichen, *der* Markt werde es schon richten etc.. Meinung und Realität verhalten sich oft genug orthogonal. Jene ist als solche, möglicherweise nicht subjektiv, doch aber objektiv unerheblich. Andererseits ist dies, dass die Meinungen und Meinungen in dem Sinne objektiv unerheblich sind, als sie gesell-

schaftlich irrelevant sind, eine historische Errungenschaft. Es gab Zeiten und es gibt Gesellschaften, in denen das, was wir Meinung oder auch – weiter gefasst – einen Glauben nennen, von erheblicher gesellschaftlicher Bedeutung war bzw. ist und von entscheidender Relevanz für das individuelle Wohlergehen. Die Irrelevanz der Meinung zerfällt unter Umständen schnell und wenn nach Gesinnung gefragt wird, wird der Fragende leicht zum Inquisitor.

Unter Umständen also werden Meinungen allerdings relevant, wenn sie nämlich Realität für andere erschaffen, aber dazu muss sich ihr Status verändern. Sie müssen zur geteilten Wahrheit werden, die sich in die Wirklichkeit übersetzt oder: Sie muss durch Gewalt – Recht – sanktioniert und sekundiert sein. Ist dann zum Beispiel eine x-beliebige Konzernleitung der Meinung, die »Freisetzung« von 50.000 »Mitarbeitern« sei das Gebot der Stunde, da ansonsten Wettbewerbsfähigkeit gefährdet oder der »Shareholder-Value« ins Bodenlose absinken werde, weshalb Dividenden nicht gezahlt und der Konzernleitung mittelfristig das Mandat entzogen werden könnte, dann wird diese Meinung sehr wahrscheinlich zur überwältigenden Realität für eben diese 50.000 zur Freiheit Auserwählten gemacht werden. Es könnte auch irgendeine Regierung der Meinung sein, die »Interessen des Landes«, seien gefährdet und – subjektiv legitim – zu verteidigen. Dazu könnte sie der Meinung sein, dass diese Interessen in Wahrheit das Gute schlechthin und also universell gültig seien. Damit wären nicht nur die Regierungsmitglieder Herolde beispielsweise des Göttlichen oder der universalen Humanität, sondern auch die Interessen in der Tat solche, welche überall auf der Welt, schließlich im Universum zu verteidigen und aufgrund ihrer Universalität auch überall angreifbar wären. Jene gottgesandte Regierung könnte nun weiterhin zu der Meinung gelangt sein, das universell Gute sei durch den Stadtrat von Böblingen in Gefahr geraten. Als letzte Bedingung sei gegeben, dass sie auch noch entschlossen und mächtig bzw. gewalttätig genug wäre, ihre Interessen gegen den Stadtrat von Böblingen zu verteidigen und durchzusetzen. Die Realität dieser Meinungen würde wahrscheinlich werden, dass die Einwohner von Böblingen massive Probleme bekämen.

Ein Selbstbewusstsein jedenfalls bezieht sich für seine Selbstverwirklichung notwendig auf anderes. In der Beziehung kommt es einerseits „außer sich“ und geht „sich selbst verloren“ [PhdG., S. 146]. Kaum einem fehlt die Erfahrung, außer sich zu geraten, sei es in der Liebe oder im Zorn. Der Andere erfüllt und bestimmt die Gedanken und Gefühle. Andererseits aber erkennt man „sich selbst im Anderen“ [ebd.], gewinnt sich darin zurück und „entlässt das Andere wieder frei“ [ebd.]. Es ist ein notwendiger Schritt der psychischen Entwicklung, sich als einerseits verschiedenes, einzelnes, bestimmtes und vielfältiges Ich, andererseits aber mit jedem anderen als strukturell identisch, als Ich wie jedes Ich zu erkennen. Psychologisch heißt diese Entfaltung Erwerb der Fähigkeit zur Perspektivübernahme oder auch Reziprozität der Perspektiven und Empathie. Dazu ist eine kognitive und emotionale sowie motivationale Entwicklung nötig. Empathie bedeutet allerdings keine Auflösung der Grenzen und Verschmelzung. Grenzen sind gerade wichtig. Empathie meint, mit dem Anderen fühlend und ihn erkennend doch bei sich zu bleiben. Den meisten Menschen gelingt das zu Zeiten nicht und jeder hat bisweilen einen ernstzunehmenden Wunsch nach Regression. Manchen Menschen gelingt die Perspektivübernahme nur selten oder gar nicht, das ist schon eher problematisch. Die Möglichkeiten müssen ange-

sprochen werden, damit sie sich zu Fähigkeiten entwickeln. Derzeit sind die Möglichkeiten zur Perspektivübernahme und Empathie prinzipiell und strukturell für alle erschwert, da die Interessen dieser durch die Interessen jener tendenziell und objektiv bedroht sind.

Die Bewegung von Selbstverlust und Wiedergewinnung des Selbst, Vereinnahmung und Freilassung des Anderen, die Aufhebung des Andersseins kann nicht nur „das Tun des Einen“, sondern muss „ebensowohl sein Tun als das Tun des Anderen sein; denn das Andere ist ebenso selbständig, in sich beschlossen, und es ist nichts in ihm, was nicht durch es selbst ist“ [PhdG., S. 146]. Die Bewegung des Anerkennens ist zugleich gegenseitiges und reflexives Tun. Hier kommt im »In-sich-beschlossen-Sein« noch einmal die oben erwähnte Annahme zur Sprache, dass Hegel den atomisiert Besonderen als anthropologische Voraussetzung und nicht als Ergebnis eines gesellschaftlichen Prozesses zu betrachten scheint, eine Annahme, deren Geltung, wie bereits gesagt, heute in der Psychologie in den Theoremen einer ursprünglichen Egozentrik, eines primären Narzissmus oder einer primären Intersubjektivität kontrovers diskutiert wird. Bei Hegel ist das Ganze – wie könnte es anders sein – doppelsinnig. Einerseits spricht er vom Einzelnen oder Besonderen, aber zugleich ist Ich ein ganz allgemeines und es ist zudem „der Inhalt der Beziehung und das Beziehen selbst“ [ebd., 137f]. Da jedes Ich „das Beziehen selbst ist“, ist es eine bestimmte Weise der Beziehung. So gesehen ist das Ich eine Intersubjektivität oder hat eine intersubjektive Struktur. Es ist, wozu es in Beziehung geworden ist und das Resultat der Art und Weise wie es sich bezieht. Hier aber ist grundlegend, dass sich das Ich überhaupt, das allgemeine Ich, grundlegend und primär als ein besonderer Mensch auf andere besondere Menschen bezieht. So ist die Intersubjektivität durch die Besonderheit vorstrukturiert.

### **4.3 ABSOLUTES SELBSTBEWUSSTSEIN: KAMPF AUF LEBEN UND TOD**

#### **4.3.1 BEGRIFF DER ANERKENNUNG: WAHRHEIT**

Selbstbewusstsein trifft auf Selbstbewusstsein und da für beide dasselbe gelten muss, tun auch beide aneinander und an sich selbst dasselbe. Anerkennung kann nur dann zustande kommen, wenn sie wechselseitig ist, denn das eine Selbstbewusstsein hat das andere Selbstbewusstsein „nicht [als einen Gegenstand] vor sich, wie er nur für die Begierde zunächst ist, sondern [als] einen für sich seienden selbständigen, über welchen es darum nichts vermag, wenn er nicht an sich selbst dies tut, was es an ihm tut“ [ebd.]. Meine Anerkennung eines Anderen ist dann wirkungslos, wenn der Andere sich selbst nicht anerkennt. Er könnte meine Anerkennung nicht (an)erkennen. Jene Bemerkung wirft aber auch ein Licht auf Macht. Ich habe nur dann Macht über jemand anderen, wenn dieser meine Macht anerkennt, also nur dann, wenn er die gewünschte Wirkung nicht allein zulässt, sondern an sich selbst vollzieht. Mein Zorn hat wohl nicht eigentlich darin die gewünschte Wirkung, dass der andere ebenso zornig wird wie ich, sondern darin, dass er aufgrund meines Zornes etwas in sich verändert, von dem ich glaube, dass es meinen Zorn erregt. In der Liebe ist es durchaus ebenso. Einem Liebenden reicht kaum, nur wiedergeliebt zu werden. Die erhebende Wirkung der Liebe besteht eher wesentlich darin, dass die

Liebenden sich in der entgegengebrachten Liebe auch selbst lieben können. Wenn der Geliebte sich selbst verachtet, wie kann er dann den Liebenden achten, der seine Liebe an einen Verachteten verschleudert.

„Die Bewegung [des Anerkennens] ist also schlechthin die gedoppelte beider Selbstbewußtsein. Jedes sieht *das andere* dasselbe tun, was es tut; jedes tut selbst, was es an das Andere fordert, und tut darum, was es tut, auch *nur* insofern, als das Andere dasselbe tut; das einseitige Tun wäre unnütz; weil, was geschehen soll, nur durch beide zustande kommen kann“ [PhdG., S. 147].

Das scharfe „nur insofern“ scheint mir zunächst nicht ganz einsichtig. Wo ist in der simultanen Gegenseitigkeit der Beginn? Und was geschieht, wenn einer sich nicht beteiligt, sein Tun nicht aufrecht erhält? Die Bewegung der Anerkennung kann nicht vollendet werden, aber was bedeutet das genau? Hegel denkt anscheinend vom Ende her, von dem „was geschehen soll“, alles andere wäre „unnütz“. Aber nur dass etwas unnütz ist, bedeutet sowenig, dass es nicht ist, wie dass etwas „geschehen soll“ bedeutet, dass es auch geschieht. Im Hintergrund leuchtet die alles durchdringende und alles umgreifende Vernunft und deren Identität mit dem Sein.

Die Forderung, welche hier erhoben wird, liegt im Begriff des Selbstbewusstseins einerseits und im Begriff des Lebens als Begierde andererseits. Selbstbewusstsein ist Leben und Leben ist Begierde oder Bedürfnis, also objektiver und erlebter Mangel zusammen mit dem Versuch zu dessen Überwindung, worin Aneignung und Assimilation wesentlich sind – das Moment der Akkommodation bleibt unberücksichtigt. Andererseits ist »Ich« *Bewusstsein*, und Selbstbewusstsein ist Gattung. Der Gattungsnatur kann sich kein einzelnes Selbstbewusstsein entziehen. Einzelnes Selbstbewusstsein ist eine Abstraktion und wahr nur als Moment des umfassenden Gattungsprozesses, den Hegel objektiver Geist nennt. Was das einzelne Selbstbewusstsein vom anderen fordert, das fordert die Gattung und daher muss es geschehen. Der Gattung ist das vernünftige Telos wechselseitiger Freiheit und Anerkennung objektiv immanent. Daher treibt sie die Einzelnen zu dessen Verwirklichung. Die Bewegung der (wechselseitigen) Anerkennung ist an dieser Stelle noch eine ganz allgemeine und geht auf ganz abstrakt Allgemeines, auf die Bestätigung, überhaupt Selbstbewusstsein zu sein. Diese Bestätigung beinhaltet aber schon die Bestätigung der konkreten Existenz des Anderen, worin Anerkennung der schlecht unendlichen und negierend assimilierenden Begierde widerspricht.

Die Wahrheit der Anerkennungsbewegung ist einmal, dass

„das Tun ... also nicht nur insofern doppelsinnig [ist], als es ein Tun ebensowohl *gegen sich als gegen das Andere*, sondern auch insofern, als es ungetrennt ebensowohl *das Tun des Einen als des Anderen* ist“ [PhdG., S. 147].

Der Begriff der Anerkennung ist Prozess und Resultat in einem. Ist seine Verwirklichung an jene Bedingungen geknüpft, dann muss und kann sich Anerkennung nur in einem Handeln verwirklichen, das 1. simultan, 2. reziprok, 3. transitiv und 4. gleichzeitig reflexiv ist, sowie schließlich 5. auf Symmetrie zielt. Sie ist ein Prozess gegenseitiger Vermittlung, denn

„jedes [Selbstbewusstsein] ist dem anderen die Mitte, durch welche jedes sich mit sich selbst vermittelt und zusammenschließt, und jedes sich und dem andern unmittelbares für

sich seiendes Wesen, welches zugleich nur durch diese Vermittlung so für sich ist. Sie *anerkennen* sich als *gegenseitig sich anerkennend*<sup>6</sup> [ebd.].

Kein Ich kann aus sich selbst heraus sagen, wer es ist. Zur Selbsterkenntnis benötigt Ego ein Alter-Ego. Das Ich ist nicht monologisch, der Mensch kein monadisches Wesen, dem das Soziale nur äußerlich wäre und nur hinzukäme. »Ich« bzw. »Selbst«, was heute sozialwissenschaftlich Identität genannt wird, ist in sich selbst sozial oder zeitgemäßer gesagt, eine intersubjektive Selbst-Konstruktion. »Selbst« ist eine Intersubjektivität. So ist hier ein Widerspruch zur oben genannten These vom vorausgesetzten egozentrischen Besonderen aufzufinden. Ein egozentrisch Besonderer mag in sich selbst ein solcher sein, gleichzeitig ist er es nur dann, wenn ein Anderer ihn das auch sein lässt.

Zweierlei ist noch gesagt, worin eine Spannung und ein Widerspruch zutage treten. Erstens bedeutet, dass „jedes des anderen Mitte“ ist auch, dass Menschen füreinander Mittel sind und sie sich gegeneinander gleichsam als Werkzeuge nutzen und diese Instrumentalisierung bedeutet aus der Anerkennungsperspektive, dass ein Mensch, indem er den Anderen für sich zum Ding und Werkzeug macht, ihn herabsetzt, nicht als Zweck in sich anerkennt und sich selbst ihm überstülpt: Das Symmetriekriterium der Anerkennung ist darin verletzt. Die anderen Bedingungen der Anerkennung: Simultaneität, Reziprozität, Transitivität und Reflexivität besagen zweitens, dass der Prozess dieses Anerkennens, dass diese Instrumentalisierung, in der Einer den Anderen nur als ein Mittel erkennt, zugleich und notwendig auf den Einen zurückwirkt. Dies bedeutet für ihn, sich selbst zum Ding und Werkzeug für den Anderen zu machen, auch wenn es unbewusst geschieht, keiner davon weiß und sich jeder etwas anderes einbildet.

Anerkennung beinhaltet Symmetrie und diese ist schließlich das entscheidende für die Wahrheit der Anerkennung. Die Menschen sind verschieden und die Verschiedenheit ist wesentlich. Gleichzeitig sind sie identisch und diese Identität der Nicht-Identischen ist ebenso wesentlich. Dieser Widerspruch muss aufgehoben und auf einer höheren Stufe versöhnt werden. Diese höhere Stufe sind die gesellschaftlich realen Verhältnisse; die gesellschaftlichen Prozesse sind implizit immer Anerkennungsverwirklichungen. Gesellschaft ist zugleich der erweiterte Vollzug derselben Anerkennung, die Spannung von Identität und Nicht-Identität sowie der Status der Versöhnung. Der subjektive Geist, das Individuum, ist der objektive Geist, die Gesellschaft, und ist es zugleich nicht. Ob und wie, auf welcher Stufe der subjektive mit dem objektiven Geist versöhnt sind, ist genau diese Vermittlung: »Sie erkennen sich als gegenseitig sich anerkennend« – oder eben nicht. Übergreifend und bestimmend ist aber bei Hegel der objektive Geist, die Gattung oder die Gesellschaft, welche das Individuum durchformen, und die wiederum eine Erscheinungen des absoluten Geistes sind. Somit ist die Versöhnung transzendental garantiert.

In der Rechtsphilosophie steht dem unmittelbaren Willen, den widersprüchlichen sinnlichen Impulsen und Bedürfnissen, unter denen zu wählen und zu entscheiden ist, der abstrakt allgemeine und schlecht unendliche Wille gegenüber. Dieser ist die Möglichkeit und Fähigkeit zur absoluten Abstraktion und die Instanz der Wahl: das Denken als Verstand. Die aufhebende Vermittlung heißt hier »konkret allgemeiner Wille«. Die antithetischen Momente treten zusammen, vermitteln sich gegeneinander und synthetisieren sich in der Vernunft.

„Der Wille ist die Einheit dieser beiden Momente; – die *in* sich reflektierte und dadurch zur Allgemeinheit zurückgeführte Besonderheit; – *Einzelheit*“, denn „diese beiden Momente sind ... nur Abstraktionen; das Konkrete und Wahre (und alles Wahre ist konkret) ist die Allgemeinheit, welche zum Gegensatze das Besondere hat, das aber durch seine Reflexion in sich mit dem Allgemeinen ausgeglichen ist“ [Rph., S. 54f].

Das ist konkret allgemeiner Wille auf der Stufe des Subjekts:

„Diese Freiheit haben wir ... schon in der Form der Empfindung, z.B. in der Freundschaft und Liebe. Hier ist man nicht einseitig in sich, sondern man beschränkt sich gern in Beziehung auf eine Anderes, weiß sich aber in dieser Beschränkung als sich selbst“ und „indem man das Andere als Anderes betrachtet, hat man darin erst sein Selbstgefühl“ [ebd., S. 57].

Doch auch diese Konkretion ist noch „unmittelbarer oder natürlicher Wille“ [ebd., §11, S. 62] und in sich beschränkter „endlicher Wille“ [ebd.]: Wahlfreiheit und „Willkür“ [ebd., §15, S. 66]. Sie ist mit zweierlei Mängeln behaftet: zum einen mit dem der Bindung an partikuläre Zwecke und Objekte, der „Abhängigkeit von dem innerlich und äußerlich gegebenen Inhalte und Stoffe“ [ebd.] und daher zum zweiten mit dem Zwang zur schlechten Unendlichkeit immerwährender Entscheidungen. Die Möglichkeit zur Wahl zwingt zum Entschluss – denn „ein Wille, der nichts beschließt, ist kein wirklicher Wille“ [ebd., §13 Zusatz, S. 64] –, zwingt zur verstandesmäßigen Hierarchisierung der zufällig konkurrierenden Triebe, Lüste und Bedürfnisse, die immer nur vorübergehende sind. Im Entschluss sind Menschen immer dazu bestimmt, sich dauernd zu verneinen und sich dieses und jenes zu versagen, da „die Befriedigung des Einen die Unterordnung oder Aufopferung der Befriedigung des Andern fordert“ [ebd., §17, S. 68]. Diese unmittelbaren Zwecke des Willens sind zwar „an sich notwendige Inhalt[e]“ – schließlich hält die Befriedigung der vitalen Bedürfnisse den Menschen im Leben –, doch in der Auswahl sind sie nur Mögliche. Nichts bestimmt das Bewusstsein hier mit vernünftiger Notwendigkeit, denn die Triebe haben kein vernünftiges „Maß ... in sich selbst“. Jede Wahl zwischen ihnen ist deshalb nur auf das „zufällige Entscheiden der Willkür“ gegründet, auch wenn diese nach den Kriterien des „berechnenden Verstandes“ operiert [ebd.]. Der Verstand ist zwar verallgemeinernd, aber in sich beschränkt und einseitig, anders gesagt, reduktionistisch oder dualistisch. Damit ist die „Willkür die Zufälligkeit, wie sie als Wille ist“ [ebd., §15, S. 66] und „die Willkür ist, statt der Wille in seiner Wahrheit zu sein, vielmehr der Wille als der *Widerspruch*“ zwischen der „Unbestimmtheit des [schlecht unendlichen] Ich und ... der Bestimmtheit eines [endlichen] Inhalts“ und noch dazu hat er „in keinem ... [endlichen Inhalt] wahrhaft sich selbst“ [ebd.] und dies bedeutet, dass ohnehin kein einzelner Zweck den vielfältig ganzen Menschen meint und realisiert, der ihn hat und sich setzt.

Prima vista könnte man hier einwenden, dass in bestimmten Situationen ein vitales Bedürfnis derartig prävalent wird, dass es vollkommen unvernünftig wäre, die Notwendigkeit seiner Befriedigung nicht anerkennen zu wollen. Man hätte zwar die Freiheit, es nicht zu tun und also sich dem Tode zu überantworten. Das hieße aber, die Freiheit gegen die Vernunft auszuspielen. In der Situation, dass ich unbedingt etwas essen muss, damit ich nicht sterbe, bin ich entweder nicht mehr frei, wenn ich dem Bedürfnis nachgebe und darauf gehe, mir Nahrung zu verschaffen oder ich bin unvernünftig, indem ich das nicht tue.

Vorstellbar sind Situationen, in denen es vernünftiger erscheint, sich umzubringen als sich mit einer möglichen Realität zu konfrontieren, beispielsweise, um der Folter zu entgehen. Aber solche Situationen entbehren sowohl der Freiheit, als auch jeder Vernunft. Hier geht es um den Zusammenhang von Vernunft und Freiheit. Es geht um den Erweis, dass wirkliche, d.h. wahre Freiheit nur als Vernunft und Vernunft nur als Freiheit denkbar sind und, da sie nur so denkbar sind, auch nur durch vernünftigen Willen verwirklicht werden können.

Andererseits kommt im dem Gedanken, dass die Triebe in sich kein vernünftiges Maß haben, eine starke Herabsetzung der Natur zum Ausdruck. Wenn der Trieb kein Maß in sich hat, dann ist sein Maß eben auch nicht seine Befriedigung. Man kann darin durchaus die Vorstellung lesen, dass die Natur, der Trieb oder die Begierde in sich selbst prinzipiell übermäßig, grenzenlos – schlecht unendlich expansiv – seien. So enthält die Begierde in sich selbst die Gier, die Rast- und Friedlosigkeit, die Unersättlichkeit als ihr Wesen – kein Gedanke daran, dass der Leib sehr wohl sein Maß kennt, etwas von Zuträglichkeit und Zweckmäßigkeit »weiß« und dass die maßlose Gier gelernt und ein Maß für erlittene Versagungen sein könnte.

Die Verwirklichung des vernünftigen Willens zur wahren Freiheit für Hegel ist das Recht oder die Sittlichkeit: „daß ein Dasein überhaupt Dasein des freien Willens ist“ [ebd., §29, S. 80] und dieses ist Gesellschaft – auch die Individualrechte sind immer gesellschaftliche Rechte. Das Recht – das Vernunftrecht, nicht primär das positive Recht – ist die Realisierung *des* „freie[n] Wille[s], der den freien Willen will“ [ebd., §27, S. 79]. Dieser konkret allgemeine Wille hebt den „Widerspruch von Subjektivität und Objektivität“ [ebd., §28, S. 79] tätig auf. Er gibt dem Subjektiven eine objektive Gestalt und bleibt „in der Objektivität zugleich bei sich“ [ebd.]. Die Objektivität ist nicht fremd. Das Selbstbewusstsein erkennt sich in seinen Vergegenständlichungen, auf dieser Ebene in seinen Institutionen wieder; es erkennt sie als Manifestation seines Willens und seiner Tätigkeit an und erkennt darin die Vernünftigkeit der Veranstaltung. Das Recht oder die Sittlichkeit sind der Ausdruck seiner Freiheit, sie sind die verwirklichte Freiheit. An der je verwirklichten Sittlichkeit, dem je verwirklichten (positiven) Recht kann die Wahrheit der Freiheit erkannt und gemessen werden.<sup>97</sup>

Das ist auch eine Ausdrucksweise dafür, dass die bloß repetitiv-extensive Unendlichkeit, das Immer-mehr-vom-Selben, das immer anders ist, überwunden wird. Der freie, „der an und für sich seiende Wille ist wahrhaft unendlich, weil sein Gegenstand er selbst“ [ebd., §22, S. 74] ist. Das, was der wahrhaft freie Wille bewusst und wirklich will, ist vernünftig. Das »Objekt seiner Begierde« ist ihm nicht fremd, der Gegenstand steht ihm nicht entgegen, er ist keine Beschränkung des Willens, sondern seine Erfüllung: Er ist „das über seinen Gegenstand übergreifende, durch seine Bestimmung hindurchgehende Allgemeine, das in ihr mit sich identisch ist“ [ebd., §24, S. 75]. Dieser konkret allgemeine Wille ist nicht die Manifestation eines partikularen einzelnen Willens, irgendeiner Konvention oder Tra-

---

<sup>97</sup> Der Zusammenhang kann kritisch oder konformistisch ausgelegt werden [vgl. Schnädelbach (2000), S. 172ff und S. 341ff].

dition, eines historisch positiven Rechts, gegenwärtiger und sich wandelnder Sitten und Gebräuche, sondern „die immanente Gattung“, eine „an und für sich“, unabhängig von Einzelnen oder Gemeinschaften „seiende Allgemeinheit“ [ebd.], in der die Selbstzweckhaftigkeit alles Einzelnen anerkannt ist, also Wert in sich selbst *ist* und nicht nur (Tausch)Wert *hat*.

Diese für sich seiende Allgemeinheit ist insofern purer Idealismus, als alles schon im Voraus gesetzt ist und sich mit Notwendigkeit und Selbständigkeit entwickelt. Im Grunde müssen die Menschen nur die Bewegung des absoluten Geistes nachvollziehen, wenn auch in mühevollster Arbeit, aber sie müssen es, denn der absolute Geist wird sich durchsetzen – wozu ist er sonst absoluter Geist. Aufbewahren kann man aber doch den Begriff der Freiheit als ein konkretes Allgemeines, in dem sich alle Einzelnen wiedererkennen, es sie durchdringt wie sie es durchdringen, da sie es selbst erzeugen – was auch bedeuten würde, dass die Einzelnen das Allgemeine in seinem Prozess auch *verstehen* und ihm nicht, wie heute, gleichsam kopfschüttelnd *gegenüber* stehen. Auch wenn die Menschen das konkret Allgemeine ganz aus sich selbst erschaffen müssen und kein an und für sich seiender Geist durch die Weltgeschichte zu seiner Verwirklichung schreitend dazuhilft, ist Vernunft doch kein leeres Wort. Sie hat allerdings die Schwierigkeit in sich, dass sie einerseits schon so etwas ist wie ein »selbständiges Allgemeines«, denn was vernünftig ist, ist vernünftig, gleichgültig ob das irgendjemand erkennt. Doch umgekehrt ist Vernunft, wenn keiner sie erkennt, lebt und verwirklicht, eben doch nichts als ein leeres Wort. Außerdem ist der Begriff der Freiheit als ein reales und konkret Allgemeines ein Kriterium der Wirklichkeit und insofern kritisch. Nur die historische Realität ist ein wahrhaft konkretes Allgemeines, welche die konkrete Freiheit aller verwirklicht, da alle in ihrer Ganzheit zusammentreten. Davor haben sich alle Freiheiten auszuweisen. Kritikabel ist jede Freiheit, die nur partikuläre ist, sich aber verallgemeinert und andere schlicht subsumiert und unterjocht.

In der Phänomenologie wird das konkret Allgemeine als „die Erfahrung, was der Geist ist“ ausgesprochen, „diese absolute Substanz, welche in der vollkommenen Freiheit und Selbständigkeit ihres Gegensatzes, nämlich verschiedener für sich seiender Selbstbewusstsein, die Einheit derselben ist; Ich das Wir und Wir, das Ich ist“ [PhdG., S. 145].

Der Modus der Verwirklichung ist unausweichlich die simultane, reziproke und transitive Reflexivität. Das Kriterium des Prozesses ist sein Resultat und dieses muss in der Form der Symmetrie Wirklichkeit sein, ansonsten »was geschehen sollte« eben nicht »zustande kam«. Dieses kritische Kriterium der Form, des Begriffes, dessen Inhalt das real gesellschaftliche Selbstbewusstsein, also Freiheit ist, muss an allen Inhalten, den konkreten Vollzügen der Freiheiten, zur Geltung kommen. Mit ihm ist ein Urteil über die Wirklichkeit von Anerkennung i.e. Freiheit möglich. Freiheit ist wesentlich ein gesellschaftliches Verhältnis, nur so realisiert sich Anerkennung. Darin sind einerseits die Individuen nur beiherspielend und gegen das Ganze herabgesetzt. Andererseits sind es aber gerade die Realitäten der Einzelnen – welche immer eine Konkretion aus Allgemeinem und Besonderem sind –, welche gleichermaßen das Kriterium des Allgemeinen abgeben, an denen sich der »Wert« und die Wahrheit des Allgemeinen messen lassen muss. Zugleich ist auch insofern ein Kriterium für den Einzelnen vorhanden, als beurteilt werden kann, ob seine besonderen Interessen vom Ganzen durchdrungen sind und es vernünftig durchdringen.

Die Wahrheit und das Wesen drückt Hegel in synonymen Begriffen aus: Anerkennung = Freiheit = Vernunft = Geist = konkret Allgemeines = wahre Unendlichkeit = intensive oder reflexive Totalität = Vernunftrecht = Sittlichkeit = Ich-Wir/Wir-Ich = Bei sich sein im anderen seiner selbst.

#### 4.3.2 REALITÄT DER ANERKENNUNG: UNWAHRHEIT

Hegels Argumentationen haben immer zwei Ebenen, eine logisch-systematische und eine historisch-praktische, man kann auch sagen: empirische Ebene, weil Hegel den weltgeschichtlichen Prozess als eine dialektische Entfaltung der Idee sieht und Idee ist die Einheit von Begriff und Wirklichkeit. Ihre eine Seite ist der spekulative Vernunftbegriff, die andere die jeweilige historische Wirklichkeit, in der sich der Begriff realisiert. So hat „jede Stufe der Entwicklung der Idee der Freiheit ... ihr eigentümliches Recht, weil sie das Dasein der Freiheit in einer ihrer eigenen Bestimmungen ist“ [Rph., §30, S. 83]. Das Kriterium der Wirklichkeit ist der Begriff, an ihm muss sich die jeweilige Stufe der Entwicklung messen lassen.<sup>98</sup> Daher ist auch der „reine Begriff des Anerkennens ... zu betrachten, wie sein Prozess für das Selbstbewusstsein *erscheint*“ [PhdG., S. 147. Hervorhebung vom Autor], also die Gestalten in der Wirklichkeit. Dieser Verwirklichungsprozess wird „zuerst die Seite der *Ungleichheit* beider [Selbstbewusstseine] darstellen“, in der „das eine nur anerkanntes, das andere nur anerkennendes [Selbstbewusstsein] ist“ [ebd.]. Die Erscheinungen sind nicht das Wesen und die Gewissheit ist nicht die Wahrheit. Zuerst wird sich also eine defiziente und insofern unwahre Anerkennungsrealität zeigen.

Die beiden Seiten der Anerkennungsbewegung, anerkennendes und anerkanntes Selbstbewusstsein, sind unauflöslich aufeinander bezogen. Keine kann sich der Bewegung entziehen. In deren notwendiger Reziprozität zerstören beide zugleich die Symmetrie, welche im Begriff gelegen ist, denn es sind zu Beginn der Bewegung defiziente Formen des Selbstbewusstseins, denen die nötige Selbsterkenntnis mangelt, welche sie im Prozess füreinander erzeugen werden. Zunächst ist

„das Selbstbewusstsein ... einfaches Fürsichsein, sichselbstgleich durch das Ausschließen alles *anderen aus sich*, sein Wesen und absoluter Gegenstand ist ihm *Ich*; und es ist in dieser *Unmittelbarkeit* oder in diesem *Sein* seines Fürsichseins, *Einzelnes*.<sup>99</sup> Was anderes für es ist, ist als unwesentlicher, mit dem Charakter des Negativen bezeichneter Gegenstand. Aber das Andre ist auch ein Selbstbewusstsein; es tritt ein Individuum einem Individuum gegenüber auf“ [PhdG., S. 148].

Der Widerspruch zur Symmetrie der Anerkennung, der schließlich zu deren Zerstörung führt, liegt im Anspruch des Selbstbewusstseins, *absolute* Totalität, unbedingte, unabhängige, losgelöste und in sich abgeschlossene, vollständige Ganzheit zu sein. Der absoluten Totalität ist zunächst alles andere schlicht bloß Nicht-Ich. Aber das Negative bleibt nicht,

---

<sup>98</sup> Vgl. PhdG., S. 77f.

<sup>99</sup> Hier entspricht das *Einzelne* dem *Besonderen* der Rph..

sagen wir deskriptiv oder – in psychologischen Termini ausgedrückt – kognitiv, sondern wird normativ und volitional. Negation ist immer zugleich eine aktive Haltung, die auf Handlung drängt, auf das Negieren als Vernichten und zwar hier vor dem Hintergrund des Lebens als Begierde. Die Individuen treten so eben nicht nur einander *gegenüber* auf, sondern darin, dass sich beide als absolute und absolut negierende Totalitäten setzen, *gegeneinander*. These und Antithese behaupten sich gegeneinander und brauchen einander, denn „jedes ist wohl seiner selbst gewiß, aber nicht des anderen, und darum hat seine eigene Gewißheit von sich noch keine Wahrheit“ [ebd.]. Zur Wahrheit würde diese Selbstgewissheit nur, wenn beide in und vermittels ihrer Selbständigkeit einander ihr je „eigenes Fürsichsein“ [ebd.] spiegeln und tätig bestätigen würden. Der Begriff der Anerkennung sieht vor, dass ihr Handeln simultan, reziprok, transitiv und gleichzeitig reflexiv ist, so dass „wie der andere für ihn, so er für den anderen, jeder an sich selbst durch sein eigenes Tun und wieder durch das Tun des anderen diese reine Abstraktion des Fürsichseins“, also das Absehen und Negieren von allem, was nicht es selbst ist, „vollbringt“ [ebd.]. Das Auftauchen des Anderen ist eine Krise, die bewältigt werden will. Die Selbständigkeit des Anderen stellt die eigene Macht und Kontrolle in Frage. Er ist nicht einfach nach Art der Dinge zu konsumieren. Die Situation ist ungewiss und erzeugt wahrscheinlich Angst. Ein absolutes Totalitätsprojekt stellt das andere und jedes auch sich selbst in Frage, ins Negative damit, weil jede Frage mit einer Form von Nein beantwortet werden kann. Weil das reine Fürsichsein Abstraktion ist, kann die Antwort nur in der Form der Abstraktion gegeben werden: einerseits transitiv als Absehen vom Anderen, andererseits aber auch – als reflexive, die sie sein muss – als Absehen von sich selbst. Um eine positive Antwort zu bekommen, muss jeder das absolute Nein des Anderen riskieren und zugleich an sich selbst vollziehen.

### 4.3.3 ABSOLUTE THESE - ABSOLUTE ANTITHESE IN AKTION: DER KAMPF

„Die *Darstellung* seiner aber als der reinen Abstraktion des Selbstbewußtseins besteht darin, sich als reine Negation seiner gegenständlichen Weise zu zeigen, oder es zu zeigen, an kein bestimmtes *Dasein* geknüpft, an die allgemeine Einzelheit des Daseins überhaupt nicht, nicht an das Leben geknüpft zu sein. Diese Darstellung ist das *gedoppelte* Tun: Tun des Anderen und Tun durch sich selbst. Insofern es Tun *des Andern* ist, geht also jeder auf den Tod des Anderen. Darin aber ist auch das zweite, das *Tun durch sich selbst*, vorhanden; denn jenes schließt das Daransetzen des eignen Lebens in sich. Das Verhältnis beider Selbstbewußtsein ist also so bestimmt, daß sie sich selbst und einander durch den Kampf auf Leben und Tod *bewähren*“ [PhdG., S. 148f].

Wer sich als absolute Totalität gewinnen will, muss ebenso seine Gesamtheit auf das Spiel setzen, Leib und Leben riskieren. Wer absolut frei sein will, muss zeigen, dass ihm Freiheit wichtiger ist als zu leben. Wir haben also die gleichermaßen und gegeneinander Geltung erheischende Behauptung zweier Selbstbewusstseine, absolut freies und dadurch überhaupt nur Ich-Selbst zu sein. Thesis und Antithesis stehen einander leibhaftig gegenüber, fordern sich heraus und müssen sich aneinander beweisen. „Sie müssen in diesen Kampf

gehen, denn sie müssen die Gewißheit ihrer selbst, *für sich zu sein*, zur Wahrheit an dem andern und an ihnen selbst erheben“ [ebd., S. 149]. Es reicht kein Solipsismus der schlichten Selbstversicherung, auch kein »kommunikatives Aushandeln«. Wenn das Ich wahrhaft frei und für sich sein will, so muss es zur leiblichen Wahrheit des Anderen werden. Es darf keinen Zweifel, keine Ungewissheit geben. Absolute Fragen fordern absolute Antworten. Für die defiziente Form des Selbstbewusstseins realisiert sich Freiheit nur als absolute und diese duldet keine Einschränkung. Der eigene Wille soll das übergreifende Gesetz sein und intendiert ist vollständige Autonomie. Defizient ist das Selbstbewusstsein dieser Stufe, da es nicht erkennt, dass diese Freiheit letztlich unvernünftig ist. Wahre Freiheit realisiert sich nur in der Vervollständigung der eigenen durch eine andere, in gegenseitiger symmetrischer Anerkennung und nicht über den Anderen hinweg.

Der Totalitätsanspruch hat aber nicht allein die Seite der Defizienz an sich, sondern kann auch wieder als ein kritischer Anspruch an die gesellschaftlichen Verhältnisse gelesen werden. Psychologisch oder besser klinisch-psychopathologisch würde man wohl sagen wollen, dass der Totalitätsanspruch einer Person sich kaum rechtfertigen lässt, kaum eine objektive Grundlage hat und auf nichts anderes als auf eine narzisstische Störung oder manische Egozentrik zurückzuführen ist. Wenn man aber den Totalitätsanspruch als natürlichen Wunsch und legitimen Anspruch begreift, als ein ganzer Mensch und vollständig zur Geltung zu gelangen, dann wäre der pathologische Narzißmus beispielsweise eine Erscheinung gescheiterter Anerkennungsverhältnisse, in denen jener Wunsch entschieden zu wenig Erfüllung erfuhr, womit also die Begierde sich nicht befriedigen konnte und schmerzlich perenniert, sich ständig zum Ausdruck bringt. Die »Pathologie« der Vereinzelteten ist die unbewusst reflexiv gewendete Kritik des Vorgefundenen. Die normative Wahrheit des Totalitätsanspruches ist, dass eine Gesellschaft existiere, in der es dem Einzelnen möglich ist, in seiner Fülle und Differenz bestätigt leben und diese zum Ausdruck bringen zu können.

Es ist also einerseits allein

„das Daransetzen des Lebens, wodurch die Freiheit ... bewährt wird, daß dem Selbstbewußtsein ... nichts vorhanden [ist], was für es nicht verschwindendes Moment wäre, daß es nur reines *Fürsichsein* ist“ und „ebenso muß jedes auf den Tod des andern gehen, wie es sein Leben daransetzt; denn das Andre gilt ihm nicht mehr als es selbst“ [ebd.].

Die Bewegung der Anerkennung, die unmittelbar auf den Tod des Gegners geht, indem der eigene notwendig in Kauf genommen werden muss, hat aber gerade am Tod eine wesentliche Grenze. Er muss als Realität vermieden werden, denn

„diese Bewährung aber durch den Tod hebt ebenso die Wahrheit, welche daraus hervorgehen sollte, als damit auch die Gewißheit seiner selbst überhaupt auf ... Durch den Tod ist zwar die Gewißheit geworden, daß beide ihr Leben wagten und es an ihnen und an dem andern verachteten; aber nicht für die, welche diesen Kampf bestanden.“ Mit dem Tod des Gegners „verschwindet ... aus dem Spiele des Wechsels das wesentliche Moment, sich in Extreme entgegengesetzter Bestimmtheiten zu zersetzen; und die Mitte fällt in eine tote Einheit zusammen ... und die beiden geben und empfangen sich nicht gegenseitig voneinander durch das Bewußtsein zurück, sondern lassen einander nur gleichgültig, als Dinge, frei. Ihre Tat ist die abstrakte Negation, nicht die [bestimmte] Negation des Be-

wußtseins, welches so *aufbebt*, daß es das Aufgehobene *aufbewahrt* und *erhält* und hiermit sein Aufgehobenwerden überlebt“ [ebd., S. 149f].

Wenn die einzige Möglichkeit, zur Selbstvergewisserung und Wahrheit der Selbst-Behauptung zu gelangen, die Anerkennung durch den Anderen ist, kann dieser nicht vernichtet, sondern muss erhalten werden. Die Anerkennung liegt eben im Bewusstsein des Anderen und das wäre mit seinem Tode dahin. Die Bewegung müsste am nächsten Gegner wiederholt werden, was nur wieder in die schlechten Unendlichkeit bloßer Repetition münden könnte.

Mit dem Tod des Anderen fiele auch die Möglichkeit weg, sich mit sich selbst über den Anderen zu vermitteln, den Anderen als Mittel und Werkzeug – nicht nur – der Selbsterkenntnis zu verwenden. Anerkennung ist einerseits eine Dynamik des Bewusstseins, welche am Leib notwendig hängt, weshalb der auch nicht zerstört werden kann. Zugleich ist sie eben nicht nur und nicht einmal wesentlich ein Verhältnis der Bewusstseine als solche, denn die Anerkennung manifestiert sich schließlich in der Unterwerfung als Körper (physikalisch, Gegenstand, Mittel). Der Unterlegene, der Unterworfenen und sich Unterwerfende ist die Vergegenständlichung der Anerkennung. Der Sieger kann im Unterworfenen und dieser im Sieger das objektive Verhältnis der Anerkennung anschauen. Ob der Unterlegene und Bewahrte seine daraus resultierende Knechtschaft wirklich will, ob er das reale Verhältnis in seinem Bewusstsein bestätigend spiegelt, ist ganz gleichgültig. Was der Verlierer anschauen, wessen er sich gewahr sein und was er wirklich bestätigen muss, ist, dass er ein Unterlegener ist. Der Erhaltene lebt gleichsam in der Gnade des Siegers, welcher sich in jenem seine eigene Macht, Gewissheit und Wahrheit vergegenwärtigt. Anerkennung ist nichts Einmaliges und im Unterlegenen hat sie eine dauerhafte Gestalt. Abstrakte Negation, welche die wirklich reine Abstraktion ist und von allem absieht, ist gleichzeitig die Abstraktion vom intendierten Zweck. Sie zerstört damit, was sie bekommen will. Bestimmte (begrenzte, Grenzen setzende, spezifische) Negation ist nur eine des Bewusstseins durch ein Bewusstsein vermittelt des Leibes, sowohl auf der negierenden als der negierten Seite. Die Kontrahenten sollen also fertig bringen, sich in ihrer Totalität – Bewusstsein samt Leiblichkeit – auf das Spiel zu setzen, dieses Spiel vollkommen ernst nehmen, darin die Totalität, die sie sind mit dem Moment der Leiblichkeit für nichtig zu erklären, gleichzeitig aber dieses Moment als wesentlich erkennen und an sich selbst wie dem Gegner erhalten, also nur das Bewusstsein, d.h. das Fürsichsein des Bewusstseins, es »nur« als Freiheit negieren.

Die Ausgangssituation des Kampfes war die Einheit und Freiheit des Selbstbewusstseins. Sie war nur Gewissheit – ideell – und sollte Wahrheit – real – werden. Wenn der Kampf »gelingt« und beide Kontrahenten überleben, zersetzt sich die anfängliche Einheit des Selbstbewusstseins, dass es Leib und Geist ist, in zwei objektive Gestalten. Zwar ist beiden Kontrahenten im Kampf klar geworden, dass ihnen „das Leben so wesentlich ist, als das reine Selbstbewusstsein“ [ebd., S. 150], aber dem Einen ist es wesentlicher als dem Anderen, er wählt das Leben gegen die Freiheit und unterwirft sich der Freiheit und Gewalt des Anderen. Damit ist er ein Bewusstsein geworden, „welches nicht rein für sich, sondern für ein anderes“ ist und da er das Leben wählte, hat er sich auf seine Leiblichkeit gebracht. Indem er sich auf seine Leiblichkeit reduzierte und reduzieren lässt, wird er „Bewusstsein in

der Gestalt der *Dingheit*“ [ebd.]. Der andere ist „reines Selbstbewusstsein“ geblieben und „so sind sie als zwei entgegengesetzte Gestalten des Bewußtseins; die eine das selbständige, welchem das Fürsichsein, die andere das unselbständige, dem das Leben oder das Sein für ein Anderes das Wesen ist; jenes ist der Herr, dies der Knecht“ [ebd.]. Ein Bewusstsein hat sich zum Selbst und zur Freiheit erweitert, das andere sich auf Leiblichkeit reduziert oder reduzieren lassen. Der Herr hat sich also als „für sich seiende[s] Bewusstsein“ [ebd.] und also als vollkommen egozentrisches Wesen verwirklicht. Er ist es nicht mehr bloß ideell, sondern durch den Knecht real. Ein Jedes gilt ihm nur insofern, als es für ihn da ist. Dem egozentrischen Bewusstsein ist alles – Menschen und Dinge – nur Mittel und er sich selbst der einzige Zweck. Der Herr ist für sich und sich selbst Zweck, der Knecht lebt für ihn und ist sein Mittel. Der Herr hat sich zum Eigentümer, der Knecht sich zum Eigentum gemacht, bzw. machen lassen.

#### **4.3.4 RESULTAT DES KAMPFES: UNTERWERFUNG UND ANEIGNUNG**

##### **4.3.4.1 HERRLICHES BEWUSSTSEIN: DEGENERATIVER GENUSS**

Die Vermittlung von Herr und Knecht ist komplex. Erstens hat der Herr einen doppelten unmittelbaren Bezug zur Welt. Einerseits bezieht er sich nach wie vor direkt auf die Welt, „auf ein Ding als solches, den Gegenstand der Begierde“ [PhdG., S. 150], auf die zu verzehrende Natur und andererseits, weil er sich einen Knecht angeeignet hat, auch direkt auf ein Bewusstsein. Die beiden Bezüge sind aber insofern dasselbe und Dingbezüge, als der Knecht ein Bewusstsein ist, „dem die Dingheit“, nämlich seine Leiblichkeit, „das Wesentliche ist“ [ebd.]. Der Herr bezieht sich auf den Knecht als wäre er ein Ding, denn das ist der Knecht für den Herrn. Zweitens waren das Wesentliche der Anerkennungsbewegung initial Bewusstseinsrelationen, dass sich also Bewusstsein auf Bewusstsein und nicht auf Dinge bezieht. Nun ist der Herr einerseits „reines Selbstbewusstsein“, „unabhängig und in sich selbst beschlossen“, doch andererseits ist dieser Selbstbezug nicht mehr ganz so rein, denn indem er anerkannt ist, ist er über den Anerkennenden vermittelt und existiert „als ein Fürsichsein, welches nur durch ein anderes für sich ist“ [ebd.]. Der Herr ist also als Selbstbewusstsein zugleich unabhängig und vom Knecht abhängig.

Man kann also schon sehen, dass die Anerkennungsbeziehung in mehrfacher Hinsicht verfehlt ist, weil mehrfach asymmetrisch. Die eine Seite der Beziehung ist nicht mehr wesentlich Selbstbewusstsein, sondern nur noch Bewusstsein, Bezug auf das Ding der Begierde und selbst Ding. Das Selbstbewusstsein des einen ist auf eine frühere Entwicklungsstufe zurückgedrängt worden oder hat sich zurückdrängen lassen. Vielleicht könnte man auch sagen, dass der Knecht durch die Gewalt notwendig auf die Stufe der (Haus)Tiere regredierte. Das Entscheidende ist zugleich verwirklicht und in der falschen Verwirklichung zerstört: Die Beziehung von Selbstbewusstsein zu Selbstbewusstsein. Die Entscheidung hat wesentlich eine Scheidung und Besonderung oder Absonderung hergestellt. Die Anerkennung ist zwar insofern reziprok, als der Knecht auch – aber nicht wesentlich – als Bewusstsein, als Person anerkannt ist, aber der Status ist eminent verschieden. Der Knecht ist Eigentum des Herrn. Dadurch hat dieser sich sehr erweitert, sich so-

zusagen verdoppelt, aber sich zugleich auch einer Seite seiner selbst entäußert, indem er sich im Knecht vergegenständlichte – sie wird ihm fehlen.

Die Bewegung der Anerkennung ist deshalb nicht symmetrisch geworden, weil nur die eine Seite reflexiv handelt. Indem er sich unterwirft, vollzieht der Knecht an sich selbst die Verneinung und Abstraktion, die der Herr an ihm exekutiert, aber dieser vollzieht sie eben nicht an sich selbst; er bleibt positiv-negierend. Beide Seiten werden sich also aneinander gebunden und doch vollkommen verschieden entwickeln. Dass die Reflexivität vermieden wurde, entbindet den Herr gleichwohl nicht von derselben. Der Rekursivität der Naturprozesse kann er damit nicht entkommen. Das wird ihn – zumindest theoretisch – einholen.

Die Beziehung von Herr und Knecht aus der Perspektive des Herrn ist noch auf eine dritte Weise gegeben, die aus 1. & 2. folgt. Kurz wiederholt: Der Herr bezieht sich unmittelbar auf Ding und Bewusstsein und ist – als Herrenbewusstsein – selbst vermittelt. Weil der Knecht mit der Dingheit assoziiert ist, soll gleichzeitig gegeben sein, dass sich der Herr „mittelbar auf jedes durch das andere“ bezieht, d.h. er hat Zugriff auf den Knecht und über ihn auf das »Ding der Begierde« und er hat Zugriff auf das Ding und über dies auf den Knecht,

„denn eben hieran ist der Knecht gehalten; es ist seine Kette, von der er im Kampfe nicht abstrahieren konnte und darum sich als unselbständig, seine Selbständigkeit in der Dingheit zu haben, erwies. Der Herr aber ist die Macht über dies Sein, denn er erwies im Kampfe, daß es ihm nur als ein negatives gilt; indem er die Macht darüber, dies Sein aber die Macht über den Andern ist, so hat er in diesem Schlusse diesen andern unter sich“ [ebd., S. 151].

Der Dynamik lässt sich in die Form eines logischen Schlusses kleiden:

- 1) Der Herr ist die Macht über das Sein
- 2) Das Sein ist die Macht über den Knecht (seine Kette)
- 3) Der Herr ist die Macht über den Knecht

- 1) Der Herr bezieht sich auf den (arbeitenden) Knecht
- 2) Der (arbeitende) Knecht bezieht sich auf das Sein
- 3) Der Herr bezieht sich auf das Sein

Der Herr ist seiner selbst mächtig geworden. Er hat seine Leiblichkeit und damit seine Dingheit für unwesentlich erklärt und diese These am Knecht bewiesen. Er hat, wie Hegel das in der Enzyklopädie §431 ausdrückt, seine Unmittelbarkeit aufgehoben und dadurch seiner „Freiheit Dasein“ gegeben und es fertig gebracht „die Leiblichkeit des Selbstbewusstseins, in welcher es als in seinem Zeichen und Werkzeug, sein eigenes *Selbstgefühl* und sein Sein *für Andere* und seine es mit ihnen vermittelnde Beziehung hat“ [EdpW., S. 220] wirklich nur als Werkzeug zu betrachten. Daraus entspringt seine Macht. Er distanziert sich von Leib und Leben, macht den Leib zum physikalischen Ding, zum Körper und benutzt ihn. So *verhält* er sich gegen sich selbst schon herrschaftlich. Der Herr gerät nicht völlig außer sich, gerät nicht in blinde Raserei, sondern hält sich zurück, beherrscht sich im Kampf und erhält (doppelsinnig: bewahrt und bekommt) das Leben des Anderen,

wodurch er ihn beherrscht. Er hat sein Eigenes verwirklicht und sich damit das Fremde zu eigen gemacht.

Der Herr ist beides in einem: einerseits abstrakt allgemeiner Wille gegen den Knecht – sowie im Kampf ebenso gegen sich selbst und seine unmittelbaren natürlichen Bedürfnisse, von denen er abstrahierte – und andererseits natürlicher Wille, der sich im realisierten Verhältnis mittels des Knechts unmittelbar verwirklichen kann. Im Herrn sind die antithetischen Extreme des abstrakt allgemeinen und des rein besonderen Willens identische Wirklichkeit und der endliche Wille macht sich zum allgemeinen. Darin überschreitet der Herr den Mangel der ersten Bewusstseinsstufe des Selbstbewusstseins, worin es noch in der unmittelbaren Beziehung der natürlichen Begierde auf die selbständige Natur gefangen war und realisiert die Begierde vollständig. Dies gelingt ihm eben darin, dass er den Knecht zum Werkzeug seiner Bedürfnisbefriedigung macht und ihm die selbständige Seite der Natur zuweist, an der dieser sich abarbeiten muss. Der Knecht ist derjenige, welcher der Natur die menschlichen Zwecke entgegenstellt, deren Selbständigkeit überwindet und sie in Lebensmittel verwandelt:

„Ebenso bezieht sich der Herr *mittelbar durch den Knecht auf das Ding*; der Knecht bezieht sich als Selbstbewußtsein überhaupt auf das Ding auch negativ und hebt es auf; aber es ist zugleich selbständig für ihn, und er kann darum durch sein Negieren nicht bis zur Vernichtung mit ihm fertig werden, oder er *bearbeitet* es nur“ [PhdG., S. 151].

Der Herr benutzt den Knecht, schiebt ihn zwischen sich und die Natur (wie der Knecht selbst in seiner Arbeit die Werkzeuge), lässt ihn sich aufreiben und hält sich selbst heraus. Weil es zum Wesen des Menschen gehört, der er ist und weil er ein lebendiger blieb, ist der Knecht nach wie vor Selbstbewusstsein. Er kann des Selbstbewusstseins nicht vollkommen verlustig gehen, ansonsten er für die Arbeit, zu der er ge- und gehalten wird, unfähig würde. Aber er ist es nur als abstraktes, eben nur an sich und ideell, denn das wesentliche Moment der Freiheit, das reine Fürsichsein konnte er für sich selbst nicht verwirklichen. Von seiner unmittelbaren, direkten Selbstbestimmung muss er absehen. Er kann seinem Willen keine Stimme geben, sondern muss gehorchen. Als »latentes« Selbstbewusstsein setzt der Knecht menschliche Zwecke gegen die selbständige Natur (*natura naturans*), aber da sie nicht Geist ist wie er selbst – womit er am absoluten Geist teilhat –, hat die Natur gleichzeitig das Moment der Unselbständigkeit (*natura naturata*) an sich und er kann seine Zwecke verwirklichen. Er verhält sich also negativ gegen die Natur und hebt sie in der Bearbeitung auf, d.h. er verwandelt sie in Lebensmittel und richtet sie für den Genuss zu. Doch im Herrschaftsverhältnis überwiegt zunächst das Moment der Selbstständigkeit der Natur oder andersherum das Moment seiner eigenen Unselbständigkeit.

Die Natur ist auch selbständig gegen den Herrn. Sie war es, bevor er sich zum Herrn aufgeschwungen hat und wird das Moment der Selbstständigkeit gegen ihn immer behalten, aber es ist durch die Vermittlung des Knechts »gefiltert«. Die Selbstständigkeit des Herrn und seine Freiheit beruhen auf einer radikalen Abstraktion von sich selbst, durch die er sich mit der »gewaltsamen« und »abstrahierenden« Seite der Natur zusammenschließt: Der bewusstlose Naturprozess »kümmert« sich nicht um das Werden und Vergehen der einzelnen Naturwesen. So ist es eigentlich die Natur in Gestalt des Herrn und nicht »sie selbst«, wie Hegel hier immer wieder betont. Deshalb kann der Knecht sich die Geist-

Natur, die durch Arbeit vergeistigte, in die Form von Arbeitsprodukten und Lebensmitteln gebrachte Natur nicht gänzlich zueignen und vollständig verzehren. Er ist auf den Teil beschränkt, welchen der Herr ihm zugesteht und überlässt, denn dem Herrn gehören der (gehorchende) Knecht wie die Natur und somit auch die erzeugten Lebensmittel, aber mit diesem überlassenen Teil muss der Knecht denn doch auch „bis zur Vernichtung“ fertig werden können. Ohne die Knechtschaft hätte er es auch gekonnt.

Die Entfaltung der Herrschaft ist paradox. Der Herr macht sich zum »reinen Geistwesen« und wird dadurch zum »reinen Naturwesen«. Der Herr muss sich als solcher nicht mehr beherrschen, um zu arbeiten; in einem Freudschen Terminus ausgedrückt: Er muss keinen Triebverzicht mehr leisten. Er nimmt Natur als bearbeitete entgegen, kann sich ganz unmittelbar dem Genuss überlassen und sie verzehren wie er will. Der Herr tritt so zur Natur – und zu sich selbst als Begierde – in ein Verhältnis der Unmittelbarkeit. Er kann gleichsam ganz triebhaft leben und regrediert darin. Aber diese Unmittelbarkeit entsteht erst mit der Vermittlung durch den Knecht und ist an sie gebunden:

„Dem Herrn dagegen *wird* durch diese Vermittlung die *unmittelbare* Beziehung als die reine Negation desselben oder der *Genuß*; was der Begierde nicht gelang, gelingt ihm, damit fertig zu werden und im Genusse sich zu befriedigen“ [PhdG., S. 151].

Die intendierte und wirkende Absolutheit kommt als »Reinheit« zum Ausdruck. Die Freiheit des Herrn besteht in der „reinen Negation“ und nur der Genuss ist »rein«, welcher ausschließlich Konsumtion, nicht Produktion ist, welcher nicht durch irgendeine Beschränkung, vor allem nicht durch Arbeit kontaminiert ist. Aber zur Begierde gehört der Genuss wie zum Willen der gesetzte Zweck und dieser ist auch vor der Herrschaft möglich. Auch davor verwirklichten und befriedigten sowohl der Herr in spe als auch der zukünftige Knecht ihre leiblich natürlichen Bedürfnisse im Verzehr der Lebensmittel, aber das hat nicht gereicht: Die Absolutheit, die Reinheit fehlte. Die »Reinheit« der Negation ist dabei das Pendant zur Absolutheit des verwirklichten Anspruchs. Die Totalität der ursprünglichen Preisgabe führt zur Totalität des absoluten Genusses und der absoluten Befriedigung. Dies hat schon entschieden etwas von der immer noch allgegenwärtigen Rechtfertigung jeder Ausbeutung mit dem Risiko.

„Der Begierde“ waren die reine Negation und der reine Genuss „wegen der Selbständigkeit des Dinges“ versagt – und in diesem starren Gegensatz kommt Hegels Auffassung von der Natur des Menschen und seiner Bedürftigkeit als unmittelbar, unbedingt, keinen Aufschub zulassende Ungeduld zum Ausdruck – denn die Selbständigkeit des Dings hätte eben die mühevollen Arbeit seiner Umgestaltung, den Aufschub der Befriedigung und seine Rücknahme zum Behufe der Vorsorge erfordert. Der Mühe und des Gegensatzes hat sich der Herr entledigt. Darin scheint aber schon die inhärente Tendenz zum Umschlag der Herrschaftsverhältnisse auf, denn

„der Herr ..., der den Knecht zwischen es und sich eingeschoben, schließt sich dadurch nur mit der Unselbständigkeit des Dinges zusammen und genießt es rein; die Seite der Selbständigkeit aber überläßt er dem Knechte, der es bearbeitet“ [PhdG., S. 151].

Der reine Genuss ist eben unselbständig, unfrei und parasitär. Der Knecht aber, dem die Selbständigkeit der Natur überlassen bleibt, kann an dieser Selbständigkeit partizipieren und sich an ihr bilden. Die Arbeit wird das Mittel seiner Emanzipation. In ihr verwandelt

und vergeistigt er die Natur, macht aus selbständigen Dingen unselbständige und in dieser Verwandlung erreicht der Knecht eine Selbständigkeit, die der Herr nicht hat und haben kann, denn er ist immer auf den Knecht angewiesen, welcher ihm die bearbeitete Natur abliefern.

#### 4.3.4.2 KRITISCHE ZWISCHENBEMERKUNGEN: GEIST GEGEN NATUR

Die Hegelsche Konzeption des Verhältnisses von Geist und Natur und damit das Mensch-Mensch Verhältnis scheint mir aber doch problematisch zu sein. Die problematische Voraussetzung Hegels, welche er überhaupt und insgesamt macht, ist die, dass der Mensch eine Verobjektivierung des absoluten Geistes ist, der, weil er sie erzeugte, immer den Vorrang vor der „bloßen Natürlichkeit“ [EdpW., S. 220] hat und das übergreifende Moment jeder Bewegung ist. Der Mensch, so kann man zwanglos übereinstimmen, ist ein geistiges Wesen und er ist zugleich ein Naturwesen. Und in beidem ist er unvollständig, mangelhaft, begrenzt. Das ist Hegels Auffassung, der zuzustimmen ist. Und auch darin kann man mit Hegel zwanglos übereinstimmen, dass die leidvollen Momente jener mangelhaften Endlichkeit überwunden werden müssen. Ich kann allerdings nicht darin übereinstimmen, dass der Mensch sich absolut setzen muss, damit er dem Absoluten ähnlich werde. Darin, so scheint mir, ist enthalten, dass die Natur – womit immer beide Seiten, die allgemeine Natur überhaupt und die spezielle des Menschen gemeint sind, – absolut überwunden werden muss, weil sie implizit eine absolute Schranke ist.<sup>100</sup>

Man könnte die Notwendigkeit der Absolutsetzung des Menschen damit zu verteidigen versuchen, dass er sie benötigt, um die Erfahrung ihrer Unsinnigkeit zu machen. Das entspräche ganz Hegels Denken, in dem die Praxis der Theorie dient und der Begriff der Grund der und für die Wirklichkeit ist. Und selbst wenn man die idealistische Voraussetzung nicht übernimmt und die Wirklichkeit für den Grund des Begriffes, die Praxis für den Boden der Theorie nimmt, kann man sagen, es sei schlüssig, dass die Erfahrung lehrt, nur vielleicht nicht, dass alle Erfahrungen gemacht werden müssen, um genügend zu lernen. Die Absolutheit ganz konsequent zur Leitlinie der Entwicklung zu nehmen und auf diese selbst anzuwenden, würde ja wohl bedeuteten müssen, dass in der Tat und tatsächlich *alle* Erfahrungen der Unvernunft gemacht und hergestellt werden müssen, alle Antagonismen durchlaufen werden müssen, damit der Mensch zur Ein-Sicht und Vernunft gelangt. Damit aber würde zum einen die Macht der Vernunft und das Vertrauen in sie ja wohl umgekehrt gegen die Natur und die Borniertheit des Menschen herabgesetzt

---

<sup>100</sup> Gleichwohl ist, wenn man sich die real existierenden Verhältnisse anschaut, zu konstatieren, dass ein nicht ganz kleiner und sicherlich der zur Zeit noch wirkungsmächtigste Teil der Menschheit gerade dieses Projekt der eigenen Absolutsetzung verfolgt und prinzipiell keine Grenze achten kann, wobei die Grenzenlosigkeit dem verselbständigten ökonomischen Wachstum inhärent ist, worin es absolut – total, selbständig und abgetrennt –, mit anderen Worten, ein abstrakt Allgemeines ist, dass immer, um es moderat auszudrücken, zumindest die Tendenz hat, alles Konkrete zu subsumieren.

und diese zum treibenden Moment. Zum anderen – und in der äußersten Konsequenz gegenwärtig realer Möglichkeiten – müssten die Menschen erst die Erfahrung der vollkommenen Selbstvernichtung machen, um zu erkennen, dass diese zu nichts Vernünftigen führt. Die Erfahrung lehrt aber auch, dass eine solche Dynamik anzunehmen, nicht so ganz wirklichkeitsfern ist. In der Psychologie firmiert sie unter dem Titel »Leidensdruck«. Dieser etwas pneumatisch anmutende Dampfkessel-Gedanke ist durchaus erfahrungsgesättigt. Es scheint, als ob erst dann, wenn das Leiden heftig genug ist – was immer das im und für den Einzelnen auch bedeuten mag –, erst wenn die Erfahrung auftaucht, dass nichts mehr geht, Menschen sich an- und umschauen: »Dieses Nichts kann doch nicht Alles sein«. Erst in der Konfrontation mit dem Nichts, so scheint es oft, werden sie versuchen, anderes zu tun. Diese Dynamik scheint auch noch häufig genug bei vollem Bewusstsein und in der Hoffnung und unter dem Motto stattzufinden: »Möge dieser Kelch an mir vorüberziehen«.

Was Hegel in der Rechtsphilosophie explizit und hier bisher implizit kritisiert, ist, dass in den Philosophien vor ihm die Menschen als grundsätzlich und a priori separat und lediglich als wechselseitige Beschränkung gedacht werden. Diese grundsätzliche und absolut beschränkende Entgegensetzung ist trotz aller Kritik, so scheint mir, der Naturbeziehung des Menschen bei Hegel selbst immanent. Sie beinhaltet, bei aller Dialektik, eine Spur von unversöhnlichem Dualismus – da im Dualismus prinzipiell beide Seiten vollkommen verschieden und wesentlich getrennt, ihre Beziehung nur als eine äußerliche gedacht wird<sup>101</sup>, „denn diese [bloße Natürlichkeit] ist eben dasjenige, was [die Menschen] voneinander ausschließt und sie verhindert, als freie füreinander zu sein.“ [EdpW., §431 Zusatz, S. 220]. Die Natur, das „Bedürfnis und die Not“ bringt die Menschen nur „äußerlich“ [ebd.] und als Antagonisten in „vollkommener Starrheit und Sprödigkeit gegeneinander“ [ebd., §430 Zusatz, S. 219] zusammen. Die *Natürlichkeit* macht den Vereinzelten, wogegen das Geistige, das „Ich das ganz *Allgemeine, absolut Durchgängige, durch keine Grenze Unterbrochene, das allen Menschen gemeinsame Wesen* ist“ ist [ebd.]. Erst in der „Überwindung der Natürlichkeit“ [ebd. §432 Zusatz, S. 421f] erweisen sich Menschen der Anerkennung „als *vernünftiges Wesen, als frei, als Person*“ für würdig und erst so werden sie zum konkret Allgemeinen, in welchem die Natürlichkeit allerdings aufgehoben, eben bewahrt und realisiert wird. Es ist richtig, dass die Menschen oft genug als narzisstische, egoistisch-bornierte und sich in ihrer Borniertheit absolut setzende Einzelwesen in Erscheinung treten, aber es ist schließlich doch die Frage nach den Quellen der Erscheinung. Sie muss nicht dem Wesen entsprechen, sondern kann in einer Verkehrung desselben begründet sein: nicht Natur, sondern Kultur.

---

<sup>101</sup> Das anfangs genannte Beispiel der Münze ist ein Beispiel für den Dualismus: Eine Seite der Medaille kann ganz unabhängig von der anderen modifiziert werden. Auch wenn diese Medaille insgesamt durch die Modifikation der Kopfseite verändert wird, so bleibt doch die Zahlseite davon unberührt bestehen, da diese unabhängig von jener ist. Beide beziehen sich nicht innerlich, sondern nur äußerlich aufeinander. In dialektischen Relationen verhält sich die Sache durchaus verschieden. Mit der Veränderung der Kopfseite würde sich notwendig die Zahlseite verändern, da beide in ihrer Verschiedenheit nicht unabhängig von einander sind, sondern sich durchdringen.

Hegel verhandelt die Beziehungen der Menschen untereinander nicht unabhängig von ihren Naturbeziehungen, sondern auch als solche, aber unter der Prämisse tendenziell absoluter Beschränkung und absoluter Befreiung – eben aus der Perspektive des absoluten Geistes. So ist es hintergründig gar nicht der Herr, welcher den Knecht vermittle der Gewalt unterjocht, sondern schon die Natur unterjocht den Knecht in spe und er kann sich dem Herrn nicht widersetzen, weil er schon ein Unterjochter ist, weil er am Leben hängt, weil er sich nicht von der Natur freimachen konnte. Woher allerdings der Herr in spe seine Macht, woraus er die Kraft zur Abstraktion und Negation bezieht und weshalb der Knecht in spe gerade dazu unfähig ist, bleibt in der „Phänomenologie“ durchaus unklar, vielleicht, dass hier eine grundsätzliche natürliche Ungleichheit der Menschen untereinander voraussetzt wird, die sich schließlich manifestiert.

Im „System der Sittlichkeit“ spricht Hegel von der vorausgesetzten Unterschiedenheit der Menschen. Auch dort ist Anerkennung mit Freiheit identisch und der Begriff der Anerkennung zunächst eine „formale Idealität“ [SdS., S. 28], in welcher „das Individuum Indifferenz aller Bestimmtheiten“ [ebd., S. 27] ist. Salopp gesagt, wird von allen seinen »Eigenschaften« abgesehen und „unter dieser absoluten Abstraktion betrachtet“, ist das Individuum „Person“ [ebd., S. 28], gilt als „formal lebendiges, und wird als solches anerkannt“ [ebd., S. 27]. So anerkannt sind alle Menschen formal und abstrakt – ideell oder dem Begriffe nach – gleich und „freies Wesen, als Möglichkeit“ [ebd., S. 28] (als die Willkür der Rechtsphilosophie) und damit ist „in dieser Freiheit ebenso gut die Möglichkeit des Nichtanernehmens und der Nichtfreiheit gesetzt“ [ebd.].

Die ideelle Gleichheit bedeutet, dass zwischen den Menschen keine wirkliche Beziehung existiert und dass in der wirklichen Beziehung, in der sich die Menschen in ein reales Verhältnis setzen, Gleichheit nur eine Formalität ist. Real ist vielmehr die Ungleichheit und damit „steht lebendiges Individuum gegen lebendiges Individuum, aber mit ungleicher Macht des Lebens“ [ebd.]. Die Macht des Einen besteht in seiner „Indifferenz“, seiner Gleichgültigkeit, seiner abstrakten Allgemeinheit und die Ohnmacht des Anderen in seiner „Differenz“, seiner Befangenheit im Besonderen. So ist „die größere Stärke oder Schwäche ... nichts anderes, als dass eines in einer Differenz begriffen, auf irgendeine Weise fixiert, und bestimmt ist, nach der das andere es nicht, sondern frei ist“ [ebd.]. Macht und Ohnmacht beruhen nicht auf körperlichen Unterschieden, entscheidend ist vielmehr eine geistige Differenz: „die größere oder geringere Stärke der Totalität“ [ebd., S. 46], als welche sich jemand auffasst. Auch hier herrscht also dasselbe Prinzip und die Antwort auf die Frage nach den Quellen der Macht ist dieselbe: Geist, aber als gleichsam natürlicher Unterschied, der eine hat's – der andere nicht. Dieser reale Unterschied und daher die reale Beziehung, dies „mit der Macht des Lebens unmittelbar und absolut gesetzt[e]“ Verhältnis mündet in das rechtlose „der Herrschaft und Knechtschaft“, das der Natur angehört, weil die „Individuen in diesem Verhältnis gegeneinander stehen“ [ebd., S. 29]. Auch hier sind sämtliche Mängel, Einschränkungen und Unwahrheiten natürliche und die Natur der Grund.

Die Verknechtung liegt schon in der Natur selbst, die im Herrn nur eine menschliche Gestalt angenommen hat, indem sie zugleich in ihm partiell und letztlich falsch überwunden wird. Dies ist darin deutlich, dass dem Herrn, dem Geistwesen, dem reinen Für-sich-Sein

gelingt, was „der Begierde“, der Naturseite des Menschen, die nun an den Knecht delegiert ist, nicht gelang. Der Herr entledigt sich seiner Naturseite – und verwirklicht sie darin zugleich absolut. Sie ist keine Schranke mehr. Der Knecht aber ist die Naturseite und er bleibt vorerst in der Begierde hängen, weil er als Natur Begierde ist. Er kann mit dem Ding nicht „bis zur Vernichtung fertig werden“, aber nicht primär deshalb, weil er den größeren Teil seiner Arbeitsprodukte dem Herr abzuliefern hat, der ihn durch die Gewalt der Todesdrohung dazu verhält und in den Gehorsam zwingt, sondern es gelingt dem Knecht (der Begierde) nicht wegen der „Selbständigkeit des Dings“. So ist das Herrschafts- und Gewaltverhältnis der Menschen bei Hegel, so scheint mir, als ein ursprüngliches und zu überwindendes Naturverhältnis aufgefasst und nicht, wie auch möglich, als ein ideologisch zum Naturverhältnis mystifiziertes Verhältnis der Menschen gegeneinander. Hier scheinen schon anthropologische Grundannahmen auf, die später noch deutlicher zutage treten.

Hegel allerdings und andererseits kritisiert ständig und immer wieder derartig praktische Verabsolutierungen – sowie auch deren abstraktes Komplement absoluter »Vergeistigung«.<sup>102</sup> Das wahrhaft Unendliche ist für Hegel immer ein konkret Allgemeines, in dem die beiden Seiten, welche einander an sich ohnehin durchdringen und nur als Abstraktion zu trennen sind, als bewusst gewollte synthetische Einheit verwirklicht werden und zur Geltung kommen. In der Phänomenologie ist die theoretische Seite entfaltet, da der „dem ersten Blick sich als Chaos darbietende Reichtum der Erscheinungen des Geistes“ ihre „letzte Wahrheit ... zunächst in der Religion und dann in der Wissenschaft, als dem Resultate des Ganzen“ finden [PhdG., S. 593]. Die Rechtsphilosophie entwickelt die praktische Seite zur Idee des Vernunftstaats, der

„die Wirklichkeit der konkreten Freiheit [ist]; die *konkrete Freiheit* aber besteht darin, daß die persönliche Einzelheit und deren besondere Interessen sowohl ihre vollständige Entwicklung und die *Anerkennung ihres Rechts* für sich ... haben, als sie durch sich selbst in das Interesse des Allgemeinen teils *übergeben*, teils mit Wissen und Willen dasselbe und zwar als ihren eigenen *substantiellen Geist* anerkennen und für dasselbe als ihren *Endzweck tätig* sind, so daß weder das Allgemeine ohne das besondere Interesse, Wissen und Wollen gelte und vollbracht werde, noch daß die Individuen bloß für das letztere als Privatpersonen leben und nicht zugleich in und für das Allgemeine wollen und eine dieses Zwecks bewußte Wirksamkeit haben“ [Rph., §260, S. 406f].

Aber dennoch ist das Gründende des Staates

„die *Gewalt*, ... das *notwendige* und *berechtigte* Moment im Übergange des *Zustandes* des in die Begierde und Einzelheit versenkten Selbstbewusstseins in den Zustand des allgemeinen Selbstbewusstseins“ [EdpW., §433, S. 223].

Obwohl Hegel betont, dass die Gewalt nicht das „substanzielle Prinzip“ des Staates, sondern nur der „äußerliche oder erscheinende Anfang“ [ebd.] sei, so ist sie es doch, mit der die Menschen einander die Natürlichkeit austreiben und zur Raison bringen.

---

<sup>102</sup> Die Verabsolutierung der Vergeistigung wie im Stoizismus und Skeptizismus siehe PhdG., S. 155ff oder der Brahmanischen Religion siehe Rph., S. 50f und umgekehrt der praktischen Verabsolutierung während der „Schreckenszeit der Französischen Revolution“ siehe Rph., S. 51 und PhdG., S. 431ff.

#### 4.3.4.3 KOMPLEMENTARITÄT: GEGENSEITIGE ABHÄNGIGKEIT

Wie schon gesagt ist an jener Stelle, da sich der Herr seiner unmittelbaren Naturgebundenheit – wodurch auch immer befähigt – entledigte und den Knecht zwischen sich und die Natur schob, die Degeneration und damit die Überwindung des unwahren Herrschaftsverhältnisses angelegt. Durch die Vermittlung des Knechts, der also in der Mitte zwischen ihm und der Natur steht und diese für den Genuss zubereitet, entsteht für den Herrn eine „unmittelbare Beziehung“ auf den Gegenstand, worin er seine Begierde, die er nach wie vor auch ist, befriedigen kann. Diese unmittelbare Befriedigung beinhaltet in der Schrankenlosigkeit ein regressives Moment und dieses Moment beinhaltet schon den Keim zum Abstieg des Herrn, bedeutet es doch dessen Rückkehr in die Natur(verfallenheit)..

Wie in der Anerkennung die Negation des Herrn in Bezug auf den Knecht nur transitiv und nicht zugleich reflexiv und die Reflexivität allein dem Knecht in spe zugemutet war, so ist das Moment der denkenden Verneinung gegen den unmittelbaren, natürlichen, endlichen und impulsiven Willen, das für den Sieg im Kampf *conditio sine qua non* war, nunmehr obsolet. Indem sich der Herr gewaltsam seiner Schranken, diese delegierend, entledigte und sich zum allgemeinen Willen (des Knechts) macht, verallgemeinert er, indem er sich verwirklicht, ja nur (s)ein Privatinteresse. Der sich verwirklichende Wille des Herrn sieht vom Willen des Knechts ab, ist so abstrakt allgemein und bleibt in seiner Partikularität schlecht unendlich, repetitiv und borniert. Der Herr fällt also durch sein reines „Für-sich-Sein“, die reine und einfache „Reflexion in sich“, in die „vollkommene Starrheit und Sprödigkeit“ natürlicher Einzelheit zurück. Der konkret allgemeine Wille und daher die allgemeine und wahre Freiheit wird zur Sache des Knechts und seiner Arbeit. Aber auch er hat seinen Teil daran, dass bisher nur ein „einseitiges und ungleiches Anerkennen entstanden“ [PhdG., S. 152] ist. Wie bereits gesagt, ist das Tun des Herrn in der Weise unvollständig, insofern es nur transitiv und nicht zugleich reflexiv ist, es „fehlt das Moment, dass, was der Herr gegen den Anderen tut, er auch gegen sich tut“ [ebd.,151f]. Umgekehrt aber mangelt der verneinenden Reflexivität des Knechts die entsprechende verneinende Transitivity, dass nämlich „was der Knecht gegen sich, auch gegen den Anderen tue“ [ebd.]. Entstanden ist ergo ein komplementäres Verhältnis gegenseitiger Abhängigkeit: Der Knecht ist vom Herrn abhängig, weil dieser ihm das Leben und der Herr vom Knecht, weil er ihm den unbeschränkten Genuss garantiert.

Das Verhältnis ist tatsächlich doppelsinnig verschränkt und treibt so über sich hinaus. In der komplementären Anerkennung, da der Knecht der Anerkennende und der Herr der Anerkannte ist, sind die »Rollen« insofern verkehrt und ist die Situation paradox, als der Herr durch seine gewaltsame Aktivität passiv und umgekehrt der Knecht, trotzdem er ein Opfer der Gewalt ist, in seiner Passivität aktiv ist. Diese doppelsinnige Verschränktheit macht die Anerkennung dieser Stufe aus. Die beiden Momente, in denen sich „für den Herrn sein Anerkanntsein“ verwirklicht, bestehen „einmal in der Bearbeitung des Dings, das andere Mal in der Abhängigkeit [des Knechts] von einem bestimmten Dasein“ [ebd., S. 151], also einmal darin, dass der Knecht etwas tut, nämlich arbeitet und das andere Mal, indem er etwas unterlässt und die Abstraktion von seiner Existenz nicht zu leisten vermag,

nicht transitiv wird und eben darin passiv bleibt, die Gewalt und die Herrschaft erleidet. So ist auch die „Abhängigkeit von einem bestimmten Dasein“, die den Knecht kennzeichnet, paradox. Indem er von seinem eigenen »bestimmten« Leben nicht abstrahiert, lässt er sich vom allgemeinen Leben bestimmen und dies auch, insofern er ebensowenig vom Leben des Herrn in spe absieht und es vielmehr bestätigt. Damit wird er allgemein von einem bestimmten, spezifischen Dasein abhängig, dem des Herrn, das ihn fürderhin bestimmen wird.

#### **4.3.4.4 DAS KNECHTISCHE BEWUSSTSEIN: DIE UMWANDLUNG**

##### **4.3.4.4.1 IDEELLE FREIHEIT IN REALER UNFREIHEIT**

Hegel sagt nun: Der Knecht „setzt sich“ – in diesen beiden Momenten – „als Unwesentliches“ [PhdG., S. 151]. Er lässt sich bestimmen, sowohl vom Herrn und den Zwecken, welche dieser ihm setzt wie auch von den Dingen, die ihm ihre Selbständigkeit entgegenstellen. In beiden bestimmt sich der Knecht nicht selbst und ist entfremdet.

Schwierig scheint mir, dass der Knecht *sich* als Unwesentliches *setzt*. Diese Formulierung beinhaltet, wie die gesamte Bewegung, ein Moment, das vollkommen gegen die Intuition geht: die Freiheit im Zwang. Zum einen wird der Eine vom Anderen zur Anerkennung gezwungen. Für mich klingt Anerkennung zunächst und primär nach Freiwilligkeit. Erzwungene Anerkennung wäre nach meinem Verständnis Resignation. Zum anderen aber spricht Hegel auch für das Sich-Unterwerfen die Freiheit der Selbstbestimmung an: »Sich setzen« bedeutet doch, sich zu bestimmen und Selbstbestimmung ist ein Ausdruck der Freiheit. Indem er „sich als Unwesentliches“ und nicht als absolute Freiheit „setzt“, geht der Knecht im Angesicht der Gewalt, die sein Leben bedroht, »freiwillig« in die Knechtschaft.

Dieses Motiv leihet sich leicht einer existenzialistischen Auffassung von irreduzibler Freiheit. Sartre hat eine solche Deutung vorgelegt; er spricht explizit von der Paradoxie, dass der Mensch zur Freiheit „verurteilt“ sei. Für Sartre gibt es keinen Moment, keinen Um- und Zustand, in welchem der Mensch nicht frei wäre – aber auch keinen, in welchem er seine Freiheit realisieren könnte. Jeder Einspruch des Subjekts gegen die absolute Freiheit ist nichts als ein Ausdruck von – allerdings ebenso unüberwindlicher – Unaufrichtigkeit. Für Hegel besteht die absolute Freiheit der Einzelnen oder Besonderen in der abstrakten Negation oder der abstrakten Möglichkeit und ist einseitig. Dennoch könnte man, isoliert betrachtet, die folgende Formulierung als eine Formulierung der Freiheit im Sinne Sartres lesen:

„die Freiheit ist ... ebenso eine Grundbestimmung des Willens, wie die Schwere eine Grundbestimmung der Körper ist. Wenn man sagt, die Materie ist schwer, so könnte man meinen, dieses Prädikat sei nur zufällig; es ist es aber nicht, denn nichts ist unschwer an der Materie: diese ist vielmehr die Schwere selbst. Das Schwere macht den Körper aus und ist der Körper. Ebenso ist es mit der Freiheit und dem Willen, denn das Freie ist der Wille.

Wille ohne Freiheit ist ein leeres Wort, so wie die Freiheit nur als Wille, als Subjekt wirklich ist“ [Rph., §4, S. 46].<sup>103</sup>

Dies ist der Begriff des Willens, sein An-sich, ihm kann aber die Wirklichkeit durchaus fehlen. Das Leben gegen die Freiheit zu wählen bedeutet zwar, Freiheit »zu sein«, denn die Wahl ist ein wesentliches Moment der Freiheit und ohne Wahl gibt es auch für Hegel keine Freiheit, aber die Freiheit der Wahl ist gleichwohl nicht die ganze, nicht die wahre Freiheit. Der Wille muss sich zwar bestimmen, etwas wollen, wählen und sich so beschränken, denn „ein Wille, der ... nur das abstrakt Allgemeine will, will *nichts* und ist deswegen kein Wille“ und „der unbestimmte Wille ist ... ebenso einseitig als der bloß in der Bestimmtheit stehende“ [Rph., §6 Zusatz, S. 54]. Zudem ist die Wahl für Hegel ein Akt der Willkür. Die Willkür nun hat zwei Momente, einerseits: „die freie von allem abstrahierende Reflexion“ – also die Fähigkeit zu abstrahieren, ja und nein zu sagen, abzuwarten, abzuwägen, sich theoretisch (betrachtend) zu verhalten und sich so zur Möglichkeit zu erheben – und andererseits „die Abhängigkeit von dem innerlich oder äußerlich gegebenen Inhalte und Stoffe“ [Rph., §15, S. 66]. Die Wahl hat zwar ein Moment der Freiheit, aber sie ist in zweierlei Hinsicht mangelhaft: Als Heteronomie und als Unbestimmtheit.

Die Wahl bezieht sich auf einen „gegebenen Stoff“ und der ist heteronom gegen den Wählenden. Er »zwingt« mich zur Wahl und auch nicht zu entscheiden, ist eine Entscheidung. Diese Abhängigkeit ist Unfreiheit und die Verweigerung einer Entscheidung, mit der ich mich der Heteronomie entzöge, wäre letztlich nur die Seite der Unbestimmtheit, denn ich würde dem Vorgesetzten keinen selbstbestimmten Inhalt entgegensetzen. In der Unbestimmtheit, der allgemeinen Abstraktionsfähigkeit, kann ich den heteronomen Inhalt, „dieses oder jenes zu dem Meinigen machen“, aber ich muss es nicht. Die Freiheit, welche darin liegt, ist für Hegel nur formal, denn weder im vorgesetzten Inhalt, noch in den subjektiven Maßgaben der Entscheidung liegt irgendeine Notwendigkeit. Das macht ja gerade die Willkürfreiheit aus, aber sie ist darin einerseits nur „die Zufälligkeit, wie sie als Wille ist“ und andererseits „statt der Wille in seiner Wahrheit zu sein, vielmehr der Wille als der *Wi-*

---

<sup>103</sup> Es ist hier nicht der Platz Sartres Auffassung zu diskutieren. Nur soviel: „Wenn wir erklären, daß der Sklave in Ketten ebenso frei ist wie sein Herr, wollen wir nicht von einer Freiheit sprechen, die unbestimmt bliebe.“ – Sartre hält sich an Hegels bestimmte Negation – „Der Sklave in Ketten ist frei, *sie zu zerbrechen*; das bedeutet, dass eben der **Sinn** seiner Ketten ihm im Licht des **Zwecks** erscheint, den er **gewählt** hat: Sklave bleiben oder das Schlimmste wagen, um sich von der Knechtschaft zu befreien“ [Sartre (1993), S. 944, Hervorhebungen fett vom Autor]. Die Freiheit des Knechts soll aber nicht als bloße Innerlichkeit verstanden werden und dazu führen, „dem Sklaven in Ketten die Unabhängigkeit des inneren Lebens und der Herzens zuzuerkennen“ [ebd.]. Die Knechtschaft ist die (subjektiv-objektive) „Situation“ des Sklaven, „die organisierte Totalität“ seines „Da-Seins, gedeutet und erlebt im Darüber-hinaus-sein und durch es“ [ebd.] und es gibt „keine privilegierte Situation ... in der das *Gegebene* der Freiheit ... unter .. [dem] Gewicht [des Da-Seins] ersticke – und umgekehrt keine Situation, in der das Für-sich freier wäre als in anderen“ [ebd.]. Die Freiheit des Knechts ist hier also – anderes als für Hegel – trotz und in seiner realen Unfreiheit nicht nur ideell oder bloß formal, sondern immer substantiell wirklich. So kommt denn auch an dieser Stelle die ganze Zerrissenheit der menschlichen Existenz in der Sartreschen Deutung zum Vorschein. Der Knecht bestimmt sich in voller Verantwortung zum knechtischen Leben und ist zugleich doch stets darüber hinaus – vermeint – transzendiert es. Warum aber hat er sich zum Knecht machen lassen, also gemacht? Das Dasein als Knecht kann mit Sartre nicht anders denn als der freie Entwurf des Knechts in spe gedeutet werden. Der Herr kam ihm mit seinem eigenen überwältigenden Entwurf nur sehr entgegen und erfüllte ihm einen Wunsch.

*derspruch*“ [Rph., §15, S. 66]. Zufälligkeit, Unbestimmtheit, Heteronomie und Widerspruch in sich sind die Kriterien der Begrenztheit und Unwahrheit der Willkürfreiheit.

Die wahre Freiheit ist nach Hegel *erstens*, dass sich das Subjekt selbst den Inhalt gibt und *zweitens*, dass dieser Inhalt ein notwendiger, d.h. ein vernünftiger ist. Diese Notwendigkeit ist keine bloß subjektive, sie kann nicht nur beispielsweise in den zufälligen Zwängen und Zwangsläufigkeiten der eigenen Lebensgeschichte, sondern muss »in der Sache selbst« begründet sein. Notwendigkeit als Vernunft bedeutet die Ein-Sicht in die wirklichen Verhältnisse, einerseits also das Hineinsehen in dieselben und damit andererseits die eine Sicht und Ein-heit des Sehenden. Mit der Einsicht in die Notwendigkeit fällt das denkend-wollende Subjekt weder der Zufälligkeit anheim, noch ist es mit sich selbst oder seinem Gegenstand und Inhalt im Widerspruch und damit weder unbestimmt noch fremdbestimmt. Der sachlich notwendige Inhalt des freien Willens kann nur die Freiheit selbst sein: „der abstrakte Begriff der Idee des Willens ist überhaupt *der freie Wille, der den freien Willen will*“ [Rph., §27, S. 79], dessen Reflexion-in-sich. Die letzte Bestimmung des wahrhaften, konkreten, an und für sich freien Willens ist »nur« noch die, dass er sich auch verwirkliche: „... den Widerspruch der Subjektivität und Objektivität aufzuheben und seine Zwecke aus jener Bestimmung in diese zu übersetzen und in der Objektivität zugleich bei sich zu bleiben“ [Rph., §28, S. 79] und diese Verwirklichung ist, wie schon gesagt, das vernünftige Recht, das gemeinschaftlich anerkannte und darum konkret Allgemeine.

Der Herr hat seinen freien Willen als Freiheit verwirklicht, er hatte sich selbst bestimmt und diese Selbstbestimmung hatte seine Freiheit zum Inhalt aber: Sie hatte nur *seine* Freiheit zum Inhalt. Der freie Wille des Herrn wollte nur den eigenen freien Willen und eben gerade nicht den freien Willen des Anderen, des Knechts in spe. Damit muss diese verwirklichte Freiheit notwendig in Unfreiheit umschlagen. Der Knecht hat sich auch selbst bestimmt, denn indem er das Leben wählte, wählte er zwei Inhalte: Die eigene Begrenzung und die Entgrenzung des Herrn in spe. Sein an sich freier Wille hat den umgekehrten Mangel des herrischen, er hatte nicht die Freiheit, jedenfalls nicht die eigene, zum Inhalt seines Willens. Und so hat der Knecht die Knechtschaft, wenn auch vielleicht, wie es heute so heißt, als nicht intendierte Nebenfolge gewählt. Heute würde man vielleicht auch versucht sein, ihm diese seine Wahl und somit die Folgen als Verantwortung anzulasten.

Die Unterwerfung kann als ein Akt der Freiheit, wenn auch der begrenzten, unwahren, unfreien Freiheit gedeutet werden, denn zum Begriff des Selbstbewusstseins gehört es, Freiheit zu sein, die es, weil es sie ist, auch nicht wirklich los wird. Doch man könnte hier versucht sein, Aristoteles gegen Hegel gleichsam ins Feld zu führen. Nach Aristoteles ist die Freiheit oder Freiwilligkeit einer Handlung an die Abwesenheit von Gewalt oder Zwang, an episteme (Wissen) und dynamis (reale Möglichkeit, Fähigkeit, Macht) gebunden. Nur, wenn diese drei Kriterien erfüllt sind, könnte man auch von einer zurechenbaren Verantwortlichkeit sprechen.<sup>104</sup> Mit dem Kampf um Anerkennung finden wir

---

<sup>104</sup> In der Nikomachischen Ethik sagt Aristoteles: „Da unfreiwillig ist, was aus Zwang oder Unwissenheit geschieht, so möchte freiwillig sein, dessen Prinzip im Handelnden ist und zwar so, dass er auch die einzelnen Umstände der Handlung kennt“ [III, 3. 1111a 22ff]. Die Freiheit des Willens kann sich aber sinnvoller Weise nur auf reale Möglichkeiten beziehen, „denn es gibt keine Wahl des Unmöglichen, und sagte jemand, er erwähle es, so

uns in einer »Ursprungssituation«, im Naturzustande, wie es in der Enzyklopädie heißt. Hier ist in der Phänomenologie der Beginn der praktischen Sphäre; vorher wurde allein die Erkenntnis von der Sinnlichkeit über die Wahrnehmung bis zur Entfaltung des Verstandes behandelt und das auch nur aus der Perspektive des Philosophen, der den phylogenetischen Prozess aus übergeordneter Perspektive rekonstruiert. Von den Interaktionen der sich entwickelnden Menschen war bisher nicht die Rede, auch in der Enzyklopädie nicht. Der Leser erhält nicht wirklich einen Aufschluss darüber, was die sich entwickelnde Menschheit bis hierher wirklich begriffen hat, was explizites und nicht allein implizites Wissen ist. Keiner der Kontrahenten, so sieht es aus, kann zu diesem »Zeitpunkt«, wenn man die Entwicklung auch geschichtlich fasst, wissen, was er tut. Beide, so scheint es, gehen einem unmittelbaren Wollen nach, der eine begehrt seine absolute Freiheit, weshalb er von den leiblich natürlichen Bedürfnissen abstrahiert, der andere begehrt sein bestimmtes Leben, darum er von der Freiheit abstrahiert. So betrachtet, ist wenigstens das eine aristotelische Kriterium für Verantwortlichkeit, die episteme, bei keinem gegeben. Was die Gewalt angeht, so ist diese »Ursprungssituation« nach Hegel für beide an sich dieselbe, keine unterschiedlichen Voraussetzungen werden genannt und es geht an sich um dasselbe, konkret allerdings schließlich um etwas Verschiedenes. Der Kampf der Antagonisten wird (exemplarisch) als dyadische Beziehung aufgefasst: Einer steht einem gegenüber und das Gewaltverhältnis der Herrschaft wird nun erst etabliert und beide versuchen dasselbe: am je anderen die Behauptung ihrer Totalität als Freiheit zu beweisen. Anfänglich wollen ja beide die absolute Freiheit und erst mit und im Kampf offenbart sich dem einen, dass er mehr am Leben als an der Freiheit hängt. Und der Kampf muss nach Hegel stattfinden – warum, wird später erläutert werden –, eine Verweigerung, eine Nicht-Anerkennung der Herausforderung kann es nicht geben. Im Kampf erst, das scheint mir die einzige Möglichkeit zu sein, die Unterwerfung zu fassen, wird dem Unterliegenden klar, dass er nicht über die Möglichkeiten verfügt, sich durchzusetzen. Dies stellt ihn überhaupt erst vor die und dann heteronome Wahl: Freiheit oder Leben. Vorher kann das gar nicht geschehen. Mit dem Kampf stellt sich die Episteme ein, dass weiterzugehen den Tod bedeuten muss. Die Anerkennung ist eine Folge der Erkenntnis von Unterlegenheit, von mangelnder Möglichkeit, fehlender dynamis. So ist, wenn man Aristoteles folgt, die Resignation nur vernünftig, freiwillig, aber nicht völlig freiwillig. Die Wahl ist wirklich eine erzwungene und über die Folgen kann noch gar nichts bekannt sein, schließlich entstehen hier erst der dann unter dem Kommando arbeitende Knecht und der dann nicht mehr arbeitende, kommandierende Herr. Eine Episteme über die Folgen kann es nicht geben, es gibt keine Erfahrung, sie wird erst gemacht; ergo ist hier nicht von Verantwortung zu reden und von Freiheit oder Freiwilligkeit ebenso wohl nur ganz eingeschränkt.

Hegel sieht das durchaus ähnlich, aber denn doch verschieden, wenn er in der Rechtsphilosophie von Sklaven spricht – vorausgesetzt, Sklave und Knecht meinen dasselbe. Hegel spricht im §21 vom an und für sich freien Willen, der „den Willen selbst als solchen ... zu seinem Gegenstande hat“, in dem die denkende Allgemeinheit und die sinnliche Unmit-

---

würde er für einen Toren gelten“ [III, 4. 1111b 21f] und „die Willenswahl“ schließlich „scheint überhaupt nur da sich zu finden, wo etwas in unserer Macht steht“ [III, 4. 1111b 30f].

telbarkeit und Partikularität des Natürlichen aufgehoben sind:

„Das Selbstbewußsein, das seinen Gegenstand, Inhalt und Zweck bis zu dieser Allgemeinheit reinigt und erhebt, tut dies als das im Willen sich durchsetzende Denken. Hier ist der Punkt, auf welchem sich erhellt, daß der Wille nur als denkende Intelligenz wahrhafter, freier Wille ist. *Der Sklave weiß nicht sein Wesen, seine Unendlichkeit, die Freiheit, er weiß sich nicht als Wesen, – und er weiß sich nicht, das ist, er denkt sich nicht*“ [Rph., §21, S. 72; Hervorhebungen kursiv vom Verfasser].

Interessanterweise redet Hegel hier nur vom Sklaven bzw. vom Knecht, obwohl doch auch der Herr keineswegs mit dem an und für sich freien Willen gesegnet sein kann, denn sonst würde er ja den freien Willen, also ebenso wohl den des Knechtes wollen und überhaupt gar nicht erst den Knecht erzeugen. Weder der Herr noch der Knecht denken sich in dieser »Ursprungssituation« als *an und für* sich, als konkret allgemein frei, sondern ganz umgekehrt als durch den je anderen in ihrer Freiheit begrenzt und unfrei. Wäre dies nicht der Fall, gäbe es keine Behauptung, die sich beweisen müsste und es gäbe überhaupt keinen Kampf auf Bewährung.

Gegen den Knecht, über ihn hinweg und durch ihn hindurch verallgemeinert der Herr seine partikuläre Natürlichkeit, auf die er schließlich wieder zurückkommt, weil er über sie in Wahrheit nie hinausgekommen ist. Der Knecht kommt im Kampf zu der Erkenntnis seiner Unfähigkeit und in ihr auf die Überwertigkeit der Natur. Er unterwirft sich primär dieser, erst sekundär und als Folge dem Herrn. Was hier geschehen ist, entspricht ganz der gängigen Phantasie vom sogenannten Naturzustand, der ein rechtloser ist, da nur das Recht des Stärkeren, das zufällige Faustrecht zählt. Dem Knecht steht nun an, dieses rechtlose Verhältnis hinwegzuarbeiten. Damit kann *er* leisten, was nach Hegel dem Herrn nicht möglich ist, weil er sich seiner unmittelbaren Triebbefriedigung überlässt, nämlich ein Selbstbewusstsein zu werden, „das durch das Denken sich als Wesen erfaßt und damit eben sich von dem Zufälligen und Unwahren abtut“, welches damit „das Prinzip des Rechts, der Moralität und aller Sittlichkeit“ [ebd.] ausmacht. Interessant ist in diesem Zusammenhang auch, dass in der von Hegel so geschätzten Polis, die Herren Sklaven hielten, die ihnen das Denken des Allgemeinen ermöglichten und ebenso, dass der von Hegel ebenso hochgeschätzte Aristoteles den Knecht, den Sklaven erstens nur für ein beseeltes Werkzeug hielt und zweitens sein Sklavensein durch dessen Natur erklärte – wie Hegel.<sup>105</sup>

---

<sup>105</sup> Bei Aristoteles ist der »natürliche« Sklave so definiert: „... was aber nur vermöge seiner körperlichen Kräfte das Vorgesehene auszurichten imstande ist, ist von Natur das Regierte und Dienende“. Dagegen „ist von Natur das Regierende und Herrschende“, „was vermöge seines Verstandes vorzuschauen vermag“ [Politik, 1, 1252a, 32ff]. Nicht ganz unähnlich wie bei Hegel ist also der Herr ein solcher aufgrund seiner geistigen Fähigkeiten, während der Dienende über den Leib nicht hinauskommt, denn „das lebendige Wesen besteht zunächst aus Seele und Leib, von denen jene von Natur das Regierende und dieser das Regierte ist“ [ebd., 1254a, 34ff] und der Sklave ist jemand, der „an der Vernunft nur so weit teilhat, um ihre Gebote zu verstehen, ohne sie zu besitzen“ [ebd., 1254b, 24f].

Das Verhältnis ist auch hier als gegenseitige Abhängigkeit, aber in Bezug auf die Daseinsvorsorge, gedacht: „Herr und Sklave [haben] das nämliche Interesse“ [ebd., 1252a, 37]. Ähnlich aber auch hier Hegel: Das Herrschaftsverhältnis „ist .., da das Mittel der Herrschaft, der Knecht, in seinem Leben gleichfalls erhalten werden muss, *Gemeinsamkeit* des Bedürfnisses und Sorge für dessen Befriedigung“ und „die Form der Allgemeinheit in Befriedigung des Bedürfnisses ist ein *dauerndes* Mittel und eine die Zukunft berücksichtigende und sichernde

Selbstbewusstsein ist ja *an sich* Freiheit und muss diese auch in der Knechtschaft bleiben, sonst könnte es sich nie emanzipieren, worauf doch schließlich das ganze Kapitel hinausläuft. Insofern kann man den Akt der Unterwerfung – denn ein Akt bleibt es, freiwillig oder nicht – als Selbstbestimmung zum Fremdbestimmtsein und als Bejahung derselben auffassen. Das *Erkennen* der Unterlegenheit im Angesicht des Todes und das Zurückschrecken vor diesem, die Erhaltung des Lebens in der Gewaltdrohung *ist* bereits das *Anerkennen* der Herrschaft. Dabei ist ganz gleichgültig, ob der Knecht dieses Verhältnis auch will, es nicht nur kognitiv (als Erkennen von Unterlegenheit/Übermacht), sondern auch volitional bestätigt. Allein, dass er sich dem Anderen unterwirft, bestätigt diesem seine Freiheit, macht ihn zum Herrn und ist schon dessen Anerkennung. Hier ist nicht das Bewusstsein des Anerkennens – das bewusste Ja-Sagen entscheidend, sondern allein das Handeln, bzw. Nicht-Handeln.

#### 4.3.4.4.2 VERWIRKLICHUNG DER FREIHEIT: DIENENDE ARBEIT

Anerkennen ist hier gar nicht wesentlich Bewusstseinstatsache oder eine Bewusstseinstätigkeit, sondern Resultat tatsächlichen Handelns. Würde man die Selbstsetzung der Knechtschaft so akzeptieren, müsste man wohl in einer erweiterten Fassung sagen: Wer nicht aktiv verneint und diese Verneinung tätig identisch durchhält, erkennt an, was ist. Sich zwar verneinend, aber nur denkend zum Bestehenden zu verhalten, ist immer noch dessen Affirmation und gilt soviel als Meinung, schlichte Innerlichkeit – die Hegel am Stoizismus als mangelhafte, nur ideelle Freiheit kritisiert. Bei Hegel ist die Unterwerfung zwar eigene Setzung aber so, dass der Knecht die Freiheit, die er ist, in sich zurücknimmt, da er sich zurückgedrängt sieht. Das kann ja durchaus rational sein. Er ist in ideeller Weise frei, real unfrei, aber die Freiheit, die zum Begriff des Selbstbewusstseins gehört, ist in ihm verborgen, aufbewahrt, latent. Er muss einen anderen Weg finden, sie zu verwirklichen und das wird er auch, denn

„wie die Herrschaft zeigte, daß ihr Wesen das verkehrte dessen ist, was es sein will, so wird auch wohl die Knechtschaft vielmehr in ihrer Vollbringung zum Gegenteile dessen werden, was sie unmittelbar ist; sie wird als in sich *zurückgedrängtes* Bewußtsein in sich gehen, und zur wahren Selbständigkeit sich umkehren“ [PhdG., S. 152].

So wie der Begriff zur Realisierung treibt, so kann die Realität auf den Begriff gebracht werden. Intendiert war, die Selbstgewissheit der Freiheit zur Wahrheit an einem Anderen zu machen. Damit wird dieser Andere nicht nur zum Kriterium der Wahrheit, sondern er

---

Vorsorge“ [Hegel, EdpW., §434, S. 224].

Und für Aristoteles ist der Knecht genauso ein Werkzeug des Herrn, allerdings, ein „lebendiges“ oder „beseeltes Werkzeug“ (*organon émpsychon*), wie auch ein „lebendiges Besitzstück“ [Aristoteles, ebd., 1253b, 29ff] und er sieht die Sklaverei letztlich ebensowohl als eine historische Erscheinung und in den Bedingungen der Möglichkeit ein „befriedigendes Leben zu führen“ [ebd., 25] begründetes und dann überwindbares an, denn „wenn .. die Weberschiffe selber webten und die Zitherschlegel von selber die Zither schlugen, dann freilich bedürfte es für die Meister nicht der Gehilfen und für die Herren nicht der Sklaven“ [ebd., 38ff].

wird die gegenwärtig realisierte Wahrheit. Die Realität ist eine verwirklichte Wahrheit und das Kriterium dieser Wahrheit ist der Begriff. In der Einleitung zur Phänomenologie sagt Hegel, dass er unter Wahrheit eine *adäquatio intellectus ad rei* versteht:

„Das *Ziel* aber ist dem Wissen ebenso notwendig als die Reihe des Fortganges gesteckt; es ist da, wo es nicht mehr über sich selbst hinausgehen nötig hat, wo es sich selbst findet und der Begriff dem Gegenstande, der Gegenstand dem Begriffe entspricht“ [ebd., S. 74].

Und diese *adäquatio* ist eben eine doppelte: Nicht allein soll der Begriff dem Gegenstand entsprechen; nicht allein ist das Kriterium des Denkens die Realität und dieser anzumessen. Vielmehr hat auch umgekehrt der Gegenstand dem Begriff zu entsprechen; das Denken ist nicht nur rezeptiv, sondern kritisch re-konstruierend und Kriterium der Realität.

Diese Textpassage enthält schon die ganze Bewegung der Anerkennung in nuce. So geht der Text weiter:

„Der Fortgang zu diesem Ziele [der wechselseitigen Entsprechung] ist daher auch unaufhaltsam, und auf keiner früheren Station ist Befriedigung zu finden. Was auf ein natürliches Leben beschränkt ist, vermag durch sich selbst nicht über sein unmittelbares Dasein hinauszugehen; aber es wird durch ein Anderes darüber hinausgetrieben, und dieses Hinausgerissenwerden ist sein Tod“ und etwas später: „Das Bewusstsein leidet diese Gewalt, sich die beschränkte Befriedigung zu verderben, von ihm selbst“ [ebd.].<sup>106</sup>

Hier ist die ganze Herabsetzung der Natur enthalten, welche die Gewalt der Herrschaftsdynamik begrifflich treibt. Das „natürliche Dasein“, der Knecht, ist vollkommen in der beschränkten Befriedigung der natürlichen Bedürfnisse gefangen und vermag deshalb – anders als das philosophische Bewusstsein oder das Geistige überhaupt – nicht aus eigenem Antrieb über sich hinauszugehen, aber es muss hinaus ins Geistige und zur Freiheit. Deshalb „wird es durch ein Anderes“, den Herrn in *spe*, „darüber hinausgetrieben, und dieses Hinausgerissenwerden ist sein Tod“. Der Knecht in *spe* stirbt zwar nicht den leiblichen Tod, doch eine Art Bewusstseinstod. Vorauszusetzen ist ja, dass der Knecht in *spe*, das Bewusstsein, vor seiner Unterwerfung frei war und der zum Knecht verwandelte ein ganz Anderer geworden ist. Die andere Seite aber ist, dass er auf Grund seiner Naturverfallenheit vor seiner Verwandlung in Wahrheit immer schon knechtisches Bewusstsein

---

<sup>106</sup> Vgl. auch die *EdpW.*, §427 und Zusatz, in welchem es Hegel um die Begierde zu tun ist, die sich an einem ihm gemäßen Gegenstand befriedigt, indem sie ihn vernichtet: „Das Selbstbewusstsein ist der *erscheinende* Begriff des Objekts selbst. In der Vernichtung des Gegenstandes durch das Selbstbewusstsein geht dieser ... durch die Macht seines eigenen, ihm *nur innerlich* und eben deshalb *nur von außen* an ihn zu kommen scheinenden Begriffes unter“ [S. 217]. Das Selbstbewusstsein erfüllt an dem Gegenstand, was er aus sich selbst heraus nicht zu leisten vermag: „Die Dialektik, welche seine Natur ist, sich aufzuheben, existiert hier als ... Tätigkeit des Ich“ [ebd., S. 216]. Die transformierende Gewalt des Menschen ist hier für Hegel dem Gegenstand nur *scheinbar* äußerlich und fremd. Ihr entspricht einerseits eine notwendige Dynamis irgendeines natürlich Positiven. Diesem ermangelt aber andererseits die *Energieia* oder anders gesagt, dem Positiven eignet eine innerliche Starre oder Trägheit bzw. eine Unmöglichkeit, Fixiertheit, Unfähigkeit oder Unwilligkeit zur Selbstbewegung. Die transformierende Gewalt nimmt die latenten Widersprüche und Notwendigkeiten eines bloß Positiven und nur scheinbar gegen es auf und treibt es über sich und seine Partikularität hinaus. Dies bedeutet allerdings nicht, dass alle Gewalt *per se* gerechtfertigt wäre. Vielmehr ist das Kriterium ihrer Legitimität die Idee: der Begriff (oder das notwendige Allgemeine) und dessen Verwirklichung.

gewesen ist und der Kampf auf Leben und Tod dies nur ans Licht gebracht hat.

Aber im vorläufigen Resultat der Herrschaft entspricht der Gegenstand des herrischen Bewusstseins nicht seinem Begriff. Der Gegenstand des Herrn ist der Knecht, denn in ihm hat sich ja sein Freiheitsbegriff gleichsam inkarniert und Gestalt angenommen. Die anschauliche Realität des wesentlichen Bewusstseins ist „das unwesentliche Bewusstsein und das unwesentliche Tun desselben“ und „die Wahrheit des selbständigen Bewusstseins ist demnach das knechtische Bewusstsein“ [ebd., S. 152]. Es ist eine sehr wirkungsvolle Denkweise, dass die eigene Wahrheit immer im Anderen oder generell in den Resultaten des Handelns angeschaut werden kann. Wahrheit ist nicht nur eine Eigenschaft von Sätzen, sondern der Verhältnisse selbst.

Die in Herrschaft realisierte Anerkennung ist also mangelhaft, entspricht nicht ihrem Begriff. Somit ist sie unwahr, denn der Herr hebt sein Fürsichsein nicht auf und bleibt nur für sich (psychologisch gibt es einen Begriff dafür: Einsamkeit). Anders formuliert: Der Herr relativiert seine Freiheit nicht oder vielmehr: Er erkennt nicht, dass sich Freiheit nicht in Unfreiheit verwirklichen kann, sondern nur in Freiheit. Die wahre Freiheit ist die Freiheit aller im allgemeinen Selbstbewusstsein, welches

„das affirmative Wissen seiner selbst im andern Selbst [ist], deren jedes als freie Einzelheit *absolute Selbständigkeit* hat, aber, vermöge der Negation seiner Unmittelbarkeit oder Begierde, sich nicht vom andern unterscheidet, allgemeines und objektiv ist und die reelle Allgemeinheit als Gegenseitigkeit so hat, als es im freien Anderen sich anerkannt weiß, und dies weiß in sofern es das andere anerkennt und es frei weiß“ [EdpW., §436, S. 226].

Aber auch in der Weise ist der Herr im reinen Fürsichsein im Irrtum: Der Mensch kann gar nicht als solipsistisch absolutes Fürsichsein existieren, er ist Mensch nur mit, durch und für andere Menschen. Was er im reinen Fürsichsein für sich verwirklicht, ist schließlich doch „nur die bewegungslose Tautologie des: Ich bin Ich“ [PhdG., S. 104] und die Erstarrung im bornierten Dasein des *Besonderen*, aus welcher die Gewalt her austreiben sollte. Den Herrn konnte aber die Gewalt nicht in der Weise affizieren wie den Knecht und ihn aus seiner Selbstzentriertheit herausreißen, weil er die absolute Todesdrohung nicht an sich erfahren musste – oder konnte.

Wahr wäre Anerkennung nur in gewaltfreier Symmetrie und nur darin auch würden beide erst dem Begriff des Selbstbewusstseins entsprechen. Weder der Knecht noch auch der Herr erfüllen den Begriff der Anerkennung und daher, weil symmetrische Anerkennung erst Selbstbewusstsein als ein solches verwirklicht, erfüllen sie auch nicht den Begriff des Selbstbewusstseins. Aber immerhin ist die höhere Stufe der „Gemeinsamkeit des Bedürfnisses und der Sorge für dessen Befriedigung“ entstanden und „an die Stelle der rohen Zerstörung des unmittelbaren Objekts ... die Erwerbung, Erhaltung und Formieren desselben“ getreten [EdpW., §434, S. 224].

Im Knecht kann der Herr – und wenn schon nicht dieser selbst, dann der rekonstruierende Philosoph, da beim Herrn vielleicht, um die Einleitung noch einmal sprechen zu lassen, „bei dem Gefühle dieser Gewalt ... die Angst vor der Wahrheit wohl zurücktreten [mag] und sich dasjenige, dessen Verlust droht, zu erhalten streben“ [PhdG., S. 74f]. – seine Wahrheit wirklich anschauen, in ihm hat er sie vor Augen. Er könnte seine eigene Knechtigkeit sogar mit Händen greifen, wenn er sie begreifen wollte. Umgekehrt beinhal-

tet dieser Gedanke die Emanzipation des Knechts aus dem Gewaltverhältnis, weil er gleichsam seine Herrlichkeit sehen und begreifen, antizipieren kann. Im Lichte der Vernunft hat der Knecht die besseren Karten, obwohl er noch einen weiten und mühevollen, einen arbeitsreichen Weg zu gehen hat. Er ist schließlich auch derjenige, welcher „den Übergang zum *allgemeinen Selbstbewußtsein*“ macht [EdpW., §435, S. 224].

Der Herr ist theoretisch dem Untergang geweiht und das Bewusstsein des Knechts trotz seiner – „selbstgesetzten“ – Unterwerfung immer noch (an sich) Selbstbewusstsein, auch wenn der Knecht im objektiven Verhältnis der Herrschaft weder den Begriff des Selbstbewusstseins noch den der Anerkennung erfüllt. Obwohl er der tätig Anerkennende ist, hat er sich selbst nicht als freies, selbstbewusstes Selbstbewusstsein erkannt und anerkannt. Eine Schwierigkeit dieser Ausdrucksweise ist aber, dass für Hegel Anerkennung ein reales Verhältnis ist, welches sich in realem, transitiv-reflexivem (symmetrischem bzw. hier komplementärem) Handeln realisiert. Er hat nicht explizit von der Möglichkeit reflexiver Anerkennung als einer Bewusstseinstätigkeit gesprochen, aber sie ist im Begriff der Anerkennung selbst ja enthalten und wenn die Gewalt reflexiv werden kann, so auch die Anerkennung.

Wie die Wahrheit des herrischen Bewusstseins der Knecht, so ist die Wahrheit des knechtischen Bewusstseins der Herr. Der Knecht hat die Herrlichkeit in der Todesdrohung leiblich an sich erfahren und durch die Gewalt, „diese Wahrheit der reinen Negativität“ des Herrn, ist ihm einerseits seine Leiblichkeit wesentlich geworden und andererseits jene Wahrheit „des reinen Fürsichseins“ in sein eigenes Wesen eingegangen, aber ihm ist sie nicht bewusst und er schaut sie noch als eine fremde an. Noch kann die Knechtschaft weder die Unwahrheit der Freiheit des Herrn, noch seine eigene wahre, aber bisher nur potentielle Freiheit erkennen, geschweige denn verwirklichen, sie ist nur „für sie“ und ideell, aber noch nicht „an ihr“ oder real [PhdG., S. 152].

Doch ist der Knecht unbewusst durch die Erfahrung die Wahrheit selbst geworden, denn er hat „nicht allein um dieses oder jenes, noch für diesen oder jenen Augenblick Angst gehabt, sondern um sein ganzes Wesen, denn es hat die Furcht des Todes, des absoluten Herrn, empfunden“ [ebd., S. 153] und diese Erfahrung hat der Herr nicht gemacht. Der Knecht hat sich auf entscheidend andere Weise gerade darin, dass er sich nicht als Totalität der Freiheit gesetzt hat, die das Leben übergreift und darin negiert, als Totalität erfahren: als die Totalität des Lebens. In der Todesangst kommt der Mensch ganz und gar auf sich selbst zurück. In der Enzyklopädie ist diese Erfahrung so gut wie die absolute Polarität von Herr und Knecht etwas abgemildert:

„Jedes der beiden Selbstbewußtsein bringt das Leben der Andern in *Gefahr* und begibt sich selbst darein, aber nur als in *Gefahr*, denn ebenso ist jedes auf die Erhaltung seines Lebens, als des Daseins der Freiheit gerichtet“ [EdpW., §432, S. 221].

Es klingt ein wenig so, als sei die absolute Todesdrohung so ernst nun doch wieder nicht gemeint und außerdem wollen beide, auch der zukünftige Herr, ihr Leben erhalten und die absolute Negativität des Letzteren scheint somit auch gar nicht so absolut zu sein.

Aber in der Phänomenologie ist es ganz ernst und die Situation des Knechts ist so paradox wie die des Herrn. Die Aufopferung und *Entwirklichung* des Leibes ist für Hegel die Bedingung für die *Verwirklichung* des Geistes und der Tod die Bedingung der Auferstehung,

welche „Tod des Todes“ [VR1, S. 423], „Negation der Negation“ und „Stufe der Versöhnung“ [VR2, S. 291] ist. Die Todesnähe ist die entscheidende Erfahrung, durch welche das „natürliche Dasein“ aus seiner „Starrheit und Sprödigkeit“ herausgerissen und über sich hinausgetrieben wird:

„Es ist darin innerlich aufgelöst worden, hat durchaus in sich selbst erzittert, und alles Fixe hat in ihm gebebt. Diese reine allgemeine Bewegung, das absolute Flüssigwerden alles Bestehens, ist aber das einfache Wesen des Selbstbewußtseins, die absolute Negativität, *das reine Fürsichsein*, das hiermit *an* diesem Bewusstsein ist“ [PhdG., S. 153].

„Die Furcht des Herrn ist der Anfang der Weisheit“ [ebd., S. 152], denn in der Todesangst erfährt das Bewusstsein seine Endlichkeit und auch, dass überhaupt nichts bleibt wie es ist und alles ein Ende hat: die absolute Negativität des Wandels. Dem Knecht wurde ganz unmittelbare Erfahrung, dass es keinen dauerhaften Halt geben kann, sondern alles flüchtig und im Fluss ist –, dass nichts dasselbe bleibt und alles Werden und Vergehen ist, – worin Heraklit von Ephesus aufscheint und dessen *panta rhei*: „In dieselben Fluten steigen wir und steigen wir nicht: wir sind es und sind es nicht“ [B - 49a.], der ja auch noch auf diese Weise ganz deutlich präsent ist: „Krieg ist aller Dinge Vater, aller Dinge König. Die einen macht er zu Göttern, die anderen zu Menschen, die einen zu Sklaven, die anderen zu Freien“ [B - 53].<sup>107</sup> Diese unmittelbare Erfahrung ist unmittelbar *an ihm*. Die Gegenwärtigkeit des Todes ist einerseits zu seinem unbewussten Wesen geworden und steht ihm andererseits anschaulich gegenüber, „denn im Herrn ist es ihm sein *Gegenstand*“, der ihn ständig *erinnert*, auf sein Inneres verweist. In jedem Befehl und in allem Gehorchen klingt der Tod an.

Die wesentliche oder wesenhafte Veränderung ist, dass jene „allgemeine Auflösung“ nicht nur abstrakt bleibt – vom realen Tod war ja das knechtische Bewusstsein dispensiert –, sondern real wird, denn „im Dienen vollbringt [der Knecht] sie *wirklich* [und] hebt darin in allen *einzelnen* Momenten seine Anhänglichkeit an natürliches Dasein auf und arbeitet dasselbe hinweg“ [PhdG., S. 153]. In dienender Arbeit geht die Weisheit der Furcht über den Anfang hinaus und das „Gefühl der absoluten Macht“, die bisher als fremde erfahren wurde, „kömmt ... zu sich selbst“ [ebd., S. 153].

Der Knecht ist schon im Anerkennen der aktive und diese Aktivität wird auch praktisch in der Arbeit. Der Knecht ist Mittel und Werkzeug des Herrn und der Herr setzt seine Bedürfnisse als die Zwecke der Arbeit und des Knechts. Aber was zu Beginn gegenüber dem Knecht die Stärke und Freiheit des Herrn war, ist nun dessen Schwäche: Er hat sich zwar „das unvermischte Selbstgefühl vorbehalten“, aber er ist darin wieder »triebhaft« geworden und die Befriedigung seiner Begierde durch „das reine Negieren des Gegenstandes“ ist „nur ein Verschwinden, denn es fehlt ihr die gegenständliche Seite oder das Bestehen“ [ebd.]. Umgekehrt wird die vormalige Schwäche des Knechts, dass er „mit der Dingheit assoziiert ist“, nun zu seiner Stärke, weil „die Arbeit ... gehemmte Begierde, aufgehaltene Verschwinden“ ist: „sie bildet“ [ebd.].

Diese Bildung hat zwei einander durchdringende Seiten. Die eine ist die Bildung oder das

---

<sup>107</sup> Zitiert nach Diels (1960).

„Formieren“ des Gegenstandes, der Natur. Andererseits ist die Transformation der Natur im Arbeitsprozess gleichzeitig die Bildung des Ich, des Selbst oder des Geistes und um diese geht es, denn was Hegel hier untersucht ist „die Reihe seiner Gestaltungen, welche das Bewußtsein ... durchläuft“ und diese ist „die ausführliche Geschichte der Bildung des Bewußtseins selbst zur Wissenschaft“ [ebd., S. 73]. Der Beginn der Wissenschaft ist Praxis. Schon die Begierde zu hemmen, ist eine Selbst-Kultivierung und Selbst-Erzeugung des Menschen, in der das allgemeine Moment des Denkens sich gegen die Besonderheit der Begierden durchsetzt. Mit Freud würde man sagen, dass der Knecht zur Sublimierung fähig wurde – denn der Trieb ist ja, jedenfalls nach Freud – die psychische Repräsentanz unmittelbar biologischer Regungen und Strebungen. Daher arbeitet der Knecht zugleich am Gegenstand und – wie man das heute so sagt – an sich selbst, da das menschliche Bewusstsein die Fähigkeit ist, auch sich selbst zum Gegenstand zu machen. So arbeitet er sein eigenes „bloß natürliches Dasein“ hinweg.

Aber auch an den natürlichen Gegenständen der Arbeit wird deren rein natürliches Dasein ebenso hinweggearbeitet, indem der Knecht – der allgemeine Mensch – in ihnen und durch sie hindurch menschliche Zwecke verwirklicht. Er verändert sie nach seinen geistigen Vorstellungen. In der Arbeit lernt er, die unmittelbare Natur seinen Zwecken entsprechend zu formen. Damit unterwirft er sie seinem Willen und ist ihr nicht mehr nur ausgeliefert – wie wohl noch auf der kulturhistorischen Stufe der Jäger und Sammler. Das Arbeitsprodukt ist die »höhere« und kulturelle Stufe des bloß natürlichen Daseins. Im Arbeitsprodukt ist die Natur als unmittelbar selbständig aufgehoben und wandelbarer Rohstoff. Die bloße Vernichtung des je Vorgefundenen ist darin überwunden. So ist der Rohstoff Natur im Produkt zugleich modifiziert wie bewahrt und ein »Bleibendes«. Das Arbeitsprodukt ist die Synthesis aus Natur und Denken-Wollen oder Intelligenz und vergegenständlichter Ausdruck der Einheit von Geist und Natur als Ergebnis menschlicher Tätigkeit. Auf diese Weise ist ein Moment der „Anhänglichkeit“ ans rein natürliche Dasein, also die Abhängigkeit des Menschen von dem bloß Vorgefundenen, aufgehoben.

Der arbeitende Mensch erlangt mit und in der Arbeit am Gegenstand ein Wissen über diesen, denn seine Tätigkeit muss dem Gegenstand angemessen sein, wäre es das nicht, so wäre die Intention nicht zu verwirklichen und die Tätigkeit müsste scheitern. Hegel würde dies wahrscheinlich zwar nicht sagen, weil er Anerkennung nur als ein Verhältnis der Menschen untereinander auffasst, aber darin ist auch eine Anerkennung des Gegenstandes in seinem So-Sein notwendig. Wer sich in seinem Willen fixiert, ohne sich auf den Gegenstand und auf die aus ihm entstehenden Anforderungen einzulassen, wird wenig erkennen und wenig erreichen können. Das Wissen geht über die sinnlich unmittelbare Erscheinungsebene des je und je Verschiedenen und Besonderen hinaus und entsteht dadurch, dass der Mensch auf die Dinge einwirkt, sie praktisch analysiert. Erzeugt werden sowohl ein Wissen über die Strukturen der Dinge, ihr Wesen, als auch ein Wissender. Jene Strukturen sind zugleich die der Dinge selbst und der strukturierenden Menschen. Holz beispielsweise ist eine Abstraktion vom Baum und sozusagen sein Inneres (wenn auch nur eine Seite dieses Inneren) und ein menschlich praktischer Begriff, d.h. ein Begriff, der die menschlichen Zwecke beinhaltet und ausdrückt. Damit ist der Anfang der Wissenschaft, der Erzeugung des Wissens gemacht, welches ebenso wohl bleibendes ist wie der Gegen-

tand. Das Wissen ist seiner eigenen Struktur und Intention nach allgemein und bleibend, selbst wenn es sich mit den Gegenständen und mit seiner eigenen Entfaltung wandelt. Auch nach dieser Seite setzt sich der Knecht ins Allgemeine gegen das bloß rhapsodisch Besondere, mit dem es sich zugleich synthetisiert und so konkret wird.

Der Ausdruck des Wissens, seine Verobjektivierung, ist das Werkzeug. Es ist beiden Seiten, dem Arbeitenden und dem Gegenstand angemessen, Ausdruck und Mittel verwirklichter und zu verwirklichender Zwecke. Damit ist es ein konkret Allgemeines, sowohl gegenüber den besondern endlichen Zwecken als auch gegenüber den besonderen endlichen Dingen. Es ist ein Allgemeines gegen den zu bearbeitenden Gegenstand und zugleich gegen den arbeitenden Menschen, denn sein Gebrauch ist erst zu lernen. Darin ist wieder die Eigenständigkeit und Eigengesetzlichkeit des synthetischen Dinges »Werkzeug« anzuerkennen. Die Anerkennung des Werkzeuges ist mit der erlernten Handhabung eine Befreiung zur Fähigkeit und Möglichkeit, selbstgesetzte Ziele und Zwecke zu verwirklichen sowie die Ziele und Zwecke selbst zu entwickeln – zu erfinden, also auch, das bloß Denkmögliche ins Realmögliche zu verwandeln. Das Werkzeug ist also, indem es Mittel ist, auch Mitte zwischen den Polen und

„das *Mittel* [ist] ein *Höheres* als die *endlichen* Zwecke der *äußeren* Zweckmäßigkeit; – der *Pflug* ist ehrenvoller, als unmittelbar die Genüsse sind, welche durch ihn bereitet werden und die Zwecke sind. Das Werkzeug erhält sich, während die unmittelbaren Genüsse vergehen und vergessen werden. An seinen Werkzeugen besitzt der Mensch die Macht über die äußerliche Natur, wenn er auch nach seinen Zwecken ihr vielmehr unterworfen ist“  
[WdL., S. 452].

Damit ist der Knecht, der selbst ein Werkzeug des Herrn ist, höher und ehrenvoller als die endlichen Zwecke des Herrn und ein Allgemeines und Bleibendes gegen dessen Besonderheit und Vergänglichkeit.<sup>108</sup> Der Knecht verwirklicht in der Arbeit auch die beiden Momente der Reflexivität und Transitivität, die für die Verwirklichung wahrer Anerkennung notwendig sind. Allein, diese Verwirklichung hat den entschiedenen Mangel, dass der Gegenstand seiner Tätigkeit den Knecht nicht anerkennen kann, weil er kein Bewusstsein ist. Aber immerhin gelangt er zu einer erweiterten Selbst-Erkenntnis und über

---

<sup>108</sup> Das konkret Allgemeine der Synthesis endlicher Praxis und endlicher Theorie, die aufs Praktische zielt und an ihr das eigene Maß hat, ist aber doch für Hegel noch mit dem Mangel der schlechten Unendlichkeit behaftet. Es ist zwar eine reflexive, also intensive Totalität, aber es stehen doch nur die repetitiv natürlichen Bedürfnisse und deren immer erweiterte Befriedigung im Vordergrund. Zugleich ist in der Praxis der Lebensbewältigung einerseits die gegenständlich materielle Selbständigkeit der Natur nicht wirklich zu achten, ihre Integrität muss verletzt werden und andererseits ist sie, eben aufgrund ihrer letztlich unüberwindlichen Selbständigkeit nicht vollständig in menschliche Zwecke zu transformieren. Sowohl hierin ist die praktisch-theoretische menschliche Tätigkeit immer begrenzt und endlich als auch darin, dass sie sich immer auch auf das Vorgefundene und nach ihm richten muss. Damit ist sie nicht vollständig frei, denn der menschliche Geist setzt sich seine Ziele und Zwecke nicht vollständig selbst. Aufhebbar ist dieser Mangel nur in der unendlichen, spekulativen Theorie, darin den Dingen keine Gewalt angetan wird und der menschliche Geist in seinen Selbstsetzungen vollkommen eins mit sich wie auch mit seinen Gegenständen ist, weil er die Gegenstände aus sich selbst heraus setzt. Solche Gegenstände sind beispielsweise künstlerische, in denen Menschen sich selbst zugleich vergegenständlichen, ausdrücken, entfremden und in der Fremdheit, im Anderen als sie selbst bei sich sind. Andere Gegenstände sind das Recht und die Freiheit.

diese auch zur AnErkennung seiner selbst.

Hegel sagt das ganze so:

„Die negative Beziehung auf den Gegenstand wird zur Form desselben, und zu einem *Bleibenden*; weil eben dem Arbeitenden der Gegenstand Selbständigkeit hat“ und dieses „formierende *Tun* ist zugleich ... das reine Fürsichsein des Bewußtseins, welches nun in der Arbeit außer es in das Element des Bleibens tritt; das arbeitende Bewußtsein kommt also hierdurch zur Anschauung des selbständigen Seins, *als seiner selbst*“ [PhdG., S. 153f].

Damit hat der Knecht ein Mittel gegen die Todesfurcht. „Im Bilden des Dings“, in der arbeitenden Negation des Gegenstandes (als eines für sich seienden Selbständigen), indem er „die entgegengesetzte seiende Form aufhebt“, negiert der Knecht sein eigenes Negiert-Sein: „er [zerstört] dies fremde Negative ... vor welchem [er] gezittert hat“ [ebd., S. 154]. Er wird das, was er „an sich“ ist auch „für sich“, d.h. er erkennt es und weiß es. Was er an einem anderen Bewusstsein beweisen wollte, entsteht für ihn in der Auseinandersetzung mit der Natur, die ihn ja zunächst gebunden hatte: Fürsichsein, mit einem anderen Wort: Negativität und diese ist Negation der Negation oder Synthesis und Befreiung. Auch nach dieser Seite versetzt sich das knechtische Bewusstsein auf eine entwickelte Weise wieder „in das Element des Bleibenden“ und „kömmt zu dem Bewusstsein, dass es selbst an und für sich ist“ [ebd.]. In der gegenständlichen Form des bearbeiteten Dings ist dem knechtischen Bewusstsein diese seine Negativität, seine Selbsttätigkeit und Selbständigkeit, sein Aufheben ganz anschaulich und weil er die Schöpfung vollbracht hat, erkennt er sich selbst in seinem Produkt: „Die Form“ des Dings „wird dadurch, daß sie“ durch das Bewusstsein der Knechts gesetzt und aus dem Bewusstsein des Knechts „*hinausgesetzt* wird, ihm nicht ein Anderes als es“ selbst; „denn eben sie ist sein reines Fürsichsein, das ihm darin zur“ anschaulichen „Wahrheit wird. Es wird also durch dies Wiederfinden seiner durch sich selbst *eigener Sinn*, gerade in der Arbeit, worin es nur *fremder Sinn* zu sein schien“ [ebd.].

Der fremde Sinn eines fremden Zwecks ist ebenso wirklich fremder als auch nur scheinbar fremder Zweck. Indem der Knecht arbeitet, verwirklicht er 1. die besonderen und fremden Zwecke des Herrn; 2. die allgemein menschlichen der Bedürfnisbefriedigung und damit natürlich auch seine eigenen. Aber er verwirklicht genauso seine ganz spezifischen Zwecke, also 3. seine Selbsterhaltung und 4. seine wahrhafte Verwirklichung als Anundfürsichsein, die 5. zugleich die Verwirklichung des Anundfürsichseins schlechthin und im allgemeinen ist.

Der Prozess ist ein Beispiel für Hegels Motiv von der „List der Vernunft“: Alle Akteure verfolgen selbstzentriert ihre unmittelbaren Ziele und Zwecke, aber insgesamt setzt sich im Zusammenwirken der Zufälligkeiten die Notwendigkeit der Vernunft durch, verwirklicht über das Besondere hinweg und durch es hindurch das Allgemeine.<sup>109</sup> Der Herr verfolgt in der Unterjochung des Knechts nur seine eigenen egozentrischen Ziele und Zwe-

---

<sup>109</sup> In diesem Gedanken scheint – unschwer erkennbar – die Adam Smithsche Idee von der »unsichtbaren Hand des Marktes« auf, welche die natürlich egoistischen und antagonistischen Interessen hinter dem Rücken der Interessierten zum Gemeinwohl integriert.

cke. Die Gnade, die er walten lässt, indem er den Knecht nicht tötet, vereinigt in sich und ohne dass er es weiß, die Momente der Willkür und der Notwendigkeit. Für den Herrn ist nur die Seite der Willkür erlebbar, denn es geht ihm nur und ausschließlich um sich selbst. Aber indem er so lebt, ermöglicht er dem Knecht, über sich selbst hinauszuwachsen, sich selbst auszubilden, seiner selbst und der Natur mächtig – Herr – zu werden. In seiner Unterwerfung verwirklicht der Knecht genauso zunächst nur sein subjektives Überlebensinteresse. Gegen seinen unmittelbaren Willen, unter Zwang und Kommando realisiert er fremde und partikuläre Zwecke. Über den Umweg der Gnade verwirklicht er auch die seinen. Der Knecht wird erhalten, erhält sich selbst und die anderen. Ohne dass er es weiß, verwirklicht er mit den fremden und eigenen Zwecken zugleich allgemein menschliche Zwecke und befördert die Emanzipation der Menschen von den Naturgewalten. Hinterücks also verwirklichen die Antagonisten Herr und Knecht im geschichtlichen Prozess gemeinsam die sittliche Selbstverwirklichung der Gattung.

Drei Momente müssen für die wahre Selbsterkenntnis, wahre Selbständigkeit und Freiheit im Knecht synthetisiert und identisch werden: die Furcht, das Dienen und das Bilden; jedes für sich ist unvollkommen:

„Ohne die Zucht des Dienstes und Gehorsams bleibt die Furcht beim Formellen stehen und verbreitet sich nicht über die bewußte Wirklichkeit des Daseins. Ohne das Bilden bleibt die Furcht innerlich und stumm, und das Bewußtsein wird nicht für es selbst. Formiert das Bewußtsein ohne die erste absolute Furcht, so ist es nur ein eitler eigener Sinn; denn seine Form oder Negativität ist nicht die Negativität *an sich*; und sein Formieren kann ihm daher nicht das Bewußtsein seiner als des Wesens geben“ [ebd., S. 153f].

Es muss also gleichsam »tabula rasa« gemacht werden. Hegels Denken ist das Denken der sich vermittelnden Extreme; es ist vom Absoluten getrieben. Die Negativität – also die Negation der Negation – muss »an sich« sein und d.h. zweierlei: Erstens muss sie überhaupt sein und alles betreffen und sie darf daher nicht allein transitiv sein, sondern muss zweitens reflexiv werden und an sich selbst vollzogen werden. Die Negation der Negation, die Wandlung muss das »Wesen« und nicht nur die »Erscheinung« betreffen, muss substantiell werden und darf nicht nur auf Akzidentelles gehen, denn sonst könnte sich der Mensch in seiner Tätigkeit nicht als »Wesentlicher«, als Bestimmender, nicht als Totalität erkennen. Hätte er also die Negativität nicht an sich selbst vollzogen, könnte seine Arbeit, bzw. sein Arbeitsprodukt ihm nicht seine Wesentlichkeit und Substantialität zurückspeiegeln die er ist. Die Schwierigkeit steckt aber darin, dass der Mensch – und nicht nur bei Hegel – sein eigenes Anderes ist. Er muss eine wesentliche Wandlung durchlaufen, er muss in seinem Kern ein Anderer werden und dies Wesen, das ein anderes werden muss, ist die Natürlichkeit.

„Hat es nicht die absolute Furcht, sondern nur einige Angst ausgestanden, so ist das negative Wesen ihm ein Äußerliches geblieben, seine Substanz ist von ihm nicht durch und durch angesteckt. Indem nicht alle Erfüllungen seines natürlichen Bewußtseins wankend geworden, gehört es *an sich* noch bestimmtem Sein an; der eigene Sinn ist *Eigensinn*, eine Freiheit, welche noch innerhalb der Knechtschaft stehenbleibt“ [ebd., S. 154].

Eigentlich ist es seltsam, dass Hegel die „absolute Furcht“ nur in der Weise denkt, dass sie durch den »Artgenossen« entsteht. Die Bedrohungen, welche die Natur selbst bereithält,

produzieren offenbar nur „einige Angst“ und sind wohl nicht ausreichend, um den Menschen „durch und durch“ – in »Mark und Bein« – erzittern zu lassen, damit alles Fixe flüssig werde. Einerseits scheint die äußere Natur nicht besonders mächtig zu sein, die innere andererseits um so mehr, denn sie hält ja das Bewusstsein in seinem „Eigensinn“, seiner Willkür befangen. Solange die eigensinnige partikuläre Freiheit noch irgend Erfüllung ihrer unmittelbaren Wünsche findet, solange bleibt es knechtische Naturbefangenheit und kann nicht zum konkret Allgemeinen gelangen. Daher muss es alle Hoffnung auf Erfüllung der unmittelbaren Wünsche fahren lassen. Das Bewusstsein muss in dieser Hinsicht „wankend“ und gleichsam leer werden. Die ursprüngliche Herrin, welche verklavt, ist die Natur. Das ist auch am Herrn demonstriert, der ja der unmittelbaren Begierde letztlich nicht entrann. Ihm fehlen das absolute Erzittern so gut wie der Dienst und die Arbeit, weshalb er – im Vergleich mit dem Knecht – degeneriert.

Gehorsam und Dienst sind die Momente der Notwendigkeit und die Voraussetzung für das Allgemeine der Sittlichkeit. Sie ist das vernünftige Reich der Notwendigkeit, in dem die Willkür aufgehoben und die wahre Freiheit verwirklicht ist. Ohne Gehorsam gelernt zu haben, so ist es gedacht, kann das Bewusstsein keine innere moralische Instanz entwickeln, keine Dauerhaftigkeit, die das Allgemeine im Einzelnen zur Geltung bringt. Ohne den Zwang bliebe das Bewusstsein in seinen ganz egoistischen Interessen stecken, mit denen es als natürliches identifiziert ist. Das Allgemeine ist für Hegel anscheinend dem natürlichen Bewusstsein fremd, so muss es ihm gleichsam eingebläut werden. Man könnte meinen, für Hegel sei der Mensch ursprünglich ganz einzelnes und wildes Tier, das gezähmt werden muss<sup>110</sup> und diese Zähmung ist Verneinung. Sämtliche Bewegung und Entfaltung ist negativ und zielt auf das Absolute. Das Bewusstsein muss sich daher als absolute Totalität zu setzen versuchen, als natürlich aktive Positivität. Es muss die absolute Negation dieser ursprünglichen Setzung an sich erfahren und das Extrem absoluter Passivität erleben, um schließlich diese erfahrene Negation und Passivität wiederum zu verneinen und sie derart zu integrieren. Dem (Hegelschen) Begriff nach ist das Bewusstsein immer eine solche negativ-positive Bewegung, aber in seinem Anfang oder ursprünglich ist diese Negativität nur ideell oder anders gesagt nur die Form, in der es existiert und also eine bloße »Formalität«. Diese Form muss – wie oben gesagt – doppelsinnig „wesentlich werden“ und „wesentlich“ heißt: absolut. Absolut hat nicht nur den Sinn der Vollständigkeit und Vollkommenheit, sondern auch den der Abgetrenntheit. In ihrer unerlösten Form ist die Abgetrenntheit „Fürsichsein“ und diese muss überwunden und aufgelöst werden. Das Bewusstsein muss, um Identität zu werden, auch die vollständige, aber falsche Abtrennung und Loslösung an sich selbst erfahren und auf den Begriff bringen, sie als falsche begreifen. Deshalb muss die Negativität alle Inhalte betreffen und modifizieren. Nichts und

---

110 Ähnlichkeiten hat dies sowohl mit dem „Prozess der Zivilisation“ von Norbert Elias (1976), der annimmt, dass „Fremdzwänge sich in Selbstzwänge verwandeln“ [S. 313], die sich „im Einzelnen“ zur „blind arbeitenden Selbstkontrollapparatur“ verfestigen [S. 317], als auch mit der Freudschen Instanz des „Über-Ich“ [Freud (1975c), S. 296], die sich ebensowenig zwanglos ergibt. Aber in diesem Motiv äußert sich auch ein durchaus tradiertes Herrenbewusstsein, das seine Dominanz in der Wildheit und Faulheit der Unterjochten legitimiert und den Zwang als notwendiges Mittel zur Kultivierung betrachtet.

niemand kann nur für sich sein und bleiben.

Dem Knecht wird durch dienende Arbeit der Eigensinn ausgetrieben und damit befähigt er sich zum konkret Allgemeinen. Gleichzeitig wird auch die Arbeit zum Allgemeinen erhoben. Es ist eine wechselseitige Bildung. Die Arbeit bildet den Knecht und dieser die Arbeit. Vermittelt ist die Bewegung durch die „absolute Furcht“. Ohne diese könnte das natürliche Bewusstsein nicht über die Knechtschaft hinaus, denn es bliebe im »eitlen Eigensinn« der natürlich unmittelbaren Triebe gefangen, also durch die Natur verknechtet:

„Sowenig ihm“, ohne die Furcht, „die reine Form zum Wesen werden kann, sowenig ist sie, als Ausbreitung über das Einzelne betrachtet, allgemeines Bilden, absoluter Begriff, sondern eine Geschicklichkeit, welche nur über einiges, nicht über die allgemeine Macht und das ganze gegenständliche Wesen mächtig ist“ [ebd., S. 155].

Die absolute Furcht – und sie allein – »befreit« das natürliche Bewusstsein von allen partikularen Inhalten. Mit dieser Leere kann ihm „die reine Form zum Wesen werden“ und nur darin wird sein „Formieren“, seine Arbeit, wirkliche Negativität, Negation der Negation, welche auch die initial nötige Furcht selbst mit aufhebt. Ist ihm „die reine Form zum Wesen“ geworden, wird die Arbeit „absoluter Begriff“: systematisch-technisch, und geht über eine bloß zufällige und natürliche „Geschicklichkeit“ hinaus. In diesem Regelkreis transitiv-reflexiver Bildung oder Formierung von Ich und Gegenstand werden die Menschen ihrer selbst und der Welt mächtig<sup>111</sup>, – allerdings bei Hegel, wie bereits erläutert, mit der Einschränkung, dass die endliche Theorie und die endliche Praxis immer beschränkt sein werden und nie absolut sein können, da sie, immer auf die vorgefundene Natur gerichtet, sich ihr anzupassen haben und sie nicht vollkommen, sondern nur relativ durchformen können.

Dieser Widerspruch kann in der absoluten Theorie aufgehoben werden, welche sich das Ganze zum reflektierten Gegenstand nimmt und es begreifend (transitiv-reflexiv) in sich aufnimmt. In der absoluten oder unendlichen Theorie, die das Ganze betrachtet, ist die Praxis der Menschen als Gegenstand der Reflexion integriert – jene ist selbst eine Praxis. Aufs Ganze gesehen kann der Mensch nicht praktisch werden; das Ganze kann nicht Gegenstand der Praxis sein, die ein Teil des Ganzen ist – aber die endliche, verselbständigt expansive Praxis geht heute insofern aufs Ganze, als sie viele wechselwirkende Teile desselben massiv verändert. Doch die unendliche Theorie könnte Auswirkungen auf die Pra-

---

<sup>111</sup> Freud ist in diesem Punkt, wie gesagt, ähnlicher und unähnlicher Meinung. Der Mensch ist natürlicherweise faul und triebgebunden – »nicht spontan arbeitslustig«. Er muss in die Arbeit gezwungen werden. Dies ist die Übereinstimmung. Freud ist allerdings bezüglich der reflexiven Transformation der Menschen pessimistisch bzw. im Bezug auf die Triebe fatalistisch. So sehr die Menschen auch, wie Hegel sagt, »über das ganze gegenständliche Wesen mächtig« werden, ein Faktum, das Freud konzediert, so wenig werden aber die Knechte – die Arbeitermassen – über den »natürlichen Eigensinn« hinausgelangen; nie werden sie ihrer Triebe Herr werden und darum immer der Herrschaft bedürfen, um nicht zu zerstören, was sie aufgebaut haben. Mit Hegel würde man eine umgekehrte Perspektive einnehmen können: Dass die Herren es sind, die, nicht zum Triebverzicht fähig, eine Katastrophe nach der anderen anzetteln. Es war schon immer – und ist es noch heute – die Rationalität der Herrschenden, die Dummheit und Trägheit, welche sie durch ihre Gewalt an den Beherrschten erzeugen, eben diesen als deren natürlichen Makeln anzulasten und diesen »natürlichen Mangel« zum Grunde zu nehmen, die Gewalt zu verstärken.

xis haben, indem sie die dialektischen Verschränkungen aufklärt. Schon die endliche Theorie verändert den Blick auf die Welt und also den Blickenden und die Welt, weil der andere Blick praktische Veränderungen der Welt ermöglicht. Die unendliche und aufs Ganze gehende Theorie hat nicht allein ein Kriterium in der gegenständlichen Wirklichkeit (der endlichen Theorie und Praxis), an der sie geprüft werden kann. Sie könnte auch – das liegt schon in der Doppelsinnigkeit der Entsprechung von Begriff und Gegenstand – reflexiv-transitiv verändernd auf den Menschen selbst wirken, weil er sich in ihr über sich selbst, seine Möglichkeiten und Grenzen im Ganzen, bewusst werden kann. Das so erzeugte Bewusstsein könnte wiederum Auswirkungen auf die Praxis haben, weil sie deren Ansprüche – den eitlen Eigensinn – vernünftig beschränkt, die Grenzen anzuerkennen lehrt. So könnte die absolute unendliche Theorie einerseits gerade verendlichend und relativierend wirken und andererseits die Bereiche eröffnen, in welchen der Menschen absolut und unendlich tätig sein kann, ohne wieder für sich selbst die »absolute Furcht« praktisch zu erzeugen.

Das ist heute dringlich nötig. Jene Bewegung, die transformierende „Geschicklichkeit“ zur „allgemeinen Macht“ zu erheben und „über das ganze gegenständliche Wesen mächtig“ zu werden, ist ganz offensichtlich gegenwärtig ein mächtiges und unabgeschlossenes Projekt. Es ist offensichtlich, dass deren Negieren nicht aufhebende Negativität, sondern nur einseitig und unvollständig ist, weil sie de facto nicht reflexiv, nicht begriffen ist, da sie den verselbständigten ökonomischen Expansionsprozessen unterworfen ist.

Dies trifft auch, wo sich der Mensch praktisch-reflexiv verhält. Es ist zu sehen, dass seine Negationen der Bildung die Menschen reflexiv-poietisch im Ganzen ergreift. Sie machen sich selbst nicht allein zu einem Gegenstand, sondern zu einem Ding, von dem sie glauben, sie könnten ihn wissenschaftlich-technisch – gentechnisch beispielsweise – transformieren und bewältigen. So fassen sie sich technisch rational nur von der dinglich-natürlichen Seite auf bzw. im Antagonismus von Geist und Leib, der auf den Körper reduziert werden soll. Doch diese Anstrengung zur absoluten Herrschaft ist invasiv und gewaltsam. Die Idealvorstellung wird dem Gegenstand aufgedrückt und er in seinem Sosein und Fürsichsein nicht respektiert. Der Mensch als Objekt technisch-poietischer Transformationen erkennt sich selbst nicht an. Diese Gewalt – das Unternehmen, über sich selbst zur vollkommenen Herrschaft, zur beliebigen, d.h. willkürlichen Verfügung zu gelangen, darin der Mensch sich selbst nur als eine zu überwindende Heteronomie erscheint – beinhaltet die Nivellierung, die vollkommene Gleichmacherei, auch wenn sie sich einerseits gesund und andererseits elitär gibt. Selbst wenn das Projekt zur technischen Vollkommenheit realisiert würde, so wäre doch das von Hegel gemeinte Absolute nicht erreicht, denn dieses wäre diejenige Integration, welche das Fürsichsein, die Unterschiedlichkeit und Selbständigkeit eines Jeden achtet. Das überwältigend unterwerfende Herrschaftsprojekt ist ein falsches, obwohl es – mit Hegel – durchlaufen werden muss.<sup>112</sup> Herrschaft wird von

---

<sup>112</sup> Medizinische wie psychotherapeutische und wohl auch politische Erfahrung lehren allerdings – leider –, dass Wissen allein zwar Macht im Sinne von Möglichkeit ist, dass aber auch ein maligner oder pathogener Weg weit und oft bis zum bitterst möglichen Ende gegangen werden muss, dass neben dem Wissen auch Erfahrung – im Doppelsinn – *gemacht* werden muss. Es sieht so aus, als bräuchten die meisten Menschen erst die reale Not, um

Hegel als transitorisches Verhältnis aufgefasst und ist weder Ziel noch Zweck. Ziel und Zweck sind die Freiheit, welche nur als »Bei sich sein im Anderen seiner selbst«, in Anerkennung, verwirklicht werden kann.

Hegel sah Anerkennung zu seiner Zeit bereits im wesentlichen realisiert: im Staat. Für die internationalen Beziehungen sah er eine analoge Integration weder als Möglichkeit, noch als Notwendigkeit. Die Bewegung der Globalisierung unter dem treibenden ganzheitlichen Moment der kapitalistisch organisierten Ökonomie war noch nicht am Horizont. Jetzt scheint sich der schon lange andauernde Kampf um Anerkennung in seiner transitorischen Gestalt der Herrschaft eben auf der internationalen Ebene zu wiederholen. Die Gattung hat nicht wesentlich dazugelernt, der Weltgeist scheint ein wenig träge zu sein und es ist nicht abzusehen, ob und wann Menschen das Herrschaftsprojekt gegeneinander überwinden können. Es scheint, als fehle uns die Selbstbeherrschung. Gerade sieht es vielmehr so aus, als würde das Herrschaftsprojekt in ein erweitertes Stadium eintreten. Mit dem Zusammenbruch des »Ostblocks« und also vermeintlich mangels ernstzunehmender Gegner und vermeintlich auch mangels ernstzunehmender Alternativen schickt sich der »Sieger« an, die lange schon angelegte und nunmehr real möglich erscheinende Weltherrschaft zu verwirklichen.

Das utopische Bewusstsein ist gegenwärtig meistens auf die Verlängerung des Gegenwärtigen zusammengeschrumpft. Was an gegenläufigen Latenzen in den schweigend Anerkennenden existiert, wird sich wohl erst mit einer Erhöhung des Leidensdruckes zeigen. Wie die Latenzen dann wohl gelebt werden, ist, wenn der hier entwickelte Anerkennungsbegriff trifft, weniger fraglich: Die Aufkündigung der Anerkennung der Herrschaft von Menschen über Menschen und ihrer Subsumtion unter die anonymen Prozesse der Kapitalverwertung werden wahrscheinlich genauso gewaltsam sein wie der Prozess der Subsumtion und Durchsetzung der Herrschaft selbst. Möglich, dass die Aufhebung des Herrschaftsverhältnisses erst ganz am Ende d.h. mit seiner vollen Entfaltung möglich wird, und die volle Entfaltung erscheint als Weltherrschaft des Kapitalismus am Horizont. Vielleicht also wird ein Ende des Herrschaftsprojektes überhaupt erst dann real möglich, wenn der letzte Fleck des Globus den Verwertungsprozessen vollständig erschlossen ist. Das wäre eine Art Naturprozess der Herrschaftsentwicklung, da sie nur, wie in allen Naturprozessen, an bestimmten Punkten und mit bestimmten Quantifizierungen umschlagen

---

zur Einsicht in die *Notwendigkeit* und so zur Freiheit zu gelangen. Im medizinisch oder psychotherapeutischen Bereich ist es der – etwas pneumatisch formulierte – Leidensdruck, welcher – vom objektiven Leiden oft unabhängig – eine Veränderungsbereitschaft, eine Motivation, eine mögliche Bewegung erst initiiert. Ein Blick in die Geschichte der Menschheit scheint die Verallgemeinerung dieses Zusammenhanges nicht nur zu erlauben, sondern geradezu zu fordern. Prospektiv heißt dies, dass wohl trotz allen Wissens um die Verletzlichkeit und Endlichkeit menschlicher Existenz und deren Gefährdungen – nicht nur in der und durch die Natur, sondern selbsterzeugt –, wir Menschen erst die reale Erfahrung *machen* müssen, dass wir uns in unserem Handeln schaden, bevor wir anders Handeln. Es sieht so aus, als sei nötig, dass uns die Not zur dinglichen – realen – Wirklichkeit werden muss, damit wir glauben was wir wissen. Mit beispielsweise jedem »neuen« wissenschaftlich-technisch erzeugten Spielzeug sind scheinbar erwachsene und rationale Menschen wieder wie Kinder, die eigenständig und bisweilen trotzig störrisch sind und die Spielzeuge ausprobieren müssen, um sich zu *informieren*, sich in die der Wirklichkeit angemessene Form zu bringen, um zu erleben, dass nicht nur der Mensch das Maß der Dinge ist, sondern die Dinge das Maß des Menschen sind.

kann: Das Glas läuft eben erst dann über, wenn es gerade um einen Tropfen mehr als voll ist.

#### **EXKURS 4: »ÜBERLAUFENDE GLÄSER UND HABERMAS«**

Jürgen Habermas scheint einem solchen Überschlagen der systemimmanenten Latenzen und Tendenzen entgegenwirken zu wollen. Auch für ihn scheint wohl der von Marx behauptete Zusammenhang von notwendigen Krisen der kapitalistischen Ökonomie, dem daraus resultierenden Elend der Massen und einer revolutionären – und das heißt eben bisher immer auch gewaltsamen – Aufhebung der Verhältnisse nicht eintreten zu können: Marx soll sich in der inhaltlichen Bestimmung desjenigen Momentes geirrt haben, das die gesellschaftlichen Bewegungen und Veränderungen bestimmt und welches daher auch das übergreifende Moment in der Aufhebung sein müsste. Daher habe er sich auch im Modus der Veränderung und Aufhebung getäuscht. Die Hypothese vom Irrtum ist in der Tradition, der Habermas entstammt, ein Gedanke von Max Horkheimer gewesen: Da die notwendigen Krisen des Kapitalismus eben nicht zu einer radikalen Verelendung der Massen führten, enthielten beide kein revolutionäres Potential mehr. Nun ist allerdings auch offensichtlich geworden, dass die extrem expansive kapitalistische Organisation der Ökonomie – und der notwendig mit ihr einhergehende Prozess einer »Kolonialisierung der Lebenswelten«, gegen die Habermas protestiert – noch nicht zur vollen Entfaltung gelangt ist. Das Glas ist noch nicht voll und ergo das letzte Wort über die Thesen von Marx noch gar nicht gesprochen.

Aber davon einmal abgesehen: Gut hegelianisch-dialektisch und dem Selbstverständnis nach kritisch, sucht Habermas nach einer dynamisch-energetischen Alternative für die Aufhebung des Gegenwärtigen, die aus der Ökonomie nicht mehr zu erwarten sei und findet sie in der »kommunikativen Rationalität« bzw. im »kommunikativen Handeln«, welche er der Zweckrationalität des »instrumentalen Handeln« in der Produktionspraxis entgegenhält. Er beruft sich explizit auf den jungen, frühen, »guten« Hegel und verwirft den alten, späten und »schlechten« so gut wie den ökonomisch-revolutionären Marx.<sup>113</sup> Gut

---

<sup>113</sup> Habermas (1967) liest „den ersten Teil der *Deutschen Ideologie*“ so, dass Marx „unter dem unspezifischen Titel der gesellschaftlichen Praxis“, „kommunikatives Handeln auf instrumentales zurückführt“ oder Interaktion auf Arbeit reduziere [S. 45]. Er kommt zu dem Schluss, bei Marx werde das „instrumentale Handeln .. zum Paradigma für Hervorbringungen aller Kategorien; alles [löse] sich in der Selbstbewegung der Produktion auf“ und dies führe zu einer mechanistischen Missdeutung des dialektischen Zusammenhanges von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen [S. 46]. Diesem »Reduktionismus« hält Habermas seine Lesart der Hegelschen „Jenensener Philosophie des Geistes“ entgegen [S. 9], wonach „die symbolische Darstellung, der Arbeitsprozess und die Interaktion“, „drei gleichwertige Muster dialektischer Beziehungen“ [S. 9], „heterogen“ [S. 23] – einer anderen Klasse zugehörig – und „gleichursprünglich“ [ebd.] seien. Arbeit und Interaktion werden so voneinander unabhängig und „die Institutionalisierung der Ich-Identität, das rechtlich sanktionierte Selbstbewusstsein, ist das Resultat *beider* Prozesse begriffen, der *Arbeit* und des *Kampfes um Anerkennung*“ [S. 35]. Habermas verwirft aber auch schließlich Hegel, da dieser idealistisch identitätsphilosophisch die heterogenen und unabhängigen dialektischen Grundmuster „auf einen Nenner“ [S. 38] bringe und einer „Gleichschaltung“ unterwerfe [S. 39].

hegelianisch macht er sich einen Begriff der Sache und versucht, seiner Theorie entsprechend, auf kommunikativem Wege eine Evolution kommunikativer Strukturen zu initiieren, die, den Anerkennungsbegriff des frühen Hegel der »Jenaer Systementwürfe« beinhalten, geeignet sein sollen, über die unmenschlich gewaltsamen Realitäten der gegenwärtigen Gesellschaften hinaus und auf die »kommunikative Vernunft« hin zu führen. Auch das ist hegelianisch gedacht. Es geht um die Idee der »kommunikativen Rationalität«. An sich oder dem Begriff nach ist Kommunikation vernünftig oder so: Die Vernunft ist der Kommunikation immanent und jedes Sprechen immer schon ein Ausdruck latenter Vernunft. Die latente Vernunft muss nur noch wirklich und die Wirklichkeit bestimmend werden oder, um mit dem Hegel der »Phänomenologie« zu sprechen: Kommunikation muss wesentlich werden. »Kommunikative Rationalität« ist Voraussetzung, Prozess und Resultat.

Der, lax gesagt, casus cnaxus der Konzeption ist nun wohl folgender: Dialektisch gedacht und empirisch betrachtet kann kaum eine absolute Selbständigkeit der menschlichen Kommunikation gegen menschliche Ökonomie behauptet werden. Es muss also auch mit Hegel gegen Marx eine dialektische Verschränkung von Kommunikation und Ökonomie angenommen werden. Damit eine Aufhebung des defizitär Gegenwärtigen durch und in »kommunikativer Vernunft« möglich werden kann, muss in jener dialektischen Verschränkung, zum einen und zuerst, zumindest eine relative Selbständigkeit der Kommunikation von der Ökonomie und ihre Eigenständigkeit gegen dieselbe behauptet werden. Damit wäre auch eine relative Eigenständigkeit der Politik gegen die Ökonomie behauptet.

Zudem soll die »kommunikative Vernunft« nicht nur die herrschende ökonomische und »instrumentelle Vernunft«, sondern auch die herrschende »politische Vernunft« transformieren, wenn nicht ersetzen.<sup>114</sup> Damit ist auch eine Unabhängigkeit der »kommunikativen Vernunft« von der Politik behauptet. Das ist plausibel, wenn man sagt, dass schließlich Kommunikation aller Politik vorausgeht und wenn man nicht sagt, alle menschliche Interaktion sei immer und überhaupt Politik. Für die Ökonomie ist dieser Zusammenhang gar nicht so klar. Erstens kann wahrscheinlich zu Recht gesagt werden, dass ein Mensch län-

---

<sup>114</sup> Voraussetzung dafür, dass die »kommunikativer Vernunft« (global) zur Geltung kommt und eine „erneute Schließung der ökonomisch entfesselten Weltgesellschaft“ [Habermas (1998), S. 167] ermöglicht, sind einerseits „institutionalisierte Verfahren der transnationalen Willensbildung“ [S. 167]. Andererseits aber ist „der Perspektivenwechsel von »internationalen Beziehungen« zu einer Weltinnenpolitik ... von Regierungen nicht zu erwarten, wenn nicht die Bevölkerung selbst einen solchen Bewusstseinswandel prämiert“ [ebd.]. „Kosmopolitische Gemeinschaft“ sei daher nur über die „vorgängig reformierten Wertorientierungen“ der Bevölkerung zu erreichen [S. 168]. Die Normen der »kommunikativen Vernunft« hat also eine kritische Öffentlichkeit zur Geltung zu bringen – Habermas hat die „Bürgergesellschaft“ im Blick [ebd.]. Das entscheidende Hindernis für die „Regulierung der Weltgesellschaft“ [ebd.] ist das Fehlen „einer weltbürgerlichen Solidarität“ [Habermas (2000), S. 342]. „Die ersten Adressaten“ für dessen Ausbildung seien „soziale Bewegungen und Nicht-Regierungsorganisationen, also die aktiven Mitglieder einer nationale Grenzen überschreitenden Zivilgesellschaft“ [S. 342f]. Ins Psychologische übersetzt ist dies die Forderung nach einer moralischen Entwicklung. Mit Kohlberg (1996), auf den auch Habermas sich bezieht, ginge es um die Überwindung der »konventionellen Ebene« und die Ausbildung einer »post-konventionellen Ebene«, letztlich um ein Bewusstsein der Stufe 6, das sich an allgemeingültigen ethischen Prinzipien orientiert, um eine Moral, die auf „persönliche Konsistenz oder Verantwortlichkeit“ gegründet ist [S. 404; vgl. auch im Überblick: Kegan (1994), S. 79ff].

ger essen kann, ohne zu reden, als reden, ohne zu essen. Zweitens geht, evolutionär gedacht, die Ökonomie, verstanden als die für alle Organismen notwendige Organisation ihrer Auseinandersetzung mit der Natur und deren »Aneignung« in der Konsumtion, der Kommunikation voraus. Drittens und wieder evolutionär gedacht, ist anzunehmen, dass Verständigung und Kommunikation – also die Herstellung und Organisation von Gemeinschaft – primär der Lebenserhaltung und Lebenssicherung dient(e), weshalb diese jene bestimmt(e). Kommunikation ist prinzipiell und zeitlich *sekundär* gegen die Lebenspraxis. Dient jene dieser nicht, sterben diejenigen Lebewesen aus, welche aufgrund ihrer (leiblichen) Differenzierung gemeinschaftliche sind und Kommunikation zur Lebenspraxis brauchen. Erst mit der Entfaltung bestimmter Differenzierungen sowie differenzierter Bewältigungsformen und -möglichkeiten bzw. und besser *Bewältigungsrealitäten*, ist ein *relative* Verselbständigung der Kommunikation gegen die Ökonomie überhaupt real möglich – der Zusammenhang und die Verschränkung beider wird aber *immer* bleiben.

Kommunikation muss, damit ihr eine wahrhaft transformierende Wirkung zugesprochen werden kann, die Gesellschaft nicht allein akzidentell, sondern *im Wesentlichen* verändern, d.h. deren Kern betreffen. Damit ist nicht nur ihre relative Selbständigkeit behauptet, sondern vielmehr auch, dass ihr in der dialektischen Bewegung der Gesellschaft das *entscheidende* Gewicht zukommt, dass sie zum *übergreifenden* Moment wird oder werden kann, welches das Insgesamt in eine neue Form bringt, die auch die Inhalte bestimmen kann. Kommunikation ist ja im übrigen »nur« eine Form wie Gemeinschaft. Kommunikation soll eine Form sein, die in sich selbst das Potential hat, alle Inhalte zu rationalen zu machen: wenn sich die ihr immanente Rationalität verwirklicht und zwar *unabhängig* von allen und gegen alle Inhalte. Werden alle Inhalte der Kommunikation vernünftig, sobald die Form zu vollendeten Vernunft gediehen ist?

Doch ist schon für den nun obsoleten Marx, um Habermassche Begriffe zu verwenden, das »kommunikative Handeln« gegen das »instrumentelle Handeln«, die Kommunikation gegen die Ökonomie relativ eigenständig. Nur durch diese relative Eigenständigkeit kann das, was Marx »Ideologie« nennt, überhaupt wirksam sein, Macht entwickeln und nur deshalb ist Aufklärung notwendig – wäre der wahre Zusammenhang offensichtlich, bräuchte niemand aufgeklärt und ein die Wirklichkeit treffendes Bewusstsein gegen die täuschende Erscheinung gar nicht erzeugt zu werden. Auch für Marx reicht nicht die unmittelbare Sache selbst, zumal im Menschlichen und für die menschlichen Verhältnisse: Sie müssen begriffen werden. Er selbst handelte kommunikativ, wie an der Menge seiner Schriften ganz unschwer zu erkennen ist. Deshalb, so meine ich, ist es auch ein Irrtum, Marx die Annahme eines »Geschichtsautomatismus« zu unterstellen. Im Gegenteil beinhaltet die Annahme strukturell notwendiger Krisen, die notwendig die Struktur aufzuheben geeignet sind, gleichzeitig die Notwendigkeit, die real objektive Möglichkeit zur Aufhebung der Struktur zu erkennen und tätig zu verwirklichen. Wäre ein Automatismus der Bewegung die Wahrheit in der Kritik, so könnte zudem gar keine Aufhebung der Strukturen verwirklicht werden. Die Systemautonomie würde nicht überwunden, sondern sich im Wandel nur durchhalten und damit hätte man dasselbe nur in anderem Gewande: die falsche Selbständigkeit der menschlichen und in Wahrheit durch Menschen erzeugten Strukturen gegen die Menschen.

Nun ist aber für Marx die auch von ihm implizit bestätigte relative Eigenständigkeit des kommunikativen Handelns »realer Schein«, eben selbst Ideologie: Die Eigenständigkeit wäre real, aber nur *Erscheinung*; das sie in Wahrheit bestimmende *Wesen* wäre die ökonomische Organisation. Weiter mit Marx gedacht wäre vom »Fetischcharakter der Kommunikation« zu sprechen, vom bloßen der *Schein* ihrer Selbständigkeit, wenn geglaubt würde, die relative Selbständigkeit der Kommunikation liege in der Kommunikation selbst begründet und sei nicht ein Ausdruck der gesellschaftlichen Verhältnisse, unter denen kommuniziert wird. Marx denkt nun, dass die gesellschaftlichen Verhältnisse wesentlich und im Kern von den ökonomischen Verhältnissen abhängen, unter denen sie sich ständig (re)produzieren (er denkt nicht, dass die gesellschaftlichen Verhältnisse mit den ökonomischen identisch sind). Nur wenn vorausgesetzt ist, die Kommunikation sei von diesen Bedingungen unabhängig, obwohl sie von ihnen durchdrungen ist, kann ihr aus ihr selbst heraus die wesentliche, die substanziell transformierende Kraft eignen. Zudem muss dem »kommunikativen Handeln«, damit ihm die substanziell transformierende Eigenschaft zugesprochen werden kann, gleichzeitig zugeschrieben werden, es sei auch die Ursache für das reale und wirkliche Elend in der Welt. Aber empirisch gesehen leiden die Menschen offensichtlich – weltweit betrachtet und das ist im »Zeitalter der Globalisierung« die angemessene Perspektive – viel weniger an einer mangelhaften und wenig entwickelten Kommunikation, als vielmehr an ihren elenden materiell-ökonomischen Lebensbedingungen. Dies betrifft die vorgeschlagene Kur.

Gut medizinisch gedacht hat es wenig Sinn, allein die Symptome zu behandeln. Soll die Kur erfolgreich sein, muss die Ursache der Krankheit beseitigt werden. Die vorgeschlagene Kur allerdings hängt immer von der Diagnose ab, welche nicht nur die Phänomene, die Erscheinung, das Symptom, sondern eben auch die Struktur, das Wesen, den Verursachungszusammenhang einschließt. Behauptet man einen Vorrang der Kommunikation gegenüber der Ökonomie, dann ist das Elend ein Resultat gescheiterter Kommunikationsverhältnisse. Umgekehrt wäre das aus diesen geborene Leid nichts als Symptom und vice versa. Sind Symptome richtig erkannt und der Zusammenhang richtig erfasst, dann ist allerdings noch nicht gesagt, welcher Weg zur Heilung führt. Selbst medizinisch wird darüber gestritten, was aus den richtig erkannten Symptomen und dem richtig begriffenen Verursachungszusammenhang folgen soll.

Man könnte sagen: Aus der Annahme des Vorranges der Ökonomie vor der Kommunikation resultiere nicht die Handlungsmaxime, die Ökonomie sei direkt zu verändern, sondern sei über den Weg veränderter, »geheilte« Kommunikation zu transformieren. Dieser Einwand würde darauf gehen, dass mit der Forderung, die Ökonomie sei nur durch Ökonomie zu »heilen«, gerade nicht modern medizinisch, nämlich allopathisch, sondern esoterisch homöopathisch gedacht werde. Unter allopathischen Voraussetzungen könnte man behaupten, die Beseitigung der Ursache, sei durch eine Substanz möglich, welche die Ursache zwar trifft, aber ihr zugleich fremd ist und postulieren, »kommunikative Vernunft« sei das Mittel der Wahl gegen die »ökonomische Unvernunft«, der ökonomisch-materiellen Krankheit sei mit kommunikativ-geistigen Präparaten beizukommen.

Habermas nun wendet sich dagegen, dass die Lebenswelt kommunikativen Handelns durch das polit-ökonomische instrumentell-strategische Handeln kontaminiert werde, wo-

durch sich die kommunikative Vernunft nicht verwirklichen könne. Dies kommt darin zum Ausdruck, dass er sich gegen die Kommerzialisierung und das heißt gegen die ökonomischen Vernutzung und das heißt wiederum ganz klar, dass er sich gegen die Kapitalisierung von »Informationen« durch die heute notwendigen Massenmedien wendet. Damit ist schon einmal der Vorrang der Ökonomie gegen die Kommunikation konstatiert und zumindest gesagt, dass die Eigenständigkeit der Kommunikation nur soweit reiche, wie sie nicht von Markt und Kapital ergriffen, durchformt und vernutzt werden kann.

»Kommunikative Vernunft« betrifft das Handeln, in der sie sich – auch wieder Hegel – einzig realisiert. Kommunikative Vernunft und »herrschaftsfreier Diskurs« zielen ja nicht auf eine vernünftige, gewaltfreie Einigung über eine korrekte und angemessene Marxinterpretation oder dergleichen. Kommunikative Vernunft bedeutet, dass die Einsichten und vor allem Handlungsimperative oder besser noch, dass die aus den Einsichten resultierenden Handlungen, erst unter der Voraussetzung vernünftig sind, dass sie aus herrschaftsfreiem Diskurs resultieren und dass die Einsichten, welche aus dem herrschaftsfreierationalen Diskurs resultieren, vernünftig sind. Herrschaftsfreier Diskurs bedeutet, dass alle, die es angeht, auf rationale, gewaltfreie Weise die Themen aushandeln können, welche sie betreffen und das Ziel von Habermas ist die Etablierung der formalen Strukturen, die diesen Diskurs ermöglichen. Unter Beibehaltung der gegebenen Organisationsweise der Ökonomie, können daher nun diese vernünftigen Entscheidungen zunächst nur allgemein polit-ökonomischer Natur und abstrakt regulativ sein – was immerhin auch schon ein Fortschritt gegen die hierzulande wirkende Parteienoligarchie wäre, daher nicht zu unterschätzen und schwer genug durchzusetzen.

Noch einmal kurz zur Erinnerung: Hypothetisch sei die Diagnose der gegenwärtigen Verhältnisse richtig, dass das reale Elend aus den polit-ökonomischen Strukturen erwächst (im Übrigen ist, wenn von *politischer Ökonomie* gesprochen wird, das Eine nicht aufs Andere *reduziert* und damit (falsch) *identisch*, sondern wird in der Weise *verschränkt* gedacht, dass der einen Seite des Verhältnisses das übergreifende und dieses Verhältnis selbst bestimmende Gewicht zukommt). Unterstellt sei, dass herrschaftsfreie Kommunikation die Kur zumindest der Symptome und möglicherweise sogar deren Ursachen sein könnte. Gesetzt sei auch, dass die formalen Strukturen kommunikativer Vernunft gegeben seien. Jetzt bleibt mindestens noch eine bereits genannte Voraussetzung zu erfüllen, damit sich die Rationalität vollkommen entfalten kann, denn eine Bedingung der Möglichkeit rationaler Argumentation betrifft nicht nur die Form, sondern auch den konkreten Inhalt. Dieser Inhalt kann »Problem« genannt werden: Der Gemeinschaft wird ein bestimmter konfliktärer Sachverhalt vorgelegt (wäre der Sachverhalt nicht Anlass für Konflikte, gäbe es keinen Grund zur Verhandlung – kommunikatives Handeln wäre dann »nur« eine Plauderei, was wunderbar wäre). Das »Problem« ist zunächst in kommunikativ rationaler Weise (und nicht in Form einer Schlägerei) zu verhandeln. Soll die kommunikative Vernunft im Sinne Hegels verstanden werden, dann muss aus der Verhandlung eine Aufhebung des Konfliktes folgen (nicht dessen Ent-Scheidung). Das »Problem«, der Inhalt, die Frage kann nur dann gemeinschaftlich rational verhandelt werden, wenn die Kommunizierenden etwas über den Sachverhalt wissen; worüber man nichts weiß, darüber kann man auch nicht, wenigstens nicht rational argumentativ, reden. Wissen ist ein Resultat, dessen Voraus-

setzung »Information« genannt werden kann oder, mit Bateson gesprochen, „ein Unterschied, der einen Unterschied macht“.<sup>115</sup> Dann kann wirken, was Habermas den »zwanglosen Zwang des besseren Argumentes« nennt, der zur »Einsicht in die Notwendigkeit« und zu Aufhebung des Konfliktes führt.

Eine Voraussetzung des gewaltfreien und vernünftigen, also mit einem Wort des *freien* Diskurses realisierter Anerkennung ist »Informationsfreiheit«, worunter beispielsweise die wieder formale Bedingung verstanden werden könnte, dass jeder jeden über das zu informieren in der Lage sein muss, wonach ihm gerade der Sinn steht (und was der Sache, dem vernünftigen Consensus, der übereinstimmenden Wahrnehmung dient). Diese Voraussetzung ist ja real durchaus gegeben, auch wenn die Informierenden bisweilen einige Mühe aufzuwenden haben, Einsicht in die Sachverhalte zu bekommen, über die sie informieren wollen. Das reicht aber ja gerade nicht, wenn Kommunikation die Kur des polit-ökonomisch erzeugten Elends sein soll. Eine weitere Bedingung muss sein, dass die »Informationen«, welche die Grundlage der Argumentationen sein müssen, selbst »frei« sind und das heißt ja nun nicht nur, dass sie frei erzeugbar und frei verfügbar sein müssen, sondern, dass sie auch frei von zensierenden Staatsinterventionen und von ökonomischen Aneignungen, Durch- und Verformungen sein müssen. Das bedeutet: Information darf keine Ware sein, wenn sie zur Grundlage rationaler Argumentation tauglich sein soll.

Information ist aber heute, wie Habermas selbst konstatiert, genau dies: Ware, ein unter kapitalistischen Verwertungsgesichtspunkten erzeugtes Produkt. Und so gelangen wir vom medizinisch allopathischen Argument für die kommunikative Vernunft als möglicherweise taugliche Kur fürs polit-ökonomisch verursachte Elend zur homöopathischen Struktur dieses Arguments.

#### 4.4 KRITISCHE BEMERKUNGEN: URSPRÜNGLICHKEIT DES KAMPFES

So wahr Hegels Konzept zu sein scheint, da sich empirische Entsprechungen finden lassen, so schwierig ist es in seiner Ursprünglichkeit. Das Herrschaftliche schwingt bei Hegel schon im Begriff des Denkens mit:

„indem ich einen Gegenstand denke, mache ich ihn zum Gedanken und nehme ihm das Sinnliche, ich mache ihn zu etwas, das wesentlich und unmittelbar *das Meinige* ist: denn erst im Denken bin ich bei mir, erst *das Begreifen ist das Durchbobren des Gegenstandes*, der nicht mehr mir gegenübersteht und dem ich *das Eigene genommen* habe, das er für sich gegen mich hatte“ [Rph., S. 47, Hervorhebungen kursiv vom Verfasser].

Es ist keine Frage der gesellschaftlichen Verhältnisse unter denen gedacht wird, Denken hat in sich selbst einen herrschaftlich gewalttätigen Zug. Erkenntnis ist Aneignung und wird zum Eigentum. Das Eigentumsverhältnis ist ebenso vorausgesetzt wie das Herrschafts- und Gewaltverhältnis. Sie sind bei Hegel im Widerspruch von Geist und Natur angelegt und müssen sich entfalten. Doch dies ist dadurch kontrastiert, dass sich die Män-

---

<sup>115</sup> Vgl. Bateson (1992), S. 488.

gel der denkenden Überwältigung nur auf die aufzuhebende endliche Theorie und Praxis beziehen, welche ebenso transitorische Gestalten des Subjekt/Objekt-Verhältnisses sind. Im Staat, in Kunst und Religion, vor allem aber in der Wissenschaft sind diese Mängel als aufzuhebende bzw. aufgehobene betrachtet.

Hegels Begriff der Anerkennung ist komplex und treffend. Auch ein Kampf um Anerkennung ist nicht nur plausibel, sondern empirisch haltbar. Was mir, neben der idealistischen Voraussetzung des absoluten Geistes und der daraus folgenden starken Herabsetzung der Natur, kritikabel erscheint, ist, dass Hegel einen Kampf um Anerkennung auf *Leben und Tod* als eine *ursprünglich* gründende und subjektbildende Bewegung betrachtet. Abgeleitet ist der Kampf aus dem notwendig *absoluten* Totalitätsanspruch des Subjekts. Der historische Ort und Schauplatz der exemplarisch transitorischen Bewegung bleibt nur ganz vage:

„der Kampf um die Anerkennung in der angegebenen bis zum Äußersten getriebenen Form bloß im *Naturzustande*, wo die Menschen nur als *Einzelne* sind, stattfinden kann, dagegen der bürgerlichen Gesellschaft und dem Staate fernbleibt, weil daselbst dasjenige, was das Resultat jenes Kampfes ausmacht, nämlich das Anerkanntsein, bereits vorhanden ist“ [EdpW., S. 221].<sup>116</sup>

Erst der Kampf bringt die ursprünglich vereinzelt Individuen zusammen und diese Einheit ist die Herrschaft, der abstrakt allgemeine Wille, welcher sich einerseits aus der Negation aller Unmittelbarkeit – also des natürlichen Willens – ergibt, aber zugleich gerade im Dienste desselben – des herrschaftlich unmittelbaren – steht und sozial genau diesen verwirklicht. Der konkret allgemeine Wille ist nicht, wie in der Rechtsphilosophie gedacht, schon der an sich ursprüngliche, welcher sich allerdings durch seine mangelhaften Gestalten der Extreme zur Wirklichkeit hindurcharbeiten muss und auf mangelhafter Erkenntnis beruht. Wenn diese Einschätzung stimmt, dann hätte Hegel mit dem Rekurs auf den vagen Naturzustand genau die Voraussetzung des ursprünglich abstrakt Einzelnen gemacht, die er in der Rechtsphilosophie an Kant und Rousseau kritisiert.<sup>117</sup>

---

<sup>116</sup> Herbert Schnädelbach (2000) allerdings meint, wenn er die „Jenaer Philosophie des Geistes“ kommentiert, dass man Hegels Rede vom ursprünglichen Naturzustand dort „als eine ironische Paraphrase jener Naturrechtslehren lesen [muss], die nach Hegel immer schon Familienverhältnisse voraussetzen: entweder in Gestalt voneinander unabhängiger Familien oder von fertigen, selbstbewussten und selbstbestimmten Individuen, die ja schon aus Familien hervorgegangen sein müssen, in denen sie ja allein als solche Individuen heranwachsen konnten. Hegel zeigt, dass die Grundbegriffe des traditionellen Naturrechts ›Person, ›Recht und Pflicht, ›Eigentum‹ und ›Vertrag, ihrem eigenen Sinn nach auf den Begriff der Anerkennung verweisen ... und dass das Anerkanntsein seinen ursprünglichen Ort in der Familie hat, aus deren Grenzen es aber heraustreten muss. Die Dialektik der Anerkennung wird ziemlich detailliert bis in den ›Kampf auf Leben und Tod‹ verfolgt, den Hegel als den notwendigen Durchgangspunkt zum allgemeinen Anerkanntsein des Individuums in einem Personsein andeutet ...“ [S. 132]. Laut Schnädelbach ist Familie jedoch „Quasi-Natürlichkeit“ [ebd., S. 128] und später heißt es: „Anerkennung findet erst jenseits der Familie statt. ... Das Anerkennungsproblem stellt sich erst im Ernst, wenn zwei ›freie Willen‹ mit dem Anspruch, ... die ganze Totalität zu repräsentieren, einander gegenüber treten“ [ebd., S. 151]. Es stellt sich also erst, wenn das voll sozialisierte Individuum aus der Familie in die Gesellschaft eintritt. Dies heißt doch, dass Gesellschaft bereits sehr entwickelt ist und zwar eben als eine solche, in welcher der Mensch primär und übergreifend ein Besonderer geworden ist. Vgl. auch Siep (2000), der Hegel so versteht, dass dieser den „Kampf um Anerkennung“ historisch mit einem „Kampf um Ehre“ (S. 103) in einen Zusammenhang setzt.

<sup>117</sup> „§29 – Dies, daß ein Dasein überhaupt *Dasein des freien Willens* ist, ist das *Recht*. – Es ist somit überhaupt

Hegel bedient sich zudem anscheinend – durchaus immer noch gängiger – anthropologischer Grundannahmen, nach denen der Mensch ein wildes und mit Gewalt zu bezähmendes Tier sei, das von Natur aus weder sehr der Arbeit zuneigt noch bereit ist, sich mit anderen solidarisch zu zeigen, sondern eben primär an unmittelbarer selbstzentrierter Bedürfnisbefriedigung interessiert ist, die er gerade den Anderen abzwängen möchte.

Doch ist weder die Natur insgesamt noch die Natur im Menschen an sich zufällig und besonders. Die Triebe sind notwendig und allgemein, Hunger, Durst usf. sind so allgemein wie das »Ich«. Sie bestimmen das Denken und richten es aus. Im besonderen Subjekt und in einer spezifischen Situation mag die jeweilige Kombination und Hierarchie von Trieben zufällig und willkürlich sein, aber eben doch nur unter den Bedingungen hinreichender Befriedigung der primären Bedürfnisse, ansonsten sie sich allgemein und mit Notwendigkeit in jedem Einzelnen durchsetzen. Eine Überwindung der Zufälligkeit von Trieben ist im Einzelnen schon nötig, da die spezifische Natur der Menschen es vernünftig erscheinen lässt, dass sie bisweilen – mindestens zum Behufe der Vorsorge – Unmittelbarkeiten hintanzustellen, oder, wie Freud sagt, Triebaufschub zu leisten haben, aber eben nur als Aufschub, nicht als Negation schlechthin, sondern als Aufhebung.

Der konkret allgemeine Wille ist ein natürlicher Wille, da der natürliche Wille ein konkreter und allgemeiner ist. Diese Allgemeinheit vermittelt oder vergesellschaftet die Menschen unmittelbar: Das Leben ist ihr gemeinsames und notwendiges – und nicht etwa zufälliges, willkürliches oder bloß konventionelles – Interesse, das auch ursprünglich nur gemeinschaftlich solidarisch realisiert werden kann. Die Vereinzelung oder Besonderung ist a posteriori und Prozess, wie schon die Ontogenese zeigt, an der sich auch die Notwendigkeit der Aufhebung unmittelbarer Ansprüche erweist, damit das Kind zu einem Erwachsenen werden und zur Verwirklichung des allgemeinen Willens seinen notwendigen Beitrag leisten kann.

Prinzipielle und antagonistische Vereinzelung und Besonderung ist nicht an sich, sondern durch uns und eine Funktion der sich entwickelnden Arbeitsteilung. Damit die notwendige gemeinschaftliche Organisation der Lebensbewältigung gelingt, muss sich ein Besonderer bilden, der in der Lage ist, sich selbst denkend zu bestimmen und sich nicht von seinen

---

die Freiheit, als Idee.

Die Kantische (Kants Rechtslehre Einl.) und auch allgemeiner angenommene Bestimmung, worin 'die *Beschränkung* meiner Freiheit oder *Willkür*, daß sie mit jedermanns Willkür nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen könne', das Hauptmoment ist, enthält teils nur eine *negative* Bestimmung, die der Beschränkung, teils läuft das Positive, das allgemeine oder sogenannte Vernunftgesetz, die Übereinstimmung der Willkür des einen mit der Willkür des anderen, auf die bekannte formelle Identität und den Satz des Widerspruchs hinaus. Die angeführte Definition des Rechts enthält die seit *Rousseau* vornehmlich verbreitete Ansicht, nach welcher der Wille nicht als an und für sich seiender, vernünftiger, der Geist nicht als *wahrer* Geist, sondern als *besonderes* Individuum, als Wille des Einzelnen in seiner eigentümlichen Willkür, die substantielle Grundlage und das Erste sein soll. Nach diesem einmal angenommenen Prinzip kann das Vernünftige freilich nur als beschränkend für diese Freiheit sowie auch nicht als immanent Vernünftiges, sondern nur als ein äußeres, formelles Allgemeines herauskommen. Jene Ansicht ist ebenso ohne allen spekulativen Gedanken und von dem philosophischen Begriffe verworfen, als sie in den Köpfen und in der Wirklichkeit Erscheinungen hervorgebracht hat, deren Fürchterlichkeit nur an der Seichtigkeit der Gedanken, auf die sie sich gründeten, eine Parallele hat“ [Hegel, Rph., S. 80f].

rhapsodischen Wünschen oder den Dingen regieren zu lassen, durch welche die Wünsche erregt werden. Gegen den Reflex ist die Reflexion lebensnotwendig auszubilden. Dass der Widerspruch zwischen unmittelbarem Bedürfnis und der zu seiner Befriedigung natürlich-gesellschaftlich notwendigen Disziplinierung bis heute fort dauert, ist einerseits natürliche Dialektik. Dass er aber andererseits oft genug gerade gegen das Leben geht, ist der antagonistischen Organisation der Gesellschaft zu verdanken, in welcher der konkret allgemeine Wille in der Vereinzelung untergeht und sich nur zufällig realisiert, da der abstrakt allgemeine Wille im Dienste der Herrschaft, der herrschaftlich unmittelbaren Bedürfnisbefriedigung steht.

Überhaupt sind in der »Phänomenologie« die Eigentumsverhältnisse anscheinend schlicht vorausgesetzt, womit eben keine Ursprünglichkeit des Anerkennungskampfes gegeben ist. Der Herr kann sich mittelbar über das Ding auf den Knecht nicht allein deshalb beziehen, weil Leib und Leben die Kette bilden, von der dieser im Kampfe nicht abstrahieren konnte, daher die Gewalt des Herrn ihn binden kann, sondern deshalb, weil ihm die Dinge bereits gehören. Ich meine, dass dasjenige, was ich Herrschaft nennen würde, nämlich die ausschließliche Verfügungsgewalt, die im Knecht zur menschlichen Gestalt gepresst wurde, sich allein über und als Privateigentum realisiert. Die Knechtschaft ist ein gesellschaftliches Verhältnis und kann erst mit einer bestimmten politisch-ökonomischen Entwicklung sinnvoll sein, nämlich dann, wenn diese derart entfaltet ist, dass ein Knecht gehalten werden kann – schließlich muss er ernährt werden. Es muss bereits eine entwickelte Überschusswirtschaft geben – Jäger und Sammler können sich keine Knechte halten.

Aus dieser Perspektive betrachtet ginge der Kampf auf Leben und Tod gar nicht auf Anerkennung und Freiheit und der Kampf nicht wesentlich auf den Tod, sondern von vorneherein auf die Aneignung des Knechts in spe. Der Tod, also die Gewalt, ist zwar das Mittel, welches der Herr benutzt, um die Unterwerfung zu erzielen und es ist sicherlich richtig, dass der Knecht in spe von Leib und Leben nicht zu abstrahieren in der Lage war und es ist auch richtig, dass sich in der Unterwerfung ein Anerkennungsverhältnis etabliert, aber dies scheint mir nur sekundär zu sein. Die wesentlichen Anerkennungsverhältnisse sind vor der Erzeugung der Knechtschaft bereits gegeben. Dieser Einwand bedeutet allerdings in keiner Weise, dass ich mit ihm den Anerkennungsbegriff Hegels insgesamt in Frage stellen würde. Im Gegenteil halte ich ihn für die bisher treffendste Ausformulierung. Er bedeutet auch nicht, dass ich den Zusammenhang von Herrschaft und Gewalt bestreiten würde, im Gegenteil, Gewalt ist *das* Mittel der Herrschaft und Herrschaft ist Gewalt – jedenfalls nach meiner eher eingeschränkten Deutung des Begriffs der Herrschaft als exklusive Verfügungsgewalt und zwanghafter Subsumtion.

Herrschaft ist notwendig Gewalt, aber nicht alle Gewalt ist notwendig Herrschaft. Gewalt könnte man vielleicht noch als eine Naturdynamik auffassen, für Herrschaft gilt das m. E. nicht.<sup>118</sup> Den Begriff der Herrschaft – den Herrn – auf die Natur anzuwenden, wäre eine

---

<sup>118</sup> Das ist aber auch insofern nicht zwanglos, weil »Gewalt« etymologisch das mittelhochdeutsche »walten« enthaltend, auch das gotische »waldan«, wurzelnd in »wal-« als: stark sein, herrschen, auch besitzen, regieren, Herrschaft bereits beinhaltet [siehe Kluge, ebd., S. 321]. Es ist kaum möglich, auf tendenziell anthropomorphisierende Begriff zu verzichten, schließlich ist die Sprache selber eine menschliche Form.

Anthropomorphisierung, die insofern bequem ist, als sie das Bestehende üblicherweise rechtfertigt, da die Natur des Menschen einerseits für unüberwindlich gilt, sie andererseits aber doch mittels Gewalt zu überwinden sein soll. Diesen Vorwurf, die Natur als unüberwindlich zu betrachten, kann man Hegel nicht machen. Dennoch aber ist im Marxschen Sinne von Ideologie zu sprechen, wenn bestimmte historische oder partikuläre und einseitige Verhältnisse ontologisiert oder anthropologisiert, also universalisiert werden. Und dieser Vorwurf, dass bestimmte historische Verhältnisse verallgemeinernd auf die Natur zurückgeführt werden, ist Hegel schon zu machen. Es ist nicht unverständlich, dass in der Systematik Hegels der Widerspruch von Geist und Natur, in welchem der Geist an sich, die Natur aber zunächst das übergreifende Moment aller Bewegung ist, eine derartige Universalisierung stattfindet. Wenn die Natur als Gewalt erlebt wird – was nahe liegt –, dann muss ihr die Gewalt des Denkens entgegengesetzt werden oder so: dann muss sich das Denken zur Gewalt machen. Die Bewegung des Geistes ist der Bewegung der Natur durchaus identisch gedacht. Die Natur als einen selbständigen Zusammenhang zu denken, fordert schon, eben diesen Zusammenhang denkend zu (re)konstruieren. Die Logik scheint das adäquate Mittel dazu zu sein. Wenn der Geist sich aus der Naturgewalt befreien muss und Befreiung Herrschaft und Gewalt bedeuten, dann bildet die subsumierende Logik tatsächlich das angemessene Denkmittel. Hegels Denken ist einerseits systematisch-logisch, andererseits historisch-empirisch, beide sind dialektische Notwendigkeit: Die Logik muss sich an der Wirklichkeit und die Wirklichkeit sich an der Logik ausweisen. Alles was ist, steht in einem notwendigen Zusammenhang. Freiheit, Denken, Gewalt, Herrschaft etc. sind Fakten, ergo sind sie notwendig. Die dialektische Logik ist die zuschauende (Re)Konstruktion der Sache selbst, des notwendigen Zusammenhanges. Da aber der Geist, der Logos, als das übergreifende Moment der Bewegung vorausgesetzt ist, schlägt die rekonstruierende Logik in eine konstruierende um und die realen Beziehungen ergeben sich nunmehr aus den logischen, die historische Notwendigkeit aus dem Denknötwendigen. Das hat seine Wahrheit darin, dass in der Tat Freiheit, Denken, Gewalt und Herrschaft offensichtlich menschliche Möglichkeiten sind und dass Menschen diese ihre Möglichkeiten auch verwirklichten, sie konstruierten. Freiheit, Denken, Gewalt und Herrschaft sind historische, von Menschen erzeugte Tatsachen. Bei Hegel aber sind bestimmte Freiheit, bestimmtes Denken, bestimmte Gewalt und bestimmte Herrschaft universalisiert, weil sie an sich notwendig sind, da sie sind und daher notwendig aus dem universalen Widerspruch von Geist und Natur hervorgehen, in dem der Geist sich durchsetzt. Alle diese Verhältnisse sind also geistige. Das ist richtig, insofern sie menschliche und von Menschen gemachte sind. Aber für Hegel sind sie an sich und genetisch universal und das scheint mir falsch zu sein. Wahr ist, so meine ich, vielmehr, dass sie sich universalisieren oder besser: dass sie universalisiert werden – wie man an den gegenwärtigen Globalisierungsprozessen sehen kann.

Bei Hegel sieht es in der (Re)Konstruktion des Herrschaftsverhältnisses so aus, dass sich die Praxis aus der Theorie ergibt, eine Funktion des Denkens ist und nicht etwa umgekehrt das Denken sich aus der Praxis ableitet und eine Funktion der Praxis ist. Eher aber ergibt sich reale Gewalt aus widersprüchlichen Interessen, die in den unterschiedlichen Praktiken der Lebensbewältigung wurzeln, also aus den ökonomischen Verhältnissen, bei-

spielsweise aus dem Widerspruch von sesshaftem Ackerbau und nomadisierender Viehzucht. Auch dieser Konflikt ist ein Anerkennungskonflikt und ein Konflikt um Selbstbehauptung, der wahrscheinlich den Einsatz des Todes zur Erhaltung des Lebens fordert, aber der Anerkennungskonflikt ist nicht ursprünglich ein Bewusstseiskonflikt, der sich aus dem Wesen des Selbstbewusstseins ergibt, sondern abgeleitet. Freiheit, Denken und Gewalt sind notwendig – für Herrschaft bin ich mir nicht sicher –, aber sie resultieren aus der leiblichen Not, die es zu wenden gilt und den Konflikten, die sich daraus ergeben. Ich denke, dass nicht, wie bei Hegel, zuerst die Freiheit und dann die Herrschaft, sondern umgekehrt Freiheit von Befreiung kommt und das Denken der Freiheit sich erst an der Herrschaft von Menschen über Menschen bildet und schärft.

Aufzubewahren ist dennoch, so meine ich, der Gedanke, dass sich die Menschen im »Ich« oder »Selbst« auch psychisch als eine Totalität begreifen oder zu begreifen versuchen, die sie leiblich-organisch sind. Auch die Dynamis-Energie, sich als Totalität »absolut« zu setzen, bleibt plausibel, wenn man »absolut« in dem synthetisierenden Sinne versteht, dass der Mensch eine werdende Totalität ist, die sich in einem notwendig vielfältigen Spannungsfeld von Antithesen bildet und sich durch Einseitigkeiten hindurcharbeiten muss. Ontogenetisch ist der Prozess noch empirisch fassbar. Menschen müssen sich durch die antithetischen Unwahrheiten von vollständiger Abhängigkeit und vollständiger Abgelöstheit zur integrierenden Bezogenheit entwickeln, welche Selbständigkeit ist. Wie Säuglings- und Bindungsforschung zeigen, sind von Anfang an beide Pole und die Spannung vorhanden. Aber wie hoch gespannt der Widerspruch ist und ob er sich zum Antagonismus entwickelt, dürfte eine Frage sein, für die nur im Kontext realer Gesellschaften eine je verschiedene Antwort zu finden sein dürfte. Deren allgemeiner Zusammenhang lautet wahrscheinlich so: Je antagonistischer eine Gesellschaft, desto schärfer die Konflikte der Ontogenese, aber das ist eine Hypothese, die empirisch wohl nur im Zusammenspiel von Psychologie, Anthropologie und Ethnologie beantwortet werden kann.

Haltbar ist auch, so denke ich, die Anerkennung mit Freiheit in Zusammenhang zu bringen und diese als den wirkenden Hintergrund zu verstehen, als das übergreifende Agens der Anerkennungsbewegung. Sinnvoll und wichtig erscheint mir auch, Anerkennung mit Gewalt in einen kontrastierenden Zusammenhang zu setzen. Anerkennung und Gewalt scheinen mir zwei antithetisch verwobene Momente der Freiheit und Modalitäten zur »Lösung des Freiheitsproblems« zu sein. Inwiefern Freiheit ein theoretisch-praktisches Problem und der übergreifende Zusammenhang ist, der die Antithesen Anerkennung und Gewalt aufeinander bezieht, ist das Thema des nächsten Kapitels. Die absolut idealistische Voraussetzung Hegels, mit der die Freiheit aus dem Geist entwickelt wird, kann wissenschaftlich – und das bedeutet eben heute immer auch naturwissenschaftlich – nicht gemacht werden.<sup>119</sup> Die Freiheit des Menschen steht damit im Naturzusammenhang und ergibt sich aus oder entwickelt und entfaltet sich in diesem. Zuerst möchte ich kurz darauf

---

<sup>119</sup> Hinsichtlich der Frage, ob es denn eine Naturtranszendenz gibt, enthalte ich mich eines Votums und einer Stellungnahme, aber selbst wenn man eine Art schöpferischen Gott annimmt, so enthebt einen diese Annahme m.E. gleichwohl nicht von der Aufgabe, den Geist naturimmanent zu erklären – schließlich hätte »Gott« ja genau diesen Naturzusammenhang des Geistes geschaffen, weshalb dieser immer auch zu rekonstruieren ist.

eingehen, inwiefern auch ein emphatischer Freiheitsbegriff im evolutionären Naturzusammenhang gedacht werden kann. Danach werden Bedingungen oder Determinanten der menschlichen Freiheit, deren spezifisch menschlicher Kontext bedacht, für den – ganz offensichtlich – Anerkennung und Gewalt zentral sind.

### **EXKURS 5: DIE REISE DER ANERKENNUNG IN DER »RECHTSPHILOSOPHIE«**

Die »Grundlinien der Philosophie des Rechts« sind als Hegels Entfaltung und Durchführung seines Anerkennungsbegriffes lesbar.<sup>120</sup> Aus Platzgründen kann hier jene Reise der Anerkennung nur in unkritischer Darstellung zusammenfassend angedeutet werden:

Die Rechtsphilosophie Hegels beginnt einleitend mit der Entfaltung der zwei Seiten des Willens über die ich schon gesprochen habe.

Es sind noch einmal:

a) der abstrakt allgemeine Wille – die Abstraktion, Verneinung und Unbestimmtheit bzw. Möglichkeit.<sup>121</sup> Sein Mangel ist, dass er letztendlich leer ist und in Wirklichkeit gar nichts will. Er verwirklicht nur ein Ich = Ich.

b) der endliche, besondere Wille – der Wille der sich einen Inhalt gibt und so aus der Unbestimmtheit heraustritt.<sup>122</sup> Das Ich bestimmt sich als besonderes und endliches. Ich = Das. Sein Mangel ist, dass er von etwas anderem als er selbst bestimmt ist

Beide Seiten können sich verwirklichen und der wirkliche Wille ist beides: Allgemeinheit und Besonderheit; Möglichkeit und Wirklichkeit: Selbstbestimmung und bestimmtes Ich.<sup>123</sup> Diese Einheit, des sich Zwecke setzenden und verwirklichenden Willens ist der natürliche oder endliche Wille. Er ist nur der Möglichkeit nach oder an sich frei, denn er befindet sich im Gegensatz und Widerspruch zum Objekt. Das sind die Wahl und die Entscheidung. Der Wille ist darin Willkür und die Zufälligkeit der Prioritäten (schlecht unendlich).<sup>124</sup> Wahrhaft frei wird der Wille erst, wenn er reflexiv wird und sich selbst zum Inhalt des Wollens nimmt: der Wille der den freien Willen will. In dieser Reflexion-in-sich ist der Wille wahrhaft unendlich. Es gibt kein Außen mehr, das ihn bestimmt. Damit ist er nicht nur an sich frei. Vielmehr ist dem Wollen-Denken bewusst, dass es sich als Freiheit will. Damit wird das Ansich zum Fürsich und so treten auch alle Bestimmungen des Willens zusammen: Er wird konkret allgemein.

Dieser wahre Begriff des freien Willens, der den freien Willen will, ist noch abstrakt. Zur Idee gehört, dass er sich verwirkliche, praktisch werde und sich ein Dasein gebe. Das „Dasein des wahrhaft freien Willens“ ist das Recht. Diese Recht nun hat zwei Seiten. Die erste

---

<sup>120</sup> Siehe dazu auch Robert R. Williams (1997).

<sup>121</sup> Rph. §5

<sup>122</sup> Rph. §6

<sup>123</sup> Rph. §7

<sup>124</sup> Rph. §17

Seite ist das abstrakte Recht. Es hat die Person in ihrer Äußerlichkeit zum Inhalt. Notwendig ist, dass ein Mensch in der äußeren Welt eine Wirklichkeit hat und ein Moment dieser Wirklichkeit ist das Eigentum. Das Eigentum ist ein Ding und nicht Person, aber es ist mein Ding und also Ich selbst. Wenn ich es richtig sehe, dann gibt es für Hegel hier, anders als für Marx, keine qualitativen Unterschiede der Sachen. Weil Eigentum in einer Sache besteht, ist Personenrecht Sachenrecht. Die Intersubjektivität des Eigentums ist der Vertrag.

Einerseits ist Mensch als Privateigentümer anerkannt, aber andererseits liegt darin eine Verkehrung von Ding und Mensch, die der Kapitalismus praktisch und Marx theoretisch entfaltet. Das Personenrecht als Sachenrecht ist auch deshalb die Seite der Äußerlichkeit, weil es durch eine äußere Macht und Gewalt erzwingbar ist. Dem steht die nicht erzwingbare Innerlichkeit der Moralität entgegen, die das allgemeine Gute als die gute Gesinnung meint. Die im Guten liegende Allgemeinheit ist „nur“ ideell. Beide sind für Hegel notwendige Momente der Idee des Rechts.

Das Recht nun leitete Hegel nicht aus den realen Lebensverhältnissen ab, aus denen heraus Menschen das Recht erzeugen und sich im Recht einen allgemeinen Ausdruck geben. Das wäre für ihn nur positives, zufälliges, konventionelles Recht. Nicht die ursprünglich Einzelnen, die sich versammeln und vereinbaren bilden das Ganze. Vielmehr bestimmt das vorgeordnete organische Ganze – hier Freiheit und Recht als konkrete Sittlichkeit – teleologisch die Elemente.

Recht und Freiheit als Geist sind der Grund der Wirklichkeit in dem Doppelsinn von Boden und Ziel. Für Hegel ist der an und für sich freie Geist der dynamisch-energetische Grund allen Seins. Er setzt sich transitiv Zwecke und reflexiv als Zweck. Die Teleologie der Freiheit als Geist ist also das Alpha und Omega des Hegelschen Rechts, nicht die Freiheit als Leben. Das Leben dient der Erkenntnis, die Erkenntnis nur sekundär dem Leben. Freiheit ist erstens die Voraussetzung, zweitens das Resultat und drittens der dialektisch zu denkende Prozess, in dem sie sich verwirklicht. Die Freiheit also *des* Menschen ist die Freiheit *aller* Menschen und in *Wahrheit* ist der Einzelne nur dann wirklich frei, wenn alle frei sind. Das hatte ich bereits gesagt: „Der abstrakte Begriff der Idee des freien Willens“, sagt Hegel, „ist überhaupt der freie Wille, der den freien Willen will“.<sup>125</sup> Dieser Begriff ist zwar vernünftig, hat aber den Mangel, nur abstrakt zu sein. Er muss sich daher in die konkrete Wirklichkeit übersetzen. Wahrheit, Wirklichkeit und Vernunft sind – im doppelsinnigen Grunde – identisch und deshalb müssen sie es auch werden.

Die Stationen der sich konkretisierenden Sittlichkeit und verschiedene Stufen der Anerkennung sind für Hegel die Familie, die bürgerliche Gesellschaft und schließlich der Staat, welcher alle Momente durchdringt und in sich vereint. Damit ist – für Hegel – im Staat auch die Natur mit dem Geist versöhnt.

Die Familie ist einerseits Natur als Gattung, die sich in die beiden Geschlechter differenziert. Andererseits ist sie Geist als Empfindung oder Liebe. Deren Rechtsausdruck ist die Ehe, gemeinsames Eigentum. Liebe ist schon ein Sich-im-Anderen-erkennen, aber ins-

---

<sup>125</sup> ebd. §27

gesamt ist diese Form der Anerkennung in Natürlichen befangen, weil sie auf Empfindung beruht. Zudem ist sie als eine Sphäre der Innerlichkeit einseitig. Schon das Kind, das schließlich die Familie verlässt, ist eine Verobjektivierung und Selbstüberschreitung der Liebenden.

Die Sphäre der Entäußerung ist die bürgerliche Gesellschaft. Deren Grundlage ist nicht die natürliche Gemeinschaft, sondern der Einzelne. Die Natur besteht hier in den verschiedenen Bedürfnissen der verschiedenen Einzelnen. Ihr Geist ist die subjektiver Willkür. In der bürgerlichen Gesellschaft ist genau dieses anerkannt, aber kein Einzelner kann seine vielschichtigen Bedürfnisse und selbstsüchtigen Zwecke aus sich selbst heraus verwirklichen. Einerseits muss er deshalb andere zum Mittel seiner Zwecke machen und andererseits muss er sich mit anderen zu Korporationen verbinden. Daraus ergibt sich, dass die Bürgerliche Gesellschaft ein „System allseitiger Abhängigkeit“ ist, das Hegel auch „Not- und Verstandes-Staat“ nennt.<sup>126</sup> Natürliche Bedürfnisse sind Nöte, welche die Menschen nur äußerlich verbinden. Die wahre Verbindung ist ein inneres Band, geistig, vernünftig: Freiheit.

Der Vernunft-Staat oder der Gesetzes-Staat ist die Synthese von Innerlichkeit und Äußerlichkeit, Gemeinsamkeit und Einzelheit. Er ist die „Wirklichkeit der sittlichen Idee“<sup>127</sup>, die vollkommen erkannte und verwirklichte allseitige Anerkennung. Er ist die theoretisch und praktisch sich durchdringende Einheit der objektiven und subjektiven Freiheit, des „allgemeinen substantziellen Willens“ und des subjektiven „seiner besonderen Zwecke suchenden Willens“.<sup>128</sup> Natur und Geist sind im Staat als vernünftiges Gesetz versöhnt. In ihnen sind die Naturgesetze aufgehoben. In der Natur herrscht Gesetzmäßigkeit, aber sie ist blind und bewusstlos. In Recht und Staat sind die Gesetze dagegen bewusste und selbstbestimmte Setzungen der Menschen, in denen sie sich selbst Wirklichkeit geben. Sie sind nicht Ausdruck von Willkür und Zufall, sondern Synthesis von Freiheit und Notwendigkeit als Vernunft. Die Notwendigkeit und Vernunft des Gesetzes ist anerkannt und gewollt. Damit ist es Ausdruck und Garant der Freiheit.

Der Staat ist einerseits die höchstmögliche Verwirklichung der Freiheit als Recht und andererseits ein in sich gegliedertes Ganzes, das seine Momente bestimmt und daher konkret allgemein ist. Er ist eine organische Einheit von Mannigfaltigkeit. Für Hegel ist er damit ein nach innen<sup>129</sup> und außen<sup>130</sup> souveränes Individuum.

Das organische Staatsindividuum ist eine Einheit nur im Unterschied und Gegensatz zu anderen organischen Staatsindividuen. Den Staat gibt es nur als Staaten. Ein sittlich rechtliches und souveränes Individuum tritt erstens in Verhältnisse zu anderen sittlich rechtlichen und souveränen Individuen. Diese Verhältnisse kann man durchaus als eine Art Na-

---

<sup>126</sup> ebd. §§ 182f

<sup>127</sup> ebd. §257

<sup>128</sup> ebd. §258

<sup>129</sup> ebd. §§260ff

<sup>130</sup> ebd. §§321ff

turzustand im Hobbesschen Sinne, also ein *bellum omnia contra omnes* bezeichnen. Ein Staat setzt seine partikularen Interessen gegen andere Staaten und setzt sie durch, wenn er kann. Doch ist dieser Naturzustand nicht nur Zustand, sondern Prozess, aber kein Naturprozess, sondern ein sittlicher Prozess.

Zweitens also tritt der Staat in die Weltgeschichte als Weltgericht<sup>131</sup> ein. In diesem Prozess stehen im wesentlichen nicht einzelne besondere Staaten, sondern Staatsprinzipien zur Disposition. Ziel des Weltgeistes ist nach Hegel die konstitutionelle Monarchie als vollkommene Staatsform. Auf dem Wege zu deren Verwirklichung durchläuft der objektive Geist verschiedene Stufen. Staat ist bei Hegel Einheit von Territorium, Kultur und Volk und der objektive Geist ist Volksgeist. Die Staatsprinzipien sind damit an Völker gebunden, welche diese Prinzipien in welthistorischen Reichen verwirklichen. In den Volksgeistern durchläuft der objektive Geist die Stufen des orientalischen Despotismus bzw. der Theokratie und der griechisch-römischen Bürgerlichkeit. Schließlich erreicht er das germanische Prinzip der Repräsentativität: Anfangs ist nur einer, dann sind einige und schließlich sind alle Menschen frei. Medium dieses Prozesses ist, wie überhaupt bei Hegel, die Gewalt, des näheren der Krieg.

Der Krieg ist für Hegel eine Agentur der Sittlichkeit und selbst wenn das oberste Prinzip der Sittlichkeit durchgesetzt ist, ja gerade dann, kann und soll es nach Hegel keinen ewigen Frieden geben, wie Kant sich vorgestellt hatte. Der souveräne Staat ist die letzte Instanz der Freiheit. Sie kann nicht in einem Völkerbund aufgehoben werden, denn der Völkerbund wäre – wie auch heute die UN – keine „machthabende Allgemeinheit“<sup>132</sup>. Wäre sie machthabende Allgemeinheit, so wäre es ein Ende mit den Staaten.

Die Differenz aber ist notwendig und so kann es keine den Staaten übergeordnete Instanz geben, die mit der Gewalt ausgestattet wäre, ein übergeordnetes Recht zu erzwingen. Der Krieg ist das Medium der Entscheidung antagonistischer Interessen, weil sie nicht aufgehoben werden können. Sittlichkeit, Recht und Freiheit *sind* realisiert, darüber kann nicht hinausgegangen werden. Im Krieg stehen Recht und Sittlichkeit gegen Recht und Sittlichkeit. Keiner kann über die Rechtmäßigkeit der Interessen richten als der Weltgeist. Was trotz des Naturzustandes und der Gewalt antagonistischer Interessen die innerlich Staaten verbindet, ist die an und für sich realisierte Freiheit, die wechselseitige Anerkennung als Souveräne. Die Staaten erkennen sich als solche, als Souveräne an und die Souveränität ist gleichzeitig das Medium der Anerkennung.

---

<sup>131</sup> ebd. §§341ff

<sup>132</sup> ebd. §§333f und Verfassungsschrift S. 459

## 5 FREIHEIT

### 5.1 FREIHEIT ALS NATURPROZESS

Eine zentrale Determinante der Anerkennung ist Freiheit. Ich denke, Freiheit ist der Grund, aus dem Anerkennung entsteht. Sie ist das Problem, welches Anerkennung lösen soll. Anders ausgedrückt ist Freiheit das übergreifende Moment, sie ist, worum es in der Anerkennung geht. Anerkennung soll (auf rationale Weise) Freiheit ermöglichen (sichern) und begrenzen.

Zunächst möchte ich in der allgemeinsten Form sagen, wie die Freiheit der Menschen als das Resultat eines naturimmanenten Prozesses gedacht werden kann. Freiheit ist also, das ist die Grundthese, ein Naturverhältnis. Dies soll bedeuten, dass Freiheit in allen und selbst den bewussten Naturzusammenhängen bereits gegenwärtig ist oder diese durchzieht. Freiheit ist nicht auf Menschen beschränkt. Die Freiheit der Menschen ist das Resultat universeller Naturprozesse, die in jenen eine ganz bestimmte erweiterte Qualität bekommen, welche alle vorhergehenden Stufen beinhaltet und transformiert, modifiziert und überschreitet. Anders gesagt, erfahren die Naturprozesse im Menschen einen metamorphosen Sprung. Die (Un)Freiheit der Menschen hebt die (Un)Freiheit der Natur in sich auf und erweitert sie.

Der Begriff Freiheit meint zunächst grundsätzlich und im allgemeinsten eine Beziehung – wie die Anerkennung. Es gibt keine Freiheit von Beziehung, sondern immer nur in Beziehung. Die Freiheit von Beziehung wäre, dass überhaupt nur das Eine existiert und nichts anderes. Keine Beziehung ist vollkommen einseitig bestimmt. Selbst die Kausalität hat die drei »Elemente« der Einwirkung, der Auswirkung und der Rückwirkung, auch wenn die letzte infinitesimal klein sein sollte. Zur Freiheit – als Relation verstanden –, gehört Reziprozität<sup>133</sup>, wechselseitige Bestimmung. Wie alle Beziehungen beinhaltet sie begrifflich den (dialektischen) Widerspruch und real den Konflikt. Reziproke Freiheit bedeutet also ganz allgemein und formell, dass »A« zumindest »B« so sehr bestimmt, als es umgekehrt von diesem bestimmt wird. Insofern hat Freiheit etwas mit Entsprechung und Regulation zu tun. Freiheit ist eine Qualität, eine Seinsweise in Beziehung und sie ist »quantifizierbar«, es gibt mehr oder weniger.

Die gesamte Natur scheint ein gigantischer, dynamisch-energetischer Komplexionsprozess oder auch Konkretionsprozess zu sein. Sein Muster ist die Bildung komplexer Strukturen aus einfachen Strukturen oder komplexer »Holismen« aus einfachen. Für »Holismen« kann man auch »relative Totalität« sagen oder »Ganzheit«, »Einheit von Vielfalt«, aber auch, wenn man es für sich betrachtet, »Selbst«; ganz modern heißt dies »System«. Jener Prozess

---

<sup>133</sup> Reziprozität ist selbst physikalisch grundlegend beispielsweise im Gravitationsgesetz. Anziehung ist hier immer gegenseitig: Die Erde zieht die Menschen an, die Menschen aber auch die Erde. Allerdings ist die Kraft der letzteren gegenüber der ersten verschwindend gering [Vgl. Serres & Farouki (2001), S. 355-57]. Siehe auch Kant, der in der Kategorientafel die „Relation“ so expliziert: „der Inhärenz und Subsistenz (substantia et accidens); der Kausalität und Dependenz (Ursache und Wirkung); der Gemeinschaft (Wechselwirkung zwischen dem Handelnden und Leidenden)“ [Kant (1993), B 105/A 79-B/A 80 (9223)].

kann Verwirklichung genannt werden. Dies soll heißen, dass Möglichkeiten zu Realitäten werden, dass ein begonnener Konkretions- und Komplexionsprozess zu einer realen Ganzheit fortschreitet und eine komplex relative Totalität oder eine System von Systemen entsteht – die Entstehung eines Planeten ist eine derartige Konkretion-Komplexion.<sup>134</sup> Dynamisch-energetisch heißt auch Veränderung oder Werden-Sein-Vergehen. Darin sind die sich in Widersprüchen oder Konflikten ergänzenden produktiv-destruktiven Kräfte enthalten.<sup>135</sup> Insofern hat Freiheit etwas mit Balance und Ausgleich zu tun. Freiheit bedeutet so ganz allgemein (Selbst)-Verwirklichung.

Einen zur entstehenden Konkretion scheinbar ganz umgekehrten Prozess beschreiben zwei äquivalente Begriffe, die auch naturwissenschaftlich gängig und geläufig einen Entstehungsprozess bezeichnen: Ent-Wicklung und Ent-Faltung. Im Begriff des Entwicklungsprozess ist dasjenige komplex Konkrete enthalten, welches sich eben »nur« entwickelt, worin sich seine immanenten Möglichkeiten und Notwendigkeiten realisieren. Ideell ist es bereits, vollständig und vollkommen, nur noch nicht realisiert. Somit enthält das sich Entwickelnde, um es in einem anthropomorphen Begriff auszudrücken, ein Ziel in sich selbst, dass es aus sich selbst heraus zu verwirklichen strebt oder zu verwirklichen tendiert. Das Organische oder Lebendige ist eine derartige Bewegung. Die Verwirklichung der Anlage ist somit ein Kriterium der Entstehung-Entwicklung. Dies ist organisch im Gen anschaulich, einer komplex-konkreten Einheit, welche, in sich differenziert, die Entstehung-Entfaltung der an sich zunächst gleichförmigen Zellen zu komplex-konkreten, also differenzierten Organen mit differenzierten Zellen und Funktionen organisiert. Es beinhaltet schon, was es zu werden sich anschickt. Dies ist natürlich eine einseitige Beschreibung, denn ohne eine passende (Um)Welt, die den Selbstorganisationsprozess ermöglicht und selbst in der ihr eigenen Weise determiniert, geht gar nichts und eine Reduktion der Menschen auf ihre Gene ist unsinnig – die Gene sind ein Teil der menschlichen Genesis.

Freiheit als Entstehung-Entwicklung bedeutet, dass der Prozess der (Selbst)Verwirklichung an sein ihm immanentes Ziel kommt. Ein Urteil über Freiheit, ob, was entstanden ist und sich entwickelt hat, zur vollen möglichen Gestalt gekommen ist und ob die Bedingungen der Gestaltung dem gerecht werden, ist daher nur vor dem Hintergrund dieses Zieles, anders gesagt, seines ideell-idealen Resultates und auf der Grundlage des realen Resultates zu fällen. Darin steckt Entsprechung: Dasjenige welches geworden ist, entspricht dem, was es werden »konnte« und »sollte«, gar »musste«. Hegel drückt das doppelsinnig so aus: Die Wirklichkeit habe dem Begriff, der Begriff der Wirklichkeit zu entsprechen.<sup>136</sup>

---

<sup>134</sup> Freiheit kann hier nicht bedeuten, die Entstehung eines Planeten könnte – prinzipiell und der Struktur nach – anders verlaufen als sie verläuft. Es heißt auch nicht, dass bei dem Prozess etwas anderes herauskommen könnte als entsteht. Die Kugel scheint eine invariante und notwendige Form für Planeten zu sein; es kann offenbar kein Würfel entstehen, sich entwickeln. Der Würfel ist keine Form, die im Prozess, in den Eigenschaften und Beziehungen der Elemente angelegt ist.

<sup>135</sup> Bräche der Widerspruch zur Gravitation, die kinetische Energie zusammen, würde das Universum kollabieren. Umgekehrt wäre ohne Anziehungskräfte, die der Kinetik widersprechen, kein Holismus in Form eines Planeten möglich.

<sup>136</sup> Mit dieser Formulierung entsteht neben dem deskriptiv-explanativen oder, wie Habermas sagen würde,

Die beiden scheinbar widersprüchlichen Prozesse der Entstehung und der Entwicklung sind nicht nur sich ergänzende, da Entwicklung auf der Grundlage (verwirklichter) Entstehung möglich ist. Die Naturgesetze sind dem Sein nicht äußerlich. Die dem elementarsten Sein innewohnenden Eigenschaften und deren innerer Zusammenhang treiben es in Richtung der Konkretion-Komplexion, der Entstehungen von in sich differenzierten Ganzheiten (»Holismen«). Diese Prozesse heißen heute auch Selbstorganisation für das Gesamte und Autopoiese fürs Organische bzw. Soziale. Organisation ist die Differenzierung-in-sich (Einheit-Vielfalt), was auch eine Entstehung-Entwicklung der Relationen »Teil-Ganzes« und »Mittel-Zweck« bedeutet. Ganz leiblich vorgestellt sind Organe relative und komplex-konkrete Totalitäten, Teil und Mittel des Ganzen, das sich in ihnen differenziert und als eine solche Differenzierung Ganzheit ist. Diese Einheit ist aber nicht summativ, die Ganzheit organisiert die Organe, welche seine (interdependent wechselwirkenden) Mittel sind und deren vermittelndes Prinzip (»Zweck«) umgekehrt das Ganze ist.

Im Naturprozess ist auch bereits die geläufige Unterscheidung von positiver und negativer Freiheit enthalten, der Freiheit Von und der Freiheit Zu. Freiheit der Entstehung-Entwicklung oder Verwirklichung ist schon die Einheit beider. Sie beinhaltet die Freiheit zur Verwirklichung der eigenen Form oder Gestalt in der Abwesenheit von Störungen oder Einschränkungen des Prozesses. Freiheit ist universell und eine Form von (weit verstandener) Auto-Nomie – dem eigenen (Form)Gesetz folgen und sich, sowie dem Gesetz selbst darin Gestalt, Realität geben zu können.

Zusammengenommen heißt dies: Die Dialektik der Freiheit ist eine »Systemeigenschaft« (Selbst)-Entwicklung, (Selbst)-Entfaltung; (Selbst)-Verwirklichung, (Selbst)-Bestimmung, (Selbst)-Organisation. Freiheit ist ein Naturprozess, eine sowohl rekursive wie transitive Relation und in keinem Falle absolut<sup>137</sup> und: Freiheit beschränkt sich durchaus nicht auf Menschen.<sup>138</sup> Wenden wir uns der Freiheit der Menschen und deren Bedingungen oder sagen wir besser, deren Kontexten zu.

---

»konstativen« Wahrheitsbegriff ein normativer. Bei Hegel ist die erstlich und letztlich bestimmende Adäquation, dass die Wirklichkeit dem Begriff zu entsprechen habe.

<sup>137</sup> Den »Sonderfall Gott« lasse ich hier mit Bedacht außer Acht und beschränke mich aufs Lebendige.

<sup>138</sup> Damit ist, denke ich, gesagt, dass das einzige Sein, im Universum, welches nicht in einem Aspekt und rudimentär frei genannt werden kann, die Maschine ist und dies deshalb, weil ihr in keiner Weise ein »auto« zukommt, obzwar sie eine Totalität ist und bisweilen »Automat« genannt wird. Maschinen entwickeln *sich* nicht, komplizieren sich nicht, der Mensch entwickelt und kompliziert sie.

## 5.2 FREIHEIT DER MENSCHEN

### 5.2.1 NATURGESCHICHTE- EVOLUTION

Freiheit ist an die Bedingungen der Entstehungs- und Entwicklungsprozesse, die inneren Gesetzmäßigkeiten und die äußeren Einflüsse geknüpft oder anders gesagt: Freiheit ist determiniert.<sup>139</sup> Freiheit bedeutet wohl im Allgemeinen, dass die innewohnenden Möglichkeiten zur Wirklichkeit werden. Im Menschen nimmt die Freiheit als Naturprozess eine spezifische und erweiterte Form an. Jeder Mensch ist eine ebenso werdend-seiend-vergehende und relative Totalität wie ein Planet, aber doch offensichtlich eine andere Art Seiendes und »mehr« System als dieser. Der Ausdruck »Selbst« meint entschieden anderes und mehr. »Selbst-Entfaltung«, »Selbst-Verwirklichung« und »Selbst-Bestimmung« haben für uns einen anderen Sinn. Mit dem Menschen erfährt der Terminus »Selbst« eine wesentliche qualitative Veränderung. Er wird komplexer: Der Mensch ist eine vielfache und vielschichtige Komplexion und zu den Bestimmungen, die ihn ausmachen sollen, die *differentia specifica* zu anderen Tieren im besonderen, gibt es mancherlei Reflexionen. Wohl werde ich nicht ganz allein mit der Ansicht sein, ein wesentlich gestaltender Unterschied bestehe darin, dass sich im Menschen die allgemeinen Systemeigenschaften von Wechselwirkung und Rückbezüglichkeit, sowie deren schon speziellere organisch-lebendige der Selbstreferenz, die Form des »Selbst-Bewusst-Seins« angenommen hat.

Diese Entwicklung zum Selbstbewusstsein ist das Ergebnis der Evolution.<sup>140</sup> Es scheint, als habe die Natur den Menschen zu seiner spezifischen Freiheit genötigt, indem sie in der Menschwerdung beispielsweise die Möglichkeiten des Gehirns derart erweiterte, dass dasjenige hervorgebracht wurde, welches wir »Geist« nennen. Die Evolution des Gehirns ist allerdings durchaus nicht die einzige Bedingung des Geistes.<sup>141</sup> Die menschlichen Freiheiten lassen sich als Resultate der negativ-positiven, zerstörend-erzeugenden Naturprozesse begreifen und die Evolution des Lebens als eine los- und herauslösende Reihe von »Befreiungen« aus bindenden Kontexten und als Erweiterung von Möglichkeiten, die immer auch Notwendigkeiten beinhalten, bzw. auf Fähigkeiten verweisen. Die befreienden Möglichkeiten-Fähigkeiten sind Möglichkeiten des Leibes und Erweiterungen der Kompatibilität von Mensch und Natur, aus denen sich die Möglichkeiten und Notwendigkeiten des

---

<sup>139</sup> Determination beinhaltet mit terminäre – begrenzen den Terminus, die Grenze [siehe Kluge, S. 175 und Kapitel 4.2.7 dieser Arbeit]. Zur (Freiheit als) Grenzdynamik im Zusammenhang mit Entsprechung oder Zweckmäßigkeit, kreisläufiger Regulation und Balance oder dynamisch-energetischen Gleichgewichtszuständen siehe auch Treptow (2001), S. 13-41:

<sup>140</sup> E-Volution ist nur die lateinische Fassung der Wortes Entwicklung und heißt übersetzt herausdrehen.

<sup>141</sup> Für André Leori-Gourhan (1984) ist die „*zerebralistische* Sicht der Evolution ... ungenau, dagegen scheinen genügend Belege dafür vorzuliegen, dass die Fortschritte in der Anpassung des Bewegungsapparates eher dem Gehirn genützt haben, als dass sie von diesem hervorgerufen worden wären. Aus diesem Grunde werden wir die Lokomotion als Determinante der biologischen Evolution ansehen“, die „in einer Perspektive, die vom Fisch des Primärzeitalters bis hin zum Menschen des Quartärs reicht, ... eine Folge von einander ablösenden »Befreiungen« [darstellt]: jene des ganzen Körpers vom flüssigen Element, jene des Kopfes vom Boden, die Befreiung der Hand von der Fortbewegung und schließlich die des Gehirns von der Gesichtsfrent“ [S. 42 f].

Geistes ergeben: Menschen können in den verschiedensten natürlichen Kontexten leben; zu ihren Lebensräumen zählen Sand- wie Eiswüsten.

Die evolutionären Transformationen des Leibes sind Metamorphosen, auf deren Grundlage sich der Geist erhebt, welcher sie notwendig, also unverzichtbar beinhaltet. Dazu zählen auch die Differenzierung von autonomem und zentralem Nervensystem (ANS und ZNS), der aufrechte Gang, ein kurzes Gesicht, mit dem die Ausbildung der Organe des Sprechens erst möglich wurde, die nicht zur Fortbewegung nötige, daher zum Mitnehmen und Behalten freie Hand, aber auch und nicht zuletzt die lange und intrauterin un abgeschlossene Entwicklung. Das alles ist untrennbar verwoben und so verweist die Un abgeschlossenheit der leiblichen Entwicklung auf eine höhere Bedeutung des Sozialen, auf die neue Qualität der zur Entfaltung des Menschen nötigen Interaktionen.<sup>142</sup>

Die entscheidenden Erweiterungen der Kompatibilitätsbeziehungen zur Welt sind wohl eben kaum auf ein Moment zurückzuführen, sondern ergeben sich aus einer vielfältigen Kombination sich durchdringender Momente. Insgesamt ist die menschliche Entwicklung ein Prozess der Verallgemeinerung. Das Spezifikum der Menschen, ihre Spezialität, ist ihre Allgemeinheit. Der Mensch ist das allgemeinste Tier, das es gibt. Das Allgemeine wird meist und richtig dem Denken zugeschlagen, aber das Denken hat seine leibliche *conditio sine qua non*. In der deutschen Sprache ist mit den Worten »Begriff« und »begreifen« dieser Zusammenhang und damit auch die Einheit von Theorie und Praxis im Zusammenschluss von „organon organôn“<sup>143</sup> und „logos“, der Hand und des Denkens, besonders treffend ausgedrückt. Gattungsgeschichtlich ist die Entfaltung des Denkens zur Allgemeinheit kaum vorstellbar, ohne die des allgemeinen Werkzeuges, welches die Hand ist. Hier schon kann man sagen: Die Wahrheit der menschlichen Freiheit liegt in der Allgemeinheit, die sich ins Soziale, Gesellschaftliche hinein fortsetzt. Das ist doppelsinnig gemeint, nämlich einerseits so, dass Freiheit nur als die allgemeine Freiheit aller im frei zusammenstimmenden Allgemeinen gemeinsamen Handelns wahrhaft verwirklicht werden kann. Erkennbar andererseits ist die Wahrheit unserer Freiheit und also, was sie tatsächlich bedeutet und ist, erstens genau an der Art des historisch realisierten Allgemeinen und zweitens damit an den Resultaten unseres Denkens, Fühlens und Handelns, darin wir Menschen uns gegen alles Außermenschliche verallgemeinern.

Das Denken jedenfalls ist notwendig auf die Entwicklung des Gehirns angewiesen und von ihm abhängig. Dessen spezifische immanente Variabilität ist wohl einerseits eine Funktion seiner Komplexität und andererseits Resultat der Reifung in einer komplexen und sozialen (Um)Welt, d.h. seiner Praxis.<sup>144</sup> Die Natur hat in der Erweiterung der Möglichkeiten des Gehirns das Denken ermöglicht und den Menschen mit der Not des Selbst-

---

<sup>142</sup> Vgl. Leori-Gourhan, ebd.

<sup>143</sup> Werkzeug der Werkzeuge; siehe Aristoteles: Über die Seele, III 8, 432a 1.

<sup>144</sup> Um einem möglichen Missverständnis zu begegnen, möchte ich anmerken, dass ich zwar Natur und Geist zusammenzudenken für nötig halte, nicht aber reduktionistisch *soziobiologischen* Sichtweisen zuneige. Deren VertreterInnen tendieren – nach meiner Kenntnis – dazu, den Menschen ganz zum Funktional seiner Gene zu machen und so gleichsam zu fixieren.

Bewusst-Seins auch die Not der bewussten Freiheit aufgebürdete. Die Reflexivität des Selbstbewusstseins scheint das evolutionär vorgängige, genetisch präfixierte Verhalten, die fixe Koppelung von Reiz und Reaktion in sich aufzuheben und damit weitgehend überformbar gemacht zu haben. Das äußerst komplexe menschliche Nervensystem ermöglicht offenbar eine (bewusste) Distanz zur unmittelbar sinnlichen Welt. Die Eindrücke können systemintern und gewissermaßen autonom – nach eigenen Gesetzen und sich bildenden Kriterien – prozessiert werden, so dass verschiedene Reaktionen auf einen Reiz möglich werden.

### 5.2.2 DIFFERENZ-IDENTITÄT: BEDEUTUNG

Mit dem Bruch von Reiz und Reaktion oder der Aufhebung des präfixierten Verhaltens, wird die Trennung von innen und außen schärfer. »Bewusstsein« ist eine bestimmte, dialektische Erweiterung der Relation<sup>145</sup> und ist in doppeltem Sinne anders als dasjenige Sein worauf es sich bezieht und wodurch es Bewusst-Sein wird. Das soll heißen: Für das Bewusstsein ist rudimentär schon jedes Sein zugleich es selbst und etwas anders, nämlich ein Geschehen im Bewusstsein. Das Bewusstsein bezieht sich zugleich auf einen Gegenstand und auf sich selbst. Diese innere Spannung von zugleich »dies Etwas« und »ein Anderes in einem Anderen« sein heißt Bedeutung. Bedeutung ist hier noch unmittelbar oder das Sein ist im Bewusst-Sein »nur« präsent. Im allein sinnlichen Erleben bzw. Wahrnehmen sind die Dinge »nur« phänomenal. Die erste Stufe der Bedeutung ist Reiz-Reaktion. Die Koppelung der beiden im Verhalten ist bei den meisten Tieren ziemlich festgelegt. Aber es gibt eben Unterschiede in den Graden der Fixierung. »Selbst-Bewusst-Sein« ist die sprunghafte Meta-Morphose der Selbstreferenzialität zur Reflexivität. Hier gewinnt die Selbstreferenzialität die Form des Meta: Bewusstsein von Bewusstsein, welches sich ebenfalls entwickelt.

So muss die Passung von Mensch und Welt in ihm erst hergestellt, ausgeformt werden. Dies bedeutet, dass die »äußere Natur« im »Inneren« rekonstruiert werden muss. Aber auch die »innere Welt« ist sinnlich unmittelbar und daher jener Trennung und Re-Konstruktion unterworfen. Analytisch betrachtet ist ein Resultat solch interner Prozessierungen und Re-Konstruktionen das reflektierend objektivierende Denken, ein anderes die komplexe Bedeutung und ein drittes die Intentionalität oder der bewusste Wille, drei interdependent wechselwirkende Subsysteme, die auf je eigene Weise, also einerseits relativ autonom und bisweilen widersprüchlich sind, andererseits doch einander durchdringen: Kognition, Emotion, Motivation/Volition. Dieser Prozess der Spaltung, der zugleich eine neue Einheit und Vereinheitlichung erfordert, welche das »Ich« oder »Selbst« ist, hat bewusste Selbsttätigkeit ermöglicht und erfordert sie damit. Das öffnete die Menschentiere, mehr als die nicht-menschlichen, für Ja und Nein zur Welt und zu sich selbst und nötigt sie dazu. Das erzeugt seine ganz eigenen Nöte und Notwendigkeiten. Menschen sind der Prozess und das Resultat gegenseitiger Selbsterzeugungen auf der Grundlage natürlicher Gegebenheiten. Sie sind zugleich reflexiv und transitiv, autoplastisch und alloplastisch und

---

<sup>145</sup> Siehe Kapitel 2.2.

immer in der Spannung von Autonomie und Heteronomie oder assimilierend, akkommodierend und transformierend.

Im Menschen korrespondieren »Selbst-Entfaltung«, »Selbst-Verwirklichung« und »Selbst-Bestimmung« mit »Selbst-Bewusst-Sein«. Somit ist Freiheit im Menschen eine (dialektische) Durchdringung von Sein und Bewusstsein. Bewusstsein von Bewusstsein ist eine Spaltung und eine »Verdoppelung-Veränderung«<sup>146</sup> – das ermöglicht überhaupt nur die Distanzierung von sich, zu der Menschen fähig sind – und zugleich die Aufhebung dieser Spaltung-Verdoppelung in der *Einheit* des Selbst. Diese Aufhebung ist vermittelt und das Medium, die dialektische Mitte, ist Bedeutung. Man kann die Bedeutung auch »Re-Präsentation« nennen. Re-Präsentation verstehe ich nicht irgendwie abbildlich, sondern als das Ergebnis einer Re-Konstruktion. Sie ist eine doppelt-andere Präsenz, Be-Deutung eben. Etwas ist mir (mindestens) doppelt-anders präsent, einmal unmittelbar als ein sinnlicher Gegenstand und zugleich in der Bedeutung, die er für mich ist oder hat und diese Bedeutung kann ganz vielschichtig sein. Bedeutung ihrerseits ist ebenso doppelt-anders. Sie beinhaltet das, was sie meint und ist zugleich eine unmittelbare Präsenz in sich selbst. Daher besteht die Möglichkeit zur und die Wirklichkeit der Metabedeutung bzw. der Metagefühle. Zorn, Trauer, Freude, Ekel und Neugier sind zunächst angeboren mögliche, unmittelbare Stellungnahmen des Menschen zu seiner äußeren Welt und zugleich entstehen sie als vermittelte Bedeutungen in einer Vielzahl von Situationen und Situationsdeutungen, die in sich selbst bisweilen widersprüchlich sind und sich im Verlauf der Entwicklung verschränkend überlagern.

### 5.2.3 GEFÜHL DER BEDEUTUNG UND BEDEUTUNG DES GEFÜHLS

Die unmittelbaren Stellungnahmen des Menschen zu seiner Welt sind Bewertungen: Ekel drückt eine unmittelbare Dystonie aus wie Freude eine unmittelbare Syntonie. Beide sind unmittelbare Bewertungen der Passung von Innen und Außen. Diese Bewertungen treffen ihrerseits auf Stellungnahmen und werden bewertet. Manche Eltern begegnen der Trauer ihrer Kinder auf eine zornige Weise, manche freuen sich über Neugier. Darin werden die Stellungnahmen des Kindes und die Gegenstände seiner Stellungnahmen bedeutet und bewertet. Beide, der Gegenstand und die Stellungnahme, bekommen und werden so eine vielschichtige Bedeutung für das Kind, die den Gegenstand, es selbst und die Anderen beinhaltet. So entstehen und modifizieren sich nicht allein die Inhalte und Gegenstände der Bewertungen, sondern auch die Bewertenden selbst und deren Bewertungen von Bewertungen: Die Angst vor der Angst, Freude über Zorn, Zorn auf Trauer, Ekel vor Neugier (Zuwendung) etc.. Derart werden individuell-besondere, wie allgemein-kulturelle Bedeu-

---

<sup>146</sup> »Verdoppelung« allein wäre hier kein wirklich passender Begriff. Verdoppelung heißt ja: Aus Einem mach Zwei und Identität der beiden. Aber »die Realität« ist nicht noch einmal einfach dieselbe *im* Bewusstsein. Das Bewusstsein ist ja weder Behälter, noch sind die Bewusstseinsinhalte Dinge. Bewusstsein von Realität ist zugleich die Realität und nicht die Realität (res – die Dinge). Für das Bewusstsein möchte ich Realität Wirklichkeit nennen. Die spezifische Wirklichkeit des Menschen erzeugt wieder spezifisch menschliche Wirkungen und Wirklichkeiten bzw. Realitäten.

tungen transportiert und transformiert. Die vielschichtige Bedeutung von allem und jedem für uns konstituiert das, was wir für uns »Selbst« nennen oder »Ich« und dies ist und hat selbst eine Bedeutung, es wird bewertet. Das ist ein ganz allgemeiner Prozess und trifft alle Menschen, gleichgültig, ob sie das, was hier »Ich« genannt wird, ebenso bezeichnen, ob dieser Begriff in der jeweiligen Sprache überhaupt vorhanden ist. Das hier verwendete »Ich« ist ein abstrakter Begriff für das sich seiner selbst bewusste einzelne Sein.<sup>147</sup>

Darin sind wir individuell, und dieses ist das Allgemeine des Individuellen, dass alles was ist, zugleich eine allgemeine und eine spezielle komplex-konkrete Bedeutung für uns hat oder ist. Alles was für-uns ist, ist Bedeutung für uns und diese haftet dem Sein-für-uns nicht äußerlich an, sondern ist dieses. Je mehr Bedeutung Etwas ist, desto mehr ist es auch, desto realer ist es für uns bzw. desto wirklicher, desto mehr wirkt es. Die Dinge-an-sich sind keine Bedeutung, sie *sind* einfach und darin sind sie *einfach*, nur sie selbst. Erst Dinge für-mich sind Bedeutung und darin sind sie doppelt-anders, an-sich und für-mich und dies sind sie zugleich. Sie sind, was sie sind und sie sind, was sie für mich sind. Sie sind, was sie sind, indem und dadurch, dass sie für mich sind, was sie sind. Darin, dass sie für mich sind, sind sie zugleich nicht bloß das, was sie sind. Was für mich der Fall ist, ist mein Erleben von, mit und in ihm. Es ist gegenwärtiges Erleben und konkrete Geschichte oder Biographie. Ihre Bedeutung und Wirklichkeit sind die Gefühle. Dies ist das entscheidende Für-mich und das Ursprüngliche. Die Gefühle sind wohl die unmittelbarsten Subjekt-Objekt-Vermittlungen im Subjekt. Sie werden zwar vielfältig ver- und überformt, abgedrängt ins Unbewusste, wenn es sein muss, aber sie bleiben, denke ich, die unmittelbarsten, stets präsenten und oft übergreifend wirksamen.

Was wir menschlich nennen oder Menschlichkeit ist das Erleben von Gefühl. Wenn wir

---

<sup>147</sup> Selbst im konkreten Einzelnen ist »Ich« eine ganz abstrakte, vereinheitlichende Einheit, die in allen noch so unterschiedlichen (Selbst)Bewusstseinslagen gegenwärtig ist. „Das: *Ich denke*,“ sagt Kant in der »Kritik der reinen Vernunft«, „muß alle meine Vorstellungen begleiten können; denn sonst würde etwas in mir vorgestellt werden, was gar nicht gedacht werden könnte, welches eben so viel heißt, als die Vorstellung würde entweder unmöglich, oder wenigstens für mich nichts sein“ [B 130-B 132 (10806)]. Diese Spannung-Spaltung des »Ich« in-sich-selbst, in der es sich etwas vorstellt und diese Vorstellung zugleich nur begleitet, also in der Vorstellung ist und zugleich eine Art losgelöste Eigenexistenz führt, radikalisiert der Psychologe Wolfgang Prinz zu dem Gedanken, das »Ich« sei nichts anderes als die Lösung eines Attributions- oder Zuschreibungsproblems, mit anderen Worten: Das Ich ist nur ein kommentierender, erklärender und die vielgestaltig phänomenale Welt a posteriori vereinheitlichender Zuschauer ohne irgendeinen Einfluss auf das Geschehen, welches der Mensch bei Prinz dann nur ist. Das Ich versucht lediglich, sich einen Reim auf das zu machen, was passiert, ist aber ganz passiv und kann nichts tun. Diese Konsequenz einen Schritt weiter getrieben hieße, dass das Ich nicht einmal auf den Reim einen Einfluss hat, der entsteht, da es die Attributionen, die Be- und Zuschreibungen und Erklärungen nicht erzeugen, sondern auch nur betrachten kann. So gesehen hat auch Wolfgang Prinz in seiner Erklärung nur den autonomen Erklärungsprozessen »seines« Gehirns zugesehen und überhaupt nichts geschrieben. Wir wollen ihn also auch nicht dafür verantwortlich machen.

Hier begegnet man den sehr schwierigen Problemen der ontologischen Freiheit im Verhältnis von Geist und Gehirn, das hier nicht behandelt werden kann. Nur das Problem sei benannt: Die Freiheit des Menschen meint doch wohl, dass der Mensch handeln kann, dass »Ich« etwas tue. Sie meint nicht allein, dass der Geist eine Emergenz des Gehirns ist, sondern dass dieser Emergenz eine relative Selbstständigkeit zukommt und auf das Gehirn zurückwirkt. Den Begriff der Emergenz halte ich auch insofern für äußerst treffend, weil in ihm die plötzliche Notlage – »emergency« – anklingt. [Vgl. Prinz (1995a, b) und zum Begriff der Emergenz vgl. Searle (1996)]

einen Menschen menschlich nennen, dann, dass er ein Mensch im Gefühl ist, nicht nur ein Mensch mit Gefühlen. Sie sind ihm nicht äußerlich und er hat sie nicht bloß. Der gefühllose Mensch ist mit Kälte, Starre und Härte assoziiert und schließlich wirkt der Gefühllose wie ein Toter. Gefühle sind eine psychische Lebendigkeit. Bedeutung muss gelebt sein. Alles was menschliche Bedeutung ist und hat, wird gelebt. Konkret wird, was der Fall ist, im Erleben, was ein Erfühlen ist. Wir werden uns bisweilen schockartig einer Bedeutung von etwas bewusst, der Bedeutung des Todes beispielsweise, indem wir ihm begegnen. Darin erleben wir, welche Bedeutung der Tod für uns jetzt und hier tatsächlich *ist* und dieses Erleben ist leiblich-gefühlhaft –, was nicht heißt, wir wären nicht in der Lage, dies Erleben zu verändern.<sup>148</sup>

Dieses leiblich-gefühlhafte Erleben möchte ich Verstehen nennen. Das bedeutet nicht etwa, das Denken wäre aus dem Verstehen zu entfernen, sondern dass verstehendes Denken ganz wesentlich leiblich-gefühlhaft ist. Auch »reines« Denken ist nie ganz rein. Wenn man beispielsweise die Winkelsumme eines Dreiecks versteht, dann, so möchte ich behaupten, erlebt man sie auf eine bestimmte Weise. Verstehen verweist auf eben jene oben besprochene Differenz vom Sein-an-sich und Sein-für-mich, die sich entfaltet. Ist etwas neu und anders, dann ist es durchaus zunächst fremd, nur darin ist es neu (welche Bedeutung »das Fremde« hat und ist, lasse ich hier außer Betracht) und darin ist es Differenz. Das Verstehen ist ein Prozess der Überwindung und Aufhebung der Differenz: Ich mache mir das Fremde vertraut, womit auch immer sowohl und zugleich Assimilation wie Akkommodation und Transformation verbunden sind.<sup>149</sup> Zugleich verändere ich mich und

---

<sup>148</sup> Ein anderes Beispiel für die Differenz von (unmittelbarem) Bedeutung-Sein und (vermitteltem) Bedeutung-Haben: Nehmen wir den (absurden) Fall an, dass Sie in einer (sogenannten) Beziehung leben und die Überlegung wälzen, sich von »Ihrer Partnerin« oder von »Ihrem Partner« zu trennen. Sie stellen sich die Trennung vor, antizipieren deren Resultate und die mit beiden wahrscheinlich verbundenen Gefühle – die Bedeutungen. Sie nehmen – schematisch gesagt – entweder an, die antizipierte Situation berge für Sie (A) keine Schwierigkeiten, keine problematischen Bedeutungen, oder Sie entwickeln (B) eine Strategie der Regulation für die vorgestellten Konflikte: Sie erzeugen für sich Bedeutungen. Stellen wir uns vor, der Prozess der Bedeutungserzeugung sei abgeschlossen. Sie trennen sich. In dem Gefühl, dass Sie jetzt erleben, wissen Sie, welche Bedeutung die Trennung für sich tatsächlich *ist* und damit, ob Sie die Bedeutung *haben*. Nehmen wir an, sie hätten sich (B) Regulationen ausgedacht – nun wissen Sie, ob diese greifen oder ob die unmittelbare Bedeutung gegen die Regulation geht und Sie »überwältigt«. Vielleicht hatten Sie mit Erleichterung gerechnet und nehmen nun in sich große Trauer wahr; Sie hatten Freude erwartet und Wut stellt sich ein. Damit wären Sie auf die Bedeutung verwiesen, welche die Situation für Sie ist oder die Bedeutung, welche Sie in der Situation sind, und die sie nicht haben (und insofern haben unmittelbare Gefühle eine *Erkenntnisfunktion*). Erst wenn Sie die unmittelbaren Gefühle »bearbeitet« haben, aus der Unmittelbarkeit der Heimsuchung herausgetreten und die Gefühle transformiert haben, dann *haben* Sie die Bedeutung. Sie müssen nun weder absolut negieren, dass die Bedeutungen (Gefühle) existieren noch sind Sie von ihnen überwältigt oder besser: mit ihnen identisch –, denn die Überwältigung hat den Klang der Fremdheit, die gerade und in Wahrheit nicht existiert, obwohl es in Ihnen eine Seite geben mag – und wahrscheinlich gibt –, welche die Unmittelbarkeit und Identität verneint: Das darf doch nicht wahr sein!

<sup>149</sup> Bekanntermaßen kann man die Selbst-Transformation auch abwehren, dann wird eine Seite, entweder die Akkommodation oder die Assimilation, überwertig. In der Einseitigkeit der Akkommodation oder im Konformismus ist zwar eine Veränderung des Selbst vorhanden, aber so, dass eigentlich von einem Selbst gar nicht mehr gesprochen werden kann, weil der Kontext, das Andere vollständig bestimmend ist. Umgekehrt kann die Akkommodation abgewehrt werden und es überwiegt die Assimilation. Zwei psychologisch klinische Begriffe beziehen sich auf diesen Zusammenhang: Introjektion und Projektion. Projektion könnte man auch eine transi-

den Gegenstand, bringe ihn in meine und mich in seine Form, ich passe mich ihm und ihm mir an, ich assimiliere ihn zugleich, mache ihn mir zu eigen und lassen ihn, wie er ist.

Indem ich verstehe, gewinne ich eine bestimmte Bedeutung, ich gebe und empfangen sie zugleich. Diese gebend-empfangene Aufhebung der Differenz in einer neuen Einheit ist mit einem Gefühl – ich verallgemeinere hier hypothetisch eigene Erfahrung –, mit einem Empfinden von Freiheit oder, wenn die aufhebende Überwindung der Differenz von Ich und Gegenstand nicht gelingt, mit einem vertieften Gefühl von (aversiver) Fremdheit verbunden. Jede Situation ge- oder misslungener Aufhebung beinhaltet ein komplexes Muster und bewirkt eine Voreinstellung für anderes – Reflexion ist die andere Seite der Antizipation. So assoziieren sich Emotionen, Kognitionen und Motivationen zu komplexen Bedeutungsstrukturen. All das ist gleichzeitig und doch sozusagen sukzessive, aber nicht allein Kontinuum. Entwicklung von Differenz-Integration, das Entstehen der in sich unterschieden-unterscheidenden Einheit, ist einerseits Kontinuum und andererseits Sprung, plötzliches Umschlagen. Verstehen ist der integrierende Umschlag.

Ich verwende hier Verstehen auf eine emphatische Weise, die ihm fehlen kann, womit aber auch das wichtige Moment der (vollen) Einheit fehlt. Man kann durchaus die Worte eines Satzes verstehen und doch seinen Sinn nicht erschließen. Manchmal macht wohl jeder die Erfahrung, dass sie oder er jemandes Rede wohl versteht, auch die Schicht der allgemein geteilten Bedeutung, ihn oder sie eben doch nicht. Es fehlt die Resonanz, die Möglichkeit oder Fähigkeit, sich einzufühlen, die Perspektive der Redenden einzunehmen und die Bedeutung mit aller Differenz zum Eigenen doch als die eigene zu empfinden.<sup>150</sup> Der/die LeserIn teilt vielleicht mein Erleben, dass Nicht-Verstehen eine große Frustration sein kann und mit Zorn beantwortet wird, natürlich besonders dann, wenn der Wunsch zu verstehen groß oder der Zwang dazu stark ist.<sup>151</sup> Dann mag einem das Unverstandene wie ein Mühlrad im Kopfe umhergehen und einem schier den Schlaf rauben. Dies ist dann die komplexe Bedeutung und das Gefühl des Unverstandenen. Stellt sich schließlich doch noch Verstehen ein – zumindest der Glaube daran –, entsteht mit ihm auch Freude und das Gefühl von Erweiterung, das ich vorher Freiheit nannte. Keiner, glaube ich, kann wirklich sagen, was dies Verstehen ist, aber man kann wissen, wie es sich anfühlt, wenn Bedeutung entsteht, wenn etwas stimmig wird und Einheit.

Das Verstehen mag allerdings nicht immer ein freudiges Gefühl sein; es kommt auf den Gegenstand an. Bedeutungen entstehen einerseits aus kreativen Akten der Verknüpfung und andererseits mit oder aus erzwungenen. Dann sind sie Heimsuchungen der phänomenalen Welt, die sich traumatisierend irreversibel ins Bewusstsein, ins Mensch-Sein selbst brennen. Bedeutung hat eine tiefere Schicht als die des kognitiv Symbolischen oder des Sprachlichen als einer Differenz von Signifikant und Signifikat. Bedeutung ist vermittelte

---

tive Assimilation nennen, da sich das Selbst dem Anderen überstülpt, ihm das Eigene aufdrückt.

<sup>150</sup> Man kann das mit einem etwas anderen Fokus, der im ersten Kapitel unter dem Begriff Authentizität besprochen wurde auch so sagen: „Die Botschaft hör' ich wohl, allein mir fehlt der Glaube“ [Goethe, Faust I, V. 765]

<sup>151</sup> Beispielsweise in der Vorbereitung auf Prüfungssituationen.

Unmittelbarkeit. Das »Ich« ist seine Bedeutungen und diese teilen sich immer, wesentlich und primär als Gefühl oder Empfindung mit. Darin sind sie wahrnehmbar, wenn auch nicht immer verbalisierbar und gleichsam verschwommen und unscharf. Bisweilen sind die unmittelbaren Bedeutungen sogar kaum noch wahrnehmbar, vielfältig überlagert, umgewandelt und durch Meta-Gefühle verschattet, die sich wie Kognitionen ausnehmen oder so unbewusst geworden sind wie reflexhafte Koppelungen von Reiz und Reaktion. Die Psychoanalyse nennt die Verschattungen der ursprünglichen Stellungnahmen zur Welt und die daraus resultierenden Konflikte mit antithetischen Stellungnahmen der primären Bezugspersonen Abwehrmechanismen. Was Gefühl auch immer sonst sein man, wesentlich ist es Bedeutung.<sup>152</sup>

#### 5.2.4 WEITUNG UND VERTIEFUNG DER BEDEUTUNG: SPRACHE

Fassen wir kurz die wesentlichen Strukturelemente der Bedeutungsentwicklung zusammen: Reflexivität und Transitivity; Akkommodation, Assimilation und Transformation; Verdoppelung und Veränderung; Differenzierung und Integration; Rezeptivität und Generativität; Konstruktivität und Destruktivität. Diese Prozesse werden mit der Entwicklung eines neuen Mediums mit relativer Selbständigkeit vertieft und erweitert und dieses Medium ist die Sprache. In ihr bekommt der Prozess der Re-Konstruktion und Re-

---

<sup>152</sup> Vgl. auch 1. Damasio (1995). Damasio will zeigen, dass die für das Praktische, für das Handeln wesentlichen Denkprozesse mit Gefühlen verbunden sein müssen. Umgekehrt gesagt heißt dies, dass Menschen, die einen Verlust von Gefühlen zu erleiden hatten, verursacht beispielsweise durch bestimmte Frontalhirnläsionen, welche die allgemeinen kognitiven Funktionen in keiner Weise beeinträchtigten, zugleich sach- und sozialadäquates Handeln so gut wie unmöglich wurde. Der Verlust der Gefühle hatte sie wesentlicher Möglichkeiten beraubt, die Welt und sich selbst in ihr zu verstehen, damit ihre Persönlichkeit drastisch verändert und sie zu Invaliden gemacht. Obwohl ihr Denken, unter den messbaren Kriterien betrachtet, völlig intakt geblieben war, waren sie unfähig geworden, sich zu entscheiden [hierzu im Besonderen S. 81-84].

2. Die Psychoanalytikerin Nancy Chodorow (2001) versteht „subjektive Bedeutung im Sinne unbewusster projektiver und introjektiver Phantasien“ (S. 9) und als Resultat eines ubiquitären „Übertragungsgeschehens ... im Hier und Jetzt“ (S. 11), die sie als „Schlüsselkonzepte der Psychoanalyse“ (S. 14) versteht. Sie versucht die Pole des Spannungsfeld von Allgemeinem (Kultur etc.) und individuell Besonderem zusammenzudenken und besteht darauf, dass einerseits und wesentlich der/die Einzelne nicht auf's Allgemeine reduziert werden oder als eine Funktion desselben aufgefasst werden kann und andererseits der Fokus auf die Einzelnen das Allgemeine nicht ausblenden darf. Ihr geht es „vor allem darum, dass persönliche psychodynamische Bedeutung ebenso Bestandteil allgemeingültiger Bedeutung sind ... und dass die von der Macht der Gefühle geschaffene persönliche Bedeutung eine entscheidende Rolle für das menschliche Leben spielt“ (S. 10). Bedeutungen sind für Chodorow wesentlich affektiv bestimmt und Resultate zwar allgemeiner und intersubjektiver Prozesse, aber übergreifend individuell kreative Akte. Parallelen lassen sich einerseits mit Kegan (1994) finden, für den Bedeutung ein assimilativer (projektiver) und akkommodativer (introjektiver) Prozess ist und zugleich allgemeine Entwicklung wie individuelle Konstruktion (kreativ). Sein Fokus liegt aber eher auf dem entwicklungspsychologisch Allgemeinen. Eine andere Parallele ist die von mir für die Dynamis-Energieia der Anerkennung vorgeschlagene Redeweise von Transitivity (assimilativ bzw. projektiv) und Reflexivität (akkommodativ bzw. introjektiv), der in beide Richtungen transformierend (destruktiv-kreativ) wirkt. Für mich ist das Übergreifende und schließlich Bestimmende der Bedeutungen aber weder das psychoanalytisch individuell Besondere, noch das entwicklungspsychologisch allgemein Individuelle, sondern die allgemeine gesellschaftliche Organisationsweise der menschlichen Auseinandersetzung mit der Natur und also heute die Ökonomie.

Präsentanz der Welt im Subjekt und die umgekehrte Verobjektivierung des Selbst eine explizite Fassung. In diesem Medium der Sprache wird auch diskursives Denken möglich, eine Erweiterung und Vertiefung der Differenz-Integration.

Das Wort beinhaltet das Sein, die Realität, das Objekt worauf es sich bezieht. In jeder Sprache hat das Wort mit seiner Bedeutung einen inneren Zusammenhang mit der Sache, auf die es sich bezieht und ist insofern objektiv, sonst könnte es nicht bedeuten. Es ist zugleich eine Schöpfung des Subjekts, des Bewusstseins und eben eine Manifestation, ein Ausdruck seines Eindrucks, als Laut willkürlich-zufällig und/oder konventionell. Die Artikulation allerdings beinhaltet ebenso einen Bezug auf die eindrückliche Realität, welche zum Ausdruck gebracht werden soll, denn sie ist Gliederung<sup>153</sup>, d.h. sie spricht die Unterschiede der Dinge aus. Deren regelhaften Zusammenhang spiegelt die Struktur, welche jede Sprache ist und hat, Syntax und Grammatik. Umgekehrt wirkt Sprache, weil sie einen inneren Zusammenhang mit dem Objektiven hat, objektivierend. So (und nur so) wird Geistiges zum »Gegenstand«. Damit ist auch die Tendenz zur Verdinglichung gegeben, zu glauben, Nicht-Dingliches sei ein Ding und verhalte sich so oder die Tendenz, die Aktivität eines Menschen, sein Verhalten, zur Eigenschaft (sui generis) zu machen und zu denken, ein Mensch sei beispielsweise gesprächig oder faul, wie ein Apfel grün oder rot ist.

In der Konventionalität der Sprache, die auch deren Verselbständigung und (immanente) Kontinuität wie Diskontinuität (Veränderung) beinhaltet, sind ein subjektiv-zufälliges und ein objektiv-notwendiges Moment enthalten.<sup>154</sup> Sprache ist eine Objektivierung des Bewusstseins, wird gelernt und ist gegenüber dem Bewusstsein, dessen Schöpfung sie ist, (relativ) selbständig. Sie ist objektiv (real), auch in dem Sinne, dass sie – als eine Manifestation, ein Ausdruck, eine Erscheinung des Bewusstseins – der physikalischen Realität bedarf, die sie selbst nicht ist, des Schalls und der leiblichen Organe des Redens und Hörens. So ist Sprache in der Bedeutung beides: Sein und Bewusstsein und doch auch keines von beiden. Weder ist sie das Sein selbst, da sie es nur bedeutet, noch ist sie das Bewusstsein, weil dies nicht nur und ausschließlich Sprache ist. Sie ist ein Sein in sich, das vom Bewusstsein abhängt, aber nicht nur Bewusstsein ist, da es das materielle Sein als Medium benötigt. Sprache ist von relativer Eigenständigkeit und daher vermittelnd bzw. selbst vermittelt. Es ist, denke ich, gerade die gelernte Objektivität der Sprache, durch welche die Macht (Wirkung) der Worte nicht allein von subjektiven Haltungen, Stimmungen und Einstellungen abhängt. Die Wirkungen sind objektiv. Man kann davon ausgehen, dass bestimmte Ausdrucksweisen (fast) immer beispielsweise als Beleidigung aufgefasst werden (müssen).

Das Selbst-Bewusst-Sein der Menschen ist immer sprachlich vermittelt und insofern ist der Mensch in der Sprache, einerseits Sub-Jekt (ihr unterworfen) und andererseits ihr Subjekt (sie sprechend). Die Welt ist – heute zumindest – immer schon eine sprachlich erschlossene – oder auch verschlossene, denn Sprache ist bereits in der Welt, in welche die Menschen hineingeboren werden und in der sie sich zum Selbst-Bewusst-Sein entfalten.

---

<sup>153</sup> Siehe Kluge, ebd., S. 55.

<sup>154</sup> Objektivität hat in meinem Denken hier diesen dreifachen Sinn: auf Gegenstände, Objekte bezogen; selbst Objekt und Gegenstand, Gegenständlichkeit erzeugend (Objektivierung).

Sprache ist uns vom ersten Tage an Phänomen, sie wird immer schon vernommen. Das »Selbst« wird immer schon als ein solches angesprochen. Die Welt des menschlichen Bewusstseins ist auch immer schon gesellschaftlich-praktisches Bewusstsein. Die besondere Ontogenese der je Einzelnen findet immer im komplexen Kontext gesellschaftlichen Seins statt. Sprache ist eine gesellschaftliche Objektivität. Insofern das Bewusstsein sprachlich vermittelt ist und alles Reden gesellschaftlich ist, ist menschliches Selbst-Bewusst-Sein immer gesellschaftliches Bewusstsein. Jedes einzelne Reden und das Reden jedes Einzelnen ist eine Besonderung des Allgemeinen, eine subjektive Fassung des Objektiven. Daher auch ist jedes Reden über »das Selbstverhältnis« und »das Naturverhältnis« immer ein gesellschaftliches, womit es von den (historischen und wandelbaren) Strukturen der gesellschaftlicher Organisation, ihrer (Re)Produktion etc., bestimmt ist.

In Anbetracht der Freiheit kann man von Sprache sagen, dass sie Freiheit ermöglicht und begrenzt. Eine Begrenzung von Sprache ist, dass kein sprachlich gewordenes Bewusstsein je wieder nicht-sprachlich werden könnte, ohne zugleich tendenziell Nicht-Bewusstsein zu werden – auch wenn Menschen sich bisweilen als sprachlos erleben. Sprache ist ein irreduzibler und wahrscheinlich bis auf weiteres unüberschreitbarer Rahmen eines jeden menschlichen Bewusstseins, in dem sich auch Anerkennung konstellierte und zwar, schon aufgrund der möglichen Diskrepanz von Reden und Handeln, ein in sich widersprüchlicher. Wir können der Sprache nicht entkommen – sowenig wie dem Handeln. Sie begleitet uns, da sie uns konstituiert hat, in jedem Moment und es bereitet größte Schwierigkeiten, sich ihrer auch nur für Augenblicke zu entledigen, wie jeder Meditierende weiß, und sollte dies gelingen, dann eben nur für kurze Zeit. Der Meditierende kehrt aus dem nicht-sprachlichen Bewusstseinszustand unweigerlich in den sprachlichen zurück, hat ihn nur vorübergehend abgelegt als sei er ein Kleidungsstück.

Sprache ist unser wesentliches Medium, Verallgemeinerungen zu erzeugen bzw. zu erkennen. Wie Freiheit, Anerkennung und Wissen ist sie ein Subjekt/Objekt-Verhältnis. Das Erlernen der Sprache ist zugleich eine entscheidende Art und Weise überhaupt »Selbst« d.h. Subjekt oder andererseits Substanz zu werden. Die grundsätzliche Allgemeinheit der Sprache ist zugleich ihre Möglichkeit und ihre Grenze, d.h. sie erweitert das Subjekt wie sie es zugleich einschränkt. Sprache ist in ihrem Wesen Verallgemeinerung. Dieses Hier ist jedes Hier; alle Menschen, die im ungefähr zweiten ihrer Lebensjahre Ich zu sich sagen gelernt haben, sagen Ich zu sich.<sup>155</sup> Das Sein sowohl als auch das Bewusstsein sind reichhaltiger als die Sprache. Die Vielfalt der sinnlichen Eindrücke, der Sachen, ist nicht auszudrücken. Kein komplex-konkretes Einzelnes oder Einzelner kommt je in seiner ganzen vielfältigen und unwiederholbaren Einmaligkeit zur Sprache. Wohl ist das jeweilige Sprechen, nie aber ist Sprache einmalig. Wer das real Einzelne meint und ausdrücken will, der muss sich auf der Ebene des Objekts bewegen, selbst als Objekt agieren und unmittelbar zeigen, Finger sein, der den Gegenstand gleichsam berührt.

Die reduzierende Allgemeinheit der Sprache ist ihre Stärke wie ihre Schwäche. Sein und Bewusstsein der sinnlichen Vielfalt sind aber zugleich als reine Unmittelbarkeit nicht nur

---

<sup>155</sup> Siehe auch Hegel, PhdG., S. 82ff.

Reichtum, sondern in der Reduktion auf das sprachlos Einmalige eine Armut. Es ist schwierig, mich ganz richtig auszudrücken. Einmaligkeit, Singularität ist streng genommen eigentlich ein Unsinn. Ganz und gar oder absolut Einmaliges wäre nicht einmal erkennbar, weil es nichts sein könnte, was es schon gibt. Ein Beobachter könnte die Singularität mit nichts vergleichen, um einen Unterschied festzustellen. Die Armut der Sprache liegt in der Abstraktion vom einmalig Vielfältigen, aber diese Abstraktion ist umgekehrt ihr Reichtum, denn es ist ein Reichtum der Strukturen des Seins, welche aus dem sprachlichen Denken gewonnen werden. So ist jedes Konkrete in der Sprache das Resultat einer Rekonstruktion – Einheit von Vielfalt, die jedes Einzelne ist. Eine Freiheit, die sie gibt, ist die Rekonstruktion von Strukturen, die Allgemeinheit, welche zugleich eine Befreiung aus dem Unmittelbaren ist wie deren Verlust. Die Unmittelbarkeit ist als Erleben und aus dem Erleben nicht völlig verschwunden, doch sie ist eben immer vermittelte Unmittelbarkeit – Bedeutung.

Die Freiheit, welche Sprache dem Bewusstsein gibt, ist auch die des differenzierten Ausdrucks, der reichen Kommunikation und ihr Reichtum liegt auch in der ihr eigenen Ästhetik. Aber mit und in ihrer Vielschichtigkeit wird zugleich die Schwierigkeit aufgeworfen, Gemeinschaft herzustellen, die anders ist als nur physisches Zusammensein. Das ist die eben erwähnte Disjunktion-Konjunktion von Allgemeinem und Einzelem. Worte sind Verallgemeinerungen der Vielfalt und beinhalten sie damit. So ist Bedeutung vielfältig und reichhaltig, eine Konkretion, ein Zusammentreten von ganz Verschiedenem auch im einzelnen Menschen, für den ein Wort Bedeutungen hat und ist. Das gelernte Wort ist ein Zusammentreffen von Sein und Bewusstsein, von Mensch und Mensch, der (praktischen) Kontexte, in denen es gelernt und verwendet wird und eine Einheit von Wahrnehmung, Denken und Fühlen, sowie ein Moment der Bildung und Wandlung dieser Elemente und deren Einheit. So ist die Allgemeinheit der Bedeutung zugleich eine vollkommen individuelle einzelne (und wandelbare) Einheit von Vielfalt, die eigentlich in ihrer Reichhaltigkeit kaum kommunikel ist und so auch das bekannte Ereignis des Missverständnisses zeitigt. Missverständnisse sind unvermeidlich: Das vielschichtige Einzelne kommt nicht anders als vermittels des Allgemeinen zur Sprache.

Damit ist nicht gesagt, dass Sprache das einzige Medium für Eindruck-Ausdruck und für das Herstellen von Gemeinschaft, für Kommunikation ist. Ein anderes und wesentliches Medium ist die Praxis, das Tun. Darunter fällt Mimesis in der doppelten Bedeutung von Nachahmung und Ausdruck. Relativ differenzierte Mimik ist in ihren Grundzügen eine anthropologische Konstante.<sup>156</sup> Ihre Bedeutung teilt sich unmittelbar mit, auch wenn sie dennoch ins diskursive Bewusstsein gehoben und in demselben aufgehoben werden muss. Mimik – Leibausdruck im allgemeinen – ist eine wesentliche und unabdingbare Grundlage der Kommunikation, allein deshalb, weil Menschen nicht zu allen Zeiten über Sprache

---

<sup>156</sup> Eine vielfache geteilte Auffassung ist heute, dass einige inhaltlich bestimmte Gesichtsausdrücke z.B. für Trauer, Ekel, Zorn, Überraschung, Furcht und Freude universell seien; siehe beispielsweise Schneider (1992), S. 424-29. Zepf (2000) vertritt dagegen die Auffassung, dass Menschen zwar „mit der abstrakten Möglichkeit mimischer Gefühlsäußerungen geboren werden“ [S. 209], jedoch deren inhaltliche Bestimmtheit das Resultat kulturell spezifischer Sozialisation ist, „ dass schon im Kindesalter gesellschaftliche, über die Eltern vermittelte Darbietungsregeln für Affekte erworben werden“ [S. 211].

(und ein ihr entsprechend differenziertes Wahrnehmungs-Ausdrucksvermögen) verfügen. Eltern machen die bisweilen frustrierende und ihnen Besorgnis erregende Erfahrung, das Ausdrucksverhalten ihres Kindes nicht unmittelbar verstehen zu können – was mitunter zu Gefühlen von Hilflosigkeit führt, die sich zum Zorn steigern. Zudem ist der sprachliche Ausdruck mehr dem Bewusstsein unterworfen – und dessen Werkzeug – als die sogenannte »Körpersprache«. Ausdruck-Eindruck ist multimodal. Die einzelnen Momente, welche immer gleichzeitig präsent sind und präsentiert werden, müssen nicht kongruent sein, müssen nicht dasselbe ausdrücken. Kongruenz-Differenz ist ein wichtiges Kriterium für die Beurteilung dessen, was wir die Authentizität einer Person nennen. Der wesentliche Unterschied zwischen Sprache und Mimik, Gestik, Tonfall, Sprachmelodie, Rhythmus etc. ist, so scheint mir, dass letztere im wesentlichen eine (tendenziell unwillkürliche) Bewertung eines Gegenstand (im weiten Sinn) kundtun und die deskriptiv-explanativen Momente, welche entscheidend für die Wort-Sprache sind, zurücktreten.

Der Verlust, den die Sprache, die Repräsentation, in ihrer konstitutiven Subjekt/Objekt-Spaltung/Verdoppelung, die das Subjekt ist, mit sich bringt, ist der Verlust der uneingeschränkten Unmittelbarkeit.<sup>157</sup> Die Unmittelbarkeit ist immer vorhanden – als Präsenz des sinnlichen Eindrucks beispielsweise, dessen Unmittelbarkeit im Problem des Nicht-Verstehens einer Situation deutlich wird. Gleichzeitig aber ist sie, da die Vermittlung ebenso immer gegenwärtig ist, in Reinheit kaum mehr herzustellen. Der Gewinn der Vermittlung ist die Distanz und diese Distanz ist ein Nein. Damit beginnt eine neue Schwierigkeit, eine neue Möglichkeit-Notwendigkeit, nämlich die Regulation von Nähe/Distanz-Verhältnissen.<sup>158</sup> Erst mit der dialektischen Spaltung-Verdoppelung zum Meta oder Selbst-Bewusst-Sein oder präziser, aus dieser Spaltung heraus, denn sie hat sich entwickelt, gewinnen heute geläufige Termini ihren Sinn, z.B. Identität, Person, Authentizität, Wahrheit, Irrtum, Lüge, Identifikation, Projektion etc., aber auch der hier interessierende Terminus der Anerkennung.<sup>159</sup> Wenn wir also über die Freiheit des Menschen nachdenken, sie befragen, so können wir das nicht außerhalb der Sprache. In all ihren Möglichkeiten-Begrenzungen ist sie eine unserer Bedingungen der Möglichkeit, (diskursiv) zu denken und uns mitzuteilen. Dies scheint wohl eine Binsenweisheit zu sein, die aber durchaus weitreichende Konsequenzen hat. Damit sind nicht nur Fragen der Erkenntnistheorie berührt, sondern ganz praktisch die Fragen nach der Möglichkeit, das uns Fremde und vor allem die uns Fremden zu verstehen. Sie betrifft also die Debatten um Interkulturalität, Euro- und Logozentrismus (als kultureller Imperialismus verstanden) und die Forderungen, *die* Differenzen anzuerkennen – wie es leider bisweilen verallgemeinernd und abstrakt universalisierend ausgedrückt wird.

---

<sup>157</sup> Die Zwieschlächtigkeit des menschlichen Wesens ist im Begriff des Subjekts ausgedrückt. Der Mensch ist Subjekt: unterwerfend-unterworfen, Substanz (oder *causa sui*) und Akzidenz in einem, Subjekt und Objekt.

<sup>158</sup> Und damit die in Kapitel 4.1 dieser Arbeit besprochenen Prozesse von Rückkoppelung, dynamisch-energetischem Gleichgewicht und Grenz(überschreitungen).

<sup>159</sup> Wahrheit-Irrtum bzw. besonders Wahrheit-Lüge kann man, denke ich, ganz zwanglos als Nähe/Distanz-Verhältnisse begreifen. Der Irrtum ist eine unfreiwillige, die Lüge eine bewusst gewählte Distanz zur Sache, bzw. Distanzierung vom Anderen.

## 5.2.5 PRAKTISCHE DIFFERENZ-IDENTITÄT: HANDELN

Bewusstsein, Selbstbewusstsein und Wahrnehmung, Fühlen und Denken der Menschen sind weder *einfach*, wie der Instinkt, noch *sind* sie einfach. Es bleibt nicht beim präfixierten Verhalten. Handeln entwickelt und differenziert sich langsam mit der organischen Reifung und interaktiv in und an der (immer) sozialen oder gesellschaftlichen Praxis.<sup>160</sup> Umgekehrt entsteht auch die Einheit des Selbstgefühls, auf welche doch alles bezogen ist, erst mit der Differenzierung; angelegt ist sie und vorhanden, doch entsteht es und entwickelt sich zugleich erst.

Die aufhebende soziale Überformung der Instinkte bedeutet nicht nur, dass Menschen mit der Selbst-Entwicklung ihr Tun zunehmend selbstbewusst regulieren und kontrollieren müssen. Wenn die fixe Koppelung von Reiz und Reaktion so weitgehend überformbar wird, wie im Menschen, so bedeutet diese Lösung, diese Befreiung, auch, dass die ursprünglich unmittelbare und bedeutungslose Einheit von Impuls und Tun verloren geht. Dieser Verlust ist ein Bruch. Ein Abgrund zwischen den Menschen und der Welt, in der sie leben, ist entstanden und dieser muss überbrückt, die Seiten müssen vermittelt werden. So wurden Menschen auf die Entwicklung des Denkens verwiesen. Was eindeutige Koppelung war, musste durch Erkenntnis ersetzt werden, welche eine wesentliche Grundlage der Anerkennung ist. Mit dem Bruch ist die Welt nicht mehr einfach so und so einfach, wie sie eben ist. Die Welt ist undurchsichtig und auch fremd geworden. Sie muss ge- und erklärt werden. Der Bruch von Impuls und Tun, von Reiz und Reaktion hat sein Pendant im Denken der Frage<sup>161</sup>, des Zweifels, und dieser ist eine Bedingung für die Erschaffung von Anderem, Neuem. Der Bruch mit oder die Befreiung aus der Unmittelbarkeit, der die Entwicklung der Reflexion erzwingt, ermöglicht gleichzeitig die bewusste Antizipation.

Auf diese Weise wird der Instinkt-Impuls zum Trieb im Sinne Freuds.<sup>162</sup> Der Trieb ist als Repräsentanz schon eine Bedeutung und dieser entwickelt sich zum Willen. Psychologisch gesprochen ist dies die Ausbildung des Subsystems der Motivation/Volition. Den Impuls könnten wir Ja, das Denken Nein nennen. Wille kann man auch den aus der Unmittelbar-

---

<sup>160</sup> Freud denkt das an mancher Stelle anders, beispielsweise in den bereits zitierten „Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie“. Dort ist das Erleben und damit auch die Erziehung, welche darauf rekurriert, „akzidentell“ [Freud (1972), S. 79]. „Während dieser Periode totaler oder bloß partieller Latenz werden die seelischen Mächte aufgebaut, die später dem Sexualtrieb als Hemmnisse in den Weg treten und gleichwie Dämme seine Richtung beengen werden (der Ekel, das Schamgefühl, die ästhetischen und moralischen Idealanforderungen). Man gewinnt beim Kulturkinde den Eindruck, dass der Aufbau dieser Dämme ein Werk der Erziehung ist, und sicherlich tut die Erziehung viel dazu. In Wirklichkeit ist diese Entwicklung eine organisch bedingte, hereditär fixierte und kann sich gelegentlich ganz ohne Mithilfe der Erziehung herstellen. Die Erziehung verbleibt durchaus in dem ihr angewiesenen Machtbereich, wenn sie sich darauf einschränkt, das organisch vorgezeichnete nachzuziehen und es etwas sauberer und tiefer auszuprägen“ [ebd., S. 85].

<sup>161</sup> Und selbst die Frage kann man aus der Natur gewinnen und als eine Erweiterung-Vertiefung, als eine qualitativ-sprunghafte Veränderung, als eine Metamorphose der Suche nach Nahrung begreifen.

<sup>162</sup> „Unter einem »Trieb« können wir zunächst nichts anderes verstehen als die psychische Repräsentanz einer kontinuierlich fließenden, innersomatischen Reizquelle, zum Unterschiede vom »Reiz«, der durch vereinzelte und von außen kommende Erregungen hergestellt wird. Trieb ist so einer der Begriffe der Abgrenzung des Seelischen vom Körperlichen“ [Freud (1972), S. 76].

keit herausgetretenen, dem Nein unterworfenen und somit reflektierten und bedeutungsvollen Impuls nennen. Die Impulse sind durchaus vielfältig und Reiz-Reaktionsschemata unterworfen. Wille bedeutet eine Loslösung von denselben und ebenfalls jenen koordinativ-differenzierenden Prozess der Einheit, die Selbst wird. Dieser Prozess der Entwicklung des Denkens und derart des Tuns zum Handeln beinhaltet, dass menschliches Tun (Praxis) der Reflexion (Theorie) vorausgeht. Umgekehrt ist die sich im Einzelnen entwickelnde Praxis bereits in eine gelebte Theorie eingebunden, in existierende Erklärungs- und Erzählweisen, Traditionen, Konventionen etc..

So gestaltet sich auch das Verhältnis von positiver und negativer Freiheit verschränkt. Was im Verhältnis der Dinge untereinander nur unbewusst passiv ist<sup>163</sup>, gewinnt im Menschen die bewusst aktive Form der negierenden Selbstsetzung oder Selbstbehauptung.<sup>164</sup> Die aktive Formulierung der negativen Freiheit ist das Nein, das Negieren-Können. Sie beinhaltet eine positive Freiheit, nämlich die Möglichkeit, Anwesendes zu einem Gegenstand der tätigen Verneinung zu machen, sich (wahrgenommenen: tatsächlichen oder eingebildeten) Einschränkungen zumindest zu entziehen, wenn nicht – noch erweitert –, sich ihnen zu widersetzen oder sie gar zu vernichten. Menschen sind insofern freier als andere Tiere, als sie weitreichendere Möglichkeiten haben, ihre Selbst-Setzungen und Selbst-Behauptungen in der Beseitigung und Überwindung von Einschränkungen zu verwirklichen. Selbst-Verwirklichung ist negativ-positiv: Selbst-Bewahrung und Selbst-Erweiterung. Selbst-Erweiterung kann verschiedene praktische Ausdrucksformen bekommen: Befreiung, Überwältigung und Koexistenz bzw. Integration. Dieser Möglichkeit-Fähigkeit zum Negieren-Können entspricht umgekehrt die Möglichkeit-Gefahr des Negiert-Werden-Könnens. Deren Gefühlskorrelate sind Freude und Angst und schließlich besteht ein Unterschied darin, dass das Nein nicht nur transitiv, sondern reflexiv gewendet werden kann. Menschen können sich selbst zum Gegenstand machen, sich verneinen und daher auch sich selbst verändern.<sup>165</sup>

Die verneinende Freiheit oder die Freiheit der Verneinung ist also zugleich eine Freiheit

---

<sup>163</sup> Siehe 4.1 dieser Arbeit.

<sup>164</sup> Ich verstehe Selbstbehauptung nicht ausschließlich in dem geläufigen Sinne, der auch bei Sigrun Anselm (1997) oder Adorno (1984) Horkheimer (1987) dominant zu sein scheint, das Ich müsse um sein »Überleben« kämpfen und in diesem Prozess Gewalt verinnerlichen. Selbst-Behauptung verstehe ich, in Anlehnung an Hegel, eher als eine These, die sich bewahrheiten und bewähren muss, da sie notwendigerweise auf Antithesen und andere Selbst-Behauptungen stößt. Darin muss aber nicht notwendig – wie doch auch bei Hegel – Gewalt liegen. Gewalt ist nicht die universell notwendige Konsequenz aus Widersprüchen oder Antithesen, aber eine Möglichkeit [vgl. Kapitel 3 dieser Arbeit].

<sup>165</sup> Eine Grundlage für die Genesis des emphatisch verstandenen Nein ist sicherlich das Denken, die Lösung aus der Unmittelbarkeit, die Fähigkeit zur reflexiven Verobjektivierung oder Vergegenständlichung, die Repräsentation der Welt und des Selbst im reflexiven Selbst. Als natürlich reflexhafte Grundlage kommen Lust und Schmerz, Hinwendung und Abwendung, Zuträglichkeit und Unzuträglichkeit in Betracht, die zum Gegenstand werden, womit gleichsam Meta-Lust und Meta-Schmerz etc. entstehen. Das emphatische Nein benötigt eine Referenz, einen Vergleich. Es sagt zugleich Ja und Nein: Nicht dieses, sondern jenes. Neurologische Grundlagen für die Möglichkeit, eine Handlung zu unterbrechen, die das Nein beinhalten muss, könnten darin liegen, dass die Neuronen selbst unterbrochen sind und darin, dass physikalische und chemische Prozesse ineinander verweben sind.

der Bejahung. Mir scheint, als gewinne die Bejahung ihren emphatischen Sinn erst vor dem Hintergrund der Möglichkeit zu verneinen, womit auch das Phänomen der Entscheidung und der Wahl auftritt. Hier ist wieder die Doppelsinnigkeit der Bedeutung all dessen, was für den Menschen ist, gegeben: Ambiguität-Ambivalenz.<sup>166</sup>

Ein Ausdruck dieser positiv-negativen Freiheit ist das Werkzeug. Zunächst ist es nichts anderes als ein Naturgegenstand und dann einer, der eine bestimmte Bedeutung bekommt. Grundlegend ist das Werkzeug ein Naturgegenstand mit Bedeutung: Er ist, was er ist und er ist gleichzeitig noch etwas anderes. Schon die Primaten kennen dies. Ein Ast ist ein Ast, aber unter dem bestimmten Umstand, dass Bananen entfernte und begehrte Objekt sind, zu denen der unmittelbare Zugang versperrt ist, wird der Ast zu einem Mittel, sie zu erreichen. Wenn es auch nicht vollkommen bewusst sein mag, so wird er doch etwas anderes, bejaht und verneint und somit zu einer Entsprechung von Subjekt und Objekt.

Verneint wird der Ast als solcher, als bloßer Ast, aber zugleich wird er in sich selbst und eben auch als Ast bejaht. Um als Werkzeug dienen zu können, muss er seine Integrität behalten. Wenn er zerbricht, dann taugt er nicht mehr (womit er auch in sich selbst bestimmte Eigenschaften haben muss – hier wären es beispielsweise Länge und Haltbarkeit). Im Unterschied dazu ist das Netz der Spinne kein Werkzeug für sie. Hier gibt es gar keine Differenz, denn sie kann nicht darauf verzichten ein Netz zu spinnen. Insofern »dient« auch das Netz der Spinne nicht. Die Spinne ist das Netz. Für die Schimpansen existiert eine Differenz zwischen »Selbst« und Ast, allerdings bewahren sie den Ast als Werkzeug nicht und diese Bedeutung desselben nur rudimentär auf. Wenn das Ziel erreicht, das Begehren befriedigt ist, wird das Werkzeug wieder zum bloßen Ast. Der Mensch aber erinnert sich und verinnerlicht den Ast als dies Doppelte: Ast-Werkzeug. Für den Menschen ist die integrierte Differenz, verneinende Bejahung oder bejahende Verneinung auf Dauer gestellt und der Ast dann seiner Möglichkeit nach immer beides: Ast-Ast und Werkzeug-Ast. Menschen haben die Wahl. So integriert Bedeutung zweierlei Zusammenhänge: Objekt-Objekt und Subjekt-Objekt. Dies ist die Entstehung der Funktion.<sup>167</sup>

---

<sup>166</sup> Vgl. Kapitel 2 dieser Arbeit.

<sup>167</sup> Der Entwicklungspsychologe Robert Kegan (1994) fasst, Piaget verallgemeinernd, das gesamte Leben der Menschen als distanzierend-differenzierenden und zugleich integrierenden Prozess der Entwicklung und Konstruktion vielfältiger Bedeutung auf. Der Mensch ist für ihn vor allem ein Bedeutung erzeugendes Wesen. Der Stufen-Prozess verläuft, mehr oder weniger scharf, immer krisenhaft und ist eine Bewegung vom »Sein« zum »Haben«. Was auf der einen Stufe das »Sein« des Subjekts vollständig ausmacht, wird auf der nächsten Stufe zum »Gegenstand«, den das Subjekt »hat« und über den es damit verfügen, den es handhaben kann. Auf der »sensumotorischen« Stufe beispielsweise ist das Subjekt die komplexen Koordinationen von Sinnen und Bewegungen. Mit der Lösung der Entwicklungsaufgabe löst es sich aus dieser Unmittelbarkeit und die differenzierte Handlung-Empfindung-Reflex Einheit der »sensumotorischen« Stufe wird auf der »vor-operativen« Stufe zum Objekt. Dafür wird auf der neuen Stufe die eigene Wahrnehmung zur Unmittelbarkeit, die dann das Subjekt ist und über die es daher nicht verfügen kann. Auf der »vor-operativen« Stufe ist das Kind in Wahrnehmung gefangen, es denkt, die Welt sei so, wie es sie wahrnimmt. Mit der »konkret-operativen« Phase löst es sich aus der Unmittelbarkeit der Wahrnehmung und kommt zu einem erweiterten Verständnis davon, dass die Dinge selbständig sind und von ihm unabhängig (Objekt Konstanz). Der gesamte Prozess hat immer wieder die erweiterte Selbständigkeit des Subjekts *und* der Objekte zum Resultat und kann eben auch als ein Prozess verstanden werden, der verschiedene Stufen von Allgemeinheit erzeugt [S. 45-72].

Die Freiheit der Bejahung kann aber ganz umgekehrt in einer Bestätigung des Nein, in der Anerkennung einer Grenze, in einer Modifikation von Selbstsetzungen, Intentionen, Wünschen und Zwecken ihre Erfüllung finden und so eine entscheidende Einschränkung der unmittelbaren Intention bedeuten und die Freiheit negieren. Sich zum unmittelbaren Erleben in ein Verhältnis setzen, es zum Gegenstand von Reflexion machen, sich also distanzieren zu können, beinhaltet die Fähigkeit zur Verneinung. Es ist die Fähigkeit, Prioritäten zu setzen, anders gesagt zu hierarchisieren und zu verallgemeinern. Die vorhandenen Energien können transformiert und auf die Transformation der Natur gelenkt werden. Die Möglichkeit zu Selbst-Veränderungen ist eine Bedingung für die Veränderungen der Natur, welche diese selbst dem Menschen als Naturwesen abverlangt.

Andere Tiere sind, gemeinhin zumindest, weniger als Menschen zum Triebverzicht in der Lage. Je fixierter und damit sicherer die Koppelung von Reiz und Reaktion ist, desto weniger müssen sie es, im Gegensatz zum Menschen, sein. Beim Menschen sagt man zu dieser positiv-negativen Freiheit des Triebverzichts: Einsicht in die Notwendigkeit als Entscheidung gegen eine existierende Möglichkeit und für eine andere. Der Mensch ist kultivierbar. Seine Freiheit ist eine Möglichkeit und eine Notwendigkeit. Sie besteht in der Gestaltung, deren zwei Ausdruckweisen Sozialisation und Arbeit sind.<sup>168</sup> Die Sozialisation muss den gesellschaftlichen Bedingungen entsprechen, unter denen der Prozess der Naturaneignung geschieht und so reproduziert sich Gesellschaft im Subjekt. Gleichzeitig muss sie genauso der Natur selbst entsprechen, da diese die universelle Bedingung der Möglichkeit von Leben überhaupt ist. Den Menschen sind zwar alternative Reaktionen auf innere und äußere Reize möglich, aber seine »Antwort« muss zur inneren und äußeren Natur passen: Wir können sowenig aus uns selbst heraus fliegen wie unseren Hunger unmittelbar an Papier stillen und sei es noch so nett bedruckt. Arbeit ist die eine notwendige Quelle des materiellen Reichtums einer Gesellschaft sowie die Basis ihrer Lebensmöglichkeiten und Lebensbedingungen schlechthin, die Natur ist die unüberschreitbar und vorgängig andere.

Da Menschen reflexiv-antizipatives »Selbst-Bewusst-Sein« sind, können und müssen sie sich Zwecke setzen und auch *sich* als Zweck setzen, die Zwecke und sich in ihnen selbsttätig verwirklichen. Natürlich sind auch andere Tiere der Notwendigkeit ausgesetzt, sich ständig tätig zu realisieren, aber sie können sich keine Zwecke selbst setzen, anders ausgedrückt, sie können keine Zwecke haben, sondern nur »Zweck« sein, sich nur in einer mehr als weniger fixierten Art und Weise (re)produzieren. Auch hier gibt es Stufen der (Un)Bestimmtheit. Ein Hund dürfte weniger fixiert sein als eine Schnecke, wohl aber festgelegter als ein Primat. Menschen sind offensichtlich weit weniger hereditär, oder natural

---

<sup>168</sup> Wenn gedacht wird, dass Sozialität im Einzelnen oder der Einzelne als sozialer erst erzeugt werden muss, steckt im Begriff der Sozialisation schon die Entgegensetzung zur Natürlichkeit des Menschen. Er ist aber schon in sich selbst auch sozial. Der Streit heute um die anfängliche Konstitution der Subjekte, ob sie entweder primärnarzisstisch, monologisch, egozentrisch, symbiotisch, undifferenziert etc. sind, oder primär schon in sich differenziert-differenzierend, dialogisch, intersubjektiv und dergleichen, beruht meiner Ansicht nach auf der falschen Grundlage einer absoluten Entgegensetzung. Menschen sind immer – in dialektischer Verschränkung möglich und notwendig – beides.

auf ganz Bestimmtes festgelegt – es sei denn man wolle, dass sie nicht vollständig festgelegt sind, als die entscheidende Festlegung betrachten.<sup>169</sup>

Die Zwecke des Menschen sind Inhalte seiner Freiheit und manche sind Invarianten geblieben, auch wenn Menschen eine größere Variation der Stellungnahmen möglich ist, als nicht-menschlichen Tieren: Atmen, Essen, Trinken, Schlafen etc., die primären Bedürfnisse also.<sup>170</sup> Die Inhalte sind ziemlich fixiert und alle variablen, sich diversifizierenden Wünsche sind an sie gekoppelt. Die Art und Weise, der Modus, die Form ihrer Befriedigung oder das Ver-Halten ist recht veränderlich. Andere Inhalte der menschlichen Selbst-Referenz, die man auch Subjektivität nennen kann, scheinen zu spannungsvollen Invarianten geworden zu sein, die das »Selbst« antithetisch-synthetisch konstituieren: »Ich-Es«, »Ich-Du« oder »Selbst-Anderer« aber auch »Ich-Wir« und »Wir-Ihr«. Ob These oder Antithese überwiegen und welches das übergreifende und bestimmende Moment ist, scheint kulturell und historisch verschieden. Eine kulturelle Differenz wird in diesem Beispiel deutlich [Keupp, H. – mündliche Mitteilung]: in einem Seminar sollten Studenten ihr Netzwerk, also sich in Bezug zu wichtigen Menschen oder Institutionen, grafisch darstellen. Das vorgegebene Schema besteht aus konzentrischen Kreisen, deren Zentrum der Einzelne ist. Eine japanische Studentin legte eine Netzwerkkarte vor, in die sie sich selbst – nach unserem Verständnis – gar nicht eingezeichnet hatte. Auf die Frage, wo sie denn zu finden sei, antwortet sie, sie sei dieses Netz von Beziehungen – und nicht dessen Zentrum. Alle Inhalte können zum Gegenstand des Bewusstseins als Reflexion und zumindest in dieser der Negation unterworfen bzw. als Negation (des »Selbst«) erfahren werden. Menschen sind in der Lage, sich selbst zu objektivieren – was Tiere offenbar nicht, oder zumindest nicht in gleicher Weise können<sup>171</sup> – doch sie geben dieser Möglichkeit in zuge-spitzter, tendenziell fataler Weise nach.

---

<sup>169</sup> Etwa wie J-P. Sartre (1993), der davon spricht „dass der Mensch, dazu *verurteilt* [ist], frei zu sein“ [S. 950, Hervorhebung kursiv vom Autor]. Dies betrifft auch die in Exkurs 2 besprochene Verantwortung. Sartre hat eine sehr andere Vorstellung als Aristoteles oder Hegel: Die nicht-reduzierbare Freiheit des Menschen bewirkt, dass „das Gewicht der ganzen Welt auf seinen Schultern trägt: er ist für die Welt und für sich selbst als Seinsweise verantwortlich“ [ebd.]. Diese Verantwortung entspringt hier aber denn doch der reinen Innerlichkeit des Subjekts, „denn die schlimmsten Übel oder die schlimmsten Gefahren, die meine Person zu treffen drohen, haben *nur* durch meinen Entwurf einen Sinn“ [ebd.] und „nichts Fremdes darüber entschieden hat, was wir fühlen, was wir leben oder was wir sind“ [S. 951].

<sup>170</sup> Mich wundert immer wieder, dass das Atmen als Bedürfnis kaum je genannt wird. Dabei ist es derjenige Austauschprozess mit der Natur, der am häufigsten wiederholt werden muss, dessen Einschränkung am ehesten zu Panikgefühlen und dessen Unterbrechung am schnellsten zum Tode führt. Eine ähnliche Vernachlässigung im Bereich der Sinne hat Anzieu für die Haut konstatiert, die im Gegensatz zu Auge oder Ohr ein existenziell wichtiges Sinnesorgan ist. [Vgl. Anzieu, D. (1996, S. 13-35)]

<sup>171</sup> Diese Einschränkung nehme ich deswegen vor, weil doch immer wieder einmal Erstaunliches zu Tage zu kommen scheint. Ich bin der Spur nicht weiter nachgegangen: im »Spiegel« Nr.50/2003 wurde eine kurze Meldung gebracht, nach der Forschung gezeigt habe, dass manche Tiere offenbar dazu in der Lage sind, bewusste Entscheidungen zu treffen, also auch mit dieser Notwendigkeit konfrontiert sind. Das zeigte sich daran, dass die Tiere im Versuch mit einer Alternative konfrontiert wurden und sie sich dafür entschieden, sich nicht zu entscheiden. Es waren offenbar keine verunsichernden und die Orientierung vernichtenden Konditionierungen vorausgegangen, wie in der Experimenten zur sogenannten »erlernten Hilflosigkeit«.

Menschen gelangen zu einer Differenz oder Distanz zu sich selbst in sich und mit der Distanz konstituiert sich die Einheit dessen, was wir »Selbst-Bewusst-Sein« nennen. Dies »Selbst« ist die, mehr oder weniger, vollendete und stets auch labil, prekäre Einheit in der Trennung, die Identität von Identität (Sein) und Nicht-Identität (Bewusstsein). Erkennbar ist die Distanz einerseits an der Möglichkeit zum handelnden Nein, andererseits an der Tat-Sache der Sprache. Sprache ist Ausdruck von Trennung so gut wie Einheit. Trennung ist sie, weil sie unüberbrückbar nicht der Gegenstand ist, den sie bezeichnet, Einheit, da sie ihn und zugleich den Sprechenden selbst meint. Ihre notwendige Allgemeinheit rekonstruiert einerseits Einheit in der Mannigfaltigkeit (Einzelheit) und Kontinuität im Wandel der Natur. Sie ist Ausdruck des Bruches von Sein und Bewusstsein und zugleich der Versuch zu dessen Überwindung. Andererseits verbindet sie die getrennten Menschen, welche schon als Teil der (Objekt)Welt untereinander gebrochen sind – derart ist jeder Einzelne gebrochene Einheit in sich.

### 5.2.6 ONTOGENETISCHES

Gleichwohl wird die Trennung der Menschen, die sie von- und gegeneinander und als Objekte der Welt an sich sind, erst hergestellt, nicht allein gesellschaftlich, sondern bereits ontogenetisch und überhaupt. Die Trennung oder Differenz-Distanz ist ein Faktum, aber dem unmittelbaren Bewusstsein (Erleben) nur eine Möglichkeit. Das Kind unterscheidet recht schnell zwischen primärer Bezugsperson und anderen – wenn auch nicht als »Person«, denn »Person« gibt es hier noch nicht –, aber auch dieses »recht schnell« ist ein Prozess. Die Anderen als untereinander unterschieden und damit als von sich unterschieden, tauchen aus der vergleichsweise undifferenzierten, diffusen Einheit auf, die Selbst werden wird. Die Lösung vom Objekt ist gleichzeitig eine Lösung des Objekts aus der Einheit des Erlebens und das Erkennen der Eigen- und Selbständigkeit, der Konstanz des Objekts.<sup>172</sup> In und mit diesem distanzierenden Prozess bildet sich ein differenziertes »Selbst«, eine Einheit-Vielfalt und erst Differenz-Distanz ist Vielfalt.

Eigentlich ist es trivial: »Ich« ist eine natürliche Möglichkeit des Menschen. Sein Gehirn entwickelt und differenziert sich an einer komplexen Umwelt, der es der Möglichkeit nach entspricht und auch entsprechen muss. Es reift an und in den Unterschieden der Welt, in der es ist und diese Unterschiede tauchen für das individuelle Bewusstsein mit der Differenzierung des Gehirns, bzw. genauer mit dem Wachstum der Neuronen und deren »Verschaltung« aus der Nicht-Unterschiedlichkeit auf. Doch so trivial, wie es sich theoretisch gibt, ist es praktisch durchaus nicht. Über- oder Unterstimulierung haben als Dauerkontext nachhaltige Wirkung, bestimmen nicht nur die Entwicklung der – um eine neumodische Metapher aus der beliebten »Welt« der Computer zu bemühen – »Hardware«, sondern prägen die »Software«. Und so bildet sich auch »Ich« nur mit und an einem anderen Ich. Es wird nur an einem Ich, welches schon Ich ist und das existierende und vorgefundene Ich bestimmt wesentlich mit, wie, wer und was der sich Entwickelnde wird.

---

<sup>172</sup> Im Überblick zu Piaget siehe Kegan (1994).

Zu den eigenen, natürlich gegebenen Möglichkeiten treten die vorgefundenen sozialen. Und diese geben Notwendigkeiten vor, konfrontieren mit ganz bestimmten Aufgaben und Schwierigkeiten, Nöten, die nicht, wie die natürlich-krisehafte Entwicklung-Reifung universell sind, sondern ganz spezifisch und historisch. Es ist und macht einen Unterschied, ob sich Menschen an Menschen entwickeln, die große Schwierigkeiten mit sich selbst haben und/oder denen die Welt Schwierigkeiten bereitet – oft wirkt beides zusammen, oder an solchen, die relativ frei davon sind. Bisweilen ist erstaunlich, wie viel »Gesundheit« Einzelne in sich haben und aufbringen, um zu überleben. Desgleichen ist es ein Unterschied, ob sich jemand in der bunten weiten Warenwelt oder in einer Gesellschaft unmittelbaren Tausches zum »Ich« orientiert.

Gleichzeitig wird das Bewusstsein Bewusstsein von sich, als ein »Ding« oder Leibbewusstsein, welches sich von anderen Dingen unterscheidet, es gibt Sinne dafür. Eine Stufe des Selbst-Bewusst-Seins, sich auf sich zu wenden, ist also, sich seiner als Leib bewusst zu sein. Alle sensumotorische Koordination ist gleichzeitig die Entwicklung von Einheit und Differenz, ist mühe- und lustvolle Praxis (Übung), an der Theorie (Betrachtung) sich bildet. So entfaltet sich auch das Leib-Sein zur Bedeutung und damit zum Leib-Haben – schließlich wurde hierzulande die Trennung soweit getrieben, dass man physikalistisch von einem Körper spricht, den man hat. Sichtbar ist dies an den vielfältigen Schwierigkeiten der Koordination und Synchronisierung der Bewegungen. Selbständig zu essen, ist schon eine Kulturleistung. Mit und in derartigen Koordinationen von Auge, Hand und Mund beispielsweise oder der Organisation von Bewegungen zum Sitzen, Krabbeln und Laufen, die ebenso von der Entwicklung einer tragfähigen Muskulatur abhängen, entsteht erst die Einheit, welche zum »Selbst« wird.

Hier wird deutlich, dass der öffnenden Selbstreferenzialität ein entgegengesetzter Prozess der Schließung und Fixierung entspricht. Diese Bewegung kann man Habituation nennen, einen Prozess der (De)Stabilisierung, der nötig ist, um das Bewusstsein wieder zu entlasten, Aufmerksamkeit zu entbinden, die das Lernen und die bewusste oder bewusstwerden-müssende Koordination fordern. Habituation ist ein akkommodierender und assimilierender Prozess der Verselbständigung, welche die natürliche Tendenz zur Selbstorganisation ist, in dem sich das Stabilisierende dem Vegetativen angleicht. So ist der Prozess, Gewohnheiten auszubilden, eine Befreiung. Sein Kriterium und Movens ist der Erfolg – die erwünschte Folge. Seine Notwendigkeit, die Fixierung, ist umgekehrt zugleich die Schwäche des Habitus. Er kann zur Fessel werden, wenn dasjenige, woran er akkommodierte, der Kontext, sich wesentlich ändert und andere – vielleicht gegenläufige – Anforderungen stellt. Die errungene Stabilität aufzugeben, sich aus der Fixierung wieder zu befreien ist nicht leicht, selbst wenn sie als Fessel erkannt wird. Oft schon an der Mühe, die es kostet, sich des eingeübten Unbewussten wieder – bisweilen auch überhaupt erst – bewusst zu werden, erst recht an der Veränderung eines Habitus ist erkennbar, wie schwierig es trotz realer und entwickelter Möglichkeit ist, das Nein des Denkens und das Ja des Wollens und recht eigentlich das Denken selbst wirksam werden zu lassen und im Handeln zu manifestieren, selbst wenn das Fixe flüssig werden muss und soll. Daran mag auch erkennbar sein, wessen es bedarf, die Habituationen zu installieren. Stärker noch spürbar ist die Schwierigkeit, einer Fixierung das Nein der Freiheit entgegenzusetzen in der

Sucht. In ihr tritt zum ontogenetisch sekundären Habitus das organisch primäre Bedürfnis, auch wenn in der Genese von Sucht der Verursachungszusammenhang ein umgekehrter und die Droge Symptom ist. Diese Konstellation ist sehr eindrücklich und spricht dafür, dass – verallgemeinernd – in jeder (De)Stabilisierungskrise oder (Des)Integrationskrise existenziell objektiv gefährdende und subjektiv gefährliche Momente gegenwärtig sind, also durchaus zumindest unbewusst das momentane »Selbst« insgesamt zur Disposition steht und sich neu konstellieren muss, worin Angst liegt.<sup>173</sup>

### 5.2.7 PSYCHOSOMATIK DER GRENZE

Die Entwicklung der Leibintegrität zur psychischen ist nicht nur die organische Reifungs-Übung der Koordinationen, welche eine leibliche Repräsentanz oder Repräsentanz als Leib-Sein bildet. Psyche bildet sich am Leib und wie dieser erlebt wird. Ihre Entstehungs-Entwicklung ist immer zugleich Entstehen-Entwicklung von Beziehung, denn sie findet nie ohne oder außerhalb von Beziehungen statt, auch wenn sie relativ selbständig und eigengesetzlich ist. Beziehung bekommt eine leibliche Repräsentanz oder wird ganz unmittelbar dem Psychischen eingeschrieben. Es macht deutlich einen Unterschied, ob Menschen sich als Geschlagene, Abgelehnte, Weggeschobene, Alleingelassene, Angst oder Wut erzeugende erleben oder als zärtlich Gestreichelte, Angenommene, Geliebte, Erfreuliche.

Das »Ich«, auch das leibliche, bildet sich am »Du«. »Du« zeigt mir, wer »Ich« bin, indem »Du« mich erleben lässt, was, wer und wie »Ich« für dich bin, – allein schon dadurch, wie und ob »Du« mich berührt. Damit offenbarst »Du« dich mir gleichzeitig in deinem Selbstverhältnis. »Du« lässt mich erleben, wer, wie und was »Du« für dich selbst bist. Und damit (v)erschließt »Du« mir die menschliche Welt. »Du« teilst mir mit – vermittelst mir – was ein Mensch, was »Ich«, »Du«, »Wir«, was Beziehung überhaupt ist.<sup>174</sup> »Du« lässt mich auch erleben, ob, wie und – vor allem –, als *wer* »Ich« anerkennt, wer »Ich« *bin* und was Anerkennung ist. Zur Wahrnehmung tritt immer schon Bedeutung, vielmehr: Wahrnehmung und Bedeutung durchdringen einander, ohne dass dies anfangs (selbst)bewusst sein könnte. Bewusstsein ist zu der Zeit ganz gebunden an unmittelbare Wahrnehmung und befreit sich erst langsam daraus. Wahrnehmung-Sein ist das erste. »Ich« wird sich differenzieren und damit »Du«, aber manche Ursprungsbedeutungen werden wohl irreversibel bleiben. Gerade weil sie so unmittelbar erlebt werden, ganz einfach sind und eben keine Konkretionen, sind sie ganz allgemein. Wie überformbar frühes, allgemeines Erleben ist,

---

<sup>173</sup> Angst verstehe ich hier nicht im Sinne Kierkegaards, als einen notwendigen, stets anwesenden und gar immer vorauslaufenden Begleiter eines jeden Menschen, der schlechthin aus der Freiheit – Möglichkeit und Antizipation – geboren wird. Ich denke Angst auch nicht, wie Sartre, als a priori durch den Anderen überhaupt gegeben, der immer schon die »Hölle« und enteignend ist. Vielmehr meine ich, dass eine den ganzen Menschen irrational durchstimmende Angst einerseits mit der Fähigkeit des Menschen zur theoretisch-praktischen Verallgemeinerung der im Naturzusammenhang spezifisch rationalen Furcht entsteht und andererseits mit der Entfaltung in sich antagonistischer Gesellschaften.

<sup>174</sup> Analog zum psychoanalytischen Begriff der „Repräsentation“ sprechen Bindungstheoretiker vom „inneren Arbeitsmodell“: wie Beziehung repräsentiert ist [vgl. Fonagy (2003)].

wird auch davon abhängen, ob die Ursprungsbedeutungen in den Blick geraten (dürfen). Manches wird kaum je aus der opaken Unmittelbarkeit früher Jahre auftauchen.

»Ich« bildet sich also notwendig an dem und aus dem heraus, was es nicht ist. Ganz unmittelbar leiblich über Haut erlebt sich jemand und konstituiert sich daran. Im und am Kontakt kommt jeder zu sich und ein Muster dessen, was Kontakt überhaupt ist, entsteht durchs Taktile<sup>175</sup>, die Berührung. Berührung und Kontakt sind ein Erleben-Erlernen von Grenzen. Haut ist die leibliche Grenze eines jeden. Grenze ist Kontakt und Kontakt ist Grenze. Das gilt auch für das Psychische. Psyche ist ebenso Grenze und Grenzerfahrung wie Leib. Grenze zu spüren bedeutet »sich« zu spüren. »Ich«, »Du«, »Wir«, »Ihr«, all das sind Grenzerfahrungen.

Von doppeltem Charakter ist leibliche Grenze, insofern sie einerseits fix ist; sie ist eben einfach. Auch wenn der Leib wächst und sich die Grenze mit ihm dehnt, so bleibt sie doch immer dieselbe. Im Anfang aber kann ein Neugeborenes anscheinend nicht vollkommen trennscharf zwischen sich und anderen unterscheiden, auch leiblich nicht, insofern ist das anfänglich Unmittelbare eher grenzen- und selbstlos. Andererseits also sind leibliche Grenzen historische, da sie entstehen. Der Haut-Kontakt erst schafft sie als wahrgenommene, physische und damit die psychischen Grenzen, die Grenzen des »Selbst«, ergo das »Selbst«. Leiblich kommt »Ich« zuerst auf sich, wodurch es ebensowohl zu sich kommt. Aber die Historizität der leiblichen Grenze scheint sich recht schnell zu verlieren. Wenn diese erst etabliert ist, dann ist Leibgrenze Ichgrenze. Wenn das Ich hinreichend etabliert ist, wird deren Identität an jeder Veränderung des Leibes bewusst: Wenn an ihm sich etwas ändert, dann verändere »Ich« mich, womit dann wieder eine Umkehrung vom Körper-Haben zum Leib-Sein stattfindet. Man sagt auch nicht: »mein Körper ist krank«, sondern »Ich bin krank«.

Einerseits also sind Ich und Leib dasselbe und die Haut ist die psychosomatische Grenze. Sie trennt das »Äußere« vom »Inneren« und vermittelt beide. Daher ist sie beides. Andererseits aber und im Gegensatz zur Leibgrenze ist die psychische schwerer zu bestimmen. Sie ist vielfältiger und differenzierter, verschwommener auch, weil variabel und sozusagen zerklüfteter als die leiblich glatte Haut. Sie ist auch nicht sinnlich wahrnehmbar wie diese und die psychischen Grenzen gehen oft und weit über die Leibgrenze hinaus. Darin ist die psychische Grenze zugleich viel »äußerlicher« als die leibliche. Ich bin Leib, aber nicht nur Leib. Die Lösung vom Leiblichen ist eine Befreiung und doch bleibt das Erleben von (Un)Freiheit ganz wesentlich an den Leib gebunden. Leib ist auch insofern Grenzerfahrung, als er erleben lässt, was man tun kann und was nicht, worin auch eine wesentliche Erfahrung dessen liegt, was Welt ist. Einmal ist Leib oft das Glück der Fähigkeit, einer zur Realität erhobenen Möglichkeit und Erweiterung. Fähigkeit, die Freiheit zu tun, ist Leib und reicht doch über ihn hinaus. Umgekehrt ist er das Erleben von Begrenzung, Gebun-

---

<sup>175</sup> Einen weiteren recht klaren Grenzsinn gibt es: das Sehen. Der Blick trifft auf Grenzen und nur dadurch wird er Blick. Das Hören ist im Hinblick auf Grenzerleben uneindeutiger ebenso wie der Geruch, welcher sich aber im Geschmack mit dem Taktile unmittelbar trifft. Schließlich sind und werden alle koordiniert. Wahrnehmungsschwellen sind ebenso Grenzerfahrungen, wenn auch in einem etwas anderen Sinn. Das Übermaß ist vor allem prägnant.

den-Sein und Unfreiheit in Schmerz und Mühsal, Ver- und Behinderung, Unfähigkeit und Nicht-Können trotz Wollen. Leib haben ist mehr als Leib sein und doch ist es auch die Identität von Sein und Haben: Leib haben kann jeder nur als Leibsein erfahren.

Ein wesentlicher Unterschied, ja Widerspruch zur Invarianz der Hautgrenze liegt in der Beweglichkeit der psychischen. Sie ist variabel und differenziert – obwohl man an manchen Menschen durchaus leicht bzw. im Effekt beschwerlich, Erfahrungen mit der Invarianz und Unbeweglichkeit, mit der bornierten Stereotypie psychischer Grenzen machen kann: Sie wirken bisweilen so starr wie Granit. Und sie sind historisch, nicht nur individuell, sondern auch kulturell: Der rechte, als angemessen empfundene leibliche Abstand, die Nähe-Distanz zwischen Menschen ist je und je verschieden: Einmal sind 10cm zuviel, ein andermal 10m zuwenig.<sup>176</sup> Des Einen Grenze mag an der realen Wohnungstür beginnen, die eines anderen erst mit der phantasmatisch-realen »Nation« aufhören. Der beiden entscheidende Gemeinsamkeit ist der Kontakt. Auch psychisch, symbolisch und möglicherweise auf große Distanz und ohne tatsächlich leibliche Anwesenheit, treten heute Menschen in Kontakt, darin der Leib enthalten ist und Gegenwart. Darin und nur darin sind beide fühlbar oder sagen wir besser erlebbar, wenn auch nicht auf gleiche Weise. »Wir« ist eine Form der »Ich«-Erweiterung und »Ihr« deren Grenze. Jedes »Ich-Du« und »Wir-Ihr« ist mit der Grenze zugleich Inklusion und Exklusion und immer, selbst wenn bisweilen unerwünscht, eine bestimmte Art der Berührung, auch das Wegstoßen ist eine. So sind Gegner und Ausstoßende widerwillig-lustvoll in Kontakt mit dem Aversiven.

Eine der ersten Erweiterungen der Ich-Grenze ist das bekannte und hierzulande sehr ausgeprägte »Mein: »Dies gehört mir« ist eine Erweiterung des Ich auf die Dinge: Was mir gehört, das bin ich auch. Bei Kindern – aber durchaus nicht nur bei ihnen – ist der Konflikt um Mein und Dein zu Zeiten äußerst ausgeprägt. Er beinhaltet die Identifikation mit dem Objekt. Sie mag wohl anfangs einerseits den notwendig beschränkten kognitiv-emotionalen Möglichkeiten geschuldet sein und den Stufen der jeweiligen kognitiven Entwicklung entsprechen. Andererseits dürfte ein Zusammenhang mit den gesellschaftlichen Wert-Schätzungen nicht ganz auszuschließen sein. Offenbar kann es leicht bei der anfänglich unüberschreitbaren und notwendigen Identifikation bleiben und die Lösung und Differenzierung von »Ich« und »Ding« nicht gelingen. Und auch dies hat nicht nur die individuelle Seite, beispielsweise im Freudschen Zwangscharakter, denn das

---

<sup>176</sup> Georges Devereux (1998) reflektiert darauf im Zusammenhang von verhaltenswissenschaftlichem Beobachter und seinem Objekt und argumentiert für die Willkürlichkeit bzw. Konventionalität und Interaktivität dieser Grenze: „Oft werden die Grenzen des Selbst tatsächlich als über die Haut hinausgehend empfunden oder eine solche Ausdehnung der Grenzen des Selbst ist in irgendeiner Weise kulturell impliziert.“ [S. 58]. „Eine typisch kulturelle Ausprägung dieser extrakutanen Grenzen des Selbst ist die Praktik, Kinder aufzufordern, einen Kreis um sich zu ziehen und jeden zu bekämpfen, der ihn überschreitet. Der Sinn für persönliches Eigentum mag ähnliche Wurzeln haben. Es gibt überdies markante kulturelle Spielarten in bezug auf die »eigene« Distanz und ihr Korrelat, das interaktional noch tragbare Maximum an Distanz. ... ein Mohave-Indianer [spricht] oft dann noch weiter ..., wenn sein Gesprächspartner sich verabschiedet hat und weggegangen ist. Einige Mohave sprachen selbst dann ohne die Stimme zu heben weiter, als die Entfernung zwischen ihnen und der scheidenden Person auf etwa fünf – in einem Falle sogar auf mehr als sechseinhalb – Meter angewachsen war“ [S. 59].

»Mein« ist zum schlichtweg Allgemeinen geronnen, das alle Individuen in ihrem gesellschaftlichen Sein charakterisiert: Zum Eigen-Tum, welches ganz offenbar die kognitiv-emotionalen und motivationalen Möglichkeiten aller Individuen dieser Gesellschaft und diese selbst wesentlich bestimmt. Eigentum ist immer noch das gesellschaftlich wesentliche und anerkannte Kriterium, Medium entscheidender Differenzen-Egalitäten, das übergreifende Moment für Anerkennung und »Selbst«, für »Eigen«-Sein.

### 5.2.8 GRENZERFAHRUNG: GEWALT

Das Erleben von Freiheit hat nicht nur die Seite an sich, dass es über die anfangs nur dinglich-leibliche, später an ideellen Gegenständen erworbene Fähigkeit-Beherrschung vermittelt ist. Ganz und gar unmittelbar, wenn auch negativ, wird sie in der Vermittlung durch physische Gewalt erfahren, die jedes Kind schon in der Überlegenheit der Eltern machen kann und viel zu oft noch erleben muss. Eingesperrt-Sein vermittelt ganz eindrücklich, wie viel Freiheit mit Bewegung zu tun hat. Deren Steigerung zur Isolation zeigt, wie sehr Freiheit auch an menschlichen Kontakt gebunden und durch ihn vermittelt ist. Deren ultimative, jede Grenze überschreitende Form aber, die noch jenseits der Brutalität der Todesstrafe liegt, dürfte wohl die systematische, mit szientifischer Akribie betriebene Folter sein, eine spezifisch menschliche Tätigkeit, ein Handwerk mit Ausbildung, die vollkommene Reduktion eines Menschen einerseits auf das Körper-Objekt-Sein für andere und andererseits auf das Leib-Sein für sich in Schmerz und Qual, die absolute Unterwerfung, Auslieferung an die absolute Willkür – gängige Praxis mancher Orten.<sup>177</sup>

Allgemeiner ist Gewalt eine Grenzüberschreitung sowohl des »Selbst« als auch des »Anderen« und gleichsam ein imperialistischer Akt. Weder die eigenen noch die Grenzen des Anderen, die mindestens perforiert, wenn nicht vernichtet werden, sind in der Gewalttat anerkannt. Gewalt-Tuende überschreiten mit der Grenze des Anderen ihre eigene und dehnen sich aus, doch eben nicht in Entwicklung und Wachstum. Auch wenn ihnen das eigene Sein zu eng ist, sie können sich nicht wirklich häuten. Ihr »geistiger Raum« scheint ihnen von anderen begrenzt, als sei er ein physikalischer, von anderen umstandener oder gar besetzter, der nur durch Beseitigung frei wird, befreit werden muss. Es ist das »Ich-oder-Du«, ein existenzielles Entweder-Oder, ein prinzipieller Ausschluss, wobei der Andere zum »Un« erniedrigt wird, das zwar ein Nicht impliziert, aber mit ihm fälschlich geradezu identisch gedacht ist. Es ist ein »Un«, wie in Un-Geziefer und Un-Mensch, worin die normative Komponente deutlich wird, denn Geziefer und Mensch ist jeweils entschieden anzutreffen, aber negiert: Geziefer und Mensch dürfen, sollen nicht da/hier sein. Das »Un« ist in diesem Falle eine Vorsilbe der nicht erwünschten, bedrohlichen Anwesenheit, die vernichtet, zu wirklichem Nichts werden soll/muss.

Gleichwohl wird der Gewaltakt durchaus nicht immer ichsynton erlebt, bisweilen gerade im Gegenteil. Meine Erfahrung aus therapeutischen Gruppen mit Männern, die in ihren

---

<sup>177</sup> Vgl. Haritos-Fatouros(1991).

intimen Beziehungen Gewalttätige wurden – was unter »häuslicher Gewalt« firmiert – belehrt darüber, dass im Gewalthandeln oft Ichgrenzen verschwimmen, dass eigenes Handeln, die Verletzung der eigenen und fremden Grenzen als ichdyston und sogar als ichfremd erlebt wird. Klienten können und wollen sich oft nicht oder nur vage an ihre Gewalt-Taten und deren Geschichte erinnern. Sie verleugnen und derealisieren ihr Handeln. Es ist und sie machen es sich fremd, unreal, wie halluziniert, auf jeden Fall »vergessen«. Schon in der Eskalationsdynamik von Konflikten werden im Versuch der Selbsterhaltung »Selbst« und »Anderer« nebelhaft und das Tun gleichsam »selbstvergessen«. Die Gründe des eigenen Handelns werden typischerweise als Provokation externalisiert. Damit macht sich der Täter für sich und vor anderen zum Opfer, legitimiert sein Tun, macht es zur Befreiung oder zum bloßen Reflex und vegetativ, zur ausrutschenden Hand auf psychisch gegenmenschlichem Glatteis. Dies dient auch dem Versuch, die zweifellos vorhandene Scham und Schuld zu regulieren, den Kontrollverlust, als welcher die Gewalttat durchaus erlebt wird, und so das Selbsterleben als Opfer zu regulieren. Das spricht für den – auch eben psychischen – Kraftaufwand, die Grenzen des Anderen, damit ebenso immer die eigenen – exkutanen und kutanen – zu überschreiten und zu verletzen.

Der Begriff der Verletzung ist zwar eine Leibmetapher, da den seelischen Wunden kein Blut zu entströmen scheint, aber in Gram, Trauer, Misstrauen, Angst und Wut, im unartikulierten bloßen Schrei, der ins prähistorische datiert, in Schluchzen und Tränen »blutet« die Seele real. Auch hier wird phänomenal, dass Leib und Seele die Identität des Nicht-Identischen sind. Doch gleichzeitig kollabiert in der Gewalttat die notwendige Trennung der »Sphären«. Sie werden in eins gesetzt und verwechselt, sie können nicht mehr unterschieden werden oder sie bekommen die gleiche Gültigkeit, die dann in die Gleichgültigkeit gegen das Leid Anderer oder gar die Lust an demselben mündet, welche auch die Lust am »Selbst« ist oder das Erleben ihrer Versagung kompensiert.

Ähnliches geschieht in allen Identifikationen. Was der Ich-Befestigung dient, ist gleichzeitig Ich-Gefährdung. Jeder Fanatismus (so auch jede »Fan-Kultur«) steigert das Gewöhnliche, um nicht zu sagen Natürliche ins phantasmatisch-reale Extrem. Nationalisten dehnen ihre Grenzen in der Identifikation mit der Nation über die Maßen aus. Die halluzinierte Grenze des »Selbst« liegt am Anfang-Ende des »Vater- oder Mutterlandes«. Das Ich scheint so derartig instabil, »verletzlich«, dass es seine Grenzen ins vollkommen Imaginäre ausdehnen muss, damit sie mit der Grenze des Phantasmas eine (un)gewisse Festigkeit erlangen, aber dort ins Rigide überschlagen. Der Selbstverzweigung entspricht der Größenwahn.

Und doch sind diese »imaginären« Grenzen gleichwohl real und keineswegs nur selbst gewählt. Sie sind von anderen gesetzt oder historisch scheinbar gewachsene und mystifizierte Natur; sie scheinen den eigenen versäumten Wachstums- und Entwicklungsprozess zu symbolisieren und zu vergegenständlichen. Innerhalb jener, im eigenen Sein nicht vorhandenen, hier aber erwünschten und aus sich herausprojizierten, zur nationalen Grenze mit entsprechenden Markierungen und Posten, mit Schlagbäumen, Anhalten, Kontrollen und Waffen objektivierten Grenzen liegt denn auch ein Anschein von Sicherheit. Gleichzeitig steigern, potenzieren diese Veranstaltungen in Wahrheit die Gefährdung, denn so sind es sehr viele Andere, Fremde, Gefährliche, welche die eigene Grenze über-

schreiten, das »Selbst« verletzen könnten. Der Fremde ist auch das Fremde – ichfremde – im eigenen »Selbst« bzw. Körper, deutet auf Missbrauchserfahrungen, sexuelles Eindringen, das Fremde, Verletzende am und im eigenen Leib. Wenn das »Selbst«, die psychische Grenze über die Haut hinausreicht, bedeutet das umgekehrt, dass jedwede »Überschreitung« der psychischen auch eine leibliche Bedrohung ist, als solche erlebt wird.

Gewalthandeln ist also eine »Selbst«-Setzung oder eine »Selbst«-Behauptung, die sich bewähren und bewahrheiten muss. So ist es ein Freiheitshandeln, mag gar als Befreiungshandeln erlebt und gedeutet werden. Doch haftet ihm die Unfreiheit und Unterwerfung des überwältigten Anderen an. Er oder sie werden nicht in ihrem So-Sein anerkannt, sondern nur aus der Perspektive des Für-Mich betrachtet und dieser Perspektive unterworfen. Gewalthandeln ist ein Versuch zur Modifikation des Anderen, der Versuch sie/ihn sich selbst anzugleichen. Diese Homogenisierung ist letztlich schlicht nur eine »Selbst«-Verdoppelung im Anderen und durch ihn hindurch. Es mag der Versuch sein, eine aversive Differenz aufzuheben, der aber nie gelingen kann, denn die Unterwerfung ist immer doppelt unfrei, weil notwendig gegenseitig, wie jede Relation. Der Unterwerfende bleibt an den Unterworfenen perennierend negativ gebunden, muss ständig wiederholend diesen Anderen oder immer neue Andere verneinen, um sich selbst zu bejahen. Die Relation ist notwendigerweise chronisch instabil und für die Überwältigenden gefährlich, da jeder Mensch eine dynamisch-energetische Totalität ist, die sich selbst zur Geltung zu bringen versucht, also versuchen wird, das Joch abzuschütteln oder zu modifizieren, die Herrschaft zumindest teilweise umzukehren. Die Unterjochung hebt die Unfreiheit nicht auf, sondern vereinsamt sie bloß und die Relation affiziert beide Seiten mit Unfreiheit. Die Freiheit des Einen ist an die Unfreiheit des Anderen gebunden und deren Ausdruck. Die unterjochende Freiheit ist in Wahrheit unfrei. Auch als ein Medium der »Selbst«-Verwirklichung taugt aus dieser Perspektive das Gewalthandeln nicht. Zwar schafft es eine überwältigende Realität und Wirklichkeit für den Anderen, indem sich Gewalthandelnde den Anderen gleichsam einverleiben, ihre Grenzen dem Anderen überstülpen, sich zum übergreifenden Moment der Beziehung machen und die Selbstständigkeit des Anderen vernichten, ihn oder sie zum handhabbaren Ding machen. Aber der Übergriff affiziert die Gewalthandelnden selbst mit der Dingseite der Anderen und bestätigt im Grunde ihre aversive Selbstständigkeit. In der unterwerfenden Vernichtung des Anderen schaut der Vernichtende immer nur sich selbst an. Das ist so die langweilige Unendlichkeit des Immergleichen. Der Andere ist also nur ein matter Spiegel. Der Unterwerfenden kann schließlich mit der nicht zu vernichtenden Selbstständigkeit des Anderen nur das unabschließbare Scheitern seiner eigenen »Selbst«-Behauptung und seine eigene Unterjochung und Unwirklichkeit sehen.<sup>178</sup>

Diese Entfaltung lässt sich auf die „strukturelle Gewalt“<sup>179</sup>, die abstrakt homogenisierende Struktur oder abstrahierende Institution übertragen. Sie funktionieren gar nicht einmal deshalb nie reibungslos, weil die in ihr tätigen Menschen unvollkommen und mangelhaft

---

<sup>178</sup> Vgl. Kapitel 3 dieser Arbeit.

<sup>179</sup> Vgl. Galtung (1975).

wären, sondern vielmehr aufgrund des Wesens der Relation. Selbst das linear gedachte Kausalverhältnis beinhaltet nicht nur Einwirkung und Auswirkung, sondern immer auch Rückwirkung. Im Menschlichen besonders gibt es kein reines Gefälle und Wasser fließt ebensowohl bergauf wie bergab. Die immanenten Asymmetrien und Inäquivalenzen abstrakter Institutionen, wie sie heute noch vorzugsweise existieren, sind gleichzeitig Latenzen und Tendenzen, die in Richtung Störung und Überschreitung treiben. Abstrakte Institutionen universalisieren in ihrem Bereich ein rein instrumentelles Mittel-Zweck-Verhältnis. Indem sie sich als den übergreifend einheitlichen Zweck setzen, subsumieren sie die Mitglieder und machen sie zu bloßen Mitteln. Diese Bewegung beinhaltet die symmetrierende Gegenbewegung. Die bloß Subsumierten werden umgekehrt die Institution zum bloßen Mittel ihrer eigenen Zwecke machen und sie sich selbst subsumieren, die Institution benutzen, wie sie von der Institution benutzt und vernutzt werden. Teile und Ganzes durchdringen einander nicht, sondern sind von der Äußerlichkeit bornierter Subjektivität durchdrungen.

Im abstrakten, also vom anderen intentional absehenden, »Ich«-Sagen haben die Gewalttätigen die wirkliche Bedeutung des Wortes »Ich« gar nicht begriffen. »Ich« zu sagen meint nicht allein diesen Einzelnen, sondern heißt zugleich, alle Menschen aus- und anzusprechen.<sup>180</sup> Was also das eine »Ich« dem anderen tut, tut es notwendig immer sich selbst.

## 5.2.9 ONTOGENESE DER ANERKENNUNG

*„Versuche ich immer etwas Positives zu finden und das kann man immer finden bei den Kindern. Bei den anderen auch, also nicht nur bei den Kindern.“ [Marta]*

Das Bewusstsein mausert sich zum Selbstbewusstsein und es kommt der Tag an dem jemand »Ich« zu sich sagt. Seine leibliche Integration hat es bereits ein gut Teil geschafft und das erste Selbsterkennen mit dem Spiegelstadium hinter sich. Die Stufe des einfachen Selbstbewusstseins tritt mit etwa zweieinhalb Jahren explizit in die Welt. Der Mensch sagt »Ich«, wenn er sich meint und er sagt dies und meint dies für andere. Es ist schon Selbstbezeichnung und die ersten Differenzierungen-Integrationen sind schon vollbracht. Aber es ist sich seiner Selbstbewusstheit noch nicht bewusst, sondern einfaches und sich erst entfaltendes Ich-bin. Erst später springt es in die Bewusstheit seiner Selbstbewusstheit: ich bin mir bewusst, dass ich mir meiner selbst bewusst bin. Dieser Prozess vollzieht sich einerseits selbständig und ist die Entfaltung der angelegten Möglichkeit, aber das Selbstbewusstsein entsteht, wie gesagt, weder aus sich allein, noch auch in der bloßen Differenzierung am gänzlich Anderen, an den Dingen. Vielmehr entfaltet es sich mit und an dem Selbstbewusstsein, wie es schon da ist und vorgefunden wird. Der Mensch lebt unter

---

<sup>180</sup> »Ich« ist ein umfassendes Allgemeines. „Wenn ich Ich sage, so lasse ich darin jede Besonderheit fallen, den Charakter, das Naturell, die Kenntnisse, das Alter. Ich ist ganz leer, punktuell, einfach, aber tätig in dieser Einfachheit“ [Hegel, Rph., S. 47].

Menschen. Er wird immer schon von denen, die ihn erzeugt haben als Selbstbewusstsein als »Ich« angesprochen und seine Äußerungen als Mittelungen ans »Du«. Das Bewusstsein bildet sich nur an einem anderen Selbstbewusstsein zu einem solchen.

Grundlegend für die Möglichkeit derartiger Entfaltung des Menschen zum Selbstbewusstsein ist seine Anerkennung als Mensch durch andere Menschen. Und diese ist keineswegs selbstverständlich. Die basalste aller Anerkennungen ist die der bloßen Existenz, dass ein Kind überhaupt leben darf. Ohne die Zustimmung der Eltern lebt kein Kind. Darauf ist es angewiesen, weil es in (fast) allem vollkommen unselbständig und abhängig ist.<sup>181</sup> Es bedarf nicht allein der abstrakt allgemeinen, existenziellen Anerkennung für das Dasein, sondern der bestimmten als eines anderen, unterschiedenen Menschen. Weder das eine, noch das andere ist selbstverständlich. Missachtung und Vernachlässigung, Missbrauch und Gewalt sind verbreiteter, als man sich zu denken traut. Dass Anerkennung notwendig ist und die nicht gegeben-empfangene wirkliche Not bereitet, ist nur die eine Seite. Ihr muss die Fähigkeit entsprechen. Hier kommt schon ins Spiel, was eine Bedingung von Anerkennung ist: Erkennen. Dies wird um so wichtiger, je mehr die Entfaltung und Differenzierung voranschreitet.

Je mehr das Bewusstsein sich bildet und entwickelt, je mehr es gleichzeitig zu sich und zum Anderen kommt, desto differenzierter wird es und desto weitläufiger und differenzierter werden die Bedürfnisse, der Wille und das Handeln. Die Anerkennung muss ständig erneuert werden und sich mit der Differenzierung des Bewusstseins selbst differenzieren. Die Möglichkeiten-Notwendigkeiten zur Negation werden vielfältiger und subtiler. Sie erheben sich auf der ursprünglichen und fortgesetzt erneuerten Bejahung, aber auch vor dem Hintergrund der Abhängigkeit. Orientierung ist wichtig und sie betrifft nicht allein die Frage »wo bin ich«, sondern ebensowohl »wer bin ich«. Beide Fragen werden ständig an andere gestellt und von ihnen beantwortet. Die Negation tritt nun deutlicher ins Sein und bekommt einen Platz, den sie vorher nicht haben durfte, die erste Anerkennung muss ohne Bedingung gegeben werden, denn sie betrifft das Dasein schlechthin. Die Anerkennung muss allgemein und indifferent sein, weil das Sein am Anfang eher allgemein und undifferenziert ist. Hier steht das Ganze zur Disposition.

Diese allgemeine Anerkennung ist auch später nötig, denn jeder erlebt sich als Ganzheit

---

<sup>181</sup> „Ihren radikalen Ausdruck findet diese Position [der globalen Überlegenheit] in der Bestimmungsgewalt der Erwachsenen über das Sein oder Nichtsein des Kindes. Die extremste Form dieser Bestimmungsgewalt ist die Kindtötung, die in vielen Kulturen immer wieder praktiziert wurde und in bestimmten Formen bis heute vorkommt. Diese Überlegenheit ist ein »faktum brutum«, nicht aufhebbar: Menschen können ihre Kinder annehmen oder nicht. ... Die Ablehnung des Kindes entsteht häufig aus ungünstigen ökonomischen Verhältnissen. Sie kann bestimmte Qualitäten betreffen wie z.B. das Geschlecht. In vielen Kulturen wurden die weiblichen Kinder getötet“ [Knapp(1988), S. 196]. „Kindermord gab es – und zwar zeitweise geduldet – zur Zeit der Karolinger, im Mittelalter, in der Renaissance und den darauf folgenden Jahrhunderten bis zur Gegenwart, bis heute, also sicher während der letzten zweitausend Jahre. In vorchristlichen Zeiten war Kindermord eine Methode zur Verhütung von Überbevölkerung, die in Griechenland und Rom geübt wurde ... Die umgebrachten Kinder waren fast immer Mädchen“ [Piers (1976), zitiert nach Knapp, ebd., S. 248f]. In der Gegenwart und in den Industrieländern sind diese Praktiken meist durch die Abtreibung ersetzt worden. Ob diese unter den Tatbestand des Mordes fällt, darüber gibt es noch Kontroversen – auch im Hinblick auf die industrielle Nutzung dessen, was einmal ein Mensch werden könnte.

und als solche fordert und erfordert die Entwicklung die Anerkennung des So-Seins, wie es sich entfaltet. Je vielfältiger und differenzierter das Leben und Tun wird, desto vielfältiger werden die Möglichkeit und die Gefahr, negiert zu werden. Irgendwann wird Anerkennung verweigert, an die Stelle des »Ja« ist das »Nein« getreten. Für das unmittelbare wahrnehmungsgebundene Bewusstsein ist es eine Schwierigkeit, sich von seinen Handlungen zu unterscheiden, hier ist alles noch eines. Was dem entwickelten Selbstbewusstsein eine differenzierte Verweigerung der Anerkennung für etwas Bestimmtes ist, muss dem unmittelbaren leicht so erscheinen, als sei es eine absolute, dass mit seinen Äußerungen und Manifestationen es selbst und im Ganzen negiert wird. Teil und Ganzes sind wenig unterschieden und jeder Teil betrifft das Ganze, denn das Teil wird – gestaltpsychologisch – vom Ganzen bestimmt. Das mag gar nicht intendiert sein, wird aber so erlebt werden, auch wenn es logisch betrachtet ein Irrtum sein kann, vom Teil auf das Ganze zu schließen, aber Teil und Ganzes sind noch nicht bewusst differenziert und Logik nicht die bestimmende Verknüpfungsweise.<sup>182</sup> Logik wird möglicherweise nie zur bestimmenden Verknüpfungsweise, aber in vielen Situationen bildet sie eine, wenn auch nicht bewusste Folie der Wahrnehmung.<sup>183</sup> Eine Figur der Logik – das Postulat der Widerspruchsfreiheit – ist die Folie des sogenannten doublebind, eine Mitteilungsstruktur, die ein Dilemma erzeugt, in welchem der zur Handlung Aufgeforderte niemals richtig handeln kann. Eine andere logische Figur taucht darin auf: Die Eindeutigkeit. Gerade weil das doublebind redendhandelnd im Widerspruch zu den Grundsätzen der Logik steht, wirkt es desorientierend auf den Rezipienten.

Eltern aber unterscheiden oft selbst nicht genügend und befestigen die ursprüngliche relativ undifferenzierte Einheit, der sie möglicherweise selbst nicht entkommen sind. Beispielsweise sagen sie zu ihrem Kind möglicherweise abkürzend: »Du bist ungeschickt, dumm, böse« etc.. »Du bist« wird verstanden. Darin ist immer der ganze Mensch angesprochen. Später mag jemand unterscheiden können, jetzt noch nicht. Jemand wird auf diese Weise mit seinen Eigenschaften-für-andere identifiziert und infiziert. Darin wird die »wer bin ich« Frage beantwortet und Identität fixiert. Aus der »Selbstpräsenz« – dem „Selbstgefühl“, wie Hegel sagt – ist »Selbstrepräsentanz« entstanden und Bedeutung hängt sich an Bedeutung. Auch das »Ich« ist eine Bedeutung für das »Selbst«. Identität ist ein Spaltungs- und Spannungsbegriff: Differenz-Integration – die Einheit im Wandel und der Verschiedenheit der Kontexte und Hinsichten.

Ein Beispiel aus den Interviews kann den Zusammenhang illustrieren, der vielen nicht

---

<sup>182</sup> In manchen Situationen ist möglich und angemessen, vom einem Teil auf das diesem entsprechende Ganze zu schließen. So mag diese Handlung für ein Handlungsmuster, für eine Struktur stehen. Doch das Handlungsmuster ist nicht der ganze Mensch und hier geht es mir um diesen.

<sup>183</sup> Die logischen Verknüpfungen entwickeln sich – mit Piaget gesprochen – mit der Herauslösung aus der »voroperativen« Stufe, auf der das Denken symbolisch, intuitiv und wenig konstant ist. Auf der »konkret-operativen« Stufe (6-10 Jahre), sind die Dinge und ihre Beziehungen vom Subjekt unabhängiger. Logische, d.h. konstante Beziehungen selbständiger Gegenstände etablieren sich an »konkreten«, das heißt hier, an einzelnen Gegenständen. Eine Lösung vom Einzelnen und eine Verallgemeinerung konstanter, logischer Beziehungen, eine Ausweitung auf ideelle Gegenstände findet auf der »formal-operativen« Stufe statt, werden ab 11 Jahren bis ins Erwachsenenalter etabliert und entwickelt [vgl. Kegan (1994)].

fremd ist. Den Mann, der mit mir über Anerkennung gesprochen hat und der jetzt zu Wort kommen soll nenne ich Hans. Was »Hans« sagt, ist zugleich, wenn auch indirekt eine Illustration dessen, was in Kapitel 2.1 über die Ich-Bildung am Gegenstand und die Emergenz des »(Un)Fähigen« gesagt wurde, wenn die Betätigung am Gegenstand versperrt wird und dafür, wie sich Kinder anstrengen (müssen), um die zu werden, die sie sein wollen: geliebte Menschen. Ich habe Hans gefragt, ob er sich an eine Geschichte aus der Kindheit zu dem erinnert, was wir unter dem Wort »Anerkennung« besprechen.

„Ja gut, kann ich natürlich, weil ich habe mich als Kind immer ungeliebt gefühlt, also das vierte Kind, das eigentlich keiner wollte. Ich hab´ natürlich schon mal irgendwie Anerkennung bekommen, weil irgendwie, wir haben eine Hütte in Österreich, weil ich da immer rauf und runter hab laufen können und den Rucksack genommen hab´ und denen raufgetragen hab´, von meinem Vater und meiner Mutter. Da haben sie mir dann diese Anerkennung, diese Wertschätzung entgegengebracht: »Du bist der Wahnsinn, du bist sportlich, du läufst da rauf und runter und schaut auf uns, dass es uns gut geht«. Aber sonst eigentlich, so wenn handwerklich irgendwas zu machen war, irgendwas reinzuklopfen, einen Nagel, dann hat mein Vater immer gesagt »Jetzt geh weg, du Depp, das mach ich selbst, Dir kann ich nicht zuschauen«. Das war auch was, was ich in meiner Kindheit erfahren hab, dass ich eigentlich immer derjenige war: »Du kannst sowieso nix, Du bist nix und Du wirst auch nix.«“

Und es wundert wenig, wenn Hans auf meine weitere Frage, wie er sich mit dieser Art, ihn zum »Unfähigen« zu machen gefühlt hat, wie es sich angefühlt hat, sagt:

„Hart, ich hab geweint und ich war fertig – Du meinst, wenn ich diese Wertschätzung nicht gekriegt hab´ – also das war furchtbar. Das war Weinen, das war Wut, das war Traurig-Sein, sämtliche Gefühle von Wut bis »ich kann ja sowieso nix« und der Papa hat schon recht und ich bin eh nichts wert. So ist das bei mir abgelaufen. Soweit ich mich als Bub noch erinnern kann, war ich auch sehr unzufrieden mit dieser Situation, die mein Vater mir entgegengebracht hat. Und hat sich dann auch natürlich widerspiegelt, dass ich in der Kindheit Probleme gehabt habe mit anderen Kindern, die natürlich von meiner Kindheit nichts gewusst haben und die wenn gesagt haben »was bist denn du für einer«, ich gleich zugeschlagen hab´.“

Ich bin, wer ich in den Augen der Anderen bin. Gegen manche kann man sich zur Wehr setzen, gegen manche eher nicht. Anerkennung wirkt transitiv und reflexiv. Hans wird es zu den Zeitpunkten, da er zugeschlagen hat, nicht bewusst gewesen sein, was er heute als Übertragung der väterlichen Gewalt und dessen Absperrungen bzw. als Verschiebung seines eigenen Zornes auf andere Kinder konzeptualisiert. Was Hans berichtet, ist auch ein gutes Beispiel für die in 4.2.3 beschriebene übergreifende Wirkung von »Ursprungsgefühlen« und »Ursprungsbedeutungen«, die sich fast irreversibel einfressen: Hans hat auch später noch des öfteren zugeschlagen, wenn er sich den in Frage stellenden und herabsetzenden Deutungen anderer ausgeliefert fühlte.<sup>184</sup>

Was Hans sagt, ist auch ein gutes Beispiel für drei Momente eines Prozesses: das Selbsterleben als Totalität, die Identifikation mit der Rede und dem Handeln eines signifikanten Anderen und die Dynamik der Generalisierung bzw. die Absolutsetzung eines Urteils. Diesen Prozess kann man auch Verselbständigung und damit Entfremdung nennen. Hans

---

<sup>184</sup> Hierzu vgl. auch Chodorow (2001).

wird sich selber fremd und seine Selbsteinschätzung ist nicht realitätsgerecht bzw. er kann sich gar nicht erfahren oder noch anders gesagt, seine eigene Wirklichkeit wird durch die seines Vaters bestimmt, überflutet, okkupiert: „»ich kann ja sowieso nix« und der Papa hat schon recht und ich bin eh nichts wert“ – eine Aussage, in der auch der Abwehrmechanismus »Identifikation mit dem Aggressor« zutage tritt. Hans betrachtet schließlich das Verdikt des Vaters als ein Existenzurteil und erkennt es als ein deskriptives an, als ein Resultat von Erkenntnis. Die Identifikation mit der Herabsetzung wird zu gänzlichen Selbstverneinung und Hans gerät in eine manifest depressive Position. Er kann und darf sich nicht zur Geltung bringen und gilt – schließlich auch sich selbst – für Nichts. Jenes Sich-zur-Geltung-bringen, dass das Wesen in Erscheinung tritt, ist durchaus expansiv, raumgreifend und auch in bezug auf die Verwirklichung eines selbstgesetzten Zweckes aggressiv. Deutlich wird damit ebensowohl der Zusammenhang von Depression und Aggression bzw. besser gesagt Destruktivität. Das kreativ-expressive Moment der Selbstwirksamkeit schlägt reflexiv und transitiv in Destruktion um. Um die erlittene Vernichtung zu kompensieren wendet Hans seine Wut expressiv gegen andere Kinder, schließlich ist gegen diese Adressaten die Wahrscheinlichkeit für eine Selbstwirksamkeitserfahrung höher, als gegenüber dem Vater. Hans ist auf destruktive Aggression konditioniert und ihm fehlt in der Hinsicht jede Distanz zu sich: Er ist der Herabgesetzte Wütende und wütet. Ein minimaler Reiz ist ihm hinreichend, um destruktiv zu agieren.

Jeder Andere »spiegelt« das »Ich« auf seine Weise, je und je verschieden, doch bezogen auf dasselbe. Die Einheit des »Ich« ist statisch und dynamisch in einem. Es ist fix, da es ein Allgemeines ist und eine Abstraktion von der Besonderung in der Besonderheit. »Ich« ist immer dieses »Ich«, hier und jetzt und doch muss es sich in sich differenzieren und die erzeugten Differenzen integrieren. Diese Selbstdifferenzierungen sind durchaus krisenhaft und im Sinne einer Wendung katastrophisch, weil das Neue, der Gewinn, immer auch ein Verlust ist und alte Sicherheiten aufgegeben werden müssen. Optimalerweise entsteht ein Fließgleichgewicht der Identität im Sprung, denn neue Qualitäten entstehen trotz kumulativer Kontinuität als Sprung, der psychisch eben ein Wagnis ist. Für mehr oder weniger kurze Zeit schwebt man in der Luft und die Landung ist ungewiss.

Mit den Negationen entfaltet sich ein »Kampf um Anerkennung«. Dass sich ein Kampf entwickelt, lehrt die Erfahrung. Es dürfte kaum Eltern und Kinder geben, die nicht die mühevollen und oft beiderseitig schmerzlichen Auseinandersetzungen zu führen haben. Aber diese Auseinander-Setzungen, diese Differenzierungen sind notwendig. Einerseits sind sie durch die relative Unbestimmtheit, also die vielfältig vielschichtige Entwicklung erzwungen. Andererseits könnte sich ohne Reibung und Widerstand kein »Ich« entwickeln. Das »Selbst« würde ins Leere laufen. Ohne Widerstand könnten sich die seelischen Kräfte sowenig entfalten, wie die leiblichen in der Schwerelosigkeit.

Dieser »Kampf um Anerkennung« ist einer um Freiheit und Selbständigkeit. »Selbst« ist jemand nur, wenn dieser Jemand auch frei ist. Es geht also um die Anerkennung von Freiheit und Selbständigkeit – um die Bejahung des »Ich« als eigen, unterschieden und selbstbestimmt. Wenn das Kind selbst steht, will es auch selbst bestimmen, wohin es geht. Freiheit ist Selbstbestimmung, die sich, indem sie sich bestimmt, zugleich begrenzt wie verwirklicht. Nur in solcher Bestimmung und als konkrete ist Freiheit wirklich. Freiheit ist

ein Prozess und dieser hat eine Grundlage in den leiblichen Bedürfnissen und Impulsen. Sie sind der unmittelbare Inhalt. Eine andere Grundlage sind die psychischen Bedürfnisse nach Kontakt, wahr- und angenommen zu werden, nach Wechselseitigkeit und Resonanz, die einer leiblichen Vermittlung durchaus bedürfen. Freiheit ist nicht ex nihilo, auch wenn sie Verneinung beinhaltet.<sup>185</sup>

Der ganze Mensch entwickelt sich als Fühlender, Denkender und Wollender. Zu Beginn ist der Wille impulsiv, organisch und unmittelbar wie das wahrnehmungsgebundene Denken. Beide differenzieren sich aneinander und am Denken und Wollen, an und in der Anerkennung der Anderen. Das Denken löst sich von der Wahrnehmung und entwickelt sich zur Verallgemeinerung, aber Ontogenese ist ein Prozess der Verallgemeinerung auch im Praktischen. Die Menschen dehnen sich handelnd in die Welt aus, erkunden, sind neugierig, entdecken die Welt und sich darin. Sie werden in ihr immer allgemeiner, haben Teil an immer mehr und immer unterschiedeneren, wie zugleich auch allgemeineren Kontexten. Anfangs sind die Eltern durchaus oft dazu gezwungen oder gar verpflichtet, den Willen des Kindes, besser dessen Manifestationen zu negieren, denn ein Kind ist objektiv nicht immer in der Lage, sich in der Welt angemessen selbst zu bestimmen, es kennt die Welt nicht gut genug und hat wenig Worte, wenig Stimme. Der Unterschied zwischen den momentanen Manifestationen des Willens, bzw. den gegen diese Bestimmtheit gerichteten Negationen, und der Identität des Kindes ist, wenn er denn überhaupt gemacht wird, wiederum in der Einheitlichkeit und Unmittelbarkeit seines Selbstbewusstseins nur schwer unterscheidbar. Das Kind nimmt die Manifestationen seines gegenwärtigen Willens für sich selbst im Ganzen und fasst entsprechend die Negationen als solche seiner selbst auf. Schwierig ist es durchaus, sich aus dererlei pars-pro-toto zu befreien. Das gelingt zunehmend mit der allgemeinen Entfaltung und Differenzierung, doch manche dieser identitätsstiftenden Allgemeinheiten kleben ein Leben lang – positiv wie negativ – und manchen Menschen gelingt die Befreiung überhaupt nicht. Dann nehmen sie introjektiv und projektiv immer wieder den Teil für das Ganze.

Es ist die Aufgabe und Verpflichtung der Eltern, dem Kind gemäß seiner eigenen Stufe unterschiedene Bejahungen und Verneinungen entgegenzubringen und es anzuerkennen. Eine allgemeine Anerkennung von aller und jeder Selbstäußerung muss es, aber kann es zugleich nur ganz am Anfang geben, da die Welt für das entstehende Bewusstsein sehr klein ist. Mit der Entwicklung – der Mobilität des Leibes – wird die Welt nicht nur immer unterschiedlicher, sondern auch größer und damit die Spannweite und Differenzierungen der Handlungen und Anerkennungen. Mit den Möglichkeiten der Selbstbestimmung vervielfältigen sich die möglichen Situationen und wachsen auch die Möglichkeiten falsch zu handeln, sich selbst oder anderen zu schaden. Das ist zu lernen. Bewusstsein hinkt den Handlungsmöglichkeiten hinterher. Begrenzung ist daher eine Notwendigkeit, also das Recht und die Pflicht desjenigen, der begrenzen kann, eine mögliche Not abzuwenden.

In der Entwicklung des Kindes muss sich die Anerkennung der Eltern entwickeln und entfalten, sie muss differenziert und erweitert werden. Mit der sich entfaltenden Freiheit,

---

<sup>185</sup> Vgl. im Unterschied hierzu Sartre (1993).

den Möglichkeiten und den ihnen entsprechenden Fähigkeiten muss die behütende Sorge abnehmen. Die Negationen können und dürfen nur vorläufige sein. An die Stelle des Nein muss wieder das Ja treten. Das Nein muss sich als vorläufiges, als Noch-Nicht ausweisen. Soll sich ein Fließgleichgewicht der Identität ausbilden, bedarf das Kind flexibler, erkennend anerkennender Antworten, sowohl auf seine Fragen als auf sein Handeln. Handeln ist solange auch ein Fragen, bis sich jemand wirklich auskennt und wird es wieder werden, wann immer die Orientierung verloren geht.

Die differenzierte Anerkennung – »für dieses Ja, für jenes Nein« – auf Grundlage der stets präsenten allgemeinen – »Du darfst sein«, hat zwei Seiten: das anerkennende und das anerkannte Bewusstsein. Wie kann ein Kind den Unterschied erkennen, dass der Erwachsene – wenn es diesem denn tatsächlich überhaupt möglich ist – seinen Kinderwillen in seiner Allgemeinheit durchaus anerkennt: »ich sehe dass Du willst und Du darfst und sollst wollen können«; gleichzeitig aber eine ganz spezielle Äußerung dieses seines Willens negiert: »Ich verweigere Dir die Anerkennung dafür, dass Du den Fernseher mit dem Hammer bearbeitest. Ich erkenne es zwar, bejahe es aber nicht«. Wie soll es sein »Ich-will« von »Ich-will-dies« unterscheiden und verstehen, dass die Verneinung, auf welche es trifft, nur jenes »Ich-will-dies«, nicht aber »Ich-will-überhaupt« betrifft? Das setzt eine Unterscheidungsfähigkeit voraus, die anfangs noch gar nicht da ist, sondern sich erst bildet und geübt werden will. Und wie ist es einem Erwachsenen möglich, dem Kind mitzuteilen, dass er jene Unterscheidung vornimmt, denn nur indem und dadurch, dass er sie vornimmt, kann sich das Bewusstsein des Unterschiedes im Kind bilden?

Nur indem auch Grenzen gesetzt werden – tragfähige Unterschiede gemacht werden – kann ein »Ich« sich erfahren und darin bilden. Wie bereits gesagt »Ich«, »Selbst«, »Identität«, sind Grenzphänomene, Erscheinungen, die nur an und mit der Grenze entstehen. Woran soll ein »Ich« sich bilden, wenn alles erlaubt ist und keine Grenzen existieren? Anfängliche Grenzenlosigkeit mutet eine Autonomie zu, die es nicht geben kann, weil keine Unterscheidungsfähigkeit existiert. Damit ist auch Kontakt verloren, denn Grenzen sind Kontakt. Wenn umgekehrt die Wahrheit des erwachsenen Bewusstseins ist: »Eigentlich solltest Du gar nichts wollen dürfen, als was ich will, dass du willst« und darin Eigen-Sinn und So-Sein des Kindes überhaupt negiert werden, kann sich ebenfalls keine Unterscheidung herausbilden, weil sie nicht wahrgenommen werden kann. Das Kind ist dann nur als Fortsetzung und Teil des Erwachsenen intendiert, seine Selbständigkeit soll es darin eben nicht geben. Das eine Mal wird das Kind das bestimmende und übergreifende Moment der Beziehung, womit es überfordert ist, das andere Mal der Erwachsene, worin das Kind ganz zurückgedrängt ist. In beiden Extremen liegt eine falsche Homogenität von Ich und Anderem. Gemeinsam ist beiden, dass sich Gegen- bzw. Wechselseitigkeit nur schwer bilden kann, da kein differenziertes Gegenüber existiert. Damit ist es zugleich schwierig, Gemeinsamkeit zu leben, welche die Differenzen bestätigt wie überwindet und nicht symbiotisch ist. Auch kritisches, eben unterscheidend integrierendes Denken und Erleben kann sich nur schwer bilden. In beiden mag so der Keim zur Bereitschaft gelegt werden, sich auf die verschiedenen Sorten homogenisierter Gruppen einzulassen oder auch umgekehrt, Differenzen zu radikalieren – was zusammengehört.

Wie also teilt sich der Unterschied mit, insofern er überhaupt gemacht wird? Der Aner-

kennende wird vorzüglich in der Art und nach dem Maß seines eigenen Anerkannt-Seins anerkennen. Wer sich nie als Anerkannter erfahren, die Unterscheidung nie »gemacht«, »gelernt« hat, kann sie auch nur schwer vermitteln. Wahrscheinlich ist, dass der Anerkennende nach seinen eigenen Kenntnissen und Wünschen anerkennt, darin aber den Anderen verpasst. Jede Forderung nach Anerkennung und Bestätigung, die das Leben eines anderen – eines Kindes – in und an sich selbst schon ist, wird ihn möglicherweise an sein eigenes Nicht-Anerkannt-Sein erinnern und es ist nicht unwahrscheinlich, dass er es im Kind reproduzieren wird, weil er den Schmerz jenes Zustandes, nicht geliebt worden zu sein, weitergibt, indem er das Bewusstsein davon meidet und den Schmerz als solchen und darin ebenso im Kind negiert. Der Schmerz, nicht geliebt worden zu sein, trifft auf die Unfähigkeit zu lieben und das Bewusstsein beider ist eine unheilige Allianz unmöglicher Teile, nichts davon darf sein, nichts davon darf ins Bewusstsein gelangen. Doch die einzige Möglichkeit, darüber hinauszugelangen, ist eben die Anerkennung der Tat-Sachen und des Schmerzes in sich selbst. Nur daraus könnte sich eine Möglichkeit zur Unterscheidung und zur Mitteilung des Unterschiedes herausbilden. Das Selbstbewusstsein muss irgendwie aus seiner Unmittelbarkeit heraustreten, in die es durch Nicht-Anerkennung und die Unmöglichkeit, den Unterschied zu erfahren, gebannt ist. Es reicht durchaus nicht hin, die Notwendigkeit zur Anerkennung zu betonen, in einem Mangel daran Wesentliches zu entdecken und sie zu fordern, ohne den Widerspruch im Anerkennenden zur Aufhebung zu bringen. Vor dem Hintergrund einer Unmöglichkeit zur Anerkennung in beiden Richtungen (anerkannt werden und anerkennen) wird auch der Kampf durchaus plausibel.

Das Kind muss sich einerseits den Negationen anpassen, sie übernehmen und internalisieren. Am besten wäre, sie sich kritisch, assimilativ und akkommodativ zu eigen machen zu können, aber diese Möglichkeit kommt, wenn überhaupt, erst spät. Andererseits sind die Negationen zu überwinden und Grenzen zu überschreiten; der zu gewinnende Preis ist die Selbständigkeit. Hier entsteht scheinbar die Paradoxie, dass der Preis des Kampfes – die Selbständigkeit – als ontologische Möglichkeit im »Selbst« und doch zugleich im »Anderen« liegt, der sie gewähren muss. Auch dass umgekehrt keine Grenzen gesetzt werden, fordert zu einem Kampf heraus. Die Grenzen werden gesucht, Grenze als Kontakt, als »Du«, welches jeder notwendig braucht. *Herausgefordert* wird ein Gegenüber: »zeig Dich«, quasi ein Gegenstand, der steht und standhält. Kraft bildet sich nur an Widerstand, doch der darf nicht übermächtig, nicht unüberwindlich sein. Die Welt des Gegenständlichen ist nur als Grenze zu erfahren: nur über Kontakt. Das muss sich im Psychischen wiederholen. Gibt es kein Gegenüber, keine wirkliche und erfahrbare Grenze, kann es nicht wirklich zu »Ich« und »Du« kommen, das Gegenüber muss stehen und bisweilen standhaft bleiben. Rigide Grenzen und nicht vorhandene sind Spiegelbilder. Sie erzeugen ein eher amorphes Ich, gleichzeitig ein ebensolches Du. Ich denke, jeder ist in (un)gewisser Hinsicht durchaus amorphes Ich.

Ontogenetisch heißt dieser Kampf um Anerkennung und Freiheit auch Autoritätskonflikt. Mindestens zwei Autoren<sup>186</sup>, zwei Urheber des eigenen Seins und Lebens stoßen zu-

---

<sup>186</sup> „Autor ... entlehnt aus 1. auctor »Urheber, Gründer«, einem Nomen agentis zu 1. augēre (auctum) »vermehrten, fördern« ...“ [Kluge, ebd., S. 69].

sammen. Treffen zwei Menschen im Modus des Konflikts aufeinander, so ist entweder die Situation offen und unentschieden, der Ausgang nicht festgelegt oder der Konflikt negiert die bestehende und geschlossene Situation, dann soll sie geöffnet und neu entschieden werden. Menschen im Konflikt sprechen sich gegenseitig fragend-negierend und gleichzeitig »Selbst«-behauptend an. Behauptet wird ein Ich-Bin, ein Für-sich-Sein und ein Für-andere-Sein, gefragt wird nach Zustimmung. Jeder Konflikt ist eine Frage nach und ein Anspruch auf Anerkennung; mit ihr, in der bewussten und gewollten Bejahung hebt er sich auf. In der ebensowohl latenten und möglichen Verneinung aber, welche sowohl Frage als auch Behauptung auszeichnet und das andere wesentliche Moment des Konflikts ausmacht, liegt sein Bedrohliches. Das pars-pro-toto Geschehen liegt im Hintergrund, also die Bejahung-Verneinung der Identität. Es mag an das »factum brutum« totaler Abhängigkeit erinnern.

Der Konflikt – oder Kampf – um Urheberschaft (*auctoritas*) hat die zwei Seiten der Autonomie und der Heteronomie: Urheber seiner selbst und für sich zu sein sowie Urheber des und für den Anderen. Ontogenese ist der lang andauernde Konflikt um Autorität. Für beide Seiten ist durchaus nicht leicht, sich als Urheber zu erleben und bestätigt zu sehen. Kinder stellen die übergreifende Autorität der Eltern schon laufend in Frage und befragen sie dauernd. Schließlich werden die Eltern – zumindest hierzulande und heute – ihre Autorenschaft für das Leben und Sein ihrer Kinder weitestgehend aufgeben und sich mit Co-Autorenschaft begnügen müssen, wenn sie irgendwann einmal überhaupt noch gefragt werden. Für Kinder geht es darum, selbst zum fähigen Autor zu werden, der sie an sich immer schon sind, ihre eigene Geschichte selbstbestimmt-handelnd zu schreiben. Aber dafür benötigen sie die Redaktion der Eltern. Das übergreifende Moment in der dynamisch-energetischen Relation muss schließlich die Bejahung, also die Anerkennung sein. Sie trägt die differenzierenden Negationen.

Der ganze Konflikt findet immer im menschlich universalen und antithetischen Kontext von Abhängigkeit und Selbständigkeit, Autonomie und Heteronomie statt oder noch einmal gesagt: Freiheit, die Menschen an sich sind, bedarf der Zustimmung und Förderung durch andere. Die Synthese dieser Momente heißt Gemeinschaft. Der Kampf hat also auch das Spannungsfeld von »Selbst-«, »Ich-«, »Einzel-« oder »Besonders-Sein« und Zugehörigkeit, »Wir-Sein«. Die Art der Gemeinschaft, ihre bestehende Struktur, bestimmt, ob der Konflikt gelöst, d.h. aufgehoben oder, im rigiden Fall, entschieden wird. Beide, die Aufhebung und die Entscheidung, resultieren in Anerkennungen, aber verschiedenen. Das eine Resultat ist idealiter Synthese: Gleichheit der Verschiedenen, etwa Parität, Partizipation, Gleichberechtigung und dergleichen. Hier ist die Anerkennung wechselseitig und symmetrisch.<sup>187</sup> Wechselseitigkeit und Symmetrie können und sollten manchmal Kongruenz bedeuten – beispielsweise im Recht, aber sie müssen nicht Kongruenz bedeuten. Symmetrie kann auch in den sich ergänzenden und ausgleichenden Fähigkeiten differenzielle Äquivalenz heißen.

---

<sup>187</sup> Die Begriffe von Parität, Partizipation, Gleichberechtigung, Symmetrie und Äquivalenz sind hier nur Strukturbegriffe, an sich rein formal und inhaltsleer. Sie sind in dieser Abstraktheit keineswegs schon solche, die das »Gute« und »Richtige« ausdrücken. Sie eignen sich in ihrer Abstraktheit vorzüglich als Ideologeme.

Das Ergebnis der entgegengesetzten Ent-Scheidung (generativ verstanden) ist eine grundsätzliche Trennung (Schichtung) und dieses andere Resultat trägt den Namen Unterwerfung. Hier existiert ebensowohl Anerkennung wie im ersten Fall und auch hier gibt es Reziprozität – die schlicht eine »Eigenschaft« aller Relationen ist – und diese Anerkennung ist ebensowohl eine von Differenzen, aber das Resultat ist eine übergreifend relevante Differenz: Ungleichheit der Verschiedenen, Herrschaft, Hierarchie, generalisierte Autorität<sup>188</sup> etc.. Die Anerkennung ist zwar auch gegenseitig, denn der Unterwerfende erkennt den Sich-Unterwerfenden in seiner Existenz zumindest an und dieser den Unterwerfenden als Überlegenen. Aber diese Anerkennung ist einseitig, weil grundsätzlich asymmetrisch und weder kongruent noch äquivalent.

Gemeinschaft beinhaltet das Allgemeine und Übliche, also Konvention, Sitte, Ethos etc.. Andererseits ist sie terminologisch gebildet, wie das lateinische *communis*, welches mit *münus* die Verrichtung und Aufgabe enthält.<sup>189</sup> Gemeinschaft bedeutet also die Art und Weise, in der die übergreifend notwendigen Aufgaben und Verrichtungen, die Arbeit, organisiert ist. Der Autoritätskonflikt und der Konflikt in Spannungsfeld von Selbständigkeit-Abhängigkeit hat seine Grundlage im Mensch/Natur-Verhältnis, also im Leben selbst. Jedes Lebewesen ist in eine Auseinandersetzung mit der Natur verwickelt, der es angehört. Hier konstatiert sich der Anerkennungskonflikt in der grundsätzlichen und unüberwindlichen Abhängigkeit von der Natur. Menschen sind aufgrund ihrer ganzen Natur, die sie eben nicht so sehr spezialisiert und fixiert wie andere Tiere, unbestimmter als diese. So sind sie eben einerseits auf Selbstbestimmung andererseits auf Gemeinschaft und gemeinschaftliche Organisation der Lebenssicherung und Re-Produktion des eigenen Lebens angewiesen und so auf wechselseitige Bestimmung verwiesen.<sup>190</sup> Kooperation ist eine wesentliche Bedingung menschlicher Existenz, daher und ontogenetisch ist Gemeinschaft Basis und Horizont.<sup>191</sup> Die natürliche Unterbestimmtheit ist Sozialisation; kulturell sind die Menschen aufgrund ihrer Natur, wie Terry Eagleton (1997) sagt: „Es ist wichtig zu erkennen – was Postmodernisten zum großen Teil nicht tun –, dass wir nicht eher natürliche als kulturelle Lebewesen sind, sondern dass wir kulturelle Wesen aufgrund unserer Natur sind, das heißt, aufgrund der Beschaffenheit unserer Körper und der Beschaffenheit der Welt, zu der sie gehören“ [S. 97].

Jene natürliche Unterbestimmtheit wirft ein weiteres Problem auf, welches sowohl mit

---

<sup>188</sup> Generalisierte Autorität verstehe ich als eine Aberration der Autorität, aber Autorität wurde und wird bisweilen heute noch gleichsam als die Versammlung aller gültigen Maßstäbe des Handelns in einer Person, oft dem »pater familias«, verstanden. Dem Urteil dieser ersten und letzten übergreifenden Instanz hatten und haben sich alle Untergeordneten zu fügen. Dieses verallgemeinerte Autoritätsverhältnis tendiert sehr in die Richtung der Irrationalität und Gewalt. Im Gegensatz dazu kann – und sollte – Autorität in ganz spezifischen Fähigkeiten oder Kompetenzen begründet sein, womit sie eine »konkrete Allgemeinheit« ist, kontextspezifisch oder kontextgebunden und nicht, wie im ersten Fall, eine »abstrakte Allgemeinheit« und kontextranzendent ist.

<sup>189</sup> Siehe Kluge, ebd., S. 311.

<sup>190</sup> Gemeinschaft beinhaltet schon Organisation der Lebensbewältigung, insofern ist die Ausdrucksweise hier eigentlich ein Pleonasmus.

<sup>191</sup> Auch Kooperation ist nur ein allgemeiner Strukturbegriff, der inhaltlich bestimmt werden muss: Wer kooperiert mit wem, um welche Ziele und Zwecke zu realisieren?

Freiheit als auch mit Anerkennung zu tun hat. Die Unterbestimmtheit lässt sich zwanglos Freisetzung nennen. Mit dieser Freisetzung wird die Welt für den Menschen anders als für einen Regenwurm, sie wird undurchsichtig. Diese Undurchsichtigkeit lässt sich in die Frage kleiden: »Was wird geschehen?« und diese Frage heißt, auf den anderen Menschen gewendet: »Was wirst Du tun?« und auf sich selbst: »Was will und soll ich tun?« Die Fragen: »Wer bist Du?« und die komplementäre »Wer bin ich?«, sind – denke ich – später und haben sich aus den obigen entwickelt. In der Frage »Was wirst Du (bzw. was werde ich) tun?« schwingt schon der emphatische Subjektbegriff mit. Im übrigen scheint mir das Fragen selbst nicht, wie Sartre meint, eine spezifische Fähigkeit des Menschen zu sein,<sup>192</sup> wohl aber eine Weiterentwicklung, denn jeder Organismus befragt auf die eine oder andere Weise das Sein. Das Fragen ist, wie bereits gesagt, eine Verallgemeinerung der Suche nach Nahrung. So ist nicht nur die Welt für den Menschen undurchsichtig und die Fragen zu beantworten lebenswichtig, sondern ebenso er selbst für sich – schließlich ist er (nur) ein Teil der Welt.

Die Undurchsichtigkeit der Welt für den Menschen ist ein Resultat seines Bewusstseins. Das ist fast ein Pleonasmus jedenfalls eine Wiederholung. Es gibt offenbar verschiedene Ausprägungen und auch Stufen von Bewusstsein und nicht für alle scheint sich das Problem der Freiheit in gleicher Weise zu stellen. Es ist schwierig, etwas über die Art des Bewusstseins eines Schmetterlings zu sagen, leichter fällt es für eine Ratte – dies Tier dient immerhin dem Prozess der Modellentwicklung in der Psychologie – immerhin hat sie oder ist sie Bewusstsein, aber Freiheit nach Art der Menschen würden auch Psychologen der Ratte kaum zubilligen. Eines dürfte allem Bewusstsein gemeinsam sein, die grundlegende Rekursivität, welche ein Grundmuster aller Naturprozesse zu sein scheint. Das menschliche Bewusstsein unterscheidet sich in vielerlei Hinsicht von dem der Ratte (mache Psychologen glauben das weniger). Der wahrscheinlich wesentliche Unterschied, welcher auch dafür verantwortlich sein dürfte, dass so viele Schwierigkeiten im Denken über den Menschen auftauchen, weil Denken auf ihm beruht, ist die Steigerung der Rekursivität zur Reflexivität: Bewusstsein von bewusstem Sein.

Wenn Freiheit ein Problem der Undurchsichtigkeit der Welt für den Menschen und diese eine Funktion des (Selbst)Bewusstseins ist, dann ist auch die Freiheit ein Problem desselben. Damit, so könnte man meinen, sei man im Idealismus angelangt, der alles aus dem Bewusstsein ableitet. Dem ist nicht so. Das (Selbst)Bewusstsein ist immer bezogen auf etwas, ist intentionales Bewusstsein von etwas, das es selbst nicht ist, eben Welt-Bewusstsein und diese Welt, die Einheit von Wollen und Denken. Aber die Natur ist dem Bewusstsein vorgängig. Es ist ihr Erzeugnis und sie ist dessen Voraussetzung. So ist es von vorneherein immer bestimmt durch seinen Bezug auf Natur und die notwendige Reproduktion des Lebens, den Stoffwechsel mit der Natur, an welchem das (Selbst)Bewusstsein schließlich hängt. Und weil, das hatte ich ebenfalls bereits gesagt, die Natürlichkeit der Menschen sie in und als Gemeinschaft immer schon setzt, ist jedes (Selbst)Bewusstsein immer gesellschaftliches Bewusstsein. In einer leichten Abwandlung eines berühmten Marxschen Satzes

---

<sup>192</sup> Vgl. Sartre (1993).

heißt dies: Das natürliche Sein des Menschen, welches ein gesellschaftliches Sein in und im Austausch mit der Natur ist, bestimmt das (Selbst)Bewusstsein des Menschen notwendig durch die je historische Organisation dieser Verhältnisse.

Die Aufhebung, welche Freiheit ermöglicht, muss gleichzeitig den entstandenen Verlust, den Bruch zwischen Subjekt und Objekt ausgleichen. Der Ersatz ist für Menschen nicht allein Lernen, das gibt es für andere Tiere auch. Das menschliche Spezifikum ist Erkenntnis, ein weiteres Subjekt/Objekt-Verhältnis, das seine Struktur mit den andern teilt – es ist strukturäquivalent mit Sprache und Bedeutung, die ihr Ausdruck sind. Ein Versuch, die Undurchsichtigkeit zu überwinden ist die Erklärung. Wer heute beispielsweise Fragen dieser Art stellt: »Was denkst, fühlst oder willst du?«, versucht Handeln vorherzusagen. Die Annahme ist, dass das Denken, Fühlen und Wollen das Handeln determiniert, es folglich auch erklärt und eine stimmige Vorhersage erzeugt (zumindest das Gefühl von) Sicherheit. Die Erklärung hat sich zu dem gesellschaftlichen Unternehmen entwickelt, welches Wissenschaft<sup>193</sup> heißt und der Beantwortung von Fragen der letzteren Art widmet sich speziell die Psychologie.

Die Erklärung und die strukturidentische Vorhersage, welche eine Form und Funktion von Reflexion und Antizipation sind, intendieren nicht nur Orientierung in der Welt und die technische Erschließung und Beherrschung der Natur, sondern ebensowohl Sicherheit, eben Vorsorge. Aber die Erklärung hat so manchen Nachteil. Ein wesentlicher liegt wieder in der Undurchsichtigkeit der Welt, welche auch die Erklärung selbst betrifft, da sie ein Teil der Welt ist und diesen Nachteil mit ihr gemeinsam hat. Erklärungen sind erstens bisweilen selbst undurchsichtig. Zweitens ist aufgrund der eher lockeren Koppelung zwischen Reiz und Reaktion im Menschen nicht gewährleistet, dass Erklärungen – Reize – die gewünschten Reaktionen zeitigen. Sie lösen oft nicht wirklich die Probleme, zu deren Bewältigung sie ersonnen werden. Drittens und aus beidem ergibt sich theoretisch, was empirisch evident ist: Es gibt ziemlich viele Erklärungen und Erklärungen der Erklärungen etc.. Die intendierte Vereinheitlichung der Mannigfaltigkeit der Dinge hat sich ihrerseits pluralisiert und die Sicherheit der Orientierung, welche daraus entstehen sollte, hat sich damit verflüchtigt. Ein letzter Nachteil der Erklärung als Bewältigungsversuch und Bewältigungsstruktur der Undurchsichtigkeit und Unsicherheit der Welt ist, dass das Unerklärliche jede Erklärung wie ein Schatten begleitet, schließlich ist sie der Grund, auf dem sie wächst und gedeiht – wuchert könnte man beinahe sagen, nur deshalb gibt es sie und daher führt auch schließlich jede Erklärung aufs Unerklärbare. Umformulierungen sind möglich, beispielsweise im Begriff der Reduktion – des Vielen auf das Eine und des Einen aufs Andere; oder mit dem regressus ad infinitum; oder 1 und 0, Sein und Nichts, Kosmos und Chaos.

Die Problemkonstellation aus Opazität, Unbestimmtheit, Unsicherheit und Freiheit hat einen weiteren ganz prägnanten Namen: Angst und sie hat ihr objektives Korrelat in der Bedrohlichkeit der Natur und so verweist sie auf die notwendige Gemeinschaft, die das

---

<sup>193</sup> Die Entwicklung hat lange gedauert. Es war auch die von der Erklärung zur Aufklärung. Das Wissen von heute ist der Mythos von morgen [vgl. auch Adorno (1984) oder Horkheimer (1987)].

Leben sichert. Derart ist für das »Selbst« die Spannung von Heteronomie und Autonomie, von Freiheit, Anerkennung und Gewalt immer das Feld der Zugehörigkeit und deren dialektischem Widerpart, der Besonderheit. Zugehörigkeit ist schlichtweg lebensnotwendig und Einzelheit ein Faktum, welches zugleich ohne Zugehörigkeit gar nicht existiert und ohne diese aufhört zu sein: Der Ausschluss ist der Tod, da allein niemand überlebt, das dürfte einerseits ein Erbe der Vorgeschichte sein, doch andererseits meint Überleben vielleicht doch auch mehr als schlichte Existenz. Der Tod kann auch ein sozialer sein, wenn die Müllkippe genug zum Leben lässt.

Für Menschen ist nicht allein die Natur ein wesentlicher (und schließlich sogar der ultimative) Bezugshorizont. Sie sind auch immer aufeinander verwiesen. Die Macht dieser Bezüge – d.h. die Art und Weise, sowie das Ausmaß der Wirkung – ist allerdings davon bestimmt, in wieweit zu leben das kritische Kriterium ist. Nicht für alle Menschen ist das Leben, das eigene wie das der Anderen, das kritische Kriterium. Wir haben die Möglichkeit zur Hierarchisierung und können das Leben hintanstellen, irgendwelche Werte höher bewerten. Wir haben die Fähigkeit zur „Umwertung aller Werte“.<sup>194</sup>

Anerkennung zielt auf oder – vielleicht besser – ist Gemeinschaft, bzw. eine Funktion derselben ebenso wie Freiheit. Die Freiheit der Menschen ist ihre Art in der Natur und mit- bzw. gegeneinander zu leben. Anerkennung reguliert das. Anerkennung, Freiheit, Gemeinschaft – bzw. Gesellschaft – sind Synonyme. Es gibt in Wahrheit keine Freiheit von der Gemeinschaft, sondern nur in einer Gemeinschaft und so in verschiedenen historischen Formen bzw. Ausprägungen. Es gibt in Wahrheit auch keine Freiheit von der Natur, sondern immer nur in der Natur. Ich denke, dass Anerkennung ein Teil des Freiheitsproblems ist und eine Lösung oder besser einen Lösungsversuch für dieses Problem darstellt. Anders gesagt: Sie ist ein Regulativ der Freiheit. Anerkennung geht auf Freiheit zurück, drückt sie aus, ermöglicht sie, indem sie diese zugleich einschränkt und kann sie möglicherweise ebensowohl zerstören. Anerkennung ist ein so widersprüchlicher Ausdruck der Freiheit, wie Freiheit selbst widersprüchlich ist. Das andere Regulativ der Freiheit, welches insofern dieselbe Struktur hat, als es (auch, aber nicht nur) auf Freiheit zurückgeht, sie ausdrückt und ermöglicht, aber mit dem Unterschied, dass es Freiheit ganz sicher zugleich zerstört, ist Gewalt.

*Zusammenfassung und Ausblick:* Dieses Kapitel war der Freiheit des Menschen im Allgemeinen und ihrem Zusammenhang mit Anerkennung gewidmet. Ich versuchte zu zeigen, wie man Freiheit als Resultat eines evolutionären Naturprozesses denken kann und welche Bedingungen, Erscheinungen und Kontexte die Freiheit des Menschen hat: den Stoffwechsel mit der Natur, die leiblich-psychisch-geistige Organisation; Bedeutung und Sprache; Sinnlichkeit, Gefühl und Denken; Handeln; Grenzen, Interaktion und Inter-subjektivität; Entwicklung und Konstruktion; Transitivity und Reflexivität der Anerkennung und deren Dynamik in der Ontogenese. Ich hatte zu zeigen versucht, dass Anerkennung universell und spezifisch zugleich ist, natürlich und kulturell, ahistorisch und historisch, wandelbar in den Inhalten aber invariant als Struktur. Ich hatte ferner zu zeigen

---

<sup>194</sup> Vgl. Nietzsche (1886/1959 und 1887/1955).

versucht, dass Freiheit den übergeordneten Kontext der Anerkennung bildet, dass Freiheit ein Problem für den Menschen ist, welches er auf zwei verschiedene Weisen zu lösen versucht, dass Anerkennung die eine, Gewalt die andere »Lösung« ist, dass Anerkennung und Gewalt aufeinander bezogen sind, sich sogar durchdringen, dass Anerkennung zwar die wahre und richtige Lösung für das Freiheitsproblem, aber gleichzeitig auch eine Struktur ist, in der Gewalt zur Erscheinung kommen und sich durchsetzen kann.

Als nächstes und für diese Arbeit letztes soll zur Darstellung kommen, was von der sozialwissenschaftlichen Empirie geblieben ist. Wie schon gesagt, soll anhand eines Interviews gezeigt werden, wie sich die allgemeinen Strukturen der Anerkennung im kulturspezifisch-historischen Kontext des Gegenwärtigen offenbaren, wie also ein einzelner Mensch Anerkennung erlebt und erfährt, fühlt und denkt, gibt und empfängt, wie sie in ihm und auf ihn wirkt, wie das natürlich-gesellschaftliche Allgemeine im Individuum einen ganz besonderen Eindruck und Ausdruck bekommt.

## 6 INTERVIEW MIT »HANNA«

### 6.1 EINLEITENDES

Wir werden uns nun also der Frage zuwenden, wie jemand Anerkennung denkt und fühlt, erlebt oder erfährt. »Hanna« habe ich über eine gemeinsame Freundin kennengelernt. Ich habe sie besucht und in ihrem Lebensraum mit ihr gesprochen und obwohl wir uns fremd waren, haben wir uns mit »Du« angesprochen. Die Atmosphäre war sehr freundlich und durchaus »vertraut«.

Hanna ist Mitte 30 – in meinen Augen – attraktiv und kommunikativ. Sie ist mit »Albert« verheiratet, mit dem sie zwei gemeinsame kleine Kinder hat. Das Interview fand um die Mittagszeit statt, weil Hannas Töchter dann schlafen. Hanna war erwerbstätig und in ihrem Beruf erfolgreich gewesen, den sie für die Familie – zumindest vorerst einmal – aufgegeben hat, um sich den Kindern zu widmen. Albert ist ebenfalls im Beruf erfolgreich. Vor nicht allzu langer Zeit haben sie ein Haus am Rande einer kleineren Stadt in der Nähe einer »Metropole« gebaut.

Obzwar hier ein einzelner Mensch, eine einzelne Frau zur Sprache kommt, ist die Interpretation dessen, was sie sagt, nicht als eine individualpsychologische oder die Analyse eines Charakters zu verstehen. Erst recht geht es hier nicht um individuelle Anerkennungspathologien oder Defizite. Es ist nicht um die Konstruktion von Normalitäten zu tun, obwohl Anerkennung normativ ist und normalisiert – egalisiert und differenziert. Das Interview werde ich nicht unter klinischen Gesichtspunkten betrachten und im Ergebnis ist kein umstandslos handhabbares Wissen, weder zum Behufe der Therapie individueller Neurosen noch gar zur Verwertung für irgendeine Form des Managements zu erwarten.

Was Hanna, die sich freundlicher Weise bereit erklärte, mit mir über ihr Erleben von Anerkennung zu reden, sagt, hat exemplarischen Charakter, ohne dass Hanna irgend als Exemplar zu betrachten wäre. Es kann hier nicht um Besichtigung gehen. Angestrebt ist vielmehr, einen einzelnen Menschen in seiner (ihrer) Konstellation und Konkretion, in Widerspruch und Konvergenz von Allgemeinem und Besondern in der gegenwärtigen Gesellschaft zu Wort kommen zu lassen.

Ich gehe von der Wirksamkeit des pars-pro-toto Geschehens aus, welches nicht nur das Anerkennungsgeschehen oder anders gesagt, die Identitätsbildung betrifft, indem es transitiv-reflexiv<sup>195</sup> wirkt, sondern universellen Charakter hat und ein Prinzip des Organischen ist. Den Vorrang hat einerseits die nicht-summative Totalität, da sie das Organisationsprinzip darstellt, andererseits aber gewinnt im Prozess möglicherweise ein Moment oder Element den Vorrang über die Totalität, bestimmt und durchformt sie. Ein Moment kann nur dann produktiv oder besser generativ und induzierend wirken, das Ganze real

---

<sup>195</sup> Mit Kegan (1994) kann man sagen: Identitätsbildung ist assimilativ-akkommodativ oder etwas anders Entwicklung und Konstruktion. Psychoanalytisch und mit Chodorow (2001) kann man die dynamisch-energetische Interaktion, das intersubjektive Feld der Entstehung introjektiv-projektive Übertragung-Gegenübertragung nennen.

bestimmen, wenn das Ganze an sich primär und übergreifend ist, wenn, mit anderen Worten, das »Selbst« als eine dialektisch-synthetische Totalität aufgefasst wird.<sup>196</sup>

Eine weitere Prämisse der Betrachtungen ist somit, dass das dialektisch synthetisierte »Selbst« eine konflikträchtige Organisation ist, eben weil das »Selbst« sich nicht in einem Moment erschöpft. Es wird sich zugleich innerhalb und entlang der vorgefundenen und bestimmenden Anerkennungsmedien und -kriterien konstruieren-entwickeln. Deren konformierender Charakter wird bestimmte Differenzen erzeugen. Ein Moment der Totalität oder auch der sich differenzierenden Identität wird für andere signifikant und zum signifizierenden (besiegelnden) Teil der und für die Totalität. Das Geschehen ist nicht allein insofern transitiv, als das »Selbst« in der Anerkennung unter der Perspektive eines Maßstabes betrachtet und identifiziert wird, und reflexiv, als es die Perspektive auf sich anwendet. Die reflexive Verwendung wird zudem innerhalb des »Selbst« transitiv, weil möglicherweise all das, was nicht in dem Maßstab aufgeht, gleichwohl von diesem affiziert und unter seiner Perspektive betrachtet wird. Die Frage nach dem ganz Besonderen ist nicht allein die, welcher Maßstab, sondern auch die nach der Art und Weise, in welcher der Maßstab akkommodierend-assimilierend introjiziert wird. Andererseits spielt das Wie der Aneignung, formal und allgemein betrachtet, keine Rolle für die generelle Wirksamkeit des Maßstabes. Ob sich jemand in Konsonanz oder Dissonanz konstruierend-entwickelt ist nach diesem tertium comparationis gleichgültig: Ein allgemein gültiger Anerkennungsmaßstab zwingt zur Auseinandersetzung, der sich kein Einzelner entziehen kann, weshalb auch die Entstehung immer innerhalb des Mediums geschieht, auch wenn das Resultat dieses tendenziell überschreitet. Für die harmonisch-idiosynkratische Identität allerdings spielt die Art und Weise, sowie das Resultat der Aneignung eine ganz entscheidende Rolle dafür, woran sie sich erfreut oder leidet. Die Art und Weise der Aneignung ist auch insofern entscheidend, als das Geschehen der Anerkennung ebensowohl in der Weise transitiv-reflexiv ist, dass Anerkennung einen Modus der Intersubjektivität darstellt, in welchem »Ich«, »Du«, »Wir« und »Ihr« überhaupt hergestellt werden oder anders gesagt, als fundamentale Bedeutungen konstruiert werden. Was anerkannt wird und wie, wird die reflexive oder Selbst-Anerkennung des Selbst bestimmen, also ob es Sich-in-Relation erkennen und anerkennen kann oder nicht und welche Seite je und je übergreifend ist und/oder sein muss: Innen oder Außen.

---

<sup>196</sup> Die Annahme eines primären, an sich übergreifenden Holismus, der aber real durch seine Momente übergreifend bestimmt wird, gibt auch das Modell für die Marxsche Analyse und Kritik des Kapitalismus, in welchem ein wesentliches Moment der Gesellschaft – die bestimmte Organisationsweise der Auseinandersetzung mit der Natur – deren Totalität erfasst und sich einverleibt. Die von Habermas und Honneth hervorgehobene Lebenswelt, wird von ihnen zu Recht als relativ unabhängige Sphäre betrachtet, die in der Ökonomie nicht aufgeht. Die Hoffnung darauf, dass die nicht subsumierbaren und nicht vollständig integrierbaren Momente der wesentlich als kommunikativ aufgefassten Lebenswelt eine Transformation des Ganzen bewirken können, ist mit dem holistischen Prinzip nicht unbegründet. Das Problem ist eben nur, dass die Organisation der Ökonomie die kommunikative Lebenswelt durchdringt und formt oder kontaminiert und – wie Habermas selbst sagt – kolonialisiert. An sich mag die Kommunikation übergreifend werden können, real übergreift aber die Ökonomie und jene ist so konfliktär und antagonistisch wie diese. Schließlich reicht die »Kolonialisierung« der »kommunikativen Sphäre« bis in ihr Mark hinein und sie soll die maßlosen Ansprüche befriedigen und aufheben, die in der losgelassenen Produktion generiert werden [siehe auch Exkurs 4].

Aus dem holistischen Prinzip folgt deduktiv nicht allein, dass Induktion dynamisch-energetisch bildet, sondern ebenso, dass Induktion oder pars-pro-toto als Mittel der Erkenntnisgewinnung oder diagnostisch zulässig ist, valide und reliabel sein kann – aber nicht muss: Das universelle Prinzip des dialektischen Ineinander von Übertragung und Gegenübertragung ist nicht auszumerzen, allenfalls aufzuheben. Dies betrifft scheinbar verschiedene »Dimensionen«: Das Ganze scheint im ersten Moment auf und auch so: Die Oberfläche ist die Tiefe. Aber diese behauptete Identität von (zeitlichem) Moment und Verlauf (Kontinuität) oder Oberfläche und Tiefe ist keine einfache, sondern eine dialektisch-synthetische, in welcher die eine der verschränkten Seiten in der anderen wiederum nicht ohne Rest aufgeht.<sup>197</sup>

## 6.2 DAS ÜBERGREIFENDE THEMA: DER WERT

Der fundamentale Anerkennungskonflikt scheint in den ersten Sätzen Hannas auf, er wird verschiedene Gestalten annehmen:

Hanna:

„[Unverständliches auf dem Band ...] war früher in der »BBB« so, nur da fällt mir konkret nichts mehr ein, weil das ja schon so lange her ist. Am deutlichsten spür´ ich es immer noch hier so in meinem neuen Job, sag´ ich mal, als Mama und Hausfrau. Da ist so, da haben der Albert und ich auch immer wieder Diskussionen, die Anerkennung, die Wertschätzung – da ist so die Frage, wo die Grenze ist – dessen, was ich hier tue. Was ist mehr wert, was verdient mehr Anerkennung? Meines hier, Kinder groß zu ziehen, so ein Haus zu putzen, so banal das klingt, hier Essen ranzuschaffen und so weiter, diese vielen tausend Kleinigkeiten, oder da raus gehen in ein Büro und ganz viele »FFF« verkaufen, sag´ ich jetzt mal ganz blöd und dafür viel Geld verdienen?“

Hanna stellt einen sachlich inhaltlichen und einen zeitlichen Zusammenhang her, wenn sie von „der »BBB«“ und ihrem „neuen Job ... als Mama und Hausfrau“ spricht. Der Zusammenhang – „immer noch“ – spricht von Bruch und Kontinuität. Das Thema ist dasselbe, die Kontexte verschieden. Eine lange Geschichte kommt zum Vor-Schein. Indem sie vergleicht, setzt sie die scheinbar private Sphäre des Hauses und die öffentlich gesellschaftliche der Erwerbsarbeit ganz richtig in ein antagonistisches Verhältnis, benennt es als

---

<sup>197</sup> Vgl. Benz (1988): „Das holistische Prinzip oder pars-pro-toto-Prinzip ... besagt, dass in jedem Teilstück die wesentlichen Organisationsmerkmale und Strukturen des Ganzen enthalten sind. Die psychoanalytische Traumdeutung, wie sie Fritz Morgenthaller entwickelt hat, beruht ebenso wie die Chirologie, die Irisdiagnostik und die Graphologie auf diesem Prinzip. Immer ist es ein Teil ..., der wesentliche Strukturen der ganzen Persönlichkeit und ihrer Psychodynamik zeigt.“ (S. 580f) – dabei sei nun dahingestellt, ob die einzelnen Medien und Methoden valide und reliabel sind. Auch in der modernen Medizin und Biologie findet das Prinzip Anwendung in der Analyse des Gens. Ich möchte, um Missverständnisse zu vermeiden, noch einmal erwähnen und hinzufügen, dass ich von Reduktionismen wenig oder gar nichts halte. Der Teil ist ein Zeichen für das Ganze und beide müssen entziffert werden. Keines geht im anderen auf: Sie durchdringen einander. Die Verhältnisse sind verschieden: Handlinien oder Schrift formen selbstverständlich, anders als vielleicht(!) die Gene, nicht die Persönlichkeit, könnten aber möglicherweise als deren Resultat und Ausdruck betrachtet und gedeutet werden.

in sich gesplante Totalität: oikos und pólis. Sie tut es auch darin, dass sie sich mit ihrem Mann vergleicht. Die Aufteilung ist geradezu klassisch und durchzieht das Verhältnis der Geschlechter. Die Frau ist drinnen, zuhause bei den Kindern, Heim, Herd und Reproduktion und der Mann ist draußen in der Welt der Produktion, Zirkulation und des Erwerbs. In der vorliegenden Konstellation ist damit implizit ebenso ein spezifischeres und dennoch allgemeines Thema des Geschlechterverhältnisses vorhanden, wenn auch nicht explizit benannt: Konkurrenz und Rivalität. Hanna war berufs- und erwerbstätig und definiert ihr gegenwärtiges Leben und Handeln in eben diesem Kontext. Für die reproduktive Familie war offenbar eine Entscheidung fällig. Die Konkurrenz der Eheleute ist zwar nicht unmittelbar und direkt: Sie bewerben sich nicht in derselben Branche oder gar derselben Unternehmung. Sie rivalisieren aber auf eine allgemeinere Weise. Berufs- und Erwerbstätigkeit sind über das allgemein abstrakte Äquivalent, das Geld, welches zugleich Status vermittelt, vergleichbar und differenzierend. Die klassische Konstellation, da die eine am Status des Anderen relativ zwanglos partizipierte, entfällt tendenziell durch die Individualisierung und die Teilung verschärft sich hier exemplarisch durch die allgemeine Bedrohung durch Arbeitslosigkeit. Eine Rückkehr in die Erwerbstätigkeit ist mehr als unsicher. Nicht nur Familie, sondern Intimität schlechthin muss im Widerspruch der Konkurrenz und zugleich als ihr Widerspruch organisiert werden.

Für Hanna ist die Arbeit das übergreifende Medium, welches Innen und Außen bestimmt. Das ist einerseits, wie sich zeigen wird, in ihrer Geschichte begründet und andererseits in den gegebenen gesellschaftlichen Verhältnissen der Arbeitsteilung. Sie trägt die Spannung, den Bruch zwischen der Arbeit, die auf den Erwerb geht und derjenigen, die das nicht kann, in sich selbst. Wenn Hanna die Frage stellt, „was mehr wert ist“, definiert sie Arbeit im Kontext der kapitalistischen Organisation und der übergreifenden Konkurrenz einerseits als die Erzeugung von Werten – vor allem von Tauschwerten. Aber die Frage nach dem Wert stellt sie gleichwohl nicht derartig »ökonomistisch«, sondern verhandelt sie gleichsam als eine moralische. Der allgemein anerkannte egalisierend-differenzierende Maßstab der Anerkennung ist vorhanden und fehlt zugleich. Die Menschen werden auf ihre Innerlichkeit verwiesen und treffen als moralisch verantwortliche Personen aufeinander. So werden gesellschaftliche Konflikte zu moralischen Auseinandersetzungen und auf individueller Ebene ausgetragen.

Der Arbeit, welche in der Familie stattfindet, ist ein direkter Zugang zur Sphäre des Warentausches, zur Zirkulation verwehrt, da sie keine austauschbaren Werte produziert und der Arbeitende dafür Geld bekommt. Der Zugang ist nur in Abhängigkeit von demjenigen möglich, der sich unmittelbar in den Sphären der Produktion und Zirkulation befindet und die Mittel des Tausches erwirbt. Familienarbeit ist schon gesellschaftlich herabgesetzt, da sie auf persönlicher Abhängigkeit beruht und diese zementiert. Sie ähnelt den scheinbar verflossenen Feudalverhältnissen, die in der Familie eine untergründige Postexistenz führen. Hannas Entscheidung, ihre Erwerbsarbeit zugunsten der Familienarbeit aufzugeben, ist zugleich die Aufgabe ihrer Selbständigkeit und Selbstbestimmung, wie sie heute übergreifend determiniert ist.

In der Arbeit wird ihr „am deutlichsten“ spürbar, wie sich das Thema der Anerkennung für sie konstituiert. Die Arbeit bestimmt das Erleben und Verhalten. Und dieses Thema stellt

sich jetzt und im „neuen Job“ auf eine ähnliche Weise wie zuvor, denn sie spürt „es immer noch“, sie fühlt die Kontinuität im Bruch. Das Spüren verweist auf tragende, tiefreichende und emotionale Bedeutungsschichten. Anerkennung ist heute auf ähnliche, wenn nicht dieselbe Weise konfliktär wie ehemals. Es ist der gesellschaftlich allgemeine Widerspruch zwischen der Arbeit, die auf konkreten Gebrauchswert und jener, die auf abstrakten Tauschwert bezogen ist, der auch als Konflikt im Privaten auftaucht – das Private ist eine Funktion der gesellschaftlich allgemeinen Organisation und ein gesellschaftliches Verhältnis. Der Widerspruch lässt sich anders benennen, nämlich als derjenige zwischen bezahlter und nicht-bezahlter Arbeit, oder auch als derjenige zwischen Produktion-Zirkulation und Reproduktion. Eine dritte Formulierung des Konflikts ist die zwischen unmittelbarer Gesellschaftlichkeit oder Vergesellschaftung, da Menschen sich direkt aufeinander beziehen und vermittelter Vergesellschaftung, da sie sich nur posthoc und sekundär über den Umweg der von ihnen erbrachten Leistungen oder Waren und in Abhängigkeit von diesen und somit als Funktion von Dingen und Leistungen bzw. der Tauschwerte begegnen.

Ganz bezeichnend ist, wie Hanna den Konflikt in der Kategorie des Wertes ausdrückt. Anerkennung ist „Wertschätzung“ und genau die Quantifizierung in der Frage: „Was ist *mehr* wert, was verdient *mehr* Anerkennung?“ Die Familienarbeit produziert keine austauschbaren Werte. In ihr vergegenständlicht sich nicht gesellschaftlich durchschnittliche Arbeitszeit, eine Produktivitätssteigerung – mehr und bessere Kinder in kürzerer Zeit – ist nicht zu erwarten, daher ist ihr ökonomischer Wert nicht messbar und nicht festgelegt. Über ihn existiert keine Verbindlichkeit, er muss daher geschätzt und verhandelt werden. Damit bekommt die Wert-Schätzung einem moralischen Klang. Diese Konstellation ist die Frage nach einem übergreifenden Maßstab, einer Brücke, die das Unvergleichliche vergleichbar macht: „Meines hier, Kinder groß zu ziehen, so ein Haus zu putzen ..., oder da raus gehen ... und ganz viele »FFF« verkaufen ... und dafür viel Geld verdienen.“ Der faktisch übergreifende allgemeine Maßstab ist gegeben und der zuletzt genannte. Gäbe es diesen Maßstab nicht, so gäbe es auch das Problem nicht. Aber er selbst und seine übergreifende Wirksamkeit werden in Frage gestellt und sollen auf individueller Ebene verhandelt werden.

Übergreifend ist real das abstrakt Gleiche, das allgemeine abstrakte Äquivalent. Das ist einerseits ein Spiegel der kapitalistischen Ökonomie, in der alle Waren prinzipiell gleich sind und sich nur nach dem Mehr oder Weniger des Wertes unterscheiden, der eine Funktion des Mehr oder Weniger der in ihr dargestellten und manifestierten Arbeit ist. Die gesellschaftlich zementierte Abwertung der Reproduktion hat Hanna einerseits verinnerlicht und sich zu eigen gemacht, aber nicht zwanglos. Die Erfahrung belehrt über den allgemeinen Widerspruch zwischen den tausend konkreten „Kleinigkeiten“, der kleinen, belanglosen Welt des Privaten und dem vielen, d.h. großen Geld. Dies ist ja das allgemeine Äquivalent in dem sich die Werte der Dinge darstellen, worin sie alle gleich und nur mehr oder weniger sind. Dieser Maßstab, welcher den immer schwankenden Wert von Etwas zugleich genauestens beziffert, daher er nicht geschätzt werden muss, ist hier vorhanden und fehlt zugleich. Der Maßstab wird gesucht, weil er fehlt und weil der Wert der Dinge zugleich der gesellschaftliche Wert der Subjekte ist. Geld ist nicht nur die Darstellung von Äquivalenzbeziehungen der Dinge, sondern zugleich eine gesellschaftliche Darstellung der

Inäquivalenzbeziehungen der Menschen. Die Frage nach dem „Mehr-Wert“ stellt die Frage nach dem Mehrwert als der gültigen Beziehungsstruktur. Die Frage ist die genaue Erlebnisweise der übergreifenden Verkehren: die formale Egalität aller Teilnehmer auf dem Markt ist die Grundlage fundamentaler Differenzen.

### **6.3 STRUKTURELLER VERLUST - PERSONALE KOMPENSATION: KONFLIKT**

„Und da fehlt, oder merke ich, dass mir die Anerkennung fehlt, wenn Albert dann blöde Bemerkungen macht oder so, also abfällige Bemerkungen.“

Was an gesellschaftlicher formal abstrakter Anerkennung fehlt, muss durch persönliche direkte Anerkennung ersetzt oder personal kompensiert werden. Dies ist auch ein Spiegel der Abhängigkeit. Die mangelnde gesellschaftliche Sicherheit produziert die persönliche Unsicherheit. Natürlich wirken direkte Missachtungen und Abwertungen in persönlichen Beziehungen immer schmerzlich, da der Eine sich im Anderen nicht oder nur negativ repräsentiert sieht, da er also erlebt, welches Sein er für den Anderen ist. Menschen sind in Wahrheit nicht die Monaden, zu denen sie gesellschaftlich gemacht werden. Sie sind nicht abgetrennt und unabhängig voneinander, sondern vermitteln sich von Anfang bis Ende des Lebens in- und durch einander. „Das Selbstbewusstsein ist ... nur als ein anerkanntes“ [Hegel, PhdG., S. 145], persönlich wie gesellschaftlich. Missachtungen wirken besonders dann schmerzlich, wenn es keinen Maßstab dafür gibt, dass diese oder jene Wertung in der Tat eine Verletzung, Missachtung oder *Abwertung* darstellt. Mit dem fehlenden Allgemeinen kann es also auch keine allgemein gesicherte Kompensation, keine Appellationsinstanz geben und die Missachteten sind allein. Der Missachtende kann nicht darauf verpflichtet werden, seine Missachtungen als solche anzuerkennen und zu unterlassen. Ein Ausweg ist die Bildung eines oder der Anschluss an ein Kollektivsubjekt, das die Missachtungen thematisiert und diskursiviert – ein »feministisches« Selbstverständnis beispielsweise oder ein »grünes«, welches Allgemeinheit herstellt und sichert, die Individuen versichert (wie andererseits auch verunsichert).

Anerkennung hat Maßstäbe. Sie ist Erkennen und will erkannt sein. Die Maßstäbe der Anerkennung sind einerseits willkürlich individuelle, aber zugleich gesellschaftlich allgemeine, welche verinnerlicht, selbst anerkannt sind und die Individuen durchdringen. Die Individuen sind »Inkarnationen« der gesellschaftlichen Anerkennungen auch in einer möglichen Abweichung von den üblichen Standards und gerade darin nicht In-Dividuen, sondern Dividierte. Die Standards erst konstituieren die Abweichung und mit der Abweichung die Teilung. Die jeweiligen subjektiven Konstellationen mögen einerseits zufällig sein, d.h. ein Resultat der je einmaligen Geschichte und deren individueller Notwendigkeiten. Doch immer und zugleich sind sie Erscheinungen der gesellschaftlich allgemeinen und vor allem relevanten Notwendigkeiten.<sup>198</sup> Dadurch, dass diese im Leiden problematisch werden, sind

---

<sup>198</sup> Die allgemein relevanten Notwendigkeiten, welche eine Gesellschaft für die Menschen produziert, sind einerseits historisch kulturelle Besonderungen. Andererseits sind die Nöte, welche es zu wenden gilt zugleich Ausdruck von Anthropologischem.

sie ins Bewusstsein der Besonderen gehoben. So erleben diese sich als Abgesonderte. Hanna erlebt sich durchaus als abgesondert von der wirklichen und relevanten Welt, die ihr nur über persönlich unmittelbare Abhängigkeit zugänglich ist. Sie ist im Privaten segregiert und nimmt das auch wahr. Die „blöden, abfälligen Bemerkungen“ machen die Doppelsinnigkeit besonders schmerzlich explizit. Das Besondere und das Allgemeine, das Anonyme und das ganz und gar Persönliche, da sich die Menschen mit Namen gegenseitig ansprechen und Ansprüche geltend machen, durchdringen sich.

„Ich brauch´ jetzt nicht, dass jemand heimkommt und sagt: »Bei Dir ist es aber schön geputzt«. Ich muss auch nicht jeden Tag hören: »Du machst das mit Deinen Kindern echt toll«. Aber ab und zu es wirklich zu hören oder in irgend einer Form zu spüren – also wenn der Albert kommt und mich umarmt und sagt »Irgendwie machst Du das echt klasse« oder auch nur, »Du machst das klasse Hanna, schau doch mal die Mädels an«, das reicht schon. Das muss jetzt hier keine große Ordensverleihung sein.“

Anerkennung muss nicht ostentativ werden, wichtig ist, dass der Anerkennende als authentischer wahrgenommen wird. Es ist nicht wichtig, ständig gelobt zu werden – das wäre hier wohl auch eine Infantilisierung oder eine Abwertung der Anerkennung zur Sozialtechnik, zu einem Managementinstrument.<sup>199</sup> Hanna würde sich in der manipulativen Anerkennung nicht wiedererkennen, sich nicht erkannt fühlen. Das lässt sich allgemeiner fassen. Anerkennung als ein Werkzeug zu gebrauchen, würde sie entwerten. Darin könnte sich der so Anerkannte selbst nur als Mittel und Werkzeug des Anerkennenden begreifen und gerade dies wäre ja nicht gemeint. In echter Anerkennung will sich der Anerkannte einerseits als ein Zweck des Anerkennenden erleben können und andererseits, dass er in sich selbst Zweck ist und der Anerkennende nicht nur sich selbst meint. Also ist wichtig, die Anerkennung „wirklich zu hören oder ... zu spüren“, um sich darin spüren zu können. Die Wirklichkeit echter Anerkennung entsteht durch gegenseitige empathische Resonanz. Eine Mitteilung ist eben Mit-Teilung oder wie Bateson sagt: Eine Information ist ein Unterschied, der einen Unterschied macht. Im Rezipienten muss ein bestimmter Unterschied entstehen. Die Bedeutung eines Zeichens wird vielschichtig oder auch multimodal auf Echtheit und so auf seinen Wert geprüft, validiert. Der Ausdruck muss mit dem Eindruck übereinstimmen und das Kriterium der Übereinstimmung ist hier einerseits das Gefühl, zu spüren, was in dieser intimen Beziehung auch die Form der leiblichen Versicherung annimmt. Andererseits gibt es für beide ein gemeinsames Drittes, worauf Anerkennung sich bezieht und worin sich beide spiegeln. Sie erkennen jeder sich und einander im

---

<sup>199</sup> Ich hatte es schon erwähnt: »Martha« drückt für sich dasselbe aus: „Lob ist auch für mich manchmal so falsch, ..., das mag ich nicht so gerne, dieses direkte: »Ja, Du hast es gut gemacht« oder »Du machst es so schön« ... Das mag ich nicht so, weil das ist für mich fast leer.“ – R.L.: „Fast leer?“ M.: „Fast leer, ja so oft hab ich das dann erlebt, ja, habe ich dann erlebt, dass das dann nicht ehrlich oder so so oberflächlich war oder ein bisschen Schmeichelei ... und das ist für mich nicht so viel wert, wie diese Bestätigung zu fühlen durch die Taten selber. Verstehen Sie was ich meine?“ Aber sie differenziert auch – Martha arbeitet, wie gesagt, mit Kindern –: „Die Kinder sind ganz unterschiedlich und sie brauchen es“ – die Anerkennung – „ständig, und man kennt die Kinder. Einigen reicht es wenn man das anschaut und sagt »Aha« oder »Ja«, andere brauchen es hundertmal zu hören »das ist doch schön« oder »Du hast es gut gemacht«, aber das ist unterschiedlich und wo es geht, versuche ich, es eher mit wenig oder einfach ja, weniger reden, wenig Lob, sondern zeigen.“

Dritten, welches für beide eine äquivalente Wirklichkeit ist. Anerkennung ist geteilte Wirklichkeit, gleiche Wirkung und Ausdruck von Gemeinsamkeit. Das Dritte ist ein Allgemeines in dem beide sich erkennen und für füreinander bestätigen. Handeln ist eine Entäußerung des Selbst. Am Handeln ist das Selbst zu erkennen und darin steht es auch zur Disposition, wird einem Urteil zugänglich.

„Das sind wirklich dann so Sachen wie, oder wenn die Kinder besonders nervig sind, was gelegentlich vorkommt und ich merk´, ich habe eine innerliche Ruhe und kann das handln und krieg´ die schnell runter oder es gibt eine schwierige Situation mit »Christine« und ich regele das eigentlich ganz gut und Albert kommt dann zu mir und gibt mir einen Kuss und sagt dann vielleicht nix, weil wir das vor den Kindern das gar nicht zum Thema machen wollen, aber dann merk´ ich mhm, das checkt er jetzt schon, dass das eigentlich ganz gut war. Ich denk´ mir das dann auch selbst und er merkt das, das ist für mich Anerkennung. Ich brauch´ das eigentlich nur in kleinen Einheiten.“

Hier kommen gleichzeitig eine Sicherheit und eine Unsicherheit »Hannas« über sich und ihr Handeln zum Ausdruck, die in der Anerkennung aufgehoben wird. Sie hat eigene Kriterien, die sie überprüfen will. Eine Situation ist konfliktär. Die Kinder sind „nervig“. Dennoch bleibt Hanna innerlich ruhig, lässt sich nicht affizieren, ist bei sich. Sie löst den Konflikt gewaltfrei auf und so ist sie auch an den Bedürfnissen der Kinder. »Hannas« Handeln entspricht ihnen. Das ist ihr, Hanna selbst, erkennbar, sie „merkt“ es. Doch reicht das nicht ganz. Was sie tut, ist nur „eigentlich ganz gut“, wie Hegel sagen würde; ideell oder an sich. Aber es bedarf der Bestätigung; In dieser wird das Selbstgefühl wirklich oder real – zumindest ist die Bestätigung wohlthuend, ein Kontrast zum Konflikt.

Zudem möchte Hanna sich und ihre eigenen Kriterien validieren. Ihr Mann soll sie ihr bestätigen. Doch ebenso will sie Albert überprüfen. Wenn er ihr ein Zeichen seiner Anerkennung gibt, offenbart er ihr, dass er die Situation und die Angemessenheit ihres Handelns erkennt. Damit ist auch er bei den Kindern. Sie erkennt, dass er in der Lage ist, ihnen zu entsprechen, und dass er sich gleichzeitig selbst als jemand zu erkennen gibt, der zu ihr passt, weil er die gleiche, wenn nicht dieselbe Wirklichkeit erlebt: „dann merk´ ich, mhm, das checkt er jetzt schon, dass das eigentlich ganz gut war“ und darin ist er gut. Ihr Selbsterleben wird bestätigt und ihr Mann zeigt sich als Verständiger und Ebenbürtiger. Sie sind einander im Dritten verbunden. Albert bestätigt »Hannas« Erleben und ihre Kriterien und sie denkt sich „das dann auch selbst“ noch einmal, dass das, was sie getan hat, „eigentlich ganz gut war“. Zugleich ist ihr bewusst, dass „er merkt“, dass sie sich wohl und bestätigt fühlt. Ihm ist klar, seine Information hat einen Unterschied bewirkt. Er ist also in seiner Wahrnehmung zugleich mit ihr und bei sich. Die Anerkennung wäre unvollständig, wenn Albert nicht erleben würde, dass Hanna die Bestätigung braucht und will, dass diese angekommen ist und Hanna sich darin vollständig anerkannt erlebt, also in ihrem Wirklichkeitserleben, in ihren Kriterien, ihrem Handeln, in ihren Ansprüchen.

Es kommt hier nicht explizit zum Ausdruck, doch ich denke, man kann zurecht annehmen, dass die Kongruenz, Konvergenz und Symmetrie der Anerkennung mit dem Gefühl der (Selbst)Sicherheit auch ein Gefühl von Freiheit vermittelt. »Hannas« Sicht der Welt findet ebenso Zustimmung wie ihr Handeln und dessen Resultate, also ihre Selbstbestimmung und ihre Selbstverwirklichung. Sie stößt nicht auf Grenzen und Abgren-

zungen in ihrem Mann, sondern kann seine Zustimmung als eine Erweiterung ihrer selbst erfahren. Zudem ist sie durch die Anerkennung von dem inneren Konflikt befreit, ob ihr Handeln richtig, sinnvoll und wertvoll ist. So kann sie sich selbst vertrauen, da die momentane Unsicherheit im Konflikt in „Albert« aufgehoben wird.

Dies sagt etwas über die gegenwärtigen Bedingungen der Freiheit. In Wahrheit oder sagen wir so, als höchste Entfaltung ist Freiheit Zusammenstimmen und Gemeinsamkeit, eben Anerkennung und ein konkrete Allgemeines. Der Andere verwirklicht also meine Freiheit in und durch seine eigene Freiheit und zwar in einem dritten. Dieses Dritte ist die Manifestation des je einzelnen Willens, worin das Denken praktisch wird, sich ins Dasein übersetzt. Im Resultat des Handelns ist der Wille sichtbar, durch den sich das Denken eine Gestalt gegeben hat. Wille und Denken sind in ihm identische Realität und eine Realisierung von Identität (im psychologischen Sinne verstanden). Verwirklichte Freiheit ist, wenn zwei verschiedene Identitäten in einem Resultat so übereinstimmen, dass sie darin eine Verobjektivierung ihres je einzelnen Willens erkennen können. Wenn also zwei verschiedene Selbstbestimmungen zu Demselben sagen können: »Dies will ich«, was auch dann heißt »Ich bin dies«, da es eine Vergegenständlichung meiner selbst ist (wovon auch sonst?), dann sind beide im selben Moment und in derselben Hinsicht frei und trotz oder in der Verschiedenheit identisch. Beide erkennen sich an, weil sie sich in diesem realen Dritten und im Anderen erkennen, sowie sich selbst und den Anderen bejahen. Das Dritte, das Resultat, ist also eine Konkretion, ein Zusammentreten zweier unabhängiger Intentionen, die für ihre Verwirklichung dieses Dritte, sowie die Zustimmung des je anderen benötigen. Darin sind sie reziprok und symmetrisch voneinander abhängig und die Verwirklichung ist eine reziprok symmetrische, eine anerkannte Realität, worin beide in derselben Weise zur Geltung kommen. Im konkret Allgemeinen, das hier die Familie ist, haben sich beide durch und im anerkannten Anderen, im gemeinsamen Resultat verallgemeinert.

Gegenwärtig aber konstelliert sich diese Freiheit unter den übergreifenden Bedingungen der individualistisch verstandenen Freiheit partikularer Selbstbestimmung zur maximalen Verwirklichung von Eigeninteressen auf dem Markt. In der Konkurrenz ist der Andere die Schranke und Eingrenzung, eine Negation der eigenen Freiheit, die beseitigt oder vereinahmt werden muss. Freiheit wird so eine Funktion von Hegemonialität, anders ausgedrückt von Eigentum und Überwältigung. Unter diesen Bedingungen kann das konkret Allgemeine nur die Form eines Vertrages annehmen, der ein Kompromiss und so ein kompromittierendes Drittes ist. Da die Interessen grundsätzlich widerstreitend sein müssen, denn sie sind nicht wie oben als Optimum, sondern als Maximum desselben aufgefasst, erkennen sich zwar die Vertragspartner gegenseitig als solche an, und das gemeinsame Dritte ist der Vertrag. Aber dieser hat den Mangel, die je eigene Intention zu beschneiden und zu begrenzen. Die Vertragsgegner können sich im konkreten Anderen nur als abstrakten erkennen und anerkennen: Dass jeder seine Interessen verwirklichen und ihnen Gestalt geben will. Diese Konvergenz und Symmetrie ist abstrakt und immanent widersprüchlich, weil beide auf eine Maximierung von Intentionen ausgehen. Der Vertrag harmonisiert die widerstreitenden Interessen bestenfalls vorübergehend, aber er hebt sie nicht auf. So ist auch die Anerkennung nur eine abstrakte des Wollenden überhaupt. Im Vertrag

der Konkurrenten haben sich beide gerade als solche im Anderen verallgemeinert. Gerade in der vertraglichen Begrenzung des gegenseitigen Ausschlusses ist der gegenseitige Abschluss die anerkannte abstrakte und so wesentlich negative Allgemeinheit.

Familie konstellierte sich unter den Bedingungen der Spätmoderne in diesem Widerspruch, weshalb sie sich ebenso wohl als ein Vertrag darstellt. Es nimmt schon von daher nicht wunder, dass sich selbst Liebende gegenseitig Partner nennen. An sich ist Familie ein konkret Allgemeines. Zwei prinzipiell freie und gleiche Individuen, die nicht durch fremde Partikularinteressen – Tradition, Familienbande, Schicht, Klasse etc. – gewaltsam bestimmt sind, treten in einem Projekt zusammen, in welchem sie sich eine gemeinsame Wirklichkeit geben wollen. Diese freie Gemeinsamkeit, welche sich idealiter nur als ein inneres Band darstellt, ist aber durch die abstrakte Allgemeinheit der Konkurrenz kontaminiert, die jeden Einzelnen bestimmt. Zudem muss sie sich zugleich als eine ökonomischen Koalition darstellen. Einerseits bekommt spätestens hier die konkrete Allgemeinheit die Gestalt der allgemeinen Partikularinteressen und andererseits ist der Eine fast notwendig vom Anderen zumindest zeitweilig abhängig, da die Kinder abhängig sind. Ideelle Symmetrie und reale Asymmetrie fallen zusammen.

Ein weiterer immanenter Widerspruch ist die Geschlechterdifferenz. Traditionell ist sie durch Hegemonialität bestimmt, die eine Funktion der Ökonomie ist, anders ausgedrückt des Eigentums. Die historische Form des Patriarchats oder, für das Gegenwärtige angemessener, der androzentrischen Hegemonie ist nicht aufgehoben, sondern hat die verallgemeinerte Form der ökonomischen Konkurrenz angenommen. Je gleicher Frauen und Männer werden, desto mehr sind sie Konkurrenten; je mehr sie sich annähern, desto mehr schließen sie sich gegenseitig aus, da sie sich auch als Ware Arbeitskraft begegnen. Hanna war eine berufs- und erwerbstätige Frau. Sie hat – zumindest vorübergehend und wohl aus ökonomischen Gründen – diese Sphäre zugunsten der Familie verlassen. Wie später noch deutlicher werden wird, war und ist dieser Rückzug auch ein Opfer, somit freiwillig und doch erzwungen. Es wird also auch immer verhandelt, was dieses Opfer wert ist und wie es sich in abstrakten Tauschwerten darstellen lässt. Das Problem ist: Es lässt sich nicht in abstrakten Tauschwerten darstellen. Das Opfer kann nicht die Erscheinung realer Äquivalentenbeziehungen annehmen und ist somit prinzipiell benachteiligt. Dieser Nachteil muss aufgehoben werden. Die strukturelle Asymmetrie kann nicht anders als individuell »symmetriert« werden und muss es. Da die Symmetrie ökonomisch keinen realen Ausdruck hat, kann sie gegenwärtig nur die Form einer ideellen und individuell gegenseitigen Anerkennung annehmen, in der dem Tun des Einen durch den Anderen ein Wert zuerkannt wird, den es real gesellschaftlich gar nicht hat und haben kann. So prallen die sich frei Liebenden und Vereinigenden als Konkurrenten aufeinander, die sich gegenseitig ausschließen.

Anerkennung kann nicht einmalig sein, sie muss wiederholt werden. Identität ist ein Fließgleichgewicht in sich ändernden Zuständen und Umständen. Anerkennung tariert die (Selbst)Beziehungen:

„Immer wieder, wenn es dann nicht kommt oder zu viele abfällige Bemerkungen bewusst oder unbewusst, manchmal, es geht ja auch immer um Macht, manchmal denk' ich mir, das ist auch schon Absicht, wenn das zu viel wird, dann merke ich, wie ich da aus dem Gleichgewicht kom-

komme.“

Anerkennung ist ein wichtiges Medium der Selbstversicherung und für die Lösung innerer Konflikte. Das Fließgleichgewicht des Selbst ist stets mehr oder weniger gefährdet. Die abfälligen Bemerkungen, die Missachtung, eröffnen zusätzliche Konfliktfelder. Wenn Hanna „Macht“ sagt, konnotiert sie den Begriff in diesem Zusammenhang des Konflikts negativ. Er deutet auf (jenen historisch prinzipiellen) Verlust von Symmetrie, gar auf ein Anstreben von Übergewicht und primärer, übergreifender Wirkung, aber sie naturalisiert den Konflikt zur Selbstverständlichkeit. Sie glaubt, der Kampf sei universell und unvermeidlich, da es in jeder Beziehung „immer auch um Macht geht“ und sei keine Erscheinung gesellschaftlicher Strukturen von Freiheit.

Hanna nennt Missachtung ein Machtmittel. Sie vermutet von Albert, dass er es möglicherweise sogar absichtlich einsetzt, um sie zu kujonieren. Damit tendiert die Dynamik der Beziehung schon in Richtung Gewalt.<sup>200</sup> Vor dem Hintergrund, dass es ihr wiederkehrend um die Frage geht, wessen Beitrag mehr wert ist und mehr Anerkennung verdient, lässt sich diese konfliktäre Situation als Rivalität oder Konkurrenz deuten, die gesellschaftlich ubiquitär ist. Hier zeigt sich, dass intime Beziehungen vom gewaltsamen gesellschaftlichen Ganzen durchdrungen sind, da die Individuen von ihr geprägt und durchdrungen sind.

„Also Anerkennung ist für mich schon wichtig in dem Sinne, dass ich das hier schaffe. Weil ich das selbst, da ertappe ich mich schon auch, nicht immer so selbst fühle, glaub´ ich. So, da denk´ ich, da muss man ja irgendwie – was tu´ ich hier eigentlich den ganzen Tag. Weil man einfach nicht so etwas, wie soll ich sagen, wenn ich jetzt 3000 »FFF« am Tag verkaufe, dann habe ich da so eine Zahl und es gibt Cash, und ich sehe genau, was ist das. Ich habe hier aber kein Gegendings für das, was ich an den Kindern tue, oder ob da eine Fensterscheibe geputzt ist, das sieht oft keiner außer mir. Also es ist so schwierig, weil da nix Konkretes dagegen steht. Wie die Kinder mal werden, sehe ich erst in 10 Jahren, dann kann ich vielleicht mal einen Schlusstrich ziehen und sagen: »Passt schon, hast gute Arbeit geleistet«. Und das macht es schwierig.“

Ohne Anerkennung also würde Hanna kaum schaffen, was sie zu tun hat. Sie braucht Unterstützung in Form einer Versicherung, einer Sicherheit, die sie nicht aus sich selbst schöpfen kann. Eine solche Sicherheit vollkommen aus sich selbst zu beziehen, ist keinem möglich, auch wenn es gelingen sollte, sich von Anerkennungen zu emanzipieren. Wir lernen und erwerben die sich differenzierenden Maßstäbe unseres Handelns und des Wertes unseres Daseins erst und wertvoll muss es sein. Primäre Erfahrungen legen den Grund, auf dem das Gebäude des Selbst entsteht. Hanna hat anscheinend keine sicheren Kriterien für das, was sie zu leisten hat und beschreibt, was sie für eine wichtige Differenz hält. Der Maßstab existiert zugleich real und nur ideell. Er ist repräsentiert: Das „Gegendings“ ist Geld. Aber Mutterschaft und Familienarbeit sind nicht – oder nur kaum – in dieser Weise

---

<sup>200</sup> »Macht« und »Gewalt« sind auseinander zu halten. »Macht« ist ein Allgemeineres als »Gewalt«. Ich nenne »Macht« die Möglichkeit, Wirkungen zu erzielen. »Gewalt« ist eine spezielle Form von »Macht«. Sie ist ein Machtmittel, mit der eine spezifische Wirkung erzeugt werden soll: Herrschaft, das strukturelle Verhältnis der Unterwerfung. Der »Macht« kann man nicht entkommen, man kann sie nicht überwinden und muss es nicht. Der »Gewalt« von Menschen gegen Menschen kann man heute auch nicht entrinnen, da sie in allgemeinen Strukturen geronnen ist, aber vielleicht ist sie überwindbar.

anerkannt, womit der Maßstab der Anerkennung nur ein ideeller wird. Der Maßstab, den sie wählt, ist der reale Daseinsmaßstab ihres Mannes – und der übergreifende dieser Gesellschaft. „3000 »FFF«“ ergeben die Sicherheit der Zahl und der materiellen Dinge, den sichtbaren und eindeutig messbaren (Miss)Erfolg. Die Zahl ist ein anerkanntes Kriterium und bietet eine klare Orientierung. Das Kriterium ist kurzfristig und stetig abrufbar, ebenso wie „Cash“. Geld steht ohnehin für Sicherheit, Erfolg, Ansehen und gesellschaftlich garantierte Anerkennung.

Die Arbeit an den Kindern bietet ihr diese Erfahrung nicht. Dies ist eine Schwierigkeit aller sozialen Arbeit. Die Kriterien ändern sich und sind im Fluss. Erziehung ist ein langfristiges Projekt und kontrastiert den kurzfristigen Kontext von Kauf und Verkauf. Mithin gibt es für »Hannas« Arbeit kein »Cash«. Auch daran kann gut die allgemeine gesellschaftliche Wertschätzung dieser unverzichtbaren Leistungen erkannt werden. Hanna hat „kein Gegengangs“, die Arbeit läuft gleichsam ins gesellschaftliche Nichts, und die stetig wiederkehrende Hausarbeit besteht nur aus „tausend Kleinigkeiten“, die sich kaum zu einer Erscheinung summieren – es „sieht oft keiner“.

»Hannas« Arbeit ist ebenso in ihrer Langfristigkeit prekär, „erst in zehn Jahren“ kann sie bilanzieren und „vielleicht einen Schlusstrich“ ziehen. Erst dann ist ein Urteil möglich. Bis dahin geht sie gleichsam ins Blaue, ohne dass die Fahrt nur (oder überhaupt) dem Vergnügen dienen würde.

„Früher im Job, da war es dann so, dass keiner sieht, dass Du eigentlich hier malochst wie ein Depp, 15, 16 Stunden am Tag, und dann kriegst Du noch blöde Bemerkungen. Da war es eher so, dass ich auch mal gern gehört hätte: »Frau Hanna, sie sind echt so fleißig aber, jetzt ist es Freitag, jetzt gehen Sie halt mal heim«. Das hätte mir schon gereicht.“

Doch offenbar hat Hanna während ihrer »Berufsarbeit« und in ihrer »Erwerbsarbeit«<sup>201</sup>

---

<sup>201</sup> »Berufsarbeit« und »Erwerbsarbeit« stehen hier zur Hervorhebung in Parenthese. Sie sind nicht identisch. Die »Erwerbsarbeit« bekommt tendenziell den Vorrang gegenüber der »Berufsarbeit«. Das ist ein Teil der sogenannten Flexibilisierung und andererseits eine Funktion der steigenden Arbeitslosigkeit auch in den höher qualifizierten Arbeitsbereichen. Beide stehen im Kontrast zu der gesellschaftlich unabdingbaren Arbeit in der Sphäre der Reproduktion. Es ist eine Trivialität: Ohne Nachwuchs verschwindet eine Gesellschaft – was im Gesamtzusammenhang der Gattung nicht unbedingt ein großer Verlust sein muss. Die Gattung existiert weiter, auch ohne die altgriechische Polis, die imperialen Römer, die Azteken, die Feudalgesellschaften etc.. Sie wird auch ohne den Kapitalismus bestehen bleiben, sofern dessen notwendig konfliktärer Hegemonialanspruch im Zusammenhang mit den verfügbaren Destruktionsmitteln nicht zur globalen Anwendung derselben führt, eine Gefahr, die mit dem Zusammenbruch der polit-ökonomischen Blöcke offensichtlich nicht gebannt ist.

Elternschaft ist ein wesentlicher Bestandteil der Reproduktion der Gattung – eine weitere Trivialität. Elternschaft ist notwendige Arbeit, aber weder auf Erwerb noch auf Beruf bezogen, auch wenn sie in der Form von Kinderkrippen, Kindergärten und Schulen professionalisiert und an diese zunehmend delegiert wird. Dadurch wird Elternschaft aber nicht etwa zu einem Gesellschaftsprojekt, einem konkreten Allgemeinen, sondern bleibt vielmehr Privatangelegenheit. Die Privatsphäre ist zugleich ein rechtsfreier Raum, also invasiven Regulationen teilweise entzogen. Andererseits steht die Sphäre der Reproduktion notwendig antithetisch derjenigen der Produktion gegenüber, welche ebenfalls eine Privatangelegenheit ist. Privates steht gegen Privates, doch die Produktion übergreift und subsumiert und durchformt jene. Sie gibt immer mehr die Kriterien des Erfolges für Erziehungsprojekte vor, denn in ihr finden die Produkte der letzteren Verwendung – oder eben nicht: Produktion von Ausschuss.

Die gegenwärtigen westlichen kapitalistisch organisierten Gesellschaften sind schon an ihrer reproduktiven Ba-

erst recht keine Sicherheit und Rückversicherung bekommen, sondern vorzugsweise Missachtung erfahren. Das wiederholt sichere Erkennungszeichen der Missachtung sind die „blöden Bemerkungen“, verstärkt durch den Kontrast ihres Engagements. Auch hier kannte Hanna ihre Kriterien der Anerkennung, dass jemand „sieht“, wie „fleißig“ sie ist. Fleiß ist ein hoher Wert, der »Hannas« Selbst und dessen Wert definiert. Dass dieser Wert nicht erkannt wird, spricht für die Selbstverständlichkeit des extrem hohen Einsatzes im Kontext. Er muss nicht gewürdigt werden, er stellt keinen eigenständigen Wert dar. Der Verbrauch der Kräfte ist inklusive.

Die Würdigung ihres Engagements hätte für Hanna darin bestanden, dass der Anerkennende ihrem Engagement eine Grenze setzt, die sie selbst zu setzen nicht imstande war. Die Anerkennung hätte in einer Entlastung bestanden, die aus der Wahrnehmung ihrer wahren Grenzen resultiert, welche sie ständig überschritt. Das Selbst ist eine Grenzerfahrung. Ohne Grenze hört es auf zu sein. Das spricht dafür, dass – jedenfalls in »Hannas« »Job« – ein hohes Maß an Selbstverlust dazugehört. Die Norm der Anerkennung bestand in der selbstverständlichen Grenzenlosigkeit und diese hatte Hanna durchaus selbst anerkannt, wenn auch nicht zwanglos und konfliktfrei. Jene Anerkennungsnorm hat einen einfachen Namen hierzulande: Leistung.

Norm heißt auch Wert und Wert ist ein Kriterium und ein Kriterium unterscheidet nicht nur, es setzt eine Messung voraus oder dient derselben, es ist eine Messung. Wert hat ja eine doppelte Konnotation. Einmal ist Wert eine möglichst genaue Zahl (oder eine Zahlenkombination). Er ist auf ein existierendes Koordinatensystem bezogen, gewinnt seine Aussagekraft und Bedeutung erst über dasselbe. Andererseits soll Wert ein übergreifendes und integrierendes ethisch-moralisches Konzept sein, welches ein Bedeutungs- und Koordinatensystem erst initiiert. Es ist auch inhaltlich bestimmt. Gemeinsam ist ihnen die Orientierung. Beide dienen der Positionierung.

Gesamtgesellschaftlich übergreifend sind beide identisch. Inhalt und Form konvergieren. Das Koordinatensystem wird vom betriebswirtschaftlichen Kalkül festgelegt. Der allgemeine Wert, der alle anderen subordiniert und nach dem diese bestimmt sind, ist der immer möglichst genau messbare monetäre. Das monetäre System ist abstrakt, setzt alles mit

---

sis gespalten. Dies ist ein Ausdruck der Produktionsweise. Eltern – Privatmenschen – »produzieren« unentgeltlich und damit auch unentgolten gesellschaftliche »Gebrauchswerte«, zunehmend überflüssige Arbeitskraft, die wiederum dem Privaten unterstellt ist und für seine Zwecke produziert wird. Jene »Gebrauchswerte« verselbständigen sich notwendiger Weise und die Investitionen rechnen sich betriebswirtschaftlich gesehen keineswegs. Elternschaft ist heute schon eine Angelegenheit der Wahl und Willkür – also unter gegenwärtigen Umständen zum Gegenstand moralischer Entscheidungen geworden. Sie wird zunehmend zum Luxus. Auch deshalb werden Elternschaft und Kindheit zu hoch emotional aufgeladenen Projekten – es gibt keine andere Legitimation. Gesellschaftliche Vernunft scheidet aus, da diese dem Privaten überantwortet ist. Ob Menschen über die notwendigen Ressourcen für ein derartig langfristiges und kostenintensives Projekt wie Elternschaft verfügen oder gar, was zunehmend unwahrscheinlicher wird, sie auch halten können, steht nicht zur Debatte.

Dies markiert eine weitere gesellschaftliche Bruchlinie – diejenige zwischen reproduktiven und nicht-reproduktiven Menschen. Sie wird die ohnehin schon tiefen Brüche zwischen gesellschaftlichen Gruppen verbreitern und die Individuen in sich selber spalten, da jedes an vielen antagonistischen Kontexten teil hat, die es jeweils beanspruchen und zu definieren vermögen, weshalb sie identifikatorisch-identitätsbildend wirken können.

allem gleich. Es ist ganz allgemein und zugleich total reduziert. Leistung unter diesem Aspekt betrachtet wird ebenfalls zur Abstraktion, zur Leistung um der Leistung willen, inhaltlich ganz unbestimmt. Sie ist auch ein Erfordernis der Flexibilität, welche ihrerseits ein Erfordernis der abstrakten Einsetzbarkeit im sprunghaft sich ändernden Verwertungszusammenhang ist.

Die Dynamik ist doppelsinnig. Einerseits verursachen moderate Grenzüberschreitungen Lust und Schmerz. Organisch ist das jedem bekannt, der an der Grenze seiner Fähigkeiten tätig ist. Insofern ist die Grenzüberschreitung ein Spüren der Grenze und eine Selbsterweiterung. Das Selbst aber über den Wert der Leistung um der Leistung willen zu definieren, ist die Anerkennung der Grenzenlosigkeit. Grenzenlosigkeit ist Unbestimmtheit. Das orientierende Koordinatensystem fordert die Unbestimmtheit, es bestimmt zur Unbestimmtheit. Das Selbst, welches nur über und als Grenze existiert, muss sich im Widerspruch zu sich selbst konstituieren.

Der Konflikt, die auch widerwillige Anerkennung des Erfordernisses der Grenzenlosigkeit, spricht für die Gefährlichkeit einer Grenzsetzung und Selbstbehauptung sui generis in dem spezifischen Kontext. Hanna muss ihren Wunsch, als Selbst aufzutreten, der darin bestünde, eine und ihre Grenze, also sich als Grenze zu setzen, gleichzeitig als eine Bedrohung des (beruflichen) Selbst, ihrer (beruflichen) Identität, erleben. Hätte der Chef die Grenze gesetzt, wäre das die Anerkennung des konkreten Selbst gegen das abstrakte gewesen und hätte den Konflikt scheinbar und vorübergehend (auf)gelöst. Aber unter den Bedingungen abstrakt generalisierter Autorität, bzw. existenzieller Abhängigkeit ist der Konflikt nicht zu überwinden, sondern konstelliert sich immer wieder neu. Hanna hat erlebt, dass von ihr als konkreter Person abstrahiert wird und was der vereinheitlichende Maßstab der Leistung um der Leistung willen bedeutet, den sie gleichwohl anerkannt und internalisiert hat. Ihr Erleben spricht für die Gewaltsamkeit gesellschaftlicher Strukturen, welche die Einzelnen durchdringen und in denen sie nicht viel anderes oder gar mehr sind als ein Mittel zum Zweck – verbrauchbar. Was nach Hegel ein wesentliches Kriterium wahrhaft verwirklichter Anerkennung ist, die Symmetrie, welche Hanna ja auch in ihrer intimen Beziehung anstrebt, ist unter den gegenwärtigen Bedingungen der Erwerbssphäre grundsätzlich prekär und nur in Ausnahmefällen im Ansatz erreichbar.

#### **6.4 PERSONALES SYNONYM FÜR WERT: LEISTUNG**

Hanna betrachtet ihr Sein und Tun fast schon notwendig auch in ihren intimen Beziehungen unter dem Leistungsaspekt. Damit werden jene unausweichlich mit dem abstrakten Kriterium gesellschaftlicher Anerkennung infiziert und kontaminiert. Fälschlicherweise naturalisiert Hanna die gesellschaftlichen Verhältnisse und die notwendigerweise daraus resultierende Konkurrenz und Rivalität zu einer Machtdynamik, die sie als ahistorisch universelles Merkmal jeder Beziehung betrachtet. Aber selbst wenn sie den wahren Charakter der Schwierigkeiten durchschaute und den historisch gesellschaftlichen und ökonomisch bedingten Konstruktionsprozess gewahrte, würde ihr das im Hinblick auf die Überwindung der Struktur wenig nützen, denn mag die Struktur auch historisch-

gesellschaftlich sein, so ist sie doch allemal universell und durchformt das Anthropologische. Die eigenen Anerkennungsmaßstäbe richtigerweise auch als fremde und entfremdende zu erkennen und zutreffend die daraus resultierenden Konflikte zu entpersonalisieren, könnte allerdings zur Regulation derselben durchaus nützlich sein, weil diese Einsicht von der Verantwortlichkeit und vom persönlich verschuldeten Defizit zumindest teilweise entlastet. Die Entindividualisierung der Konflikte könnte gerade der Individualität zu Gute kommen, um die es im Erkennen geht, denn es wäre auch das Erkennen und Anerkennen der notwendigen Zerrissenheit des »Individuums«, das eben nicht unteilbar ist.

„Auch hier muss mir keiner sagen, ich brauche kein Dauerlob, aber nur ein – irgendwie, dass ich bemerke, der merkt – also ein Erkennen eigentlich, der erkennt mich in dem, was ich tue, was für mich vielleicht da schwierig ist, wo ich mich weiter entwickle. Das ist so irgendwie. Oder was – es gibt natürlich auch Situationen für mich, die mir schwer fallen. Dass ich da vielleicht mal über meinen Schatten drüberspringe, und wenn jemand so etwas erkennt, dann fühle ich mich anerkannt. Es geht eigentlich wirklich um dieses Erkennen. Das »An« davor, da weiß ich eigentlich gar nicht so recht, was das soll.“ [lacht]

R: „Das An ist die Bestätigung.“

„Aha, o.k. Ja genau, dann funktioniert es nämlich.“

Hier spricht Hanna ganz genau ein wesentliches Moment der Anerkennung aus: „Der erkennt *mich* in dem, was ich tue“. Albert soll sie als die Ganzheit wahrnehmen und bestätigen, die sie selbst ist und zugleich doch auch in sich nicht immer ist. Die Vielschichtigkeit und Schwierigkeit des Erkennens überhaupt sind schon angesprochen. Mithin steht dieses Erfordernis, dies sine qua non der ganz konkreten Wahrnehmung im Widerspruch zum abstrakten Wert der Leistung um der Leistung willen. Albert kommt die Aufgabe zu, die Spaltung von abstrakter Leistung und konkretem Ich zu versöhnen.

R: „Und dann ist das »An« das Ja.“

„Das Ja und vor allem für mich dann auch jetzt konkret in meiner momentanen Lebenssituation dieses ehm, dem einen Wert geben, also innerlich. Nicht nur so tun, so »ja ja, toll machst Du das«, sondern ich muss spüren, da ist auch für den Anderen eine Wertschätzung dahinter, was mich dann auch natürlich anhebt irgendwo oder zumindest halt stabil da stehen lässt. Ja, also irgendwie braucht man oder ich zumindest immer so eine Rechtfertigung dafür, dass ich hier bin. [lacht]. Und wenn ich alles gut mache, ist es klasse.“

Was Hanna tut, hat für sie keinen oder sagen wir, wenig Wert in sich selbst und daher auch in ihr selbst – wenig versteht sich daher von selbst. Hier benennt Hanna auch noch einmal das wesentliche Kriterium der Anerkennung, wodurch Anerkennung zu einer Bedeutung wird, sie „muss spüren, da ist auch für den Anderen eine Wertschätzung dahinter“. Es reicht nicht, sie sozialtechnisch vorzuspielen. Zudem kommt wieder zum Ausdruck, dass Anerkennung tendenziell zu einer Frage der Moral, der Innerlichkeit wird.

Ebenso erläutert Hanna, dass sie sich in der Anerkennung „angehoben“ fühlt, was ich mir als eine Art Glückgefühl, als ein Freiheitsempfinden vorstelle. Ganz komprimiert spricht sie aus, dass ihr Selbstwert prekär ist, dass ihr Dasein eine Legitimation braucht, die aus ihren Handlungen fließt. Dass „sie alles gut macht“ ist das zu bestätigende Kriterium. Ihr Tun und Machen hat dann einen Wert, wenn es einen Nutzen für Andere hat, zweckdienlich ist. Zugespitzt bedeutet dies, dass sie als ein taugliches Mittel anerkannt werden will,

denn ein gutes Werkzeug zu sein, rechtfertigt das Dasein, denn dies hat keinen Wert in sich selbst. Der Wert für Andere ist das Recht auf Dasein. Hier ist das Recht des Einen nicht die Pflicht des Anderen. Vielmehr fallen Recht und Pflicht in dieselbe Person.

„Aber das hat auch mit, also wenn Freundinnen, also wieder beim Thema Familie, Haushalt, Kind, wenn die sagen, »Deine Mädels sind so toll, wie machst Du das eigentlich«, dann ist das für mich auch schon eine Anerkennung. Wie gesagt, da brauch´ ich es nicht so dringend, weil wichtiger ist mir jetzt Albert und ich, aber dann merke ich schon, wie ich so ein bisschen größer werde, ... irgendwie mach´ ich das echt super. Gut, da ist es mir nicht so wichtig, die sehe ich alle halbe Jahr mal oder alle viertel Jahr.“

Albert ist nicht die einzige Quelle der Anerkennung. Hanna erfährt durch die Freundinnen eine Erhebung. Sie erkennen ihre Leistung: „Deine Mädels sind so toll“ und indem sie fragen, „wie machst Du das eigentlich“, indem sie sich also wundern und an einem Erfolg teilhaben, den sie für sich selbst reproduzieren möchten, geben sie Hanna den Status einer Außergewöhnlichen, die sie bewundern. Die Bewunderung wird zu einem leiblichen Empfinden: Hanna „merkt schon, wie ich so ein bisschen größer werde“. Die Bewunderung hebt heraus. Die Metapher der Größe steht nicht nur für Wachstum, Entwicklung und Reife, also für Erwachsen-Sein und (den Anforderungen) Gewachsen-Sein, sondern für Sichtbarkeit. Größer werden, heißt sichtbarer werden. Das Erkennt-Werden initiiert einen Rückkoppelungskreislauf der Sichtbarkeit. Das meint auch: »Ich muss mich nicht schämen«. Scham nötigt zum Verschwinden, zum Verstecken.

Der Wert dieser Anerkennungen ist aber relativ gering. Die Begründung ist doppelt und läuft schließlich auf einen Widerspruch hinaus: Weil sie der Anerkennung nicht so sehr bedarf, ist der Wert gering und sie bedarf ihrer nicht, weil sie die Freundinnen nur alle 3-6 Monate trifft. Der Wert einer Anerkennung hängt für sie, so scheint es, von ihrer Bedürftigkeit ab und die ist auf Albert zentriert. Wichtiger ist die Dyade: „Albert und ich“, die gleichwohl nicht die gewünschte Sicherheit verschafft. Der Zweifel ist nicht ganz ausgeräumt. Ihre innere Situation bleibt für sie zweideutig und doppelsinnig: Sie macht „das echt super“, zugleich aber doch nur „irgendwie“. So ist auch der Alltag wichtiger, das Gewöhnliche hat hier Vorrang vor dem Außergewöhnlichen.

„Im täglichen Umgang ist es mir, ja ich brauch´ es nicht täglich, aber, sag´ ich mal, alle halbe Jahr rauschen wir schon mal zusammen, wo ich sag´: »He sag´ mal – ich tu´ ja auch meinsk.«“

Hier ist der Widerspruch erkennbar. Hanna wiederholt sich, indem sie sagt: „ich brauch´ es nicht täglich“. Sie will vielleicht nicht so erscheinen, als sei sie abhängig. Die Dysphorie aufgrund mangelnder Anerkennung entsteht langsam in einem halben Jahr und kulminiert dann in einem Konflikt mit Albert. Die Begründung allerdings, weshalb ihr die Anerkennung ihrer Freundinnen nicht so wichtig ist, war, dass Hanna sie nur alle halbe Jahre sieht. Es zeigt sich, dass der geringere Wert nicht allein aus dem weiten Zeitraum resultiert. Für Hanna hat das Urteil ihres Mannes insgesamt das höhere Gewicht, den höheren Wert. Es geht also nicht allein um einen objektivierbaren Wert ihres Handelns, sondern um Unausgewogenheiten in der Beziehung mit ihrem Mann. Niederfrequente freundschaftliche Beziehungen geraten nicht so leicht und nicht so oft aus dem Gleichgewicht, wie hochfrequente intime Beziehungen und müssen daher natürlich nicht so oft tariert werden. Außerdem sind letztere wesentlich deutlicher von gegenseitiger Abhängigkeit geprägt. Daher

sind auch »Kleinigkeiten« wichtiger und von höherem Gewicht, weil sie sich leicht summieren, besonders dann, wenn die »Kleinigkeiten« nicht angemessen (was immer das im einzelnen heißt) zur Sprache kommen.

„Da fällt auch das Wort anerkennen, ja das fällt schon. Also eher jetzt auch in dem Begriff: »Karpier´ doch jetzt, check doch mal, erkenne doch mal, dass das hier echt Arbeit ist und ich, wenn ich hier draußen sitze und Sandkasten spiele, dass das jetzt nicht das größte meiner Vergnügen ist, sondern dass das Arbeit ist, auch wenn es nicht danach aussieht«. Und das zu erkennen, das ist so – ja das ist eigentlich so das Wichtige.“

Wie man sieht, geht es um Symmetrie und besonders um Äquivalenz. Hannas Zorn ist spürbar, da sie sich verkannt fühlt. Wichtig ist, dass die Tätigkeiten von gleichem Rang sind. Auch Hanna leistet gleichermaßen Arbeit, gesellschaftlich wichtige und relevante Arbeit, „auch wenn es nicht danach aussieht“. Kinderspiel und mit Kindern zu spielen, ist eben nicht bloß ein Kinderspiel und nicht „das größte meiner Vergnügen“. Es gibt einiges, was Hanna bisweilen lieber täte. So klingt auch der Zwangscharakter der Arbeit durch. Arbeit ist, was man tun muss, nicht unbedingt will. Arbeit bedeutet Verzicht, Zwang, Entfremdung.<sup>202</sup> Die Arbeit hat schon einen hohen Wert darin, dass sie trotzdem getan wird – und Lohn ist in dieser Perspektive Schmerzensgeld. Einen Lohn gibt es für »Kinderspiel« nicht. Wenigstens soll es als Arbeit anerkannt werden, worin die ganze gesellschaftlich faktische Abwertung steckt, gegen alle politische Ideologie, die jene allerdings ebenso bestätigt, da sie anderes anmahnt.

## 6.5 BIOGRAPHISCHE PRÄGUNG: »(AN)ERKENNENDE« (VATER)MÄNNER

„Aber das ist mir jetzt hier wichtiger bei Albert als wie bei Eltern und so, aber da kommen wir vielleicht später noch drauf, weiß ich nicht, da ist es mir dann schon wieder egal. Da habe ich lange genug drauf gewartet, dass die erkennen, wer bin ich, was mach´ ich, was kann ich, was ich da tu. Da warte ich jetzt nicht mehr drauf, das ist wurscht, das ist durch. Das weiß ich, das kommt nie. Ich glaub´ mein Vater weiß bis heute nicht, in welcher Branche ich gearbeitet habe, so ungefähr, nicht ganz so, aber der hat keine Ahnung.“

Früh und dauerhaft hat Hanna die schmerzliche Erfahrung gemacht, missachtet zu werden. Früh ist der Mangel eingeübt. Der Schmerz und die Traurigkeit sind gerade darin spürbar, dass Hanna weiß: „Das kommt nie“. Das vergebliche Warten steht sowohl für enttäuschte Hoffnung und Ausharren wie für vergebliches Bemühen um Wahrnehmung und Aufmerksamkeit, sogar schlicht um Beachtung. Die Angst vor der Versagung durch (eigenes) Versagen hat einen tiefen Grund. So werden auch die enormen Anstrengungen, die Hanna beruflich auf sich genommen hat, um zu genügen, in ihrem Erleben vor allem des Vaters verständlich. In bezug auf ihn bedeutet das Warten nicht allein die Wirkungslosigkeit von »Hannas« Bemühungen, sondern steht auch für die Unmöglichkeit, den Vater

---

<sup>202</sup> Sehr spannend ist die Bedeutungsverschiebung im Wort »Vergnügen«. Das mittelhochdeutsche Verb *vergenüegen* meint `zufriedenstellen´ und ist von *genug* abgeleitet und bedeutet zunächst `Befriedigung´ [Kluge, ebd., S. 857], also durchaus etwas Notwendiges.

anzusprechen und einen direkten Anspruch zu stellen, den Ausgleich des Mangels, die Erfüllung ihres Bedürfnisses einzuklagen. Hier gibt es kein Recht auf Anerkennung, sondern nur den Versuch, die Pflicht gleichsam, sich erkennbar zu machen.

R: „Wie fühlt sich das an, wenn die nichts wissen?“

„Wenn die nichts wissen, also ja, da hab´ ich mir gedacht, ja, da hab´ ich mir gedacht, wofür, also des ist schon, tut halt irgendwie weh, wenn, wenn der denkt, was weiß der von mir.“

Etwas von Jemandem zu wissen ist ein Zeichen für Erkenntnis und für Interesse. Wenn die Eltern nichts von Hanna wissen, bedeutet dies, Hanna kommt in ihnen gar nicht vor. Es gibt sie nicht wirklich, wenn sie keine Wirklichkeit im Anderen hat. Das bloße Existieren-Dürfen, die nur formell abstrakte Anerkennung reicht nicht hin. Die Bedürfnisse von Menschen reichen weiter und tiefer. Wer da ist, will nicht bloß als *Ich-bin*, sondern auch *Ich-bin* Wirklichkeit sein. Das Ich ist nicht allein die Form unserer geistigen Existenz, es ist auch inhaltlich bestimmt und bestimmt sich selbst. Doch die Selbstbestimmung bedarf schon auf der basalen Ebene der Wahrnehmung einer Validierung durch andere Menschen. Es scheint eine Trivialität zu sein, aber sie ist es nur theoretisch: Die primären Bezugspersonen wirken besonders prägend. Sie werden zu inneren Objekten, die nie verschwinden. Sie bilden ein überdauerndes psychisches »Gravitationsfeld«. Wenn Hanna erinnernd „wofür“ sagt, dann hat sie sich wiederholt Fragen und sich in Frage gestellt: »Wofür strenge ich mich so an, wofür mache ich, was ich mache« oder anderes gesagt »wer strengt sich für wen an? Sie hat natürlich versucht, die Eltern zu erreichen, zu berühren, in ihnen wirksam zu sein, um eine Wirklichkeit für sich selbst zu sein.

Nehmen wir die Phantasie zu Hilfe, um das anders plastisch zu machen. Stellen wir uns vor, wir könnten keine Dinge berühren, weil unsere Hände durch sie hindurchgleiten. Wir könnten nie auf Dinge wirken und würden uns sehr bald fragen, ob wir nicht tot und bloße Geister wären, ein Spuk. Wir hätten keine Wirklichkeit in der Welt, weil wir nicht wirken. Wer keinen Eindruck im Anderen erzeugt, dessen Ausdruck ist wirkungslos, dessen Existenz für ihn selbst fraglich.

Diese Unwirklichkeit wirkt im Selbst nach. Wir sind für uns selbst ein vielschichtiges inneres Objekt, das zum großen Teil aus den Spiegelungen in Anderen besteht. Ein Teil der Selbstrepräsentanz wird dauerhaft mit Unwirklichkeit affiziert, bleibt geisterhaft, weil es keine Wirkung erzeugt und schattenhaft, da kein Licht der Erkenntnis darauf fällt.

Der eine Teil der Frage ist: »Wer bin ich?«, der andere Teil aber ist ebenso wichtig und heißt: »Wer bist Du?«. Nicht nur das Ich bleibt vage und opak, sondern auch das Du, weil es sich nicht offenbart, sich selbst nicht zeigt und fühlbar wird. Auch dieses »Du« bleibt schemenhaft, wenn es nicht antwortet und sich damit nicht zu erkennen gibt. Diese Art »Du« bleibt eine Lücke. Weder Ich noch Du werden auf diese Weise konkret, sondern bleiben abstrakt formell oder eine Idealität ohne Realität.

In diesem einen Wort »wofür« steckt noch ein Drittes: Der Zusammenhang. Jeder erlebt die Welt als einen Zusammenhang und muss es. Die einfachsten Dinge erleben wir als Zusammenhang: Die Milch im Glas, das Glas auf dem Tisch, das kaputte Glas auf dem Fußboden, nachdem es heruntergefallen ist oder heruntergeworfen wurde. Wir probieren diese Zusammenhänge früh und mit großer Ausdauer, wahrscheinlich auch mit großer Faszini-

nation und als ständige Frage: »Funktioniert das noch?«. Die Frage: »Wofür mache ich das, was ich mache?«, wenn Ich und Das, Ich und Du unwirklich bleiben, ist die Frage nach dem »Sinn«, und Sinn ist ein anders Wort für Zusammenhang. Das Handeln – welches Leben ist – wird sinnlos, wenn es keinen Zusammenhang erzeugen kann.<sup>203</sup>

In der Frage »Wofür« ist, da die Antwort »für nichts und niemand« lautet, sehr viel Schatteneinsamkeit, Trauer und Leere. Nichtwissen ist ja Leere, denn Wissen ist sozusagen Etwas. Die Leere des Anderen schlägt auf das Selbst zurück. In dieser Leere ist auch Wahrnehmung selbst fraglich und zweifelhaft, denn der Andere ist ja eine offensichtliche Realität.

„Mein Vater weiß nichts von mir, fällt aber permanent Urteile. Und bis ich damit umgehen konnte, war es schon schwierig. Das hat schon immer wütend gemacht. Klar, hab´ ich gedacht, was willst Du eigentlich von mir, was, also jetzt hier nicht, aber was quatschst Du, was, was schiebst Du mich in irgend eine Schublade, wo Du mich gar nicht kennst. Du hast überhaupt keine Ahnung. Du bist auf Deinem Bau und ganz viel Lebenserfahrung, natürlich, aber Du hast keine Ahnung von meiner Lebenserfahrung, weil Du nichts mitgekriegt hast.“

Der Widerspruch kommt zutage: Der „Vater weiß nichts von mir“, »Er« und »Ich« sind darin ungewiss und irreal, und doch „fällt [er] permanent Urteile“ – über mich. Und hier ist die Grundlage der „blöden Bemerkungen“. Offensichtlich ist Hanna eine Realität für den Vater und er eine schmerzlich widersprüchliche, ja falsche Realität für sie. Er kennt sie nicht, weiß nichts über sie. Sie ist für ihn eine Irrealität und doch gibt er ihr eine Realität. Diese Realität ist eine bloße Zuschreibung, die nur auf Phantasie beruhen kann. Und diese zugeschriebene, übergestülpte, fremde Realität ist erstens eine falsche und zweitens eine Einschränkung, eine „Schublade“. Diese Einengung, diese Gewalt, diese Anmaßung, über Hanna ganz willkürlich verfügen zu können, sie nach seinem Bilde formen zu können, erzeugt glücklicherweise Widerstand und Zorn. In der schmerzlich überformenden und begrenzenden Gewalt erlebt sich jemand wenigstens im Schmerz. Im Zorn fühlt sich jemand als Grenze in der schmerzlichen Begrenzung und bringt sich zur Geltung. Es ist der notwendige Gegenpol zum Verschwinden. Kann dieser Zorn sich gar nicht, nicht einmal als phantasierte Grenzsetzung auf und an den Anderen richten, schlägt er gegen das Selbst zurück und es wird autoaggressiv und selbstverletzend, gerät in den solipsistischen Kreislauf von Zorn und Schmerz, um sich selbst zu fühlen.

Wenn Hanna gedacht hat, „was willst Du eigentlich von mir“, so liegt darin mit dem spürbaren Zorn einerseits die Zurückweisung der Anmaßung und der Ansprüche, die im Urteil ex negativo geltend gemacht werden: »Du hast kein Recht, von mir etwas zu wollen«. Andererseits ist darin die frühe echte Frage: »Was willst Du von mir, was muss ich tun, um Dir zu gefallen?«. Offenbar hat Hanna von ihrem Vater darauf nie eine deutliche, klare und positive Antwort erhalten. Er hat sie nur auf die umwegig indirekte Art der Urteile angesprochen und mit impliziten Ansprüchen konfrontiert, ist also selbst ständig gleichzeitig überdeutlich und verschwommen. Der Vater hat anscheinend selbst immer vermieden, sich direkt zur Geltung zu bringen und Ich zu sagen: »Ich will«. Und Hanna spricht ihre

---

<sup>203</sup> Ein Umkehrschluss ist hier nicht zulässig: Nicht aller Zusammenhang ist Sinn.

Interpretation der Gründe dafür aus:

„Also der erkennt mich nicht und da hab´ ich halt lang, also meine Mutter eher, das erstaunt mich sehr im Moment, wie die mich erkennt, aber bei meinem Vater habe ich lang drauf gewartet, aber das ist jetzt durch. Weil der wartet ja heute noch auf Anerkennung [lacht] durch seine Mutter, die schon längst gestorben ist. Also das ist ja ein Riesenskapitel für den und lange hab´ ich dem nachgeeeifert, aber jetzt hab´ ich festgestellt, also vor ein paar Jahren schon, das ist durch, Du kannst es vergessen, Du bist für Dich selber verantwortlich und darfst auch nichts erwarten.“

Hanna ist „erstaunt“ über ihre Mutter, „wie die mich erkennt“. Woher dies Erstaunen kommt, ist nicht klar und doch ist es selbst erstaunlich. An dieser Stelle kann man über die Mutter nur mutmaßen, doch ist anzunehmen, dass beide sich immerhin darin gleichen, dass sie die klassische Arbeitsteilung leben. »Hannas« Mutter ist ebenso Mutter wie Hanna und war mit ziemlicher Sicherheit für Heim, Herd und Kinder zuständig. Das Wiedererkennen wäre so schwierig nicht, denn es ist dieselbe Sphäre, in der beide sich bewegen. Hanna ist hier deutlich mehr auf ihren Vater und offenbar grundsätzlich auf Männer bezogen. Vorher schon war ihr die Anerkennung durch ihre Freundinnen weniger wichtig, als die Anerkennung ihres Mannes. Nun erstaunt sie das Erkennen ihrer Mutter und diese kommt nur im Halbsatz vor.

Hanna scheint mit ihrem Vater identifiziert und sein Thema zu leben. Er hat es ihr gleichsam vermacht. Anerkennungsverhältnisse werden tradiert – was nicht wirklich eine Überraschung darstellt. Offenbar leidet »Hannas« Vater noch immer unter fehlender Anerkennung durch seine eigene Mutter. Was er selbst nicht erlebt hat, kann er nicht weitergeben und vice versa: Er gibt weiter, was er erlebt hat. In »Hannas« Wahrnehmung ist ihr Vater zwar einerseits dominant und anmaßend selbstgerecht, da er Urteile fällt, für die jede Basis fehlt. Andererseits aber ist er schwach und unfähig, sich selbst zur Geltung zu bringen, unfähig, klar und nicht nur implizit und ex negativo zu sagen, was er denn will.

Hanna lacht an der Stelle. Ihr Vater „wartet ja heute noch auf Anerkennung durch seine Mutter, die schon längst gestorben ist“ – wie sie selbst gewartet hat und in der Tat immer noch wartet. Dieses Lachen scheint mir ein Abwehrlachen in Identifikation zu sein. Auch »Komik« ist ein Ausdruck von Konflikt. Das Lachen dient der Abwehr von Trauer über die Vergeblichkeit aller Anstrengungen, Reziprozität, ja überhaupt nur Resonanz herzustellen. Hanna kann den Schmerz fühlen und den Zorn, der zur Etablierung der Grenze und der Herbeiführung von Distanz dienen soll, aber die Distanzierung gelingt nicht ganz. Im Zorn bleibt sie an das Objekt ihrer Aggression gebunden. Und so nötig der Zorn einerseits zur Konstituierung des Selbst ist, so sehr ist er doch gleichzeitig auch mit Selbstverlust verbunden. Sie gerät leicht noch außer sich und klebt am anderen. Dauerhafter Zorn ist eine unmögliche Nähe. Nicht nur lässt sich der Zornige affizieren, er zitiert den anderen herbei. Zorn will die eigene Situation über den Anderen verändern, der schuld daran oder mächtig (eine starke Wirkung erzielend) darin und verantwortlich ist. So macht sich der Erzürrte abhängig. Wenn Hanna über die bornierte Anmaßung und Überheblichkeit ihres Vaters zornig ist, dann will sie ihn ändern und sagt: »Sei anders; lass´ es gefälligst sein; hör´ auf, ständig Urteile zu fällen; sei nicht ständig verletzend, sei nicht immer die Axt im Walde«.

Die Trauer über das Misslingen ist ihr an dieser Stelle nicht zugänglich. In der Trauer müsste Hanna in der Tat zu sich kommen und bei sich bleiben. Trauer wäre das Anerkennen des Alleinseins und eine Konfrontation mit sich. Trauer hat in der Tat mit Tod zu tun. Der (nicht)anerkennde Vater müsste für sie ideell sterben. Dem Vater ist offenbar die ideelle Lösung von seiner Mutter mit dem realen Verlust nicht gelungen. Und dieser Verlust wäre zu akzeptieren. Wenn Trauer gelingt, ist sie eine Lösung in der Bestätigung dessen was ist. Aber dies haben beide noch nicht vollbracht.

So wird auch der nächste Schritt zur Symmetrie und zur Freiheit schwierig, wenn nicht unmöglich. Man bleibt widerwillig aneinander gebunden. Emanzipation hat – sagen wir – eine aktive und eine passive Seite und bedeutet einerseits die Freiheit aus der Hand eines anderen zu empfangen, andererseits sie anzunehmen. So gesehen ist wirkliche Freiheit ebenso wie wirkliche Anerkennung nur über Reziprozität oder in der Emanzipation nur als Komplementarität möglich, soll sie nicht gewaltsam sein. Wahre Emanzipation befreit beide aus einer falsch bindenden und beide mit Unfreiheit affizierenden Beziehung. Der Vater ist so unfrei wie Hanna, er bleibt an seine Mutter gebunden wie Hanna an ihn.

Wie stark die Bindung noch ist, kommt zum Ausdruck, indem Hanna zu sich selbst sagt: „Du kannst es vergessen“. Das Vergessen ist auslöschen und vernichten. Wie schwer das ist, wird nicht nur im implizit spürbar wirksamen Affekt deutlich, sondern ebenso in dem selbstermahnenden Satz: „Du bist für Dich selbst verantwortlich und Du darfst nichts erwarten“. Doch die Hoffnung bleibt. Der Satz hat die Struktur eines Verbotes, ist mehr Über-Ich als Ich und somit auch fremd. Er modifiziert mithin die Erlaubnis oder die Fähigkeit des Vergessen-Könnens zum Gebot: »Ich muss es vergessen«. Doch der Wunsch und die Hoffnung auf Erfüllung bestehen widerwillig, bekämpft und abgekapselt, isoliert weiter. Hanna hat sie in sich selbst und damit auch sich selbst nicht vollständig anerkannt.

„Der erkennt auch des hier nicht. Er anerkennt es nicht, was wir hier tun, was Albert und ich leisten oder nicht, weil es etwas Fremdes ist, was er nicht kennt, vielleicht ist das auch »Alberts« Problem, weil er halt nicht weiß, wie das ist, jeden Tag hier, tagein tagaus zu sitzen und zwei Kinder zu erziehen, wenn man vorher draußen war, sag' ich mal. Vielleicht kommt daher auch diese Unfähigkeit manchmal, das nicht anerkennen zu können, weil es zu fremd ist, weil man sich da nicht reinversetzen kann, weil es nichts mit dem zu tun hat, was man bisher so in seinem Erfahrungsspektrum hatte. Und bei meinem Vater ist es halt so, der kennt halt den Bau und der kennt schuftten, schuftten, schuftten und was anderes kennt er nicht. Dass man auch mal gern auf der Terrasse sitzt und an Kaffeetscherl trinkt und nicht über die Arbeit redet, das kennt er halt nicht und es ist ganz komisch, wenn wir so etwas machen. Dass wir jetzt hier nach zwei Jahren immer noch nicht weiter sind, weil uns halt die Kinder wichtiger sind, oder das Nichtstun, oder auch mal in Urlaub fahren, oder sonst was, oder Albert einfach ausgepowert ist, das kann der nicht verstehen, weil, wovon ist der ausgepowert? Der arbeitet doch nicht zwölf Stunden lang körperlich. Aber des ist, wie gesagt, des ist durch. Aber ich glaube, das hat damit zu tun, dass da eine Unfähigkeit ist, sich in den anderen reinzuversetzen.“

Hanna vergleicht die beiden Männer und versucht zu erklären, worauf die mangelnde Anerkennung beruht. Sie attribuiert auf persönliche Unfähigkeit und reflektiert auf Bedingungen der Erkenntnis. Erkenntnis ist auch reflektiertes Erleben, Erfahrung. Wesentliches von »Hannas« Leben hat für beide nichts dem „zu tun ...“, was [sie] bisher so im Erfahrungsspektrum“ hatten. Sie sind eingeschränkt auf ihren Bereich und in der Wei-

se beschränkt, borniert. Aber auch die Lebensbereiche sind nicht nur voneinander geschieden, sondern in der Scheidung einander auch fremd, was eine Funktion der gegenwärtigen gesellschaftlichen Arbeitsteilung ist, die bestenfalls privat überwunden werden kann.

Die Mühsal, des „tagein tagaus“, worin der Arbeitscharakter der Kindererziehung hervortritt, da Mühsal zu »Hannas« Begriff der Arbeit gehört, ist der Erkenntnis nicht zugänglich, weil keine Erfahrung vorhanden ist, die nur auf eigenes Handeln im Kontext zu erlangen wäre, wenn sie nicht durch Phantasie, Reflexion und Empathie ersetzt werden kann. Albert fehlt vor allem der Kontrast, den Hanna erlebt, den Unterschied der Sphären von »Drinnen« und »Draußen« und somit auch die Einsicht in die Bedürfnisse nach personal direkter Anerkennung, welche den Mangel an strukturell selbstverständlicher und gesellschaftlich gesicherter Anerkennung ausgleichen muss. Um so seltsamer ist »Hannas« vorheriges Erstaunen über die Erkenntnisfähigkeit ihrer Mutter.

Die Männer können oder wollen sich nicht in »Hannas« Erfahrung, nicht in sie und ihre Situation hineinversetzen: Diese ist ihnen fremd und bleibt es in der Absperrung. Im Fremden liegt auch Angst, und die Angst ist durchaus gegenseitig. Hannas Angst liegt nahe. Sie fürchtet, dass Albert in der Unfähigkeit und Isolation ihres Vaters stecken bleibt. Damit würde er ihren eigenen erzwungenen Solipsismus zementieren, ihre Einsamkeit und Sehnsucht nach ihrem Vater, die auf unerfüllten Bedürfnissen gründen und diese so erhalten. Wenn Albert nicht fähig ist, sich in Hanna hineinzusetzen, bleibt seine Repräsentation, das innere Objekt Hanna, unvollständig. Damit hat Hanna in ihm keine hinreichende Wirklichkeit, ein schmerzlicher Mangel, den sie sehr gut kennt.

»Alberts« Angst ist nicht so direkt zugänglich. Wenn er sich der Erfahrung, die er nur über Empathie und Reflexion gewinnen kann, dauerhaft verschließt, so sperrt er »Hannas« Lebensraum von und in sich ab und der würde ein nicht integrierbares Introjekt bleiben. Derartige Absperrungen sind durchaus nicht willkürlich, sondern gehorchen einer inneren Logik. Albert spürt über die Ansprüche seiner Frau möglicherweise sehr wohl die Unsicherheit und den Statusverlust, den sie hinnehmen musste. Eine Absperrung hält diese Erfahrung scheinbar fern und schließt sie als Möglichkeit realer eigener Erfahrung aus. Aber die Arbeitsteilung ist heute nicht mehr so fixiert und sicher wie ehemals. Ein Wechsel ist nicht mehr allein eine bloße Denkmöglichkeit, sondern reale Möglichkeit. Es könnte ein Wechsel erfolgen müssen. Die Absperrung ist eine Illusion, die gleichzeitig sowohl die Erkenntnis über die eigene reale Situation unmöglich macht, andererseits aber die Angst in Schach hält, welche mit der bewussten Erkenntnis verbunden wäre. Die gegenwärtige Situation auf dem Arbeitsmarkt ist allenthalben und für nahezu alle unsicher und prekär. Statusverluste durch Arbeitsplatzverluste rücken unmittelbar auf die Haut, sie sind allgegenwärtig und jederzeit möglich. Ein dickes Fell schützt nicht davor. Die Absperrung der Empathie gewährt nur eine phantasmatische Sicherheit.

Verschleiert sind darin auch die realen Abhängigkeitsverhältnisse. Das Gewebe ist brüchig und es scheint die Scheinsicherheit der objektiven Zahl durch, die eben ein Kriterium ist. Sie vermittelt eine Entscheidung über das Sein oder Nicht-Sein im Kontext. In ihr sind auch die strukturellen Widersprüche verschleiert und personalisiert. Von ihr hängt die Anerkennung der Person ab, besonders im dem Bereich, in welchem Albert tätig ist. Die

strukturellen Unsicherheiten des Marktes werden gerade hier den Personen zugerechnet und ihnen aufgebürdet. Einzelne Menschen werden verantwortlich gemacht. Erfolg und Misserfolg erscheinen Funktionen von individueller Leistung bzw. individuellen Versagens und persönlicher Unfähigkeit zu sein, sind aber in Wahrheit eher von den Unwägbarkeiten der »Konjunktur«, der allgemeinen Konstellation des Marktes abhängig.<sup>204</sup>

Die Einsicht in diesen Zusammenhang wäre einerseits eine Entlastung andererseits eine Belastung und ein Verlust. Solange der Erfolg eines Unternehmens personalisiert ist, kann er auch als eigenes Verdienst zugeschrieben und angerechnet werden. Das bedeutet zweifelsohne einen narzisstischen Gewinn. Die umgekehrte Bedrohung ist evident. Mithin liegt das eigene Schicksal auch in den eigenen Händen: Autonomie. Anders aber, wenn die Abhängigkeit klar wird. Entlastung wäre, den eigenen Misserfolg nicht allein sich zurechnen zu müssen, Belastung umgekehrt, es auch für den Erfolg nicht zu können. Darüber hinaus würde diese Erkenntnis die eigene Belanglosigkeit, Austauschbarkeit und Verzichtbarkeit schlagend verdeutlichen. Sie würde eine schwer zu ertragende Ohnmachtserfahrung erzeugen und das Schicksal wieder zu dem machen, was es ehemals war: Geschick, zur überwältigenden Heteronomie, zur Gewalt der Struktur.

In »Hannas« Schilderung der persönlichen Beziehungen kommt nicht allein die Rivalität zwischen Männern und Frauen und, durch den in sie eingelassenen gesellschaftlichen Widerspruch, die immanente Bedrohlichkeit selbst intimer Beziehungen zutage. Es ist auch eine Rivalität zwischen den Männern angedeutet, die Hanna als einseitige Abwertung beschreibt. Auch sie bewegen sich in unterschiedlichen Sphären. Der Vater in der Produktion, Albert in der Zirkulation. Die Perspektive des Vaters ist auf seine Arbeit, den »Bau«, eingeschränkt. Arbeit heißt dort und für ihn »zwölf Stunden lang körperlich schuften«. »Schuften, schuften, schuften« ist für Hanna Repetition und Langeweile, »tagein tagaus«, die sie gleichwohl als Haltung internalisiert hat: In der BBB sah keiner, »dass Du eigentlich hier malochst wie ein Depp, 15, 16 Stunden am Tag und dann kriegst Du noch blöde Bemerkungen«.

Der Vater kann nicht verstehen, so nimmt Hanna es wahr, was an Alberts – und an ihrer eigenen früheren Tätigkeit – eigentlich Arbeit ist. »Wovon ist der ausgepowert?« ist nur eine abwertend rhetorische Frage. In Wahrheit ist die Erschöpfung kein legitimer Zustand, weil er keine reale Grundlage hat. Das beinhaltet die Abwertung. Im Hintergrund klingt fast mit: »Wofür kriegt der eigentlich sein Geld?«. »Arbeit ist Mühsal« ist Familienmythos auf der realen Grundlage körperlicher Ermüdung. Wenn Arbeit schwer ist, dann ist sie es hier nicht nur metaphorisch. Die Schwere der Arbeit korrespondiert mit der physikalischen der Dinge, der mit Muskelkraft begegnet wird.

Der Konflikt mit der ganz konkretistischen Auffassung des Vaters spiegelt ihren eigenen mit Albert. 3000 verkaufte FFF stehen gegen Kinderspiel und Hanna hat die rhetorische

---

<sup>204</sup> Ganz offensichtlich ist auch persönliche Unfähigkeit bisweilen für mangelnden Erfolg und Scheitern ursächlich, doch ist sie nicht das Wesentliche, das übergreifende Moment. Bestimmend sind die Widersprüche der Struktur und deren immanente Unwägbarkeiten, welche mit Notwendigkeit Brüche, Versagen und Scheitern erzeugen.

und diskreditierende Frage, »Was tust Du eigentlich den ganzen Tag?«, in sich klingen hören. Für »Hannas« Vater ist die Arbeit in der Zirkulation eben das »Kinderspiel«. Der Gegensatz von greifbarer und ungreifbarer Legitimation für Erschöpfung, der Konflikt um die Kriterien für wirklich geleistete Arbeit und den daraus begründbaren und damit rechtmäßigen Bedürfnissen und Ansprüchen wiederholt sich. Hanna erlebt über die Abwertung ihres Mannes ihre eigene noch einmal. Das kommt in der mit leichter Bitterkeit durchsetzten impliziten Kritik zum Ausdruck: „Was anderes kennt er nicht“ – »Mich kennt er nicht«.

R: „Was hast Du damals unternommen, um von ihm anerkannt zu werden oder erkannt?“

„Eine gute Frage, was hab´ ich da gemacht. Ja ich war immer, ich war schon immer, ich war halt oft zuhause, jetzt nicht weil ich anerkannt, also nicht deswegen, weil sicher das Unterbewusstsein, weil das ja auch erst später erst klar geworden ist. Ich hatte schon, ich war viel zuhause. Obwohl ich in KKK gewohnt habe, bin ich alle zwei drei Wochen mal nach Hause gefahren. Hab´ halt viel geholfen irgendwie, wenn mein Vater irgendwas brauchte oder auch jetzt noch, wenn er mal irgendwo hin muss oder so – sag´ ich da eigentlich nie Nein. Gut da kann man auch sagen, ist das jetzt Hilfe, man ist halt freundlich und höflich und das machen wir eh untereinander, sich zu helfen, aber das war früher anderes, da wollte ich schon immer, ich hab´ auch immer versucht, mit dem irgendwie ins Gespräch zu kommen, mal über was anders, es dreht sich immer nur um ihn. Und ehm hab´ versucht zu erklären, was ich da so den ganzen Tag mache in der BBB aber das interessiert, das interessiert ihn einfach nicht. Es interessiert ihn nicht. Und was hab´ ich da noch gemacht? Weiß ich nicht mehr bewusst, bewusst nicht so viel. Unbewusst ist damals sicher sehr viel abgelaufen, aber das weiß ich nicht mehr, ist ja auch schon ein paar Jahre her. Mindestens 5, 6 Jahre, wenn nicht mehr. Also mit Albert hat sich viel verändert. Oder überhaupt seit, so die ersten Jahre in KKK noch, so, ja, seit fast, 6 bis 10 Jahren so. Da wart´ ich nicht mehr drauf.“

Ein Muster für den Versuch, die eigene Anerkennung auszudrücken ist, »für andere da sein«, zu „helfen“. „Eigentlich nie Nein zu sagen“ ist ein Anerkennen von Bedürfnissen, so gut wie der Versuch, Nähe herzustellen und „alle zwei bis drei Wochen mal nach Hause zu fahren“. Doch „freundlich und höflich“ zu sein, die sozusagen handfeste Solidarität gegenseitiger Hilfe reichte zumindest früher nicht. Hanna hat sich sehr um die »ideelle« Seite der Anerkennung bemüht, wollte „ins Gespräch kommen, mal über was anderes“ und das Andere ist zentral sie selbst. Ihr Vater hat keinen Blick für irgendein anderes als Arbeit. Sie ist *das* Kriterium seiner »Wertschätzung«. Das Andere, in dem Hanna sich als sie selbst erlebt, ist eben auch, „dass man auch mal gern auf der Terrasse sitzt und an Kaffeetscherl trinkt und nicht über die Arbeit redet“, oder dass „die Kinder wichtiger sind, oder das Nichtstun, oder auch mal in Urlaub fahren“.

Hanna hat gedacht, Aufklärung würde helfen, erkannt zu werden und Erkenntnis stünde in einem Zusammenhang mit Anerkennung; so hat sie „versucht zu erklären, was ich da so den ganzen Tag mache in der BBB“. In ihrer Wahrnehmung ist sie an der Egozentrik des Vaters gescheitert: „Es dreht sich immer nur um ihn.“ Dass dieses Kreisen um sich selbst und alles in den Bann des Eigenen zu ziehen ein Ausdruck eigener Bedürftigkeit ist, hat Hanna zwar verstanden, aber es hilft ihr für die eigenen Bedürfnisse natürlich wenig.

## 6.6 BEFREIUNG DURCH ENTSAGUNG

Die »Befreiung« vom Vater ist ihr einerseits durch die räumliche Distanz und den Wechsel von der Kleinstadt in die Großstadt, andererseits und hauptsächlich mit ihrem Mann gelungen: „Mit Albert hat sich viel verändert“.

R: „Wodurch hat sich das geändert?“

„Ja, ich war dann, irgendwie bin ich auch selbstbewusster geworden, sag´ ich mal oder man braucht es dann irgendwann nicht mehr so. Gut mit Albert hat sich viel verändert, weil der halt ein sehr selbstsicherer Mensch ist. Da hab´ ich mir dann schon einiges abgekuckt. Dadurch dass ich ja schon irgendwann mal kapiert hab´, es gibt Dinge, die sind aussichtslos. Das ist auch so, wie immer, irgendwann, musst´ halt irgendwann akzeptieren und das ist halt auch so eine Sache, es ist halt so wie es ist. Irgendwann hab´ auch ich es kapiert. Meine Schwester hat schon jahrelang an mich hingeredet: »Vergiss es«“

Worin genau ihr gewachsenes Selbstvertrauen seine Quelle hat, ist Hanna nicht ganz klar: „Irgendwie bin ich auch selbstbewusster geworden“. Ihre eigene Berufstätigkeit ist für sie anscheinend keine Quelle, möglicherweise deshalb, weil sie sich dort, ebenso wie daheim, hauptsächlich durch nicht gewährte Anerkennung bestimmt sah. Sie erlebt die Emanzipation eher als ein Ergebnis der Umstände – der Metropole – oder eines natürlichen Wachstums, das allgemein und unbestimmt ist – „Man braucht es dann irgendwann nicht mehr so“ – sowie der entsagenden Einsicht, dass manche Versagungen bleiben, da sie auf Versagen beruhen, dass es „Dinge gibt, die sind aussichtslos“.

Wesentlich aber und bestimmt ist sie durch Albert. Hanna scheint als Gegengewicht zum Vater-Mann einen Ehe-Mann zu benötigen, der ist, was sie sein will, „sehr selbstsicher“. Offenbar erlebte sie ihren Vater nicht als selbstsicheren Menschen, sondern eher im Gegenteil als einen, der in seiner bedürftigen Egozentrik gefangen ist, zwar dominant, aber im Kern abhängig. Sie benötigte einen Mann zum Vorbild, der anders ist und autonom, von dem sie sich „schon einiges abgekuckt“ hat. Frauen sind nicht so relevant. Weder die Mutter noch die Schwester sind offenbar zur Identifikation einladende Objekte. Der Weg zu den Frauen, zu ihresgleichen, ist ihr zumindest erschwert, wenn nicht gar zum großen Teil versperrt.

„Aber jetzt ist es durch. Jetzt geht’s nur noch ´drum, meinen Vater, der teilweise ein bisschen unerträglich ist, auszuhalten und dabei ihn halt nicht vor den Kopf zu stoßen und unfreundlich zu sein oder weil, er hat ja auch, das wertzuschätzen, was er in seinen Augen alles für uns getan hat, des schon, aber es geht nicht mehr darum, von ihm anerkannt zu werden und es geht so weit, dass ich sagen würde, wenn er oder ich dann würde ich halt einfach sagen, also gut dann ich. Also ich bin mir wichtiger jetzt als er. Wenn ich halt nicht mehr mit ihm rede, dann rede ich halt nicht mehr mit ihm. Wenn das der Preis wäre, dann wär’s halt. Früher wär´ des nie gegangen, weil des einfach noch zu wichtig war, das Thema, mein Vater muss anerkennen, dass er eine ganz tolle Tochter hat. Aber das hat der dir auch nie gesagt. Ich glaub´ mein Vater hat, da war ich glaub´ ich 20, da hat mein Vater das erste Mal gesagt, dass er mich doch eigentlich ganz lieb hat. Und das war aus einem Streit heraus, wo ich schon fast gesagt hab´, mit Euch rede ich nie wieder und das hat er nicht ausgehalten, und da hat er es das erste Mal gesagt, und ich glaube, da ging es dann eigentlich los, dass ich gesagt habe: »O.k., eigentlich hat er’s auch und er liebt mich auch, das ist schon richtig, aber er kann es halt nicht zeigen, er kann das alles nicht«, und

da fing das alles an, dass ich kapiert habe, das ist, lass ich stehen, ist halt so.“

Wie sehr der Weg zu den Frauen versperrt ist, zeigt sich in der Generalisierung: „mit *Euch* rede ich nicht mehr“. Weiter oben spricht Hanna schon von den Eltern, da sie doch vorzugsweise von ihrem Vater spricht. Ihre Mutter kommt nur am Rande und als ein Objekt des Erstaunens vor. Möglich, dass Hanna ihre Mutter als eine Subordinierte erlebte oder als zu sehr solidarisch mit ihrem Mann, also als ebenso wohl identifiziert, so dass sie zugleich ein und kein Modell für »Hannas« Orientierung wurde.

Das Initial der Emanzipation war für Hanna die Erfahrung rudimentärer Anerkennung durch ihren Vater. Durch seinen zaghaften Ausdruck, dass er sie „eigentlich doch ganz lieb hat“, der wie ein Eingeständnis in einer Situation der Bedrohung wirkt, die „er nicht ausgehalten“ hat, konnte sie sich bestätigt erleben. Und mehr als dieses Eingeständnis unter Druck ist nicht zu erreichen. Die Unerreichbarkeit des Vaters liegt nicht in Hanna. Sie ist nicht verantwortlich. Die Distanz ist nicht auf ihre Unfähigkeit, auf ihr Ungenügen zurückzuführen und daraus zu erklären, sondern auf seine Unfähigkeit und sein Ungenügen. Be- und Entlastung sind eben auch eine Frage der Attribution.

In der Erfahrung seiner Schwäche, die Hanna auch in dem Sinne macht, dass sie diese Erfahrung im Konflikt herstellt, in Kompromisslosigkeit und Bereitschaft zur Härte, die auch gegen sie selbst geht, offenbart sich sowohl die Bedürftigkeit ihres Vaters, als ihre eigene Macht. Indem ihr also klar wurde, dass sie einen fühlbarer Unterschied in ihrem Vater bewirkt – Macht hat –, dass sie in ihm und für ihn sehr wohl wirksam existiert, „da ging es dann eigentlich los“ mit der Loslösung. Damit war eine Art von Symmetrie der Bedürftigkeiten und Schwächen und ein Gleichgewicht der Macht hergestellt. Die Abhängigkeit war im Erleben der Gegenseitigkeit und damit der Bann der Idealisierung zugleich gebrochen. Danach konnte sie die »Ich oder Er«-Frage mit Ich beantworten. Es war ein entscheidendes Erlebnis von Wirksamkeit. Hier mag auch für Hanna die oben geäußerte Erkenntnis entstanden sein, „dass es ja auch immer um Macht“ geht.

Hanna jedenfalls versucht, gleichzeitig genauso und anders zu sein, als ihr Vater und Männer im allgemeinen. Sie übt sich in Perspektivübernahme und ist darum bemüht, sich in den Anderen hineinzusetzen. Sie will möglichst nicht dieselben Missachtungen leben, die sie an sich erfahren hat, sondern aus der Perspektive des Anderen „das wertzuschätzen, was er in seinen Augen alles für uns getan hat“. Auch lässt durchaus die eigene Macht aushalten, dass der Vater „teilweise ein bisschen unerträglich ist“. Aushalten ist eine Selbst-Wirksamkeit und erinnert an die Familienerzählung vom Wesen der Arbeit. Die Unerträglichkeit hat einen klaren Grund in der Unfähigkeit und Angst des Vaters, über sich selbst hinauszugehen. Das macht ihn kleiner und weniger gefährlich, bewirkt vielmehr umgekehrt einen Impuls, ihn vor dem eigenen Ärger zu schützen, „ihn halt nicht vor den Kopf zu stoßen und unfreundlich zu sein“.

R: „Und wie hat sich das mangelnde Interesse oder die mangelnde Anerkennung angefühlt?“

„Ja das ist schwierig, wie drück' ich das aus. Wie drückt man das aus, wenn sich einer für einen nicht interessiert? – Schwierig, das ist echt schwierig. – Ja, ich war halt sehr traurig, sehr traurig, aber irgendwie war da noch etwas anderes. Aber ich weiß nicht, wie ich das ausdrücken soll.“ –

R: „Kannst Du das körperlich übersetzen?“

– „Ja leer halt. Da ist dann schon eine Leere irgendwo da, also war da. Also gut, jetzt ist es auch da. Wenn bei mir nicht – und auf einmal Kraftlosigkeit. Der Albert kann einen Spruch loslassen und auf einmal, ich merk´ so richtig körperlich, als würde da unten ein Loch sein und alles würde rauslaufen. Und dann häng´ ich so da und denk´ mir: »Uff, das kann ich nicht.« Entweder heul´ ich dann oder ich werde halt wütend oder ich denk´ mir [Geste], zeig´ ich nicht, aber denk´ ich mir und dann ist es echt weg, kraftlos. Das war bei meinem Vater auch. Ich bin sehr oft sehr kraftlos wieder nach KKK gefahren. Ich musste dann manchmal auch echt früher fahren, weil ich es nicht mehr ausgehalten habe, weil ich mich nur noch leer und kraftlos gefühlt habe. Also das ist eigentlich am ehesten. Das ist, als würde so meine Stütze wegrauschen. Als wär´ die nur, irgendwie, ja, auf einmal ist sie weg. Die kommt zwar auch oft ganz schnell wieder, also jetzt hab´ ich das auch viel besser drauf, sag´ ich mal, da geh ich fünf Minuten raus, ich hab´ da halt meine Techniken, irgendwas mach´ ich dann schon, krieg´ ich schon wieder hin, oder auch durch den Kopf, kann ich jetzt schon ziemlich gut, aber früher konnt´ ich das halt auch nicht so und dann war ich halt nur noch, dann war da nichts mehr, zum Zug die zwei Stufen hoch waren ein richtiger Kraftakt. Also so war´s eigentlich.“

Missachtungserleben hat für Hanna – und nicht nur für sie – eine unmittelbar leibliche Wirkung. Missachtung ist ein Sog, der ihr Lebenskraft entzieht und unmittelbar eine depressive Verstimmung, ein Empfinden von Leere und Haltlosigkeit entstehen lässt: „Dann war da *nichts* mehr“. Vielleicht war auch gleichsam »das Nichts« anwesend, denn in ihr ist viel, nicht nur viel Wunsch und Bedürfnis, sondern gerade, so scheint mir, eine Fülle, die sich mitteilen will. Die früh und dauerhaft defizitäre Vaterbeziehung versuchte Hanna ausdauernd durch Annäherungsversuche und Klärungsangebote auszugleichen, die je zwar zunächst nicht explizit zurückgewiesen werden, – der Vater sagt nicht: »Lass mich in Ruhe« –, dafür aber ständig ins Leere laufen und einfach nicht beantwortet werden, dann aber in einer entwertenden „blöden Bemerkung“ kulminieren, welche die Nichtigkeit der ganzen Anstrengung ins Bewusstsein treten lässt. Dies Erleben traumatisiert. Es scheint nicht so zu sein, dass für Hanna ihr Mann so derartig emotional ungreifbar und abwesend ist wie ihr Vater, aber wenn Albert „einen Spruch loslässt“, ist in dem die ganze Geschichte vergeblicher Bemühungen um einen versagenden Vater präsent.

Kindern ist erst relativ spät möglich, ihr Erleben korrekt zu attribuieren. Leicht ist, sich selbst zuzuschreiben, was dem Anderen gebührt. Neben den unentwickelten kognitiven Fähigkeiten ist sicherlich ein Grund der internalen Attribution erlittener Versagungen die Notwendigkeit, ein Empfinden von Selbstwirksamkeit aufrecht zu erhalten, welches es ja zu entwickeln gilt. Daher liegt nahe, sich selbst für die Unfähigkeit der Eltern verantwortlich zu glauben und deren Versagen auf sich zu nehmen. Außerdem wäre für ein Kind eine korrekte Attribution insofern kontraproduktiv, wenn nicht fatal, als damit auch die Macht und der Wille der Eltern in Frage stünde, den notwendigen Schutz zu garantieren, welchen das Kind in seiner Abhängigkeit braucht. Hanna bringt diese Dynamik hier in dem Erleben zum Ausdruck, „als würde so meine Stütze wegrauschen“. Zugleich ohnmächtig und schutzlos zu sein, wäre unerträglich. Die perennierende Versagung fixiert das Bedürfnis nach Schutz und das Gefühl eigener Ohnmacht, die aller realen Erfahrung von Selbstmächtigkeit und Unabhängigkeit trotzen, welche Hanna zweifelsohne gemacht, also auch selbst hergestellt hat. Aber die Gestalt der Freiheit ist unvollständig und offen geblieben.

Immerhin hat Hanna mittlerweile Techniken entwickelt und verfügt über Ressourcen, die es ihr ermöglichen, sich ihrer wieder zu versichern, aus dem mangelhaften oder kränkelnden Anderen zu sich zurückzukehren und sich mit dem Affekt von ihm und aus der quälenden Situation zu befreien. Sie hat glücklicherweise auch die objektive Möglichkeit zu dieser Selbstregulation, denn sie wird nicht unterbunden – das ist wahrlich nicht für alle Menschen so. Hanna kann und darf sich zum Ausdruck bringen.

R: „Und was sind so Deine Techniken jetzt?“

„Ach. Entweder ich brüll´ rum. Nee, es kommt immer drauf an. Entweder, ich lass´ wirklich meine Wut raus, die so was mit sich bringt, das kann auch meine Schwester sein, die hat auch manchmal solche Bemerkungen, da denk´ ich mir auch uähh. Oder ich sag´ halt wirklich, manchmal muss ich mich einfach zurückziehen, dann leg´ ich mich für 5 Minuten in den Keller irgendwo auf den Boden und entweder heul´ ich dann und lass den Stau, sag´ ich mal, raus und komm dann wieder zu mir oder ich denk´ dann ganz positiv. Ich denk an irgendwas Schönes oder an gute Situationen zwischen Albert und mir, damit ich nicht nur das Negative seh´. Dann denk´ ich mir: »He Du hast den Kerl wirklich geheiratet, weil er es ist. Was war das jetzt alles?« Und dann geht's schon oder ich sag´ mir halt – oder es geht so in den Trotz: »Der kann mich mal« – so [Lacht]. Also je nachdem wie ich das halt so mache, geht's halt hier dann auch weiter. Manchmal verharre ich auch nur im – in der Stille, dann kann ich auch einfach nicht reden. Und dann kommt aber auch oft Albert. Der löst es über den Humor oder durch Entschuldigung und sagt: »Das war jetzt wirklich blöd«. Dann geht's aber auch wieder. Das ist für mich dann gegessen und es geht weiter und ich merk´ dann aber schon, wie die Kraft wieder da ist. Also es geht sehr schnell bei mir und hängt davon ab, wie ich halt drauf bin.“

Offensichtlich erlebt Hanna ein wichtiges Entgegenkommen ihres Mannes. Darin kann sie sich als erkannt und anerkannt erfahren, auch wenn sie »Alberts« Humor, welchen sie zu ihrem Nutzen nicht als eine weitere Abwertung erlebt, und seine Entschuldigung nicht explizit als Erleben von Anerkennung ausspricht. Hanna merkt, „wie die Kraft wieder da ist“ und mit Albert hat sie auch ihre „Stütze“ zurück. Dann ist die Krise schnell überwunden, doch hängt das Gelingen von ihrer jeweiligen Konstitution ab:

„Wenn ich in einer scheiß Phase bin, dann geht es halt nicht so schnell, aber wenn's normal ist, sag´ ich mal, dann geht's schnell. Und dann denk ich mir dann auch: »Bleibt mir doch alle, ich brauch´ das nicht, ich mach´ das toll, ich bin Hanna, ich kann das alles« [lacht]. Aber gut, dann denk ich mir manchmal auch: »Scheiß auf die anderen, ich brauch das alles nicht, ich kann auch die zwei Kinder allein großziehen ich mach alles – und wenn hier ein Weltkrieg kommt, ich schaff´ alles«, so ungefähr, also nicht ganz so krass – aber. Also dann denk´ ich mir: »Albert, den brauch´ ich überhaupt nicht, ich kann das alles«. Dann red´ ich mir das alles so ein, aber irgendwie funktioniert es alles auch trotzdem, es funktioniert. Vielleicht wirklich die Kraft positiven Denkens, ich weiß es nicht, aber es funktioniert schon. Und dann mach´ ich auch weiter.“

Die Technik für die „scheiß Phase“ ist die Grandiositätsphantasie absoluter Unabhängigkeit in einer Extremsituation, in der sie sich all ihrer Bedürfnisse zu entledigen versucht: „Ich brauch das nicht, ich mach das toll, ich bin Hanna, ich kann alles ... und wenn hier der Weltkrieg kommt.“ Hanna weiß, dass diese innere Rede vollkommen übertrieben ist, aber sie erinnert doch stark an den Wunsch, welchen ihr Vater nie erfüllte, zu erkennen und anzuerkennen, „dass er eine ganz tolle Tochter hat“ –, ein Wunsch, der so stark und so prekär ist, dass er nur indirekt auszudrücken ist. Hanna sagt zwar: „Ich bin Hanna“,

dann aber: „ich *mach* das toll“ und „ich *kann* alles“. Machen und Können – schließlich Arbeit – sind das ganze Sein. So sagt sie auch nicht: »Ich will, dass mein Vater endlich sieht und ausdrückt, dass ich eine tolle Tochter für ihn *bin*«.

## 6.7 SPIEGELUNGEN UND KOMPENSATIONEN

R: „Was tust Du dafür, von Albert anerkannt zu werden?“

„Was tu´ ich dafür? Ich versuch´ ihm klarzumachen, also schon zu reden darüber, was das so für mich, also nicht jeden Tag, aber immer wieder, was das hier so für mich bedeutet, wie es mir so geht damit, also vom Gefühl her. Genauso also von den Zweifeln, die es da gibt, wie von den schönen Dingen. Nicht nur darüber zu reden, was die Kinder heut´ so alles Tolles gemacht haben oder wie lustig es war oder wie beschissen, sondern auch, wie es mir damit ging, um ihm einfach ein Bild davon zu geben, was da in meiner Gefühlswelt los ist. Wir sind eh beide im Moment extrem im Kopf, um das alles hier irgendwie zu regeln und insofern ist es echt wichtig, immer wieder, also auch klar zu machen, was das emotional für mich bedeutet. Wie es mir grad´ gut geht damit und wie ich Spaß hab´ und wie ich mich drüber freue oder wie ich auch sag´, ich möchte jetzt eigentlich, ich bin so unzufrieden, das ist es nicht allein. Das wechselt halt auch, ja, dann entstand auch wieder die Überlegung, dass ich mir wieder einen Job suche.“

Hanna unternimmt dasselbe wie früher schon mit ihrem Vater. Sie versucht, Albert ihre Perspektive zu vermitteln und Reziprozität herzustellen, ihm „ein Bild zu geben“. „Ein Bild zu geben“ ist Metapher für die sinnliche Wahrnehmung und »Hannas« Versuch, Albert die Welt mit ihren Augen sehen zu lassen. Sie versucht Unmittelbarkeit, herzustellen. Es geht nicht um kognitive, theoretische Konzepte oder um unmittelbar objektivierbares, um das beobachtbare Verhalten der Kinder beispielsweise. Wesentlich ist, „was da in meiner Gefühlswelt los ist“, wie das beobachtbare Verhalten in ihr wirkt. Das Gefühl ist die Bedeutung und die Bedeutung ist sie selbst. Es ist der Versuch, die gegenseitige Undurchsichtigkeit zu überwinden und sich im ganzen So-Sein im Anderen zur Geltung zu bringen d.h., sich sozusagen nachvollziehbar zu machen, also Albert die Gelegenheit zu geben, sich in sie hineinzusetzen, sich zu identifizieren und so wie sie selbst zu sein. Dies ist hier der Sinn von Mit-Teilung, eine geteilte, also eigentlich eher eine verdoppelte, besser vielleicht ein doppelte und darin identisch erlebte Welt herzustellen. Vorgängig ist die Erfahrung von Differenz und diese soll, teilweise zumindest, und in dieser oder jener wesentlichen Hinsicht überwunden werden. Gelingt das nicht, entsteht die »Leere«. Nicht allein fehlt dann eigene Repräsentanz im Anderen, dass ich in ihm oder ihr eine Existenz habe und gegenwärtig bin, sondern der Andere ist auch in mir nicht repräsentiert – es sei denn als ein Unverständlicher und Fremder, was ein Meta-Konzept ist. Er hat keine Existenz in mir oder nur als Mangel und Bedürfnis. Jene Leere hat auch den Namen *Einsamkeit*. Sie entsteht in bestimmten, defizitären, resonanzlosen Beziehungen und ist eine Verallgemeinerung.

„Und das halt noch, weil für mich Anerkennung und Respekt und Selbstbewusstsein auch immer was damit zu tun haben, wie Du von anderen reflektiert, also gespiegelt wirst und das hab´ ich halt hier nicht. Meine zwei Mädchen, mei klar, die »Laura« nimmt mich mal in den Arm und gibt mir ´nen Bussi, das geht schon ans Herz, aber es ist nicht so, dass ich daraus, wie vielleicht

andere Mütter, meine Kraft beziehe und sage: »Dafür lebe ich, das ist meine Kraft, daraus krieg' ich sie«. Ich brauch' manchmal schon Gleichwertige, die mich spiegeln und wo ich dann erkenn', halt so, eben auch meine Anerkennung draus ziehe und im Job hatte ich das halt laufend und hier ist das halt zunehmend schwieriger. Kenn' ich aber auch von einer Freundin, die allein zuhause arbeitet. Sie sagt, es ist echt schwierig, wenn Du nicht immer wieder mal mit anderen zusammen bist und wenn's nur in der Mittagspause ist und Dein blöder Witz gut ankommt.«

Hier wird ganz deutlich, dass Anerkennung nicht allein auf Reziprozität, sondern auf Symmetrie zielt und von Symmetrie »lebt« oder sie immer beinhaltet. Die Beziehung zu den Kindern ist a priori, fundamental und vielfältig asymmetrisch und damit für Hanna notwendig defizitär.<sup>205</sup> Ein Widerspruch scheint allerdings zu sein, dass die Kinder ihr gerade den emotionalen Widerhall ihrer Liebe geben, aber es ist nicht das allein Wesentliche, wenn „Laura ... mich mal in den Arm [nimmt] und ... mir an Bussi gibt“. Das „geht schon ans Herz“, aber Hanna braucht „manchmal Gleichwertige, die mich spiegeln“.

Die Kinder gewähren zwar emotionale Anerkennung, doch sind sie kognitiv nicht in der Lage, Hanna in ihrer differenziert komplexen Ganzheit zu erfassen und zu begreifen. Die emotionale Anerkennung durch ihre Kinder ist zwar einerseits gerade die Anerkennung ihrer Gesamtheit, ihrer selbst als Ganzheit, aber da diese notwendiger Weise nicht hinreichend in sich differenziert und ihr also nicht angemessen sein kann, bleibt die Anerkennung ebenso notwendig abstrakt. Damit hat sie in den Kindern nur eine »unvollständige« Existenz. Um sich als die entfaltete komplexe Ganzheit erleben zu können, die sie wirklich geworden ist, benötigt sie auch ein Gegenüber, das dazu fähig ist, sie als solche zu erfassen und zu begreifen, sie in ihrer Differenziertheit wahrzunehmen. Diese Erfahrung teilt Hanna in ähnlicher Weise mit einer Freundin, die „allein zuhause arbeitet“. Auch dieser Freundin fehlt die Resonanz und Spiegelung anderer Menschen, um sich als Mensch zu erleben. Eine Auseinandersetzung mit irgendeiner Sache ist schlicht ungenügend. Der Mensch braucht ein menschliches Gegenüber, auch wenn die Spiegelung und Resonanz ganz trivial ein Lachen ist, „wenn Dein blöder Witz gut ankommt“: Selbstwirksamkeit.

Dieses Gegenüber ist für Hanna vorzugsweise ihr Mann, doch der ist in seiner Singularität nicht ausreichend und die Situation zuhause wird „zunehmend schwieriger“, weil Hanna sich ihrer Bedürfnisse klarer bewusst wird und der Tatsache, dass Albert diese Bedürfnisse allein prinzipiell gar nicht erfüllen kann. So liegt die Überlegung nahe, die Sphäre der Anerkennung, den „Job“ wieder aufzusuchen, in dem Hanna die Spiegelung von Gleich und Gleich „ständig hatte“, also zumindest die prinzipielle Möglichkeit zu vielfältig differenzierter Symmetrie.

„Dieses Gespiegelt-Werden gibt viel von dem Ich-werde-erkannt, ich bin da dabei, die mögen mich, ich gehör' dazu und das habe ich hier nicht.“

Es ist ja, wie gesagt, nicht ganz richtig, dass Hanna die Erfahrung nicht hat, gemocht zu werden. Aber eine wesentliche Funktion der Anerkennung, das Erleben von Zugehörigkeit, ist nicht erfüllt, weil wiederum einseitig und unvollständig. Sie erlebt, dass ihre Kinder

---

<sup>205</sup> Dabei macht es sicherlich einen Unterschied, wenn jemand professionell mit Kindern arbeitet.

ihr zugehören, nicht umgekehrt. Sie können ihr nur ihre Abhängigkeit spiegeln, nicht aber die Unabhängigkeit. Für die Spiegelung der Unabhängigkeit ist man von anderen Unabhängigen abhängig. Nur sie können – prinzipiell gesehen – in ihrer freien Selbstbestimmung, die freie Selbstbestimmung bestätigen.

Aber diese allgemeine Struktur ist immer gesellschaftlich spezifisch geformt. Interessant ist »Hannas« Konzeptualisierung der Symmetrie. Sie spricht, wie es geläufig ist, von Gleichwertigkeit – und Wert ist immer relational. Für Hanna ist Arbeit der entscheidende Bezugskontext. Hier kann sie sagen: „Dafür lebe ich, das ist meine Kraft, daraus krieg´ ich sie“. Sie besteht (zurecht) darauf, dass ihr Handeln als Arbeit anerkannt wird. Was nicht Arbeit ist, ist individuelles Vergnügen, Freizeit, wie man das heute nennt, und belanglos. Einerseits ist das eine Erscheinung der Identifikation mit dem Familienmythos und dem Vater, also eine lebensgeschichtliche Priorisierung. Andererseits aber beruhen die Konzeptualisierung und die Priorisierung auf gesellschaftlichen Modalitäten. Gesellschaftlich kann sie in ihrem konkreten gegenwärtigen Lebenszusammenhang – auch wieder prinzipiell – keine Symmetrie erleben, da die Reproduktionssphäre gesellschaftlich prinzipiell abgewertet ist. Weil sie keine Waren produziert, ist sie, so unverzichtbar notwendig sie für den Fortbestand einer Gesellschaft auch immer sein mag, nicht wert.<sup>206</sup> Ihr Wert ist zwar *de jure* real, aber *de facto* bloß ideell. Die Sphäre der Reproduktion ist eben der Produktion und ihren Verhältnisse subsumiert.

Zugehörigkeit hat entscheidend und notwendig mit dem Beitrag zu tun, den jemand der Gemeinschaft geben kann, zu der er gehören will – oder muss. Tausch und Austausch sind notwendig. Aber Gleichwertigkeit ist von den Fundamentalstrukturen des Wertes in einer Gesellschaft abhängig. Die allgemeine Form gewinnt eine historisch besondere Gestalt und wird zum entscheidenden – (aus)scheidenden – Koordinatensystem individueller Positionsbestimmungen, von Inklusion und Exklusion. Der abstrakt monetäre und messbare und selbst somit abstrakte Wert des Beitrages ist das wesentliche Koordinatensystem dieser gegenwärtigen primär und übergreifend warenproduzierenden Gesellschaft. Ihr Alpha und Omega ist Profitmaximierung. Der konkrete Wert des Beitrages der Reproduktion schlägt in diesem Koordinatensystem *de facto* ins Minus. Kinder sind solange familiäre und gesellschaftliche Kosten, bis sie in der Lage sind, sich als Ware Arbeitskraft zu vermarkten, also die Gestalt des Marktes anzunehmen. Erst dann sind sie gesellschaftliche Gebrauchswerte mit realisierungsfähigem Tauschwert und potenziell Wert.

Es ist also kein Wunder, wenn die Position innerhalb oder gerade außerhalb des Koordinatensystems den Selbstwert bestimmt. Dieser Wert beantwortet auch die Frage, welche Hanna ständig stellt: »Wer bin ich?«. Der gesellschaftliche Wert, ist auch eine Antwort auf

---

<sup>206</sup>Schwieriger noch werden die Verhältnisse, wenn die Sphäre der Reproduktion tendenziell keine Gebrauchswerte mehr produziert: überschüssige Arbeitskraft und damit überflüssige Individuen. „Ein Ding kann Gebrauchswert sein, ohne Wert zu sein. ... Ein Ding kann nützlich und Produkt menschlicher Arbeit sein, ohne Ware zu sein. ... Um Ware zu produzieren, muss [jemand] nicht nur Gebrauchswert produzieren, sondern Gebrauchswert für andere, gesellschaftlichen Gebrauchswert. ... . Endlich kann kein Ding Wert sein, ohne Gebrauchsgegenstand zu sein. Ist es nutzlos, so ist auch die in ihm enthaltene Arbeit nutzlos, zählt nicht als Arbeit und bildet daher keinen Wert“ [Marx (1993), S. 55].

die Frage nach der Identität.<sup>207</sup> Ergo ist unter diesen Bedingungen »natürlich«, sich auf dieses Koordinatensystem zu beziehen und sich innerhalb desselben einen Wert zu geben – geben zu lassen.

„In Kindergruppen geht’s nur darum, wer, wann, wie oft was macht oder nicht – ähm, da redet eigentlich jeder nur von sich selber. Um dann eigentlich nur die Bestätigung zu hören, das ist beim anderen beschissener oder besser [lacht], also bei den meisten.“

Der soziale Kontakt in der Kindergruppe ist nicht als Kompensation tauglich. Zwar spricht jede von sich und offenbar von denselben Problemen, von der häusliche Koordination von Aufgaben, „wer, wann, wie oft was macht“. Man könnte sich ineinander erkennen und sich gegenseitig Anerkennung geben – also, wie oben gesagt, ein gemeinsames und gegenseitig tragendes Selbstverständnis entwickeln. Denkbar wäre, dass Hanna – und die Frauen, welche offenbar in je ganz ähnlichen Situationen leben – in der Gruppe ihr Bedürfnis nach Ausgleich für den Mangel an Emotionalität stillt, da sie und Albert „beide im Moment extrem im Kopf [sind], um das alles hier irgendwie zu regeln und insofern ist es echt wichtig, immer wieder, also auch klar zu machen, was das emotional für mich bedeutet.“ Eigentlich könnte geschehen, was Hanna für sich und ihren Mann wünscht, also die Befindlichkeit und darin sich selbst für Andere zur Geltung zu bringen. Aber der Ausgleich geschieht nicht, denn „da redet eigentlich jeder nur von sich selber“ und dieses Reden über sich selbst ist ein anderes, als Hanna sich wünscht und es ist offensichtlich, dass die Frauen nicht miteinander in Kontakt sind. Es klingt im Gegenteil so, als würden sie rivalisieren, indem sie verhandeln, wem es „beschissener“ oder „besser“ ergeht. Der Wunsch nach Anerkennung nimmt verquere und verhindernde Formen an. Damit wird, was für die Zweisamkeit „echt wichtig“ ist, eben dass jeder von sich spricht und ein Bild seiner selbst vermittelt, in der Kindergruppe und mit »Fremden« eher lästig und übertrieben. Es klingt eine Egozentrikvorwurf mit und in demselben die gesellschaftliche Entfremdung und Vereinzelung an.

„Es gibt sicherlich auch bessere, aber ja und für Albert ist es eigentlich das Einzige in Anführungsstrichen, was ich bewusst tue, was unbewusst abläuft, das weiß ich nicht, aber dass wir immer wieder versuchen, uns unsere Gefühlswelten, wie es uns damit geht, wie wir einander sehen oder wie er mich sieht, will ich auch manchmal wissen, das machen wir schon. Aber das ist schon selten, und eher auch immer seltener. Das ist gefährlich. Je mehr die Zeit für die Kinder, das ist ganz anders noch vor der Kinderzeit, da hatte ich das alles gar nicht so, weil da war ich in der Arbeit, da hab’ ich Meines gemacht und er Seines, da war das Thema Anerkennung gar nicht so da. Da war vielmehr der Job da.“

Hier wird noch einmal sehr deutlich, wie groß mit dem Wechsel der Sphären der Wandel in den Anforderungen, Bedürfnissen und dementsprechend der gelebten Praktiken ist. „Früher hatte sie das“, – also den Wunsch nach Ausdruck der „Gefühlswelten“ und gegenseitiger Spiegelung, zu sagen, „wie wir einander sehen“ – „gar nicht so“. Hanna und Albert waren gleichermaßen (voneinander) Unabhängige – und auf ganz ähnliche Weise (von anderen) Abhängige: „Da hab’ ich Meines gemacht und er Seines.“ Die Trennung und das Für-sich-Sein ist ebenso deutlich, wie die freiwillige Gemeinschaft voneinander

---

<sup>207</sup> Vgl. Keupp u.a. (2002), besonders S. 111ff und 234ff.

Unabhängiger. Beide spiegelten sich in ihrer Lebenssituation als solche. Mit Hannas Wechsel in den Bereich der Reproduktion, ist diese Gemeinsamkeit reziproker Unabhängigkeit zerstört und die strukturelle Symmetrie zerfällt, wie Hannas Möglichkeit zu wesentlichen Spiegelungen. Das Zerfallene muss auf eine andere und ganz wesentlich personal direkte Weise wieder hergestellt werden, weshalb die Selbstoffenbarungen extrem wichtig werden und deren zunehmende Seltenheit „gefährlich“ ist. Früher war das Bedürfnis nach Spiegelung bereits, wenn auch selbst dort defizitär, in der Arbeit befriedigt und „das Thema Anerkennung war“ zwischen Hanna und Albert „gar nicht so da“, weil es für beide strukturell verankert und prinzipiell gesichert war, selbst wenn diese Sphäre durchaus nicht frei von personalen Konflikten um Anerkennung ist – wie sollte das auch möglich sein.

„Da habe ich immer gehadert mit meinem Chef, da hat »Marion« gute Therapiearbeit geleistet [lacht] immer wieder ja. Da war mein Chef das Thema, also weil der so komisch war.“

Primärer »Gegner« im Kampf um Anerkennung und „Thema“ war wiederum ein Mann, der „komische“ Chef, der für ein unüberwindliches Abhängigkeitsverhältnis steht. Auch hier hat Hanna sich mit ihrem Anerkennungswunsch an ihm mühevoll abgearbeitet und Albert hat sie sicherlich gestützt und unterstützt. So wichtig die Anerkennung des Chefs ist, denn sie entscheidet schließlich über Sein oder Nicht-Sein im Kontext, so prinzipiell ist der Mangel im Ringen um Anerkennung durch die prinzipielle Unerreichbarkeit von Symmetrie. Hier besteht ebenfalls ein strukturelles Gefälle, das der Hierarchie. Die Beziehung ist von genereller Autorität und implizit von Befehl und Gehorsam, von unüberwindlicher Abhängigkeit geprägt. Selbst wenn »modisch« geworden ist, dieses Verhältnis »kommunikativ« aufzuweichen, so besteht es nach wie vor in aller Härte. Selbst wenn es gelänge, die gewünschte Anerkennung zu bekommen – meinetwegen dadurch, dass man mit dem Chef auf »Du und Du« käme, worin Äquivalenz suggeriert ist – die hierarchische Differenz und darin die Drohung bliebe bestehen.

Der Kampf um Anerkennung wird für Hanna in derartigen Abhängigkeitsverhältnissen wesentlich und sie wiederholt darin stets auch ihre Bildungs-Geschichte aus der Herkunftsfamilie. Sie drückt es ganz klar aus:

„Aber jetzt ist es tatsächlich der Albert, der da dir am nächsten ist und am meisten mit dir zu tun hat. Früher mein Vater, dann meine Chefs und jetzt mein Mann, also wo es sich am konkretesten widerspiegelt.“

Anerkennung wird im Defizit spürbar und zum Thema von Verhandlungen und Bewältigungsversuchen. Darin liegt auch der Kampf um Freiheit, die Überwindung von und die Befreiung aus Abhängigkeit. Der Kampf und die Freiheit sind aber gegen die strukturell verankerten Abhängigkeiten nicht anders als ideell zu gewinnen, wenn sie nicht gesellschaftlich real überwunden werden. Dem Einzelnen bleibt wenig, als das Thema in sich selbst zu bewältigen, indem er sich daraus löst. Auf und in sich selbst zu bestehen, worauf auch der Konflikt bezogen ist, kann nur im Versuch münden, sich von Anerkennung selbst zu befreien, gleichsam eine ideelle Robinsonade zu leben. Doch derartig errungene Unabhängigkeit wäre fiktiv und immer noch abhängig von einem Mindestmaß existenzieller Sicherheit und Zugehörigkeit, also von basalen Anerkennungen, die entzogen werden

können.<sup>208</sup> Kein Mensch ist eine Insel, und selbst wenn er sich dazu machte, wäre er immer noch eine Insel im Meer, dass ihn umgibt. Der Preis für das Inseldasein wäre jene „unverbrüchliche Einsamkeit, von der Adorno schrieb, eine Einsamkeit vor allem gegen die Verhältnisse.

„In Beziehung mit Freundinnen oder Freunden habe ich des nicht. Zumindest nicht bewusst. Oder – nee. Am ehesten würde ich mit Marion ´mal so ein Thema haben, wenn die irgendwas sagen würde, was mich echt irgendwie verunsichern würde, aber nachdem sie ja eher immer sehr positiv ist, kann ich da jetzt gar nichts sagen. Aber das könnte noch sein, weil Marion mir jetzt sehr nahe steht, dass da mal was wär´. Oder vielleicht geht das deswegen so, weil Marion mich halt so anerkennt in dem Sinn, weil sie aber auch weiß, wovon ich rede. Durch eigene Erfahrung. Sie weiß also sehr wohl, was das hier eigentlich so ist. Das ist halt so was, wo ich sag´, die weiß, die kennt sich aus und wenn sie, die das ja eigentlich, wie ich finde sehr gut macht, alles unter einen Hut zu kriegen und die Kinder halbwegs normal großzuziehen und sich selber ja auch noch, also ich bin ja auch noch da, dann denk´ ich mir: »Wenn die das so sieht, dass Du das gut machst, dann muss da schon was dran sein«. Also weil sie ja weiß, wovon sie spricht. Wenn eine kinderlose Freundin zu mir sagt: »Du machst das gut«, dann ist das ganz nett, aber na ja ich denk´ mir: »Wissen tut sie ja nicht, worum es eigentlich geht«. Das ist so wie früher, mit einem Nicht-BBBler, was kann der schon beurteilen, ob das jetzt hier gut ist oder nicht, was ich da gemacht habe. Das hat auch damit zu tun, dass die, die sich auskennen oder die den Erfahrungsschatz haben, dass die, wenn die mir zurückspiegeln, dass ich das ganz gut mache oder wie ich es mache, dass es sich ganz gut anfühlt, wenn ich mit meinen Kindern zusammen bin, dass die merken, da ist was da, dann geht's mir gut. Wobei mir das selber auch so geht, also wie ge-

---

<sup>208</sup> Beispielsweise heute darin, dass mit einem bestimmten Alter, dessen Höhe immer geringer wird, ein irreversibler Ausschluss von Erwerbstätigkeit immer wahrscheinlicher wird, womit wohl jedes fiktive Inseldasein der Unabhängigkeit an eine existenzielle Grenze kommt, sollte nicht der Ausgeschlossene vorher über ein so hohes Einkommen verfügt haben, dass er nicht auf Andere, auf gesellschaftliche Versorgung angewiesen ist. In derartigen Ausschlüssen wird ebenso wohl deutlich, dass die Maßstäbe gesellschaftlicher Anerkennung abstrakt sind. Die Altersgrenze sieht von allen Besonderheiten, allem Konkreten und von jedem Einzelnen ab – Ausnahmen bestätigen hier die Regel. Sie hat ihr Pendant in der »Leistung« auf welche sie fiktiv bezogen ist. Ökonomisch betrachtet ist völlig egal, wer die geforderte Leistung erbringt. Gleichzeitig wird der abstrakte Zusammenhang von Alter und »Leistungsfähigkeit« unterstellt, dass mit der Zunahmen des Ersten eine Abnahme des Zweiten auftritt und wiederum ein Kosten-Nutzen Kalkül unterlegt, welches selber völlig abstrakt ist. Prinzipiell müssen alle Kosten gesenkt werden. Auch der unaufhörlich zu steigende Nutzen ist abstrakt. Seine Kriterien sind die Kosten einerseits und der Profit andererseits. Auch hier bestätigen Ausnahmen die Regel. Die Ausnahmen bestätigen vor allem die Regel der realen Ungleichheit der Menschen in ihrer abstrakt ideellen Gleichheit, die Regel der realen Unfreiheit der Meisten und der realen Freiheit der Wenigsten in der abstrakten Freiheit aller. Die abstrakte Gleichheit der Freiheit aller ist gegenwärtig die Voraussetzung und das Medium für die realen Unterschiede. Die abstrakt Gleichen und Freien verhandeln auf dem Markt den Kauf und Verkauf der Ware Arbeitskraft. Ideell kann – noch – niemand gezwungen werden, diesen oder jenen Arbeitsvertrag einzugehen – ein Regularium, das angesichts der Massenarbeitslosigkeit zunehmend in Frage gestellt wird, womit die Lasten und der Zwang der gegenwärtigen Situation wieder der einen Seite, den zu Recht so genannten »abhängig Beschäftigten« aufgeladen werden. Auch wenn staatlicherseits kein Realzwang zu Aufnahme eines Beschäftigungsverhältnisses vorliegt, ist die Freiheit und Selbstbestimmung des einen Vertragspartners im Moment der Vertragsschließung zuende. Mit ihr arbeitet der sogenannte Arbeitnehmer bis zum Widerruf unter dem Kommando des sogenannten Arbeitgebers. In dieser christlich-biblich geprägten Terminologie wird klar, dass der allgemeine gesellschaftliche Naturzusammenhang des Menschen eine bestimmte Form angenommen hat: Arbeit und Arbeitskraft sind Privateigentum unter der Bedingung, dass Geben seliger ist denn Nehmen.

sagt, wenn ich dann merk´ »He, Du, Deine Kinder führen sich hier nie auf, wie die anderen«, gut, ich sag´ oft: »Ich hab´ Glück«, aber das hat sicher schon auch mit mir zu tun.“

Nach dem Bisherigen ist ganz plausibel, warum Hanna die Schwierigkeiten „in Beziehung mit Freundinnen oder Freunden“ eher nicht hat. Freundschaften sind selbst gewählte Beziehungen. Die Abhängigkeit ist ideell und gegenseitig austariert, wodurch schon a priori ein höherer Freiheitsgrad, also von vorneherein eine relativ stabile Symmetrie gegeben ist. Dies sind Gründe dafür, dass Freundschaften einerseits relativ unempfindlich gegen Erschütterungen der Symmetrie zu sein scheinen, andererseits aber damit auch auf dem Spiel stehen können.<sup>209</sup>

Gleichwohl gibt es entscheidende Unterschiede für die Wichtigkeit von Anerkennungen. Die eine ist Gefühlsnähe. Die Gefühlsnähe bestimmt die ideelle Abhängigkeit, je näher desto größer und daher wird auch ein Urteil um so gewichtiger, anders ausgedrückt: Die Macht des Anderen ist um so größer, je stärker Idealisierung und Identifikation sind. Für Hanna ist es Marion, die mit solcher Macht ausgestattet ist. Marion könnte sie „echt irgendwie verunsichern ... weil [sie] mir jetzt sehr nahe steht“. Aber es kommt noch etwas hinzu, das schon erwähnt ist, „dass sie aber auch weiß, wovon sie redet“. Sie hat also Erfahrung, die Reziprozität der Perspektiven und echte Symmetrie sind gegeben. Anders, wenn „wenn eine kinderlose Freundin“ spricht, die nicht weiß, „worum es eigentlich geht“. Marion „kennt sich aus“ und daher hat ihr Urteil sachliches Gewicht. Dies wird noch erhöht durch die hohe Anerkennung, die ihr von Hanna entgegengebracht wird: „Wenn sie, die das ja eigentlich, wie ich finde, sehr gut macht ..., dann muss da schon was dran sein“.

Marion ist für Hanna eine anerkannte sachliche Autorität. Ihr Urteil ist im eigenen Leben, d.h. nicht nur theoretisch, sondern praktisch gerechtfertigt und so authentisch. Marion ist damit ein Objekt der Identifikation und dies intensiviert die Nähe. Die Anerkennung der Autorität bewirkt, von der Autorität anerkannt werden zu wollen. Entstände eine Urteilsdifferenz oder Beurteilungsgefälle, würde Hanna in ihrer Ambivalenz und Unsicherheit wahrscheinlich dem Urteil der Autorität ein hohes, die negative Seite der Unsicherheit verstärkendes Gewicht geben.

Hanna trägt ebenso wohl selbst zur Autoritätsbildung bei und hat ihre eigenen Kriterien, die sie überprüft und anlegt. In Bezug auf Marion „findet“ sie ja, dass sie „das sehr gut macht“. In Relation zu Anderen schaut sie die Kinder an, vergleicht ihre Kinder mit denen der Anderen und somit sich mit ihnen. Hanna erkennt: „»He, Du, Deine Kinder führen sich hier nie auf, wie die anderen«, gut, ich sag´ oft: »Ich hab´ Glück«, aber das hat sicher schon auch mit mir zu tun.“ Die Attributionen des (Miss)Erfolges sind ambivalent. Es fällt

---

<sup>209</sup> Es wäre eine Untersuchung wert, wie stabil Freundschaften unter den Bedingungen von Statusverschiebungen sind. Es wäre die Frage, welche Folgen Statusveränderungen des Einen für die Beziehung der Beiden hat. Status ist ja immer relational. Die objektive Veränderung des Einen ist zwangsläufig eine objektive Veränderung des Anderen in der Beziehung, weil sich die Relation verschoben hat. Des Einen Aufstieg ist des Anderen Abstieg und umgekehrt. Man kann die obige Frage umformulieren: Wie (ir)relevant sind objektive Statusveränderungen des Einen für die Beziehung oder wie tragfähig ist eine Beziehung in einem solchen Wandel und wovon hängt die Tragfähigkeit ab?

ihr leichter, sich das Unzulängliche anzurechnen und das Geglückte eben dem anonymen Glück zuzuschreiben. Anzuerkennen, dass der Erfolg, die erwünschten Folgen, ihr geglückt und dann tatsächlich auf ihr Handeln zurückzuführen sind, gelingt ihr allenfalls bezweifelt und gleichsam provisorisch. Im „sicher auch“ klingt ihr häufiges „irgendwie“.

## 6.8 REFLEXIVE ANERKENNUNG

Die Anerkennung ihrer selbst durch sich selbst ist auf Ausnahmesituationen großer Bedrohung beschränkt, in denen sie glaubt, allein und verlassen zu sein. Dann ist die reflexive Anerkennung Münchhausens Zopf:

„Aber ich würde sagen, die Anerkennung durch mich selber ist eher ganz weit hinten. Ja, das hab´ ich halt nur so in so Wutsituationen oder wenn es darum geht, dass ich untergehe oder dass ich nicht untergehe, dann muss ich mich selber wieder hoch ziehen, aber so wie jetzt, wenn es ein ganz normaler Tag ist und dann habe ich so meine Erledigungen, und vormittags waren wir noch in der Kindergruppe, dann denk´ ich mir nie am Ende eines Tages: »Du machst des großartig, oder mei, es war halt ein guter Tag«, oder dann schau´ ich mich an und denk´ mir: »Hm, ich bin mit mir zufrieden«. Das mach´ ich eigentlich nie. Das sind so ganz seltene Momente, ja so ganz seltene Momente. Eher so nachts dann mal oder abends kurz vor dem Schlafen gehen, wenn ich dann zu den Kindern gehe und dann erst merk´ so – äh – irgendwie, ja irgendwie läuft das alles ganz gut, »hast es ja alles ganz gut im Griff«, und ich erkenne, dass es die richtige Entscheidung war, dass ich dafür geeignet bin, das alles hier so zu machen und eben nicht nur BBB machen muss. Aber das ist eher selten. Das ist eigentlich eine interessante Frage warum, ja, weil, wie zeigt sich Anerkennung durch sich selbst. Ja gut. Ja, obwohl es hat auch immer wieder ganz schön, ich hab´ auch immer wieder ganz unzufriedene Phasen. Wahrscheinlich, also, ja, weiß nicht, was da noch reinspielt.“

Hanna betrachtet Anerkennung – sich und andere damit – aus der Leistungsperspektive und die ist verbunden mit Großartigkeit. Das Außergewöhnliche ist ihre Kriterium. Damit gibt ein „ganz normaler Tag“ für Anerkennung nicht viel her, denn ein ganz normaler Tag ist eine gewöhnlicher. Ihr Tun eignet sich damit nicht als Spiegel, es ist stumpf und lässt sich nicht polieren. Im Gewöhnlichen wird Großartigkeit per se nicht angesprochen. Das passt in die gesellschaftlichen Anerkennungsstrukturen, welche die Grundlage für die (Selbst)Bewertungen des Einzelnen bilden und die Hanna anerkannt und internalisiert hat. Anerkennung wird tendenziell nur den »Besonderen« zuteil, die darin auch Abgesonderte und Isolierte sind. Erst die Hervorragenden, Prominenten sind sichtbar, blitzende Sterne am gesellschaftlichen Firmament; der Rest ist Leere, bloßer Zwischenraum oder Hintergrund, nicht reflektierende unterschiedslose Masse. Es sieht bisweilen so aus, als sei diese Gesellschaft nur fähig, sich im »Blitzlichtgewitter«, das den Einzelnen beleuchtet, selbst anzuerkennen. Sie bedarf der Selbsterhöhung, benötigt das Erhabene<sup>210</sup> als die Apotheose des belanglosen Individuums gegen die Selbständigkeit der allgemeinen, einerseits vollkommen nivellierenden, andererseits extreme Unterschiede produzierenden Äquivalenz-

---

<sup>210</sup> Vgl. Treptow (2001).

beziehungen. Für Äquivalenz kann man auch Egalität sagen.

Erst eine Extremsituation, ein Gefühl drohender Katastrophe, die Phantasie von einer existenziellen Krise – „dass ich untergehe oder dass ich nicht untergehe“ – eignet sich für Hanna zur Selbstanerkennung und die ist eine Art »Notprogramm«, das erst greift, wenn alle anderen versagen. Aber auch die „ganz seltenen Momenten“, in denen Hanna mit sich zufrieden ist, Situationen nächtlicher Ruhe, sind vom Leistungsblick geprägt, der auch ein herrschaftlich kontrollierender ist.

Der Begriff der Kontrolle ist, wie derjenige der Herrschaft – und so viele andere –, ein höchst ambivalenter. Man könnte ihn, ähnlich wie Freud es für Gesundheit und Krankheit tat, dimensional als ein Kontinuum auffassen, in dem Normalität und Abweichung (ab)gebildet werden. Einerseits bezeichnet Kontrolle eine natürlich notwendige Funktion der Selbstorganisation und Selbstregulation und dient der Orientierung zur Sicherung des Lebens. Beispiele sind der Hunger und die Körpertemperatur, welche Erkennungszeichen für ein notwendiges Handeln geben, organisch kreisläufige Überprüfungen. Kontrolle hat aber auch den ganz schematisch rigiden und prokrustisch nivellierenden Charakter der Fixierung, welcher gerade dem Fließen des natürlichen Gleichgewichts widerspricht und insofern ganz anorganisch ist. Psychologische Typisierungen der Extreme sind der »Zwangscharakter« und der »Autoritäre Charakter«. Eine andere Bezeichnung, die exemplarischer Weise keine klinisch psychologische Kategorie ist, dafür aber die Verflechtung der Einzelnen in die allgemeine Struktur deutlicher macht, ist »Bürokrat«.

Die Ambivalenz der Kontrolle spiegelt sich im Doppelcharakter des Begriffs. Einerseits ist der Begriff ein Medium und gleichsam eine Kontrollinstanz des Denkens, Erkennens und Verstehens. Er dient der Orientierung und der Praxis. Andererseits beinhaltet er notwendig das Moment kategorialer Subsumtion und Reduktion. Der Begriff ist vereinheitlichend. So eignet ihm ein konkret mimetisches und ein abstrakt gewaltsames Moment. Welches überwiegt, hängt von gesellschaftlicher Praxis ab, den Bedingungen, unter welchen die Auseinandersetzung der Menschen mit der und mit ihrer Natur stattfindet, der Arten und Weisen, wie Menschen diesen notwendigen Stoffwechsel organisieren. Diese Organisation ist gegenwärtig ganz unorganisch, weil die Menschen sich über die von ihnen produzierten Sachen vergesellschaften und daher die menschlichen Beziehung den Beziehungen dieser Sachen untergeordnet sind.

In Hannas Äußerungen scheint die Überwertigkeit und so die unterjochende Seite der notwendigen Identifikation der Menschen mit ihren Produkten, ihren Leistungen auf, deren Funktion sie selbst werden. Dieser Widerspruch spaltet notwendig das begreifende »Individuum«, welches als Moment der Vereinheitlichung ein dezentriertes Zentrum ist, das – wie Hanna sich ausdrückt – „alles im Griff“ zu haben hat. Hanna befragt sich daraufhin, ob sie denn „dafür geeignet [ist], das alles hier so zu machen“. Die »Eignung« meint durchaus etwas Humanes, z.B. Passung oder Kongruenz von individuellen Fähigkeiten und objektiven Anforderungen. Zugleich klingen aber darin Spannungen an: Die Steigerung des Urteils – unverzichtbar für die Orientierung der Menschen in ihrer Welt – zur Verurteilung, sowie die gegenwärtigen Bedingungen der von Konkurrenz und Aus-

schluss geprägten Sphäre des Erwerbs.<sup>211</sup> Hier wird Eignung beispielsweise in psychometrischen Tests und Assessmentcenters gemessen, als »Daten« – Gegebenheiten – an und über die Gemessenen hinweg erhoben und gegen sie verwendet. Sie fragen nach Eignung nicht wesentlich in der humanen Form der Passung, sondern nach den Eigenschaften, dem Eigenen, dem Selbst zum Behufe der Auslese im Kontext von Verwertbarkeit: »Die Guten an und für die Töpfchen«. Selbst dieses wäre kaum kritikabel, würden nicht die Kriterien der Auslese einerseits zusehends abstrakt (das Alter scheint zu einem abstrakt rigiden Aussonderungskriterium zu werden) und wäre die Sphäre nicht vom Mangel im Überfluss regiert.

Die Frage nach der „richtigen Entscheidung“ ist nicht allein die wahre nach einer realitätsgerechten, passend ausrichtenden Wahrnehmung. Die Richtigkeit der Antwort hängt nicht allein vom Entscheidenden und seiner Realität, seinen »Eigenschaften« ab, sondern von der (gesellschaftlichen) Wirklichkeit, die nicht nur deren konkrete Inhalte, sondern die Form selbst bestimmt, also *was* Eigenschaften sind.

Die analytische Kategorie der Eigenschaft spricht die Wahrheit aus, dass alle Menschen im selben Moment sowohl gleich als auch voneinander verschieden sind. Sie scheint auf den Einzelnen zu fokussieren, der sie »hat« und dann auch »ist«. Das ist insofern eine unzulässige Reduktion, als Eigenschaft nur relational sein kann. Hanna spricht es aus, indem sie erkennt, „dass ich *dafür* geeignet bin, das alles hier so zu machen“. Dennoch fokussiert sie primär auf *sich* im fixen Kontext, weniger auf den Kontext. Sie stellt sich, nicht den Kontext in Frage. Hanna hat die gesellschaftliche Praxis anerkannt, Eigenschaften den Einzelnen als eine Qualität zuzuschreiben und blendet die andere Seite aus, für welche dieses oder jenes eine (relevante) Eigenschaft von jemandem ist, obwohl sie den Zusammenhang benennt. Mit der Eignung einer Eigenschaft werden immer Relevanzen ausgesprochen und sie sagt mindestens soviel über denjenigen, für welchen etwas Eigenschaft ist, wie über diejenigen, welche diese dann haben und ihr unterworfen werden. Im Einzelnen wird der Prozess reflexiv.

Eigenschaft gibt sich ganz deskriptiv und hat sicherlich dieses Moment unverzichtbar an sich. Sie ist ebenso wohl notwendig auf Messungen bezogen. Eigenschaft scheint so eine ganz natürliche Funktion der menschlichen Weise zu sein, Wahrnehmungen zu organisieren. Die Organisation der Wahrnehmungen, die Theorie, kann aber nur selten unabhängig von der Art und Weise sein, wie Menschen sich in ihrer Welt praktisch und im Hinblick auf Praxis organisieren. Die Praxis der Menschen ist offensichtlich historisch und kulturell verschieden, also wandelbar. Theorie und Praxis durchdringen einander als verschiedene Momente desselben Prozesses: der Lebensbewältigung. In diesem Prozess sind Eigenschaften ebenso normativ wie deskriptiv. Eigenschaft ist notwendig ein Kriterium, also, wie Hanna ganz treffend sagt, ein Mittel für Entscheidungen. Diese Entscheidungen können wiederum kaum unabhängig von der Wirklichkeit vorgenommen werden, auf welche sie sich beziehen. Eine Eigenschaft von Eigenschaften ist deren praktische Konsequenz. Eigenschaften sind Kriterien gesellschaftlicher Praxis und diese ist das übergreifen-

---

<sup>211</sup> Im Urteil steckt die Differenzierung, welche mit der Verurteilung zur Segregation wird: Ur-Teil.

de Moment. Die bestimmten Eigenschaften der allgemeinen Eigenschaft gehören somit mehr der Praxis an und werden von ihr bestimmt, sind selbst historische Formen, die den vermessenen Einzelnen bestimmen.

Wenn also beispielsweise eine gesellschaftliche Organisation des Lebensprozesses vorwiegend an Funktionen orientiert ist, dann ist eine Eigenschaft von Eigenschaften die Funktionalisierung der Menschen. Wenn, um ein anderes Beispiel zu nennen, die gesellschaftliche Organisation des Lebensprozesses übergreifend von Konkurrenz bestimmt ist, dann ist die bestimmende Eigenschaft von Eigenschaften Auslese, Segregation. Wenn weiter unter dieser Bedingung von Konkurrenz jene Organisation von abstrakter Verwertung und maximierter Produktion bestimmt ist, dann ist eine weitere bestimmte und bestimmende Eigenschaft von Eigenschaften sowohl die Messung von Verwertbarkeit und Leistungsfähigkeit für diesen und in diesem Prozess, als auch die Erzeugung bestimmter und auf bestimmte Weise leistungsfähiger und verwertbarer Menschen. Unter der übergreifenden Bedingung abstrakter Verwertung, alles was ist, in Tauschwert zu verwandeln, sind die Eigenschaften aller Dinge und der sie produzierenden Menschen übergreifend Funktionen des Tauschwertes, Funktionen einer bestimmten historischen Egalität, der prinzipiellen Äquivalenz und das heißt: die Qualität ist der Quantität subsumiert, jene nur eine Funktion der Steigerung dieser. Ist also eine Eigenschaft, gleich ob der Dinge oder der Menschen, nicht in Wert zu verwandeln, ist sie soviel wert, wie mit ihr diese Dinge und Menschen: Nichts.

In dieser Gegenwart schwingt in der Frage nach Eigenschaft und Eignung die immer zweifelhaftere und prekärere Zugehörigkeit, das tendenziell irreversible Ausscheiden mit. Der Prozess der – teils wirklichen, teils nur scheinbaren und sogenannten – Individualisierung lastet Zugehörigkeit und Ausschluss den Einzelnen und deren scheinobjektiven, mit scheinobjektiven Methoden gemessenen Eigenschaften an, weshalb sie, wenn die Umstände nicht in Frage stehen, sich zurecht fragen müssen, ob sie denn die »Richtigen« oder nicht vielmehr »Falsche« sind, womit sie sich den objektiven Verhältnissen entsprechend ausrichten, sich objektivieren und fixiert sind.

Diese Dynamik wirft ein Licht auf die real und gesellschaftlich objektiv dualistische »Individualität«: Unteilbarkeit und Arbeitsteilung; Spezialisierung (Differenzierung) und allgemeine Äquivalenz (Egalisierung); (personale) Verantwortung für strukturell Erzeugtes. Den Doppelcharakter der (V)Erschließungen, dass die Freiheit der Selbstbetätigung an »Eignung« und »Eigenschaften« hängt, spricht Hanna darin aus, dass sie „eben nicht nur BBB machen muss“. Für sie kann es auch etwas anderes geben und gibt es.

„Gut, aber es gibt ja auch noch was anderes, muss einen ja auch nicht immer alles ausfüllen, was man hier so treibt. Ich sag’ ja, es gibt halt auch noch anderes und das möchte ich dann halt schon ganz gern.“

Weiter oben hatte Hanna schon davon gesprochen, dass es für sie nicht nur die Arbeit gibt, sondern auch Genuss und es schien, als ob der Genuss nicht nur die abgeleitete Legitimation der Belohnung an sich trüge, sondern ein Zweck in sich selbst ist. Hier bringt sie ebenso zum Ausdruck, dass diese bestimmte Tätigkeit weder ihr ganzes Selbst ausfüllt, noch auch ausfüllen muss – obwohl im Wunsch doch auch eine Spur von Entsagung und »Strecken nach der realen Decke« klingt. Sie ist mehr zugleich und anderes, als sie gerade

tut. Kaum ein Tätigkeitsbereich in einer hochgradig differenzierten und spezialisierten Gesellschaft lässt die Vielschichtigkeit des Einzelnen zur Geltung kommen. Ob Wesentliches gelebt werden kann, hängt von vielem ab, beispielsweise davon, welche und wie viele der Möglichkeiten des Einzelnen in seinem Kontext angesprochen werden, ob und wie er einzelne Fähigkeiten entfalten darf oder muss. Ob es dann für das Andere noch reale Möglichkeiten oder nur noch denkbare gibt, wird durch die Ansprüchlichkeiten des Kontextes bestimmt, wie sehr er die Einzelnen fixiert und absorbiert, aber auch von den Bedingungen der Teilhabe an verschiedenen Kontexten. Die verschiedenen Kontexte verweisen wiederum auf die Ressourcen der Einzelnen und die ideell-realen Möglichkeiten sind nicht zuletzt davon abhängig, was in einer Gesellschaft für Einzelne zum Wesentlichen wird. Unter dem Primat der Produktivitätssteigerung allerdings tendiert die gegenwärtige Dynamik in die Richtung fundamentaler Spaltungen der Gesellschaft, die auch unter dem Titel der Verteilungsgerechtigkeit verhandelt wird.<sup>212</sup> Verteilt aber werden eben nicht allein die produzierten Güter, sondern die Teilhabe an der Produktion. Die Notwendigkeit zur Produktivitätssteigerung bedeutet notwendig die Abschaffung von menschlicher Arbeit oder, anders gesagt, dass mehr Arbeit von weniger Menschen zu leisten ist. Darin liegt die Spannung, dass diejenigen, welche arbeiten dürfen, mehr arbeiten müssen. Damit wieder absorbiert die Teilhabe an Arbeit, welche die materiellen Ressourcen für anderes als Arbeit erbringt, mindestens die Zeitressourcen für anderes als Arbeit.

„Ob es dann nur das Anerkennungsthema ist, das da der Grund ist, oder einfach, dass, weil ich sag´: »Ich hab´ ja auch noch ein Hirn, das sich jetzt noch in irgendeiner anderen Form betätigen möchte«, als mir zu überlegen: »Wie erklär´ ich jetzt einem Kind, dass es nicht zum hundertsten Mal den Bobbycar gegen ich weiß nicht was fährt, oder nicht mit ihrem vollen Gewicht auf die kleine Schwester sich drauflegt«, es gibt halt einfach hier noch irgendwas, denk´ ich mal, Potential, das ich anders nutzen möchte. Da hat dann glaube ich das Anerkennungsthema weniger damit zu tun, sondern echt wirklich so, es gibt so viele Facetten im Leben, ich möchte noch gern eine andere haben.“

Es mag zwar für Hanna tatsächlich kein Anerkennungsthema sein, ein gesellschaftliches ist es dennoch allemal. Dass Menschen über ein differenziertes Potential verfügen und auch den Wunsch haben mögen, dieses zu verwirklichen, mag formal anerkannt sein, real ist dies dennoch kaum anerkannt, weil die Selbstverwirklichung der Einzelnen den Erfordernissen des verselbständigten ökonomischen Wachstums untergeordnet ist. Zu kurz kommen Hannas intellektuelle und kreative Möglichkeiten, dass sie „ja auch noch ein Hirn hat“. Ihr Hirn reicht über ihren Kontext hinaus, aber sie hat sich noch nicht bestimmt und konkretisiert, bleibt noch im Virtuellen und im Irgendwie. Interessanter Weise löst sie ihr „Potential“ aus dem „Anerkennungsthema“, welches ihr eine Reduktion zu sein scheint. Nicht „nur“ ihr Bedürfnis anerkannt zu werden soll für sie der Grund sein, welcher sie wünschen lässt, „sich noch in irgendeiner anderen Form [zu] betätigen“. Das Andere liegt nicht allein in ihrer Psychodynamik, ist nicht nur subjektiv eingebildet oder vielleicht gar

---

<sup>212</sup> Dieses Thema ist im Rahmen dieser Arbeit nicht mehr zu behandeln, aber als eine Anmerkung sei soviel gesagt: Gerechtigkeit wäre m. E. die Synthese der Widersprüche von Gleichheit und Unterschied, Egalität und Differenz, Besonderem und Allgemeinem.

eine Funktion persönlichen und therapiebedürftigen Defizits, sondern objektiv real: „Das Anerkennungsthema [hat] weniger damit zu tun“, denn „es gibt so viele Facetten im Leben“ selbst. Im Leben ist es angelegt und drängt auf Verwirklichung. Und damit hat Hanna zweifellos Recht. Aber es scheint, als richte sie eine Legitimation für sich und ihre Wünsche ein, kreierte gleichsam einen archimedischen Punkt außerhalb ihrer selbst, von dem aus ihre innere Bewegung bewirkt wird und gerechtfertigt ist.

Dies liegt auch in der gegenwärtigen gesellschaftlichen Struktur. Ihr Agens ist die zufällige Willkür und deren Manipulation. Kaum mehr ist zu unterscheiden, was wesentlich und in sich selbst schon gerechtfertigt ist, worauf daher vernünftigerweise Anspruch erhoben und wofür Geltung verlangt werden kann oder was nur belanglos irrationaler Tick oder bornierte Idiosynkrasie ist. Es ist kein Problem, dass der irrationale Tick, die an sich belanglose Idiosynkrasie nicht auch eine Wahrheit des Einzelnen wäre, an der sich die der Gesellschaft ausweise, sondern dass tendenziell alles gleichgesetzt ist und auf derselben Ebene dessen verhandelt wird, was man sich leisten kann.<sup>213</sup>

Man darf zudem nicht vergessen, dass dies, wovon Hanna spricht, gerade wesentlich ein Anerkennungsthema ist. Es ist eine historische Errungenschaft, dass eine Frau „auch noch ein Hirn hat“, als selbständiges, denkendes, menschliches Wesen anerkannt ist und sich als ein solches nicht nur an sich betätigen kann oder könnte, sondern auch real darf und sich betätigt – trotz aller realen und vermeinten Defizite in der Wirklichkeit. Das ist nicht vom Himmel gefallen. Gerade darin, dass Hanna Anerkennung als ein ganz individuelles und – so scheint es hier – durch ganz subjektiv zufällige lebensgeschichtliche Konflikte und psychodynamische Defizite kontaminiertes Thema betrachtet, spricht sie mit der historischen (Un)Wahrheit der Unterdrückung auch die reduzierende Seite des Individualismus aus.

In der Beschränkung auf das Individuum und in der Betonung der defizitären und konfliktären Seite der Anerkennung kommt, so scheint mir, eine Wahrheit der gegenwärtigen Gesellschaft zum Ausdruck: Dass der Eine die prinzipielle Grenze und Verneinung des Anderen ist. Wechselseitig ist die Beschränkung der Freiheit und nicht deren Verwirklichung. Diese Gesellschaft ist in Wahrheit noch nicht über die Entwicklungsstufe der Freiheit in der „Phänomenologie des Geistes“ hinaus: Die „Einheit des Unterschieden“ ist immer noch „entzweit ... in den Gegensatz des Selbstbewußtseins und des Lebens“.<sup>214</sup>

---

<sup>213</sup> Eine wesentliche Ausnahme wird derjenige irrationale Tick, der den Tickenden seiner Funktionstüchtigkeit beraubt. Dann wird er zur psychischen Krankheit und führt zur Behandlung. Eine andere und diesmal vernünftige Ausnahme ist, wenn jemand die leibliche und seelische Integrität eines Anderen verletzt. Aber es ist doch der Widerspruch darin, dass in der allgemeinen Organisation dieser Gesellschaft durchaus die irreversible Schädigung vieler, wenn nicht aller, billigend in Kauf genommen wird – was nach deutschem Recht einer Absicht gleichkommt –, sobald in der „Abwägung der Güter“ das primäre Gut verwirklichter Investitionsinteressen Schaden zu nehmen droht und man sich eine derartige Beschneidung nicht leisten zu können meint.

<sup>214</sup> Hegel, PhdG., S. 139.

## 6.9 GEGEBENE ANERKENNUNG

R: „... : Wie gibst Du Anerkennung?“

Es überrascht nicht, dass Hanna wieder auf ihren Mann Albert fokussiert und es überrascht auch nicht sehr, wenn Hanna ihre Anerkennung auf die Art und Weise gibt, wie sie Anerkennung bekommen möchte:

„Also konkret beim Albert, zum einen, also es ist sehr viel verbal. Ich glaube Albert spürt es auch, aber ich gebe halt sehr viel verbal, indem ich mich für seinen Job interessiere.“

Eine Bedingung dafür ist der aufrechterhaltene Dialog, eine andere ist der Ausdruck von gegenseitiger Wahrnehmung und Gefühlen. Wir erinnern uns, dass zum Zeitpunkt des Interviews die beiden, wie sich Hanna ausdrückt, „im Kopf“ waren und jenseits der Organisation des Alltags relativ wenig Zeit und Muße fanden, um »für sich« und »für einander« zu sein, worin sich ja jene Absorbierung der Zeitressourcen für das Andere ausdrückt, von der ich gerade gesprochen habe.

„Er erzählt aber auch immer viel oder hat immer viel erzählt, wie es ihm da ging und indem wir darüber diskutiert haben, indem ich mich dafür, ja, indem wir darüber reden und ich halt dann sag´, meine Meinung sage, halt auch sage, ob ich das gut finde oder schlecht.“

Hier klingt in der Wendung auf die Vergangenheit nach dem »oder« implizit der Mangel des Gegenwärtigen an. Grundsätzlich aber zeigen beide einander, dass sie sich füreinander, wie man so sagt, „interessieren“. Wenn Albert viel erzählt, gibt er Hanna damit die Gelegenheit, Stellung zu nehmen, ihre „Meinung“ zu sagen, sich zu zeigen und sich explizit in ein Verhältnis zu ihm zu setzen. Darin schon kommt sie zur Geltung. Sie ist ein Ernst zu nehmendes und Ernst genommenes Gegenüber. In der Selbstoffenbarung gibt Albert ihr erstens die Möglichkeit zur Teilhabe. Dies ist schon eine »Wertschätzung«. Zweitens ist diese Teilhabe eine Bedingung dafür, dass Hanna sich Ausdruck geben kann. Hier liegt schon eine Selbstwirksamkeit und damit eine Freiheit.

Es ist offensichtlich nicht so, dass Albert nur erzählt, also einen Quasi-Monolog hält, in dem Hanna in Wahrheit gar nicht vorkommt. Ich glaube, dass es eine ziemlich allgemeine Erfahrung ist, auf Menschen zu treffen, für die – zumindest zeitweilig – vollkommen gleichgültig zu sein scheint, zu wem sie reden. Dies ist eine Sorte der Egalisierung, in welcher der Hörende nur beiherspielt, dem Sprechen gleichsam subsumiert ist und einfach nur für den Selbstaussdruck benutzt wird. Indem der Hörer nur ein solcher bleibt und selbst nicht zur Sprache kommt, ist »Kommunikation« nur ein leeres Wort.

Man mag es für eine Selbstverständlichkeit halten, die es m. E. nicht ist: Albert gibt seiner Frau zweitens die Möglichkeit, sein Handeln – und damit sein Dasein – zu bewerten. Indem sie „diskutiert haben“ ist Hanna nicht nur eine Hörende, sondern auch eine Sprechende. Anerkennung zeigt sich in der Auseinandersetzung, welche Differenzen offenbaren kann. Wenn die Differenz der Kritik von Wohlwollen und Gemeinsamkeit getragen ist, kann sie eine Wirkung entfalten, die beide bestätigt. Man muss sich schon zusammensetzen, um sich auseinander zu setzen.

Die Auseinandersetzung in der Kommunikation – wenn also das differenzierende Sprechen, von einer Gemeinsamkeit getragen ist (und) oder dazu dient, eine (vertiefte) Ge-

meinsamkeit zu erzeugen – offenbart die Möglichkeiten und Fähigkeiten, sowie die Bereitschaft der Kommunizierenden, sich zu erkennen und sich (an)erkennbar zu machen. Hanna zeigt ihrem Mann ihre Fähigkeit und Bereitschaft, ihn in seiner sich wandelnden Kontinuität zu erkennen, worin sich umgekehrt ihr eigener Wunsch zu erkennen gibt, in ihrer Identität gesehen und »gespiegelt« zu werden. Was Hanna sagt, kann als ein Muster für das genommen werden, was sie selbst gern hören und erfahren würde:

„Indem ich ihm auch manchmal seine Entwicklung so aufzeige, in den letzten 6 Jahren seit ich ihn kenne, wie er sich persönlich ja auch weiterentwickelt hat, dass er so ´was mal auch erkennt, weil es halt doch oft so war, dass er gesagt hat: »Keinen Bock mehr auf den ganzen Scheiß irgendwie«. Ja, so ein bisschen Reflexion, was bei ihm nicht unbedingt so da ist. Also er lebt halt immer so eher im Jetzt und schaut gar nicht so, wie er wozu gekommen ist und was da eigentlich schon an Veränderung, also positiver Veränderung da war.“

En passant kommt zur Sprache, dass auch Albert einer Selbstversicherung durchaus bedarf, und dass sein Leben mit den klaren, messbaren Anerkennungskriterien im FFF bisweilen mühsam, aversiv und konfliktär ist. Alberts Aussage, er habe irgendwie „keinen Bock mehr auf den ganzen Scheiß“, ist zumindest die Offenbarung eines inneren Konfliktes, der aber schließlich doch stets ein objektives Korrelat hat. In solchen Situationen dient die Differenzierung dazu, die Kontinuität der Person zu unterstützen und zu wahren.

Es ist aber auch klar, dass Hanna durchaus ihre eigenen Interessen verfolgt, indem sie Anerkennung gibt:

„Indem ich ihm zum Beispiel sage: »Ich find´ es jetzt klasse«. Also ich war jetzt zum Beispiel drei Tage in Paris, dass ich es klasse find, wie er das mit den Kindern macht, dass es so schön ist, wenn ich ihn sehe da, also am Flughafen, und die Kinder da so voll, man merkt richtig, da ist ein Band zwischen denen, dass es mir halt gefällt, dass ich mich darüber freue, also so was sag´ ich schon. Ich sag´, ich sag´ ihm auch öfter, »ich find das klasse, wie Du das machst« oder »ich freu´ mich darüber« oder auch »schau mal«, oder auch jetzt wo er beim Skifahren ist, die »Hedwig« sagt immer wieder, »der Papa soll heimkommen«, und so, indem ich schon die Bestätigung gebe, dass er auch vermisst wird hier von den Kindern und von mir, wobei, bei mir geht's [lacht].“

Indem Hanna ihre Anerkennung für die gute Beziehung ihres Mannes zu seinen Kindern zum Ausdruck bringt und ihm sagt, dass sie „es klasse findet, wie der das mit den Kindern macht“, drückt sie gleichzeitig aus, dass es hier etwas zu erkennen gibt und das dies Erkennbare aner kennenswert ist. Der Ausdruck kommt fast schon einer Aufforderung gleich, dasselbe zu tun. Hanna gibt Albert ein Muster, nicht allein für den Ausdruck, sondern bereits für die Wahrnehmung. Hanna macht ihrem Mann eine Wahrnehmungswelt vertraut, denn sie hatte ja vermutet, dass Albert sie für ihre Arbeit nicht hinreichend anerkennt, weil er gar nicht weiß, was diese Arbeit bedeutet, ja, weil er gar nicht erkennt, dass ihr Leben mit den Kindern tatsächlich Arbeit ist. Und so kommt auch noch einmal der Konflikt des Ungleichgewichts zutage:

„Ja, sehr viel verbal. Also, wie gesagt, ich viel mehr als er, wobei er eigentlich viel weniger bräuchte [lacht], hab´ ich oder hat man den Eindruck, aber ich denk´ mal, es schadet ja nicht. Also, er wird jetzt nicht, also er wird deswegen nicht übermütig, sag´ ich mal. Also grad´ manchmal, vor allen Dingen in seiner Rolle als Vater, da versuch´ ich ihn zu bestätigen, weil es für ihn das Fremdere ist. Dass er einen guten Job draußen gemacht hat oder mit FFF und so, das weiß er zum Teil auch und kriegt er woanders zurückgespiegelt.“

Das konfliktäre Ungleichgewicht besteht nicht allein darin, dass Albert mehr bekommt, obwohl er weniger braucht und Hanna weniger bekommt, obwohl sie mehr braucht. Das Gleichgewicht ist auch strukturell gestört. Albert scheint zugleich unabhängiger und mächtiger, denn er hat in Hannas Wahrnehmung erstens mehr Möglichkeiten, sich seine Bestätigung woanders zu holen, ist also auf Hanna nicht angewiesen. Zum anderen aber reicht auch sein Einfluss deutlich weiter. Sein Urteilsbereich ist nicht auf die Selbstoffenbarungen Hannas verwiesen, sondern umfasst unmittelbar ihren gesamten Lebensbereich. Er muss nicht Hannas Einverständnis, und dass sie sich kundtut, abwarten, um ein Urteil zu geben. Er kann sich direkt und ungefragt kritisch einmischen und dies ist – wie Hanna bereits gesagt hat – eine Ungleichverteilung der Macht:

„Das kann ich auch nur, ich hab´ ihm auch mal so gesagt, »weiß´ Albert, Du kommst hierher, redest über mich, irgendwas mit den Kindern, das ist mein Job, aber Du kannst hier mitreden, weil die Kinder betreffen auch Dich. Ich hab´ keine Ahnung, was Du in »W« in Deinem Büro machst oder nicht machst, ob das gut ist oder nicht gut, ich denk´ einfach es ist gut, weil ich Dich halt unterstütze, weil ich davon überzeugt bin, dass Du das gut machst, aber ich würde gerne mal wünschen, dass Du auch diese Überzeugung mich spüren lässt, dass ich das gut mache. Aber Du kannst hier mitmischen. Ich kann bei Dir im Büro überhaupt nichts sagen. Ich seh´ nicht, was Du machst, ob Du Kaffee trinkst oder was tust, und ich kann das nicht beurteilen, aber mein Problem ist halt, hier kann oder meint jeder beurteilen zu können, auch Du, und Ihr mischt kräftig mit.«“

Die große Schwierigkeit liegt auch in der »Identität« von Tätigkeit und Person, die nicht in gleicher Weise gegeben ist:

„Ich kann meinen Bereich, meinen Job, nicht so abtrennen wie Du« und deswegen, vielleicht fällt es mir auch deswegen leichter. Es ist ja auch nicht so emotional besetzt, zu sagen: .. »Du kriegst das mit Deinen Mitarbeitern schon hin, mach doch mal so, ich find´ eh gut, wie Du das das letzte Mal gelöst hast«, als wenn das so noch dazu eine hochemotionale Sache wie die eigenen Kinder sind, also da fällt es ihm vielleicht auch schwer zu sagen, äh, also irgendwie in irgendeiner Form. Es fällt ihm vielleicht schwerer als mir. Aber ich bestätige ihn deutlich öfter als er mich.«“

Beide, Hanna selbst und Albert, sind mit Hannas „Job“ auf viel innigere Weise verbunden als Albert mit dem seinen, denn darin geht es um eine „hochemotionale Sache“. Distanz ist schwieriger herzustellen, wenn es um „die eigenen Kinder“ geht, als wenn man es mit FFFs oder fremden Menschen, Mitarbeitern zu tun hat. Zudem ist Hanna nicht unmittelbar in Alberts Berufstätigkeit eingebunden und in ihr gegenwärtig. Weil sie davon getrennt ist, sich daher dort auch nicht unmittelbar zur Geltung bringen, ihre eigenen Ziele verwirklichen will und kann, hat sie eine strukturelle Distanz, die ihr einen emotionalen Abstand ermöglicht. Hanna und Albert haben in der unmittelbaren Tätigkeit keine Gemeinsamkeiten und daher auch keine Konflikte: „Ich hab´ keine Ahnung, was Du in »W« in Deinem Büro machst oder nicht machst, ob das gut ist oder nicht gut“. Sie erfährt, was geschieht nur aus der Erzählung, durch die Perspektive Alberts und nicht im eigenen unmittelbaren Erleben. Der Gegenstand der Anerkennung ist daher nicht so stark mit eigenen Wünschen und Ansprüchen aufgeladen. Gelassene Kritik und Anerkennung fallen deshalb leichter.

Albert ist eine solch große Distanz natürlich nicht so möglich. Erstens könnte er eher sei-

nen Job wechseln als seine Kinder austauschen und zweitens begegnet er, wenn er nach Hause kommt, den Ergebnissen von Hannas Tätigkeit in leibhaftiger und mit ihm innigst verbundener Gestalt. So mag es Albert auch tatsächlich schwerer fallen, sich anerkennend auszudrücken. Nicht nur für den Erkennenden, auch für den Anerkennenden Blick ist ein bestimmter Abstand essenziell. Andererseits aber soll und darf Albert nicht dieselbe Art der Distanz zu seiner Familie leben, wie Hanna sie zu seinem Job lebt. Die Verhältnisse sind in sich widersprüchlich und schwer auszutarieren.

Hanna bemüht sich darum, ihrem eigenen Anspruch an eine gelungene und wirkliche Anerkennung gerecht zu werden. Sie will authentisch handeln. Die Basis für eine gelingende Anerkennung auf der Seite der Anerkennenden ist Echtheit. Sie hängt mit einer emphatisch verstandenen Erkenntnis zusammen, die nicht »nur« in einer rein kognitiven Entsprechung von Begriff und Gegenstand besteht, deren Ausdruck den Charakter einer Formalität hätte und damit entweder gleichsam bürokratisch oder manipulativ wäre:

„Also ich versuch´ das aber auch schon authentisch zu machen. Also nicht nur jetzt ´ne Floskel: »Ja ja, heut´ haben wir jetzt wieder einmal gelobt«, [lacht], sondern wirklich wenn es von meinem Gefühl heraus, wenn halt da ist, dass ich finde, wenn ich mich darüber auch freue, dass es so ist, auch im Job. Wenn er einen Erfolg hatte, dann spür´ ich das halt auch, die Freude, und dann ihm das zu sagen und nicht einfach nur so, das bringt ja nichts, das merkt er ja.“

Die Echtheit beruht auf einer emotionalen Resonanz, die als Freude wahrgenommen werden kann und in der sich eine wahre Übereinstimmung von Ich und Gegenstand ausdrückt. Was Hanna anerkennt und was sie anerkennend ins Licht der artikulierten Erkenntnis hebt, *will* sie auch. Sie will Alberts „Erfolg“ und »Erfolg« ist ja ebenso eine Übereinstimmung von Ich und Gegenstand, von Selbst und verwirklichter Intention: die erwünscht Folge des Handelns. Hanna „spürt“ die Übereinstimmung in der Freude und dann ist der Ausdruck echt, dann kann Albert sich in ihrer Freude als anerkannt und gewollt erleben. Es ist diese Übereinstimmung: dass Hanna will, was Albert will. So ist die echte Anerkennung transitiv-reflexiv und eine mehrfache Entsprechung. Der Anerkennende will sich selbst im Anerkannten: Ich will, dass Du *willst*, was ich will. Im Anerkannten erfährt sich der Anerkennende (stellvertretend) als verwirklicht.

Darin ist sowohl Hegels Begriff der Anerkennung präsent, das gedoppelte Tun in vielfacher Verschränkung, sowie sein Begriff der Erkenntnis, in dem der Begriff dem Gegenstand und der Gegenstand dem Begriff entspricht. Für Hanna ist die Anerkennungsbeziehung noch nicht vollkommen verwirklicht, denn was sie für Albert tut, tut Albert nicht für sie. Diese Diskrepanz versucht sie nicht nur dadurch aufzuheben, dass sie ihren Wunsch, anerkannt zu werden, direkt an Albert richtet: „Ich würde gerne mal wünschen, dass Du auch diese Überzeugung“, welche sie für Albert hat, „dass Du das gut machst“, „mich spüren lässt, dass ich das gut mache“. Der Anspruch bleibt keine Forderung, sondern Hanna verwirklicht ihren Begriff der Anerkennung tätig selbst, indem sie Albert auf echte, gefühlte Weise anerkennt. Damit macht sie sich zu einem Modell, an dem Albert die Wirkung und Wirklichkeit von Anerkennung erfahren kann. Hanna zeigt ihm, wie es funktioniert und wie wohltuend es ist, anerkannt zu werden. So versucht sie über die vermittelte Erfahrung gleichzeitig, in Albert ein Anerkennungsbewusstsein, einen Begriff von Anerkennung zu erzeugen, so dass auch er ihren Anerkennungsbeziehung, sowie

eine Entsprechung von Bedürfnis und Wirklichkeit für sie und an ihr selbst handelnd verwirklicht.

## 6.10 DAS HAUPTKRITERIUM DER ANERKENNUNG EXPLIZIT: LEISTUNG

Mit den nächsten beiden Fragen kommen direkt Hannas Kriterien der Anerkennung zur Sprache. Sie gelten nicht nur transitiv und bilden eine Grundlage für Egalisierungen und Differenzierung, für Zugehörigkeiten und Ausschlüsse. Sie gelten oder wirken auch immer reflexiv, sind die Maßstäbe für das Eigene und dienen der Selbstbeurteilung. Damit kann man sie als einen Teil der Matrix betrachten, die das Selbstideal ausmacht. Die Kriterien bilden auch die Folie für Identifikation und Projektion, färben die *Wahrnehmung* und strukturieren das Erkennbare.

R: „... Was kannst Du an Menschen anerkennen.“

– „Viel hat mit Leistung zu tun, bin ich auch so geprägt. Leistung in dem Sinn, jetzt nicht, dass man ein Workaholic ist, aber dass man Leistung, ja Leistung eigentlich nicht, aber dass man versucht, also ich kann es unheimlich gut anerkennen, wenn jemand viele verschiedene Interessen, die in seinem Leben stattfinden, unter einen Hut bringt.“

Es ist kein Wunder, dass Hanna den Begriff der Leistung einerseits an die erste Stelle rückt. Ihre Auseinandersetzung mit der Anerkennung in diesem Interview findet vor den Hintergrund von Tätigkeit als Arbeit statt. Aber das ist von Ambivalenzen geprägt. So ist es auch nicht erstaunlich, wenn sie andererseits dieses Anerkennungskriterium sofort relativiert: „Leistung, ja Leistung eigentlich nicht“. In dem ganzen folgenden Abschnitt ist Hanna um ein Gleichgewicht, um ein Austarieren bemüht. Indem sie Übertreibungen oder Extreme markiert, versucht sie einen Bereich der Normalität zu konstruieren.

Der »Workaholic« stellt einen direkten und zugleich relativierend abgrenzenden Zusammenhang mit Tätigkeit als Arbeit her. Grundsätzlich bejaht Hanna die Arbeit, aber der ausschließlich und süchtig Arbeitende ist die Übertreibung, worin ihr Vater gegenwärtig ist, auf den sie sich später noch einmal beziehen wird. Von ihm will sie sich abgrenzen und auch befreien. Er ist es auch, auf den sie sich bezieht, wenn sie sagt, sie sei „auch so geprägt“. Sie fühlt sich vorzugsweise durch ihren Vater charakterisiert. Damit beschränkt sie die Prägung und Formierung auf die Familie. Abgeblendet ist darin die allgemeine ökonomisch-gesellschaftliche Seite der Fixierung, da Leistung der anerkannte Maßstab für personale Anerkennung ist und diese mit dem abstrakten Imperativ der Produktivitätssteigerung auf das engste verbunden ist.<sup>215</sup>

Dass Hanna „unheimlich gut anerkennen“ kann, „wenn jemand viele verschiedene Interessen ... unter einen Hut bringen kann“, ist doppeldeutig. Obwohl sie kein noch verstärkendes »Möglichst« verwendet, ist in dem Satz die allgemein ökonomische und ge-

---

<sup>215</sup> Der Imperativ ist schon insofern abstrakt, als es die inhaltliche Bestimmung der Produktion nebensächlich und der Produktions- bzw. Produktivitätssteigerung untergeordnet ist. Unter den gegenwärtigen Bedingungen ist (fast) gleichgültig, was produziert wird. Wichtig ist vor allem, dass – wenn produziert wird – möglichst viel in möglichst kurzer Zeit produziert wird. Dieses Verhältnis ist zur Zeit eine Bestimmung von Leistung.

sellschaftlich insgesamt wirksame Tendenz enthalten, das Maximum mit dem Optimum identisch zu setzen. Andererseits kommt zugleich Hannas negative Bewertung dieser Identität als aktive oder passive Fixierung und Einschränkung auf nur einen Inhalt zum Ausdruck, also eine Kritik sowohl daran, sich zu fixieren als auch fixiert und subsumiert zu werden.

Hannas Beispiel verdeutlicht dies:

„Also wie meine Schwester, die Kinder hat, so wie ich, und ihr Abitur nebenbei noch gemacht hat, dann aber auch noch gearbeitet, ein Haus gebaut und das allein ziemlich viel war, weil ihr Mann unterwegs war, der hatte damals so einen Job, wo er viel weg war. Das kann ich unheimlich gut anerkennen, auch jetzt noch. Also, obwohl ihre Kinder ja schon 1? sind. Dann denk' ich mir, »wie hat sie das gemacht? Das ist ja Wahnsinn!«“

Deutlich wird die transitiv-reflexive Bedeutung der Anerkennungskriterien. Hanna vergleicht sich mit ihrer Schwester, konstatiert Gemeinsamkeiten und Unterschiede. Beide haben Kinder. Der Unterschied besteht darin, dass die Kinder der Schwester schon 16 sind und deshalb nicht so viel Aufmerksamkeit erfordern. Dies verschafft der Schwester Freiräume, die Hanna nicht hat. Beide haben ein Haus gebaut. Der Unterschied scheint zu sein, dass die Schwester im Gegensatz zu Hanna durch die Abwesenheit ihres Mannes für die Durchführung des Hausbaus so ziemlich alleine zuständig war. Die wesentlichen Unterschiede aber sind, dass die Schwester „ihr Abitur noch nebenbei gemacht hat, dann aber noch gearbeitet“ hat. Die Schwester hat also zusätzlich etwas für ihr »Hirn« getan hat und ist zugleich erwerbstätig gewesen. Beides fehlt Hanna und liegt auch in der Selbstwahrnehmung offenbar außerhalb ihrer objektiven wie subjektiven Möglichkeiten. Daher fragt sie sich, „wie hat sie das gemacht?“ und bewundert ihre Schwester, denn was sie getan und geschafft hat „ist ja Wahnsinn“.

Hier wird deutlich: Anerkennung ist, was man selbst für sich will. Andererseits besteht auch hier und für Hanna die Tendenz zur Identität von Optimum und Maximum. Das Maximum heißt jetzt nur anders: Ich-Ideal – so will ich sein oder wäre ich gern. Hannas Standard ist schon hoch und sie befindet sich im stetig im Zweifel darüber, ob sie dem Standard, der Minimalanforderung genügt. Aber ihr Ich-Ideal, ausgedrückt in der Bewunderung – dem Wundersamen, dem Wunder –, ist noch weit jenseits dessen angesiedelt. Der Bereich, den die »Normalität« umfasst, tendiert deutlich ins Außergewöhnliche. Dies ist auch ein gesellschaftliches Phänomen: der Hang zum und die vorzugsweise Anerkennung des Besonderen, des Hervorragenden. Und dies hervorragend Besondere, worin ja auch die Absonderung steckt, hat durchaus die Konnotation von »Viel« und »Mehr«. Es ist gegenwärtig ein gesellschaftliches Paradox, dass Zugehörigkeit – denn Anerkennung sichert Zugehörigkeit – Absonderung beinhaltet.

Einerseits also ist der »Kampf um Anerkennung« ein Bestreben, Egalität, Gleichheit und Symmetrie herzustellen. Andererseits aber dient er dazu, erwünschte Differenzen zu etablieren – wobei der Wunsch an sich ja schon die Differenz enthält – und so der Entwicklung des Individuums, seinem Streben nach Passung, eine Orientierung zu geben. Anerkennung ist die Etablierung von Normalitätsmaßstäben, welche notwendig unterscheiden und segregieren.

Leistung, hervorragende Leistung, als Anerkennungs- und Normalitätskriterium, ist auch

im nächsten Beispiel wesentlich. Es zeigt sich deutlicher, dass dieses Kriterium von Hanna in abstrakt allgemeiner Weise verwendet wird. Es gilt tendenziell für alle Lebensbereiche und seien sie auch noch so »privat«, noch so sehr »Hobby«, womit auch der gesellschaftliche Antagonismus von »privat«-Individuellem und »öffentlich«-Allgemeinem aufscheint. So sehr die Verschiedenheit und das »Individuelle« – gesellschaftlich und auch von Hanna – betont werden, so sehr wird doch die Verschiedenheit *einem* und somit abstrakten Kriterium subsumiert. Tendenziell wird alles über einen Leisten geschlagen, über einen Kamm geschoren. Dies ist das Prokrustesbett der Anerkennung.

Stark kommt die Individualisierung der Moderne und zugleich die Auffassung vom prinzipiellen Subjekt-Objekt Antagonismus heraus:

„Ja willensstark, also die Willensstärke, das ist auch, wenn jemand eine große Willensstärke hat, um zu einem Ziel zu kommen, das Ziel zu erreichen, das kann ich sehr anerkennen; auch Albert, der drei Jahre trainiert, um einen »Iron Man« zu schaffen, aber soviel Stärke dann zu haben und zu sagen »so und jetzt habe ich das geschafft, ich brauch´ das jetzt nicht, ich muss mir nicht jeden Tag zeigen, was für ein toller Hecht ich bin, ich hatte ein Ziel, ich hab´ das geschafft, und jetzt lauf ich halt so«. Der macht, die anderen waren halt so besessen – also auch mal wieder aufhören zu können. So was gefällt mir, so ein Ziel zu haben, das zu erreichen, aber dann nicht so eine Besessenheit zu entwickeln, nicht so sich in etwas ´reinzuverbohren. Deswegen auch kein Workaholic.“

Im Bild des »Iron Man« – des Eisenmannes – sind umfassend und sehr plastisch gesellschaftliche Werte – Anerkennungsmedien – zusammengefasst. Wahrscheinlich wissen die meisten LeserInnen, was »Iron Man« bedeutet, dennoch vier kurze Sätze dazu. Der »Iron Man« ist sozusagen der Superlativ der Triathlon-Wettbewerbe. Triathlon besteht aus den drei Ausdauersportarten Schwimmen, Radfahren und Laufen. Beim »Iron Man« sind die zu bewältigenden Distanzen sehr lang und es bedarf wohl tatsächlich eines dreijährigen intensiven Trainings, um mit dem Ziel teilzunehmen, überhaupt das Ziel zu erreichen und stellt extreme Leistungsanforderungen. Nur deshalb kann er auch dazu dienen, sich und andere davon zu überzeugen, man sei „ein toller Hecht“, worin die Forderung greifbar ist, jemand Herausragender zu sein.

Der – prinzipiell gedachte – Subjekt-Objekt-Antagonismus, den es zu überwinden gilt und wodurch, wenn dies gelingt, Anerkennung sicher zu sein scheint, ist in der Willensstärke ausgedrückt. Der Wille verneint die Grenze. Je größer der Antagonismus, desto größer ist auch das Erfordernis, Willensstärke zu beweisen. Willensstärke meint so auch, gegen körperliche Schmerzen und psychische Widerstände durchzuhalten, um das Ziel zu erreichen. Sich Ziele zu setzen, Distanzen damit zu überwinden, das Negative zu negieren, irgendetwas möglich zu machen, sich durchzusetzen und dergleichen mehr, gehört zum Willen selbst, aber im »Iron Man« ist zusätzlich noch das gesellschaftlich wirksame Maximierungsprinzip drastisch präsent. Triathlon ist schon eine heftige Extensivierung und Intensivierung des Leistungsprinzips und der »Iron Man« in sich selbst eine Maximierung der inhärenten Anforderungen.

Darin stecken auch Hegels Grundmomente, die den »Kampf um Anerkennung« motivieren. Das eine Moment ist die Überwindung der Natur, indem die unmittelbaren leiblichen Grenzen überschritten werden. Dieses Moment ist zugleich die Überwindung der so ver-

mittelten psychischen Grenzen, die mit dem Bewusstsein der körperlichen auftauchen. Das andere Moment ist die doppelt negierende Selbstsetzung als eine Totalität. Das Ich als Geist setzt sich als eine übergreifende Totalität gegen sich selbst als Leib und Psyche. Im Augenblick der überschreitenden Leistung sind Leib und Psyche zu verneinende Hindernisse und der Leib ein physikalischer Körper, ein Antagonist. Der Wettkampf ritualisiert zudem die Überwältigung der anderen Totalität. Dieses Moment allerdings verneint Hanna, denn um es im Sieg zu realisieren, müsste sich Albert in den Triathlon „reinverbohren“ und „eine Besessenheit entwickeln“. Hanna schätzt die Stärke, welche die Stärke überwindet, damit das Ziel nicht das Leben überwältigt. Sie anerkennt und schätzt, dass eine Person Ziele hat und auch erreicht. Das ist sogar eine *conditio sine qua non* ihrer Anerkennung, aber die Ziele dürfen nicht die Person haben. Letzteres ist ein zu vermeidendes Extrem, ein Extrem, das ihr Vater personifiziert, der, wie es weiter unten heißt, „häuserbesessen“ ist. In der Besessenheit verliert er eben den Blick für andere und anderes und damit hat Hanna leidvolle Erfahrung. Oben hat sie ihre Bemühung dargelegt, ein Gleichgewicht herzustellen, in dem sie sich und den Kontakt nicht verliert, zu arbeiten und ein Haus zu bauen, aber auch in den Urlaub zu fahren und auf der Terrasse zu sitzen, Kaffee zu trinken und es sich gut gehen zu lassen – sei auch das Haus nicht in einem Zustand, dem das Wort perfekt anzumessen ist.

Auch die weiteren Beispiele Hannas geben den Horizont des Außergewöhnlichen, des Herausragenden oder der Ausnahmesituation. Vor diesem Hintergrund erscheint Anerkennung als Bewunderung und immer in starkem Kontrast. Wenn man die transitiv-reflexive Wirkungsweise der Anerkennung sieht, dann gibt die Bewunderung immer das Modell des Ich-Ideals. Das Problem dieser Haltung ist schlicht, dass Hanna die Anerkennung ihrer selbst recht schwer fallen muss, denn sie erkennt in den Anderen immer das verwirklichte eigene Ideal. Das Problem des Ich-Ideals trägt zumindest hierzulande wohl jeder mit und in sich. Hanna hat allerdings, so denke ich, in der Schwierigkeit eine nicht zu unterschätzende Ressource. Für sie ist das Ideal anschaulich und mit Wirklichkeit gesättigt. Es bewährt sich in »Alltagssituationen«. Es bezeichnet reale Fähigkeiten und Möglichkeiten und nicht lediglich Denkmöglichkeiten und Phantasien (eine Ausnahme ist die oben erwähnte »ich kann alles, ich brauche niemanden, selbst wenn hier der Krieg kommt«). Hanna bewegt sich mit ihrem Ideal zwar in Richtung der Extreme, aber diese sind zugleich im nahen Umfeld, nicht in großer Ferne verwirklicht. Ihre Idealgestalten sind Realgestalten:

„Ehm, was noch. Ja wenn jemand, das hat so mit der Einstellung zu tun. Wenn jemand eine unheimlich gute positive Lebenseinstellung hat, die damit zu tun hat, ja, also wenn es zum Beispiel schwere Krankheiten betrifft. Dann nicht in Selbstmitleid zu verfallen oder warum ich, sondern selbst daraus irgendwie oder in so einer Situation, das habe ich zwei, drei Mal erlebt im Freundeskreis, diese Stärke zu zeigen, wie auch immer diese Stärke. Ich kann jetzt nicht genau definieren, was diese Stärke eigentlich ausmacht, aber so die Kraft zu haben, wenn jemand Lebenskraft hat. Das kann ich auch sehr gut anerkennen. Das kann ich auch sehr gut jemandem sagen. Also das zieht mich auch an.“

Die „positive Lebenseinstellung“ erscheint vor dem Hintergrund und im Kontrast zur „schweren Krankheit“. Die „Stärke“, welche Hanna an der Stelle nicht „genau definieren“

kann, ist, so scheint mir, die Kraft, der Mut, die Entschlossenheit oder der Wille zur – um mit Hegel zu sprechen – Negation der Negation, zum Standhalten und Durchhalten in Widrigkeiten. Die Anziehungskraft dieser Haltungen, dieser psychischen Möglichkeiten und Fähigkeiten ist plausibel. Die Nähe bedeutet Partizipation und, wie schon gesagt, Sättigung mit Realität. Es ist etwas anderes, als irgendeine »berühmte Persönlichkeit«, einen Stern am gesellschaftlichen Nachthimmel zu bewundern.<sup>216</sup>

Durch ihre alltagsnahe Orientierung kommt sie sich selbst näher, aber vor allem ihrer bisher noch nicht hervorgetretenen Mutter. Hanna ist selbst und für sich ein Beispiel für ihr Theorem, dass die eigene Lebenswelt, die eigene Erfahrung Erkenntnisfelder erzeugt, die wiederum Anerkennung ermöglichen:

„... Oder was noch. Ja, aber das hat auch mit dieser Willensstärke und diesem Durchhalten zu tun. Durchhalten auch so. Wie meine Mutter, die hier ohne ein Wort Deutsch nach Deutschland kommt, weil sie ja MMMtin ist, hier Häuser baut, weil mein Vater häuserbesessen ist, vier Kinder großzieht mit einem wirklich schwierigen Mann. Gut, da hat auch noch vieles, warum sie bei dem immer noch ist hat jetzt noch ´ne andere Geschichte, aber sich da durchzubeißen und dann am Ende sag´ ich mal, jetzt mit 6?, eigentlich immer noch so viel Kraft zu haben, zu sagen: »Ich kann mich auch noch um meine Enkel kümmern«, wirklich auch diese Ausdauer zu besitzen. Also das fällt mir aber auch jetzt so erst auf, seit ich selber Kinder hab´, was da dazu gehört. Respekt. Also das ist sehr, das hat für mich, jetzt also überhaupt die ganze Generation vor mir, sag´ ich mal, das erkenn´ ich jetzt extrem an, was die eigentlich auch geleistet haben, weil es denen ja emotional, finanziell, existenziell viel schlechter ging, teilweise auch zumindest, und was eigentlich so an Kraft da sein musste, um das auch so zu schaffen. Also das ist für mich ganz neu, das habe ich so nie gesehen. Das erkenne ich sehr an. Kann ich meiner Mama auch sagen, dass ich das wirklich toll finde, wie sie das alles gemacht hat.“<sup>217</sup>

Das Leistungskriterium findet sich in jedem Beispiel und es wirkt in der Tat insofern abstrakt, als es auf jeglichen Lebensbereich und jede Lebenssituation angewendet wird, worin aber doch andererseits auch die Wertschätzung von »Kleinigkeiten« oder des »Gewöhnlichen« steckt. Hanna spricht zudem selbst und reflexiv gebrochen aus, dass sie in ihrer bewundernden Anerkennung ebenso sich selbst meint, wie die Gestalten ihre projektiven Identifikationen:

„Und ansonsten muss ich sagen, ja generell, wenn sich einer auch gut auskennt in einer Sache, von etwas so begeistert ist oder so eine Interesse an einer Sache hat, dass er da dran bleibt. Ob das jetzt einer ist, der ein Buch schreibt zu irgendwas oder irgendwie für Garten sich so interessiert, dass er sich wirklich auskennt. Das erkenn´ ich extrem an, vielleicht, weil ich so zerstreut bin mit meinen Interessen, und ich das gerne hätte, dass ich an einer Sache mal länger dranbleibe. Des ist für mich auch so, da denk´ ich mir manchmal, da bin ich manchmal fast schon

---

<sup>216</sup> Interessant ist, am Rande, die geläufige und paradoxe Redeweise vom »unheimlich Guten«. Das »Heimliche« und »Un-Heimliche« sind komplexe Märchenbilder »von einem der auszog, das Fürchten zu lernen«, Verlassen des Heims zu großer Fahrt, Anziehungskraft des bedrohlich Fremden; der verborgene Schatz und die verborgene Tat, Spießertum und Abenteuer etc..

<sup>217</sup> Noch eine Randbemerkung zu alltäglichen Paradoxien: Einerseits ist das Tolle das Gute, andererseits eben auch das Verrückte und Bedrohliche. Heute ist das beispielsweise im Anspruch ausgedrückt, man möge doch unkonventionell sein.

übertrieben. Da sagt meine Schwester dann: »Na ja, mein Gott, das ist doch nur ein Hobby« und ja ich find des so Klasse. Einfach so, ja, das imponiert mir halt auch, wenn jemand so, ja, das hat auch mit dieser Ausdauer, mit diesem An-etwas-Dranbleiben zu tun. — Jetzt so aus meiner konkreten Lebenssituation ist es das. Ja klar, was man so hört, immer wieder mal, wie andere Menschen es schaffen, fünf Kinder großzuziehen oder ein behindertes Kind. Das hör´ ich und denk´ mir: »Wie machen die das«, aber da kenn´ ich jetzt niemanden aus dem konkreten Umfeld, dass ich sag´, da spür´ ich das jetzt auch so richtig, dieses Anerkennen.“

Gegenteiliges kommt nur noch kurz zur Sprache. Einerseits ist das erste Kriterium für das Gegenteil zur Anerkennung ähnlich abstrakt wie das übergreifende Kriterium der Anerkennung und es ist das genau Komplement zur Leistung:

R: „Und was gar nicht, was kannst Du gar nicht anerkennen?“

„Faulheit. [lacht] Das kann ich nicht, das ist ganz schlecht, das kann ich überhaupt nicht. Also mal 5 Wochen o.k., aber über einen langen Zeitraum?“

Hanna erläutert nicht näher, was Faulheit bedeutet. Es scheint, als müsse man das auch nicht, weil es ganz klar ist. Im Folgenden bewegt sich Hanna wieder in ihrem näheren sozialen Umfeld und reflektiert auf wirkliche, erlebte Personen. Wichtig ist ihr, wie im Ganzen, die Gefühlsseite, das Spüren:

— „Ähm, was kann ich gar nicht anerkennen? Ja wenn, ja wenn, da denk´ ich dann an Menschen, die mir da so einfallen, aber ich muss erst überlegen, welche Eigenschaften von denen das sind, die mich da so — Oberflächlichkeit ist ganz schwierig für mich. So wenn also als Oberflächlichkeit, also das wird besser, weil ich da auch lerne, nicht jedem da gleich mein Seelenleben aufzudrücken. Aber Oberflächlichkeit das ist so, das ist so irgendwie nichts für mich, und wenn’s so Menschen sind, die extrem so sind, da merk´ ich richtig, also ich glaub´, die sehen dann auch an meinem Gesicht, dass ich sie nicht mag. Und da kann ich auch nicht anerkennen. Oder auch so dieses Geschwafel, so bla bla und nichts ist dahinter. Also wenn mir einer irgendwas erzählen will und ich denk´ mir: »Was ist denn das, der schwallt mich da zu, das stimmt doch eh´ nicht« oder ich glaub´, ich mein´, des ist mir auch wurscht. Also für alles, was so ein bisschen seifenblasenartig ist und wo nichts wirklich Festes dahinter ist. Ob das, sag´ ich mal, körperlich ist, dass da einer in irgendeiner Form willensstark ist, körperlich was macht oder geistig, aber wenn einer irgendwie nur so dahintrödelt, nee, kann ich nicht oder nur so blubbert.“

Einerseits ontologisiert Hanna Handeln zur Eigenschaft eines Menschen: Wenig zu tun ist Faulheit und die ähnelt der Oberflächlichkeit – gleichsam einer Faulheit des Geistes oder einer Substanzlosigkeit einer Person. Das ist für sie aversiv, weshalb sie die Person insgesamt nicht mag. Aber diese letzteren „Eigenschaftskonstruktionen“ scheinen eher auf situativen Einschätzungen zu beruhen, die dann aber induktiv als pars-pro-toto wirken. Eine zentral wirkende »Eigenschaft« kann ausreichen, um den Menschen nicht zu mögen und gar keinen weiteren und prüfenden Kontakt zu suchen. Aber Hanna handelt nicht nur so. Auch ein zentraler Malus kann ausgewogen werden, wenn sie den Menschen näher kennt. Das Kriterium wird nicht immer rigide segregierend verwendet. Andere »Eigenschaften« wirken im Kontakt ausgleichend:

„Da müsst´ ich schon viel, sag´ ich mal, da hab´ ich schon auch einen Freund, da sagt der Albert: »der ist total fauk«, nur den, da weiß ich halt ganz viel, da kenn´ ich sehr viel von seinen persönlichen Eigenschaften, das ist halt Zuverlässigkeit, von seinem, sag´ ich mal von seiner emoti-

onalen Qualität und deswegen ist das für mich, kann ich den total anerkennen. Den einen Aspekt, mei, da sag´ ich halt auch: »Vergiss es«. Der kriegt es halt nicht auf die Reihe, den blende ich dann halt aus. [Unterbrechung. Hannas Tochter »Sandra« ist aus dem Mittagsschlaf erwacht]

Ein weiteres Anerkennungskriterium, welches in Kapitel 2.2 (S. 41f) angesprochen worden ist, nennt Hanna noch, und auch hier kommt die Tendenz zum Ausdruck, ein Verhalten zur Eigenschaft zu fixieren, die einen Menschen qualifiziert:

„Unehrllichkeit, also wenn jemand, also gut, mal ´ne Lüge, aber so von Grund auf, es gibt ja so unehrliche Menschen, das kann ich ja überhaupt nicht. – So da schaut´ »Laura«, das ist der Rainer, der ist heute da. Hat ausgeschlafen das Fräulein. – Ja – hören wir auf.“

R: „Fällt dir noch etwas ein?“

„Ja, aber das ist so etwas, das auch nicht in meinem eigenen Leben stattfindet. Ja, nee vergiss es, passt schon.“

## 6.11 GESELLSCHAFT: ABSTRAKTE SPHÄRE PERSÖNLICH

Bisher haben Hanna und ich über die persönliche Seite der Anerkennung gesprochen. Sozialpsychologen und Philosophen denken die Menschen oft weniger in Abhängigkeit von ihren unmittelbaren Beziehungen, als in Abhängigkeit von »der Gesellschaft«. Diese Abstraktion ist einerseits geläufig und andererseits ist auch in den Wissenschaften (wie üblich) weder eindeutig noch (wie ebenso üblich) unumstritten, was unter »Gesellschaft« denn verstanden werden soll. Ich will mich hier nicht an einer weiteren Umschreibung oder gar Definition versuchen. Nur soviel: Gesellschaft besteht einerseits aus lebenden Individuen und ihren Interaktionen. Andererseits ist sie als Ganzheit oder Gesamtheit gedacht, die erstens etwas anderes ist, als die Summe ihre dynamisch-energetischen Teile und die daher zweitens eigenständig und oft gegen die Menschen selbständig zu sein scheint, welche – wie man so sagt – in ihr leben (womit sie gleichsam zum Behältnis wird). Sie ist eine Ganzheit, eine Totalität, ein System, eine Organisation, eine Struktur, welche ihre Teile formt, strukturiert, organisiert, verwandelt, sowie ihrerseits und umgekehrt von ihren Elementen oder Momenten, den Teilen verwandelt wird, die ebenso wohl Totalitäten sind. Gesellschaft scheint eine amorphe Struktur zu sein, ein Widerspruch in sich. Das dürfte nicht unabhängig davon sein, dass die sie strukturierenden und organisierenden Totalitäten widersprüchliche Interessen geltend machen und daher widersprüchlich interagieren.

Wenn ich von der gesellschaftlichen Vermitteltheit der Anerkennung gesprochen habe, dann meinte ich, dass es übergreifende Medien oder, sagen wir, Kriterien der Beurteilung von und für Menschen gibt, welche die persönlich individuellen Anerkennungen sozusagen vorstrukturieren, sei es, dass jemand damit übereinstimmt oder sie ablehnt.

Meine vorletzte Frage in diesem Interview ist nun erstens diese: Sind jene übergreifenden Anerkennungskriterien, deren Existenz ich behaupte, und die ich ja auch in diesem Interview gefunden habe, erfahrbar; sind sie als allgemeine oder eben gesellschaftliche Anerkennungsmedien präsent, bewusst und reflektierbar? Zweites ist meine Frage allgemeiner: Wie erfahren wir eigentlich »Gesellschaft«?

R: „Also ein Bereich interessiert mich noch, der ist jetzt vielleicht nicht so ganz persönlich. Ge-

sellschaftlich – fühlst Du Dich gesellschaftlich anerkannt?“

Hannas Antwort kommt so prompt, dass es mich überrascht.

„Ja.“

R.: „Woran erkennst Du das?“

„Woran ich das erkenne? Also, das erkenne ich daran, dass ich, sag´ ich mal, wenn ich wo auftrete, habe ich das Gefühl, das ist in Ordnung. Mir wird widergespiegelt – mhm, ich weiß nicht, was in den Köpfen vorgeht, was halt so gesellschaftlich wichtig ist: »Aha, die kann sich benehmen, sie sieht ganz nett aus, wenn sie den Mund aufmacht, das ist auch in Ordnung, die redet nicht nur Schwachsinn, sie weiß sich zu benehmen«, eben irgendwie so, ich glaub´ dann, das ist das eine, »hat auch ein bisschen Ahnung, ist nicht total dumm«, so in Anführungsstrichen, »weiß ein bisschen, was los ist«, so das ist das eine. Ich entspreche ja wohl, in Anführungsstrichen [... technischer Fehler].

Ich bin ja jetzt kein außergewöhnlicher Mensch, ich renn´ normal rum, also die Klamotten, was ich habe, was ich tue, das ist ja alles eher normal. Deswegen passt das schon. Ich bin auch kein, denk´ ich, sehr verhaltensauffälliger Mensch, also dass ich da irgendwie merken würde, ich würde anecken oder da denkt sich jemand: »Uäh«.

Und dann merk´ ich es halt schon, also ich hatte früher einen sehr sehr großen Freundes- und Bekanntenkreis und hab´ halt gemerkt, jeder will halt gern was mit mir machen und ich wollt´ auch gern was mit anderen machen. Das ist halt jetzt im Laufe der Zeit weniger geworden, aber von denen, die jetzt noch zu meinem Freundes- und Bekanntenkreis gehören, da spür´ ich das einfach, dass die mich sehr anerkennen. Was ich tu´, was ich bin, was ich ja angeblich auch alles so großzügig mit, also was Albert alles tun darf. Weil ich anscheinend nicht so, ja, nicht so klammere. Da spür´ ich des halt, ja, mein Gott, und: »So eine Frau bräucht´ man«, also solche Sprüche. Aber das ist ja wieder aus meinem konkreten Leben.

Aber auch so wenn, wie soll ich sagen, wenn ich irgendwo hinkomm´, früher so, so lang ist es ja noch nicht her, jetzt bei der »Z« in irgendwelchen Sitzungen oder wenn Besuch da ist, den man vorher noch nie gesehen hat und oder jetzt bei Albert mal auf einer Weihnachtsfeier, wo die Chefs aus »Y« da waren und ich dann mit denen da auf Englisch Smalltalk halte, merk´ ich schon, da – in Anführungsstrichen – da pass´ ich wohl rein, da werde ich, ja – ist halt die Frage anerkannt, dass sie das halt können, wie sich mich kennen und das ist ja wirklich immer nur ein kleiner Aspekt, aber der Aspekt, den die von mir sehen, wird akzeptiert.“

Hanna bleibt beim »Konkreten« und in ihrer Erlebnissphäre direkter Interaktion.

In mir entstehen beim Lesen dieser Stelle zwei »Szenen«. Die erste Szene ist diese – ich lebe in Bayern und habe mich recht gut akklimatisiert –: Eine Anzahl von Menschen trifft sich im Biergarten. Es geht leger zu. Bekannte und Unbekannte treffen aufeinander. Sie gehören verschiedenen Gruppen an. Jemand bringt jemanden mit. Man kennt sich oder lernt sich kennen. Man plaudert dieses und jenes. Erste und zweite Eindrücke sind wichtig. Identität ist mit den Bekannten sicher und zugleich mit den Unbekannten etwas unsicher. Gesellschaft ist so »Geselligkeit«, in der sich Formelles mit Informellem mischt und kaum getrennt werden kann. Anerkennung hat hier den Klang von Beliebtheit. Diese »Szene« passt dazu, dass Hanna „früher einen sehr sehr großen Freundes- und Bekanntenkreis“ hatte und „jeder ... halt gern was mit mir machen“ wollte und umgekehrt.

Die Interaktionen sind von Symmetrie bestimmt und d.h. auch, dass hier die Selbstbestimmung im Vordergrund steht oder das übergreifende Moment ist. Die Interaktionen

beruhen auf reziprok gleichem Wollen. Die Anerkennung ist wesentlich darin zu erleben, dass man gewollt wird. Freunde und Bekannte sind ein selbstgewählter und zum großen Teil selbstbestimmter einbettender Kontext, der auch Sicherheit gibt. Diese Sicherheit ist, wie der Verlauf des Interviews gezeigt hat, zu einem großen Teil verloren gegangen: „Das ist halt jetzt im Laufe der Zeit weniger geworden“, doch der Verlust ist zum Teil zumindest ausgeglichen. Die Menge wurde durch Intensität kompensiert, denn „von denen, die jetzt noch zu meinem Freundes- und Bekanntenkreis gehören, da spür’ ich das einfach, dass die mich *sehr* anerkennen“.

Dieser Verlust an selbstgewählten und selbstgestalteten einbettenden Kontexten, in denen gleichsam a priori oder auf Grund ihres Wesen die Symmetrie wirkt, ist problematisch. Hanna bringt das an dieser Stelle zumindest ansatzweise zum Ausdruck. Im Zusammenhang des Interviews ist es deutlicher. Ihr momentaner Kontext ist relativ eng. Den Freunden und Bekannten kann sie nicht mehr soviel Zeit widmen. Kontakte sind auf Monate verteilt. In dieser Begrenzung liegt zugleich eine deutliche Steigerung der Intensität. Albert muss die Verluste strukturell gesicherter Anerkennungen ausgleichen. Hannas Aufmerksamkeit und ihre Wünsche und Bedürfnisse konzentrieren sich, strukturell bedingt, auf ihn. Aber immerhin hält sie Kontakt zu anderen und pflegt, so hat es den Anschein, Freundschaften auch in der notwendigen Einschränkung.

Viel problematischer wird die Situation, wenn sich Menschen selbstbestimmt ihrer größeren und weiteren Kontexte begeben und sich auf die Dyade oder die Familie über die Notwendigkeit hinaus beschränken. Tendenziell wird damit eine einzige Person zum Anker der Identität und zum Garanten aller Anerkennung. Diese Fokussierung, diese enorme Wichtigkeit macht zugleich die Beziehung selbst prekär und anfällig für Störungen. Einer oder Eine kann prinzipiell nicht »Alles« sein. Der Fokus und die damit einhergehende Intensität belasten die Menschen, weil die Verantwortung für den Anderen extrem steigt. In diesem Interview deutet Hanna diese Dynamik schon an. Tendenziell bedeutet die Beschränkung den Verlust von Autonomie gerade in einer selbstgewählten Beziehung und es entsteht Abhängigkeit mit all den Folgen, die man durchaus auch aus der Suchtdynamik im Substanzmissbrauch kennt.

Dies ist auch eine Struktur, die Gewalttätigkeit ins Werk zu setzen geeignet ist. Einige Männer, aber das dürfte kaum eine geschlechtsspezifische Exklusivität sein, fixieren sich auf ihre Frau und »Partnerin«, blenden ihre sozialen Kontakte ab und isolieren sich, wie »Kurt«, ein Mann der in die Beratung kam, weil er »seine« Frau geschlagen und gewürgt hatte, es ausdrückt: „Du musst Dich, ja, aufopfern für die Familie. Das war genau das verkehrte“. Die Fixierung ist gefährlich, wenn der Kontakt abreißt, weil zum Beispiel „die Kinder einfach im Vordergrund gestanden sind.“ Das Ergebnis war, dass „Ich ... mich gefühlt [habe], wie ein Mittel zum Zweck, wo eigentlich nur das Geld heimbringt.“ Die Entfremdung setzt einen Kreislauf in Gang: „Ich habe mich nicht als vollwertig, ja, ich habe keine Wertschätzung erfahren und das ist etwas, das mich in der Zeit auch geprägt hat und wo wir dann auch nicht mehr miteinander geredet haben.“ Es scheint eine paradoxe Dynamik zu sein. Einerseits entsteht eine sich vergrößernde Distanz, aber andererseits eine um so größere Nähe, eine Enge, die ich crowding-zu-zweit nennen möchte. Hohe Hoffnungen und Erwartungen, eine hohes Maß an Selbstverpflichtung, Kontakt-

verlust und Isolation, Sprachlosigkeit und hohe Belastungen, Abhängigkeit und damit Unfreiheit, Geltungs- und Selbstwirksamkeitsverluste werden zum sich selbst verstärkenden *circulus vitiosus*, der zu einer Spirale wird, die sich beschleunigt verengend in Punkt des Schlages münden kann.

Kehren wir zu Hanna zurück. Die zweite »Szene« ist plastischer von Hanna selbst formuliert. In ihr bedeutet »Gesellschaft« so viel wie »offizieller Anlass« und der wird in zwei Varianten vorgestellt:

„Wenn ich irgendwo hinkomm‘, ... bei der »BBB« in irgendwelche Sitzungen oder wenn Besuch da ist, den man vorher noch nie gesehen hat und oder jetzt bei Albert mal auf einer Weihnachtsfeier, wo die Chefs aus »Y« da waren und ich dann mit denen da auf Englisch Smalltalk halte“.

Der Rahmen und die Kontakte sind von Formalitäten, Repräsentation und Hierarchie bestimmt. Hier tritt ganz deutlich das Rollenverhalten, das rollenkonforme Verhalten in den Vordergrund.

Variante  $\alpha$ : Hanna ist Inhaberin einer »Stelle«, eines »Jobs« in einer Firma, einer Institution. Sie gehört einerseits »unmittelbar« in diesen und zu diesem Kontext, andererseits nur »vermittelt«, beispielsweise über ihre Fähigkeiten und Eigenschaften. Sie ist sie selbst und sie ist eine »Funktion«, mit der sie sich identifiziert und von anderen identifiziert – in eines gesetzt – wird. Dies definiert Identität. Transitiv formuliert heißt das »Du bist« und reflexiv »Ich bin«. Hanna füllt eine zugewiesene und akzeptierte »Rolle« aus. Sie repräsentiert die Firma und den Job. Sie trägt also das Ganze, dem sie als ein Teil angehört, in sich. Sie ist das Ganze und ist es zugleich nicht.

In Variante  $\beta$  derselben Konstellation gehört Hanna nicht unmittelbar dem Kontext zu, sondern nur vermittelt über ihren Mann Albert, der wie Hanna in Variante  $\alpha$  unmittelbar dazugehört. Er ist in der Rolle und Funktion, in der Hanna sich vorher beschrieben hatte. Der Zusammenhang ist fremd und vertraut. Fremd ist er, weil nicht ihr unmittelbarer Kontext. Alberts Kontext ist sachlich inhaltlich von anderen Interessen geprägt. Vertraut ist er, weil sie sich in derselben gesellschaftlichen Sphäre oder derselben Schicht aufhält – (upper) middle class. Es ist ein völlig anderer Zusammenhang, als der aus ihrer Familie vertraute – dies ist nicht »der Bau«. Wieder ist Hanna sie selbst und zugleich jemand, sowie »etwas« anderes, eine andere Rolle. Wieder präsentiert sie sich und repräsentiert – in diesem Falle ihren Mann. Das ist nun wahrscheinlich nichts Schichtspezifisches, sondern allgemein. Die Ehefrau, der Ehemann, der/die Partner/in, der/die Zugehörige wurde gewählt. Dadurch hat sich der Wählende bestimmt und definiert. Die Wahl wirft ein Licht auf den Wählenden und charakterisiert ihn, schließlich ist die Wahl die seine und so er selbst.<sup>218</sup> Hanna ist also zugleich sie selbst und – als Ehefrau – auch ihr Mann. Nur deshalb kann sie ihn repräsentieren.

Sie muss dieser Szene mit verschiedenen Blicken auf sich selbst operieren und diese ins Kalkül ziehen. Sie trägt Verantwortung, nicht nur für sich selbst, sondern für jemand an-

---

<sup>218</sup> Das ist wohl in Variationen des Mottos: »Was sollen denn die Leute von mir denken, wenn du so und so bist«, vielen bekannt.

deren und etwas anderes. Beide Varianten sind von dieser Spannung von »Ich-selbst-und-etwas/jemand-anderer-sein« bestimmt. Die erfahrene Anerkennung sichert die Zugehörigkeit und ist eine Art der Symmetrierung. Die Symmetrie wird aber eher vom Kontext bestimmt und durch Heteronomie. Die Selbstbestimmung betrifft überwiegend die Frage der Teilnahme am Kontext. Die Teilnahme ist die Anerkennung der Regeln und die Zustimmung dazu, dass die Heteronomie das übergreifende Moment der Interaktion ist. Indem der Kontext bestimmend ist, ergibt sich die Selbsterfahrung: „Da pass´ ich wohl rein“. Der Kontext bestimmt das Individuum, nicht umgekehrt.

Anerkennung impliziert die sozialen Standards. Manche von diesen sind recht übergreifend, andere eher schicht- und kontextspezifisch, womit Anerkennung ebenso das sogenannte »Rollenverhalten« betrifft. Wenn Hanna dann darüber phantasiert, „was in den Köpfen so vorgeht“, womit auch wieder die Durchdringung gesellschaftlicher und individueller Maßstäbe hervortritt und darüber, „was halt so gesellschaftlich wichtig ist“, spricht sie ihre eigenen und die eher übergreifenden Maßstäbe aus:

„Aha, die kann sich benehmen, sie sieht ganz nett aus, wenn sie den Mund aufmacht, das ist auch in Ordnung, die redet nicht nur Schwachsinn, sie weiß sich zu benehmen eben irgendwie so, ... hat auch ein bisschen Ahnung, ist nicht total dumm, so in Anführungsstrichen, weiß ein bisschen, was los ist«, so, das ist das eine. Ich entspreche ja wohl, in Anführungsstrichen [... technischer Fehler].“

Die »[...] technischer Fehler]« Lücke kann man in dem Zusammenhang gesehen daher sinnvoll mit »den Erwartungen« füllen, denen es zu „entsprechen“ gilt, wenn man anerkannt sein will. Wenn Hanna sagt, sie „habe ... das Gefühl, das ist in Ordnung“, dann heißt das, es ist »in der Ordnung« des Kontextes und der ist eine Bühne, vor allem in »Szene« 2 weshalb Hanna auch „auftritt“<sup>219</sup> und eine komplizierte Rolle einnimmt, die nur einen Teil ihrer selbst »darstellt« und darstellen kann. Wenn sie merkt, „da pass´ ich wohl rein“, dann relativiert sie die Passung und Anerkennung, setzt sie „in Anführungsstrichen“. Das gleiche gilt für die Anerkennung, welche umfassender ist und auf die ganze Person zielt oder – wie Hegel sagt – die Totalität erfasst. »Wahre« Anerkennung ist abhängig von Erkenntnis und Erfahrung: „ja – ist halt die Frage anerkannt, dass sie das halt können, wie sich mich kennen und das ist ja wirklich immer nur ein kleiner Aspekt, aber den Aspekt, den die von mir sehen, wird akzeptiert.“

Zugleich macht Hanna sich »unauffällig« und konstruiert sich als »normal«:

„Ich bin ja jetzt kein außergewöhnlicher Mensch, ich renn´ normal rum, also die Klamotten, was ich habe, was ich tue, das ist ja alles eher normal. Deswegen passt das schon.“

Sie passt, weil sie »normal« ist. Hanna bringt wieder die »normale« Tendenz der Menschen zum Ausdruck, Interaktion zu reifizieren, zu verdinglichen oder zu ontologisieren und jemanden (wie sich selbst) damit zu identifizieren:

„Ich bin auch kein, denk´ ich, sehr verhaltensauffälliger Mensch, also dass ich da irgendwie merken würde, ich würde anecken oder da denkt sich jemand: »Uäh.«“

Vor dieser Kontrastierung der „Verhaltensauffälligkeit“ gegen die »Gefälligkeit«, wird wie-

---

<sup>219</sup> Aus soziologischer Perspektive vgl. Scheff (1980) oder auch Goffman (1996).

der diese Funktion von Anerkennung klar: Es geht um Zugehörigkeit und Ausschluss. »Verhaltensauffälligkeit« heißt, „anecken“ und im negativen Sinne „außergewöhnlich“ zu sein, ist ein Ausschlusskriterium, so dass jemand „uäh“ denken und lieber Abstand gewinnen würde.

Aber das Paar »auffällig/unauffällig« ist doppeldeutig und korrespondiert mit »gewöhnlich/ungewöhnlich«.<sup>220</sup> Hannas Kriterium für Anerkennung ist ja in bestimmter Weise doch die Ungewöhnlichkeit im Gewöhnlichen: sich gegen Widerstände durchzusetzen und in Widrigkeiten durchzuhalten, »dranzubleiben, wenn es schwierig wird«. Dort war Anerkennung an Leistung gebunden. Leistung ist ein in sich widersprüchliches Kriterium, in dem die beiden genannten »auffällig/unauffällig« und »gewöhnlich/ ungewöhnlich« zusammenkommen. Mir scheint es so zu sein, dass Leistung in sich selbst einerseits das Gewöhnliche – etwas, das jeden betrifft – und gleichzeitig das Ungewöhnliche – das Hervorragende – ist. Leistung zielt gegenwärtig immer auf »mehr« und »besser«, wobei das eine das andere ist. Das lässt sich an den Entwicklungen der Autoindustrie genauso beobachten, wie an den äußerst schnellen Zyklen der Computerproduktion. Jedes neue Produkt ist »leistungsfähiger« als das heute alt gewordene: mehr Airbags, mehr PS, mehr Platz, mehr Speicherkapazität, mehr GHz für den Prozessor, eine schnellere Graphikkarte etc.. Diesem entspricht: Mehr Produkte, mehr Produktivität, mehr Umsatz, mehr Profit – mehr Leistung eben.<sup>221</sup> An diesem Imperativ haben die Individuen sich zu auszurichten und zu modellieren, wollen sie überhaupt »normal«, anerkannt und zugehörig sein. Unter dem Zwang zur Produktivitätssteigerung lebt das Individuum unter dem Zwang zur Leistungssteigerung und der Orientierung am Maximum. Produktivitätssteigerung – mit anderen Worten: Effizienz oder gar Qualität – heißt, Verhältnisse in einer bestimmten Weise zu modifizieren: Mehr Produkte – egal ob es sich um Autos, Gummibärchen, Alte, Kranke, Schüler handelt – in weniger Zeit herzustellen, zu pflegen, auszubilden. Das heißt *immer*: Reduktion des »Personals«. Je mehr die Daseinsberechtigung, die »Normalität«, an »Leistung« hängt, desto wichtiger wird die Besonderheit des Hervorragenden als Orientierung für »Normalität«. In der »Leistung« richtet sich die Orientierung am »Hervorragenden« aus und dies ist der übergreifende Maßstab, der handlungsleitende Imperativ. Die gesellschaftliche Entwicklung tendiert dahin, dass der, die, das »Hervorragende« der, die, das »Normale« sind, alles Andere und alle Anderen sind oder werden zum »Ausschuss«. Anerkennung egalisiert und differenziert. Die Kontexte bestimmen, was überwiegt.

Hanna hat sich an das Unmittelbare ihrer Interaktionen gehalten, um zu beschreiben, was gesellschaftliche Anerkennung bedeutet. In meiner Deutung hat sich gezeigt, dass ihr übergreifender Maßstab für Anerkennung mit einem gesellschaftlich allgemeinen konvergiert, allerdings, ohne dass Hanna diese Konvergenz bewusst wäre.

In ihren Beispielen kommt implizit der Zusammenhang von Individuellem und Gesellschaftlichem oder, mit Hegel gesprochen, die dialektische Einheit von Besonderem und

---

<sup>220</sup> Es korrespondiert ebenso mit der Paradoxie »unheimlich toll«.

<sup>221</sup> Das ist eine bestimmte kulturhistorische Ausformung von »Leistung«, wie sie in der Einleitung bestimmt wurde, siehe S. 15f.

Allgemeinem im Einzelnen deutlich hervor. Explizit ist er ihr selbst dennoch vage: „Was halt so gesellschaftlich wichtig ist“. Hanna bringt den Zusammenhang nicht auf den Begriff, selbst wenn sie sich als „geprägt“ bezeichnet. Für sie hat die Prägung familiäre Gründe. Sie erfährt und erlebt sich als Individualität, dass sie auch Sozialcharakter ist – so scheint es wenigstens in diesem Interview –, kommt ihr nicht zu Bewusstsein. Ebenso wenig erkennt sie, dass ihre Anerkennung elterlicher bzw. in ihrem Bewusstsein väterlicher Maßstäbe auch das Moment der Aktivität, der Wahl beinhaltet, selbst wenn diese ihre Anerkennung aus ihrer eigenen Sicht mehr auf der Gewalt der Deprivation beruhen mag und als deren Ausgleich »intendiert« war. Anders ausgedrückt: Hanna hat den väterlichen Anerkennungsmaßstab internalisiert, um ihm zu gefallen, um die ihr notwendige Nähe dadurch herzustellen, dass sie versucht, sein Wohlgefallen zu erregen. Dass sein Maßstab dabei nicht nur sein eigener, sondern ein gesellschaftlich allgemeiner, ein übergreifend anerkannter und die Individuen bestimmender ist, ist ihr eher nicht gewärtig.

»Gesellschaft« stellt sich bisher als ein amorphes Agglomerat, ohne notwendigen inneren Zusammenhang dar. Der Zusammenhang von »Innenwelt« und »Außenwelt« scheint eher zufällig und konventionell. Hannas Auffassung ist dennoch keine »konstruktivistische«. Für sie sind die Anerkennungsmaßstäbe nicht durch die inneren Notwendigkeiten des gesellschaftlichen Funktionszusammenhanges bestimmt, sondern sind quasi natürliche und die Konventionen ontologisch substanzieller Individuen mit Eigenschaften. Der allgemeine Funktionszusammenhang, als welchen man Gesellschaft auch begreifen kann, wird von Hanna nicht reflektiert. So erscheinen die Prägungen als Wirkungen von Kontingenzen im behavioristischen Sinne. Lerntheoretisch-behavioristisch resultieren Erleben, Einstellungen und Verhalten der Einzelnen zwar auch aus einer Notwendigkeit im Zufälligen, aber das Wesen der Notwendigkeit ist hier primär nichts anderes als raumzeitliche Nähe und Wiederholung. Diese Auffassung ist ja nicht völlig falsch, sondern auch treffend, aber in ihr ist die Notwendigkeit vom Zufall bestimmt. Ein umfassender Zusammenhang hat schon deshalb weniger Gewicht, weil er, käme er überhaupt in Betracht, prinzipiell selbst nur als ein Resultat von Kontingenzen gesehen werden müsste.

## 6.12 METHODISCHES ZWISCHENSPIEL

Wenn Gesellschaft nicht als übergreifend prägender Funktionszusammenhang auftaucht, so kann diese Lücke möglicherweise als ein Methodenartefakt gedeutet werden und das Ergebnis meiner Art zu fragen sein. Ich frage ja immer nach dem Erleben und nicht nach Erklärungen für das Erlebte. So spreche ich diese Metaebene der Reflexion wenigstens nicht direkt an. Möglicherweise kommt sie auch deshalb nicht direkt vor. Aber wenn ich sie auch nicht direkt angesprochen habe, so habe ich sie ebensowenig prinzipiell ausgeschlossen oder unmöglich gemacht.

Eines meiner Anliegen war zunächst, herauszufinden, ob »Gesellschaft« überhaupt und in zweiter Linie, wie sie als ein übergreifender Zusammenhang für Anerkennung erlebt, bzw. konzeptualisiert wird. Erleben verstehe ich als das Ineinander, die Verschränkung, einer unmittelbar wahrgenommenen und zugleich konzeptuell vermittelten Beziehung auf den

Gegenstand, welche in sich selbst wieder eine Art »Unmittelbarkeit« ist. Die Frage spricht beide Ebenen zugleich an, die der vermittelten Unmittelbarkeit und diejenige der Reflexion auf dieselbe, das Erlebte und die Weise des Erlebens an. Die Frage beinhaltet – jedenfalls in diesem Zusammenhang – die Möglichkeit, die »Grenze der Unmittelbarkeit« zu überschreiten, ohne den Zusammenhang zu zerstören, eine bestimmte Frage zu überschreiten, ohne die Befragung selbst zu vernichten. Das Interview ist kein Fragebogen mit fixierten Items, die den befragten Menschen auf die vorgegebenen Alternativen fixieren und die Verweigerung der Kooperation zum einzigen Weg machen, diese Fixierung zu überschreiten und sich ihrer zu entledigen.

Gleichwohl ist das Interview natürlich eine soziale und kommunikative Interaktion, die von den Erwartungen, Befürchtungen, Haltungen und Handlungen etc. der Akteure bestimmt ist, weshalb das Resultat immer eine individuelle und gemeinsame Konstruktion ist, die aber gleichwohl wiederum von übergreifenden sozialen sowie von ganz individuellen Auslegungen dieser Standards geprägt ist. Das Interview, so wie ich es geführt habe, stellt – so meine ich wenigstens – genügend Raum zur Überschreitung bereit und es dient auch weder vorzugsweise, noch en passant dazu, »Höflichkeit«, »soziale Erwünschtheit«, »Submission« oder ähnliches zu messen.

Die hier verwendete Art der »Datenerhebung«, der »Auffassung des Gegebenen«, bewegt sich (mindestens) zum einen in dem Dilemma zwischen Rezeption und Produktion und zum anderen in dem zwischen erwünschter Offenheit und unerwünschter Unbestimmtheit, aus welcher eine Unbestimmbarkeit resultiert. Jede Frage bezieht sich auf etwas, von dem zumindest angenommen wird, dass es existiert, ist also rezeptiv, aber sie stellt gleichwohl den Gegenstand, sowie die Art und Weise der Betrachtung in (un)gewisser Weise erst her und damit auch den (so bestimmten) betrachteten Menschen. Der befragte Betrachter und seine Interpretation des Gegenstandes werden zum Gegenstand einer Interpretation. Interpretation beinhaltet das Aufgefundene und dessen deutende Re-Konstruktion. Der Interpret ist ein Vermittler, ein deutend erzeugender Rezipient (des Gegenstandes), der zwischen den Gegenstand und den Rezipienten der Interpretation tritt, welcher gleichwohl selbst einen eigenen »unmittelbaren Blick« auf den Gegenstand hat. Das Ergebnis ist eine vielfach vermittelte Vermittlung, eine Interpretation von Interpretationen. Das betrifft die sogenannte »Kommunikation«, welche zugleich eine Gegebenheit bzw. Voraussetzung, ein Prozess und ein Resultat ist: Die (unmittelbare) Gemeinschaft bloßen Zusammenseins wird in die (vermittelte) des gemeinsamen Verstehens und Handelns verwandelt, welche erst hergestellt wird.

Mit der prinzipiellen Opazität des Anderen – seine Gefühls- und Gedankenwelt wird niemals unmittelbar phänomenal – und der multikausalen (vielfach bestimmten) sowie multifinalen (viele Ziele und Resultate beinhaltenden) Situation ist kaum zu bestimmen, was der Fragende mit seinen Fragen im Befragten vorfindet oder erst herstellt. Es ist kaum zu bestimmen, was dessen Antworten wirklich über ihn aussagen. Hier sei kurz an Heisenbergs (1965) Formulierung erinnert:

„dass der Zugriff der Methode ihren Gegenstand verändert und umgestaltet, dass sich die Methode also nicht mehr vom Gegenstand distanzieren kann“ [S. 21]. „Bei den kleinsten Bausteinen der Materie .. bewirkt jeder Beobachtungsvorgang ein grobe Störung; man

kann gar nicht mehr vom Verhalten des Teilchens losgelöst vom Beobachtungsvorgang sprechen.“ Wir können daher: „stets nur über die Vorgänge sprechen .., die sich abspielen, wenn durch die Wechselwirkung des Elementarteilchens mit irgendwelchen anderen physikalischen Systemen, z.B. Messapparaten, das Verhalten des Teilchens erschlossen werden soll“ [S. 12].

Das gilt auch für den hier gegeben-hergestellten Zusammenhang. Das Interview ist eine (mehr oder weniger) grobe wechselwirkende (Ver)Störung. Aber es handelt sich hier nicht um ein klinisches Interview, in dem eine bestimmte Haltung des Befragten vorausgesetzt wird, beispielsweise die Motivation, den Selbstwert im Angesicht einer (wahrgenommenen) Bedrohung durch den Fragenden zu schützen, und die Antworten deshalb im Lichte jener Voraussetzung in vorab bestimmter Weise, zum Beispiel als Widerstand oder Abwehr, gedeutet werden (womit ich allerdings nicht sagen will, dass ein solch vorausgesetzter Interpretationsrahmen prinzipiell und immer oder auch hier falsch wäre).

Dass überhaupt (komplexe) Gegenstände der Betrachtung entstehen, somit auch, welche und welche nicht, könnte man selbst schon als ein Methodenartefakt verstehen. In der Dialektik des Er-Findens kann die Gefahr, salopp ausgedrückt, dass man nur die Ostereier findet (oder eben nicht), die man vorher (gut genug) versteckt hat, nicht vermieden werden. Die Intention in der Frage nach Gesellschaft war, wie gesagt, herauszufinden, ob und wie »Gesellschaft« für die Befragten »aus ihnen selbst heraus«, ein übergreifender Interpretationsrahmen für ihr Erleben ist, denn »Gesellschaft« ist ja im Grunde keine »Phänomenalität«, sondern ein Begriff, ein Beschreibungs- und Erklärungszusammenhang.

Bis hierher hat sich gezeigt, dass Hanna sich in ihrer Auffassung von »Gesellschaft« in einem »phänomenalen«, d.h. personal orientierten Rahmen bewegt. Meine Interpretation ist anders. Ich fasse »Gesellschaft« als übergreifenden und implizit immer anwesenden, prägenden oder bestimmenden Funktionszusammenhang auf, der zwar in den personalen Beziehungen erscheint, aber doch über diese hinausgeht und im Hinblick auf das Zusammenspiel seiner allgemeinen Strukturelemente oder -momente betrachtet werden kann. Ich habe mich bisher auf das wesentliche und m. E. übergreifend bestimmende Strukturmoment der Ökonomie bezogen. Philosophisch<sup>222</sup> gilt weniger die Ökonomie als vielmehr das Recht für ein wesentliches, allgemeines Anerkennungsmedium. Dieses ist bisher so wenig explizit präsent, wie die Ökonomie. Um nicht das Thema nun umstandslos ad acta zu legen, frage ich weiter und immer noch möglichst unbestimmt, allgemein. Ich frage also nicht direkt nach dem Recht.

Rückhalt dafür, dass die Frage nach »Gesellschaft« von *re*konstruktivem Charakter ist, ist,

---

<sup>222</sup> Vgl. speziell Honneth (1992), der sich einerseits auf Hegel – die „Jenaer Realphilosophie“ – bezieht und sich andererseits im Wesentlichen an die Hegelinterpretation von Habermas (1969) sowie dessen Marxinterpretation hält. Zwar ist für Honneth auch in der Ökonomie das Anerkennungsthema – ähnlich wie und doch sehr anders als hier – in der „Leistung“ präsent, die mit identitätsvermittelnden „Eigenschaften“ und „Fähigkeiten“ zusammenhängt und die „soziale Ehre“ sichert bzw. deren moderne Formen „Ansehen“ und „Prestige“ [S. 199-210], aber die Ökonomie ist der moralisch aufgefassten Kategorie der Solidarität untergeordnet. Honneth fasst Anerkennung als Voraussetzung, Prozess und Resultat und – wie gesagt – als einen „moralisch motivierten Kampf“ [S. 7] auf. Fundamental für und alle menschlichen Konflikte bestimmend – „übergreifend“ [S. 7] – ist die Moral in Form der Anerkennung.

wie für Anerkennung, dass das Wort (der Begriff) Gesellschaft durchaus ein alltäglicher oder allgemein »verstanden« und verwendet wird. Es stellt sich allerdings heraus, dass das Verständnis sehr unterschiedlich ist, und dass ich im Dilemma von Offenheit und Unbestimmtheit eine Seite wählen muss.

### 6.13 NOCHEINMAL: GESELLSCHAFT

Ich muss doch meinen Begriff und mein Verständnis von »Gesellschaft« klären, ohne allzu explizit zu werden und den Interpretationsrahmen herzustellen, den ich oder besser Hanna gleichwohl implizit doch herstellt, auch wenn und gerade weil ich mich ganz vage ausdrücke. Mir ist selbst nicht ganz klar, wie ich die Frage stellen soll:

R: „Und von dieser Gesellschaft insgesamt?“

„Insgesamt?“

R: „Das ist nicht so leicht zu sagen. Gibt es irgendwas, da Du denkst, ah diese Gesellschaft erkennt mich an.“

„Ich wüsste nicht, wie ich das spüren sollte. Wie soll ich das merken?“

R: „Das ist ja gerade die Frage. Gibt es das und wie ist es zu erkennen? Erkennst Du Dich in dieser Gesellschaft, als ein anerkannter Mensch?“

„Aha, O.k. Ja, wenn das so ist, dass ich, also jetzt weiß ich, glaub´ ich, wie das gedacht ist – also Jein. Manchmal denk´ ich, was ist das für ein Wahnsinn hier, also es ist nicht so, dass ich des – manchmal denk´ ich, anderswo wäre ich besser aufgehoben, obwohl ich das hier so mitmache. Aber es ist nicht so, dass diese Gesellschaft, – wenn’s dann heißt Konsumwahn, Kinder nicht erziehen, Geld raushauen ohne Ende, Verblödung durch sämtliche Medien, Schnelllebigkeit der Zeit, dass man gar nicht mehr mitkommt, dann gehör´ ich eigentlich nicht hierher. Das kann ich nicht. Das wird für mich immer schwieriger und frage ich mich, wie ich das mal hinkriegen soll mit meinen Kindern. Also das ist für mich, wenn das die Gesellschaft ist, dann fühl´ ich mich in der nicht so wohl, sag´ ich mal, aber ich spür´ jetzt nicht irgendwie, dass ich anerkannt, nee, das kann ich jetzt gar nicht sagen, wie ich das spüren sollte. Ich kann es tatsächlich nur durch mein konkretes Umfeld merken. Aber nicht im Größeren.“

Hanna verwendet einen sehr spannenden Ausdruck im Zusammenhang mit Anerkennung: »Aufgehoben-Sein«. Er ist deshalb spannend und treffend, weil er genau die dynamisch-energetische Spannung<sup>223</sup> bezeichnet, welche der Anerkennung innewohnt. Führen wir uns noch einmal ein Moment, ein Ziel oder, um mit Aristoteles zu sprechen, eine Zweckursache der Anerkennungsbewegung vor Augen: Zugehörigkeit und für Zugehörigkeit kann man hier, denke ich, gut auch »Aufgehoben-Sein« verwenden. Wer sich nicht zugehörig fühlt, der kann sich auch nicht anerkannt fühlen und Hanna denkt ja: „anderswo wäre ich besser aufgehoben“. Was bedeutet das genauer? Aufhebung verwendet Hegel in einem dreifachen Sinn: negare – Verneinung, conservare – Bewahrung, welche

---

<sup>223</sup> Zur Rekapitulation: Dynamis ist die Möglichkeit auf der Seite der Objekte und Fähigkeit auf derjenigen der Subjekte; energia, das innere Werk, ist dasjenige, welches die der Dynamis innewohnende Spannung von Möglichkeit und Realität, von Sein und (Noch)Nicht-Sein in Bewegung bringt.

eine Bejahung ist und elevare – Hebung, die (logisch höhere, d.h. allgemeinere und integrierende) Einheit von Bejahung und Verneinung in der Wandlung.

Ganz allgemein und logisch gesprochen, redet Hanna hier über den Widerspruch von Allgemeinem und Besondern im Einzelnen. Hanna ist, wie wir alle, Einzelne(r), eine Synthese aus gesellschaftlich Allgemeinem und individuell Besonderem, aus Notwendigem und Zufälligem. Dieses Verhältnis ist vielfältig. Jeder Mensch ist allgemein und mit Notwendigkeit ein lebendiges, ein physisch und psychisch seiend-werdend-vergehendes Wesen mit allgemeinen und notwendigen, mit vitalen Bedürfnissen und immer – also auch notwendig und allgemein – ein soziales Wesen. Gleichzeitig ist jeder Mensch von ebenso vielfältigen Zufälligkeiten – Kontingenzen – bestimmt. Er entsteht zufällig-notwendig aus einer Vielzahl möglicher Gameten-Kombinationen, zufällig an diesem Ort und zu dieser Zeit, in dieser Familie und dieser Gesellschaft. Die Notwendigkeit des Prozesses ist dem werdenden Menschen ganz äußerlich. Dieses Verhältnis lässt sich durch die beiden weiteren Instanzen: Familie, Gesellschaft deklinieren. Die Bildungsprozesse sind wechselwirkend und die Familie prägt das Kind, wie das Kind die Familie, welche wiederum durch die Gesellschaft und diese durch die Familie geprägt ist. Das übergreifende Moment der Bewegungs-Veränderung ist meistens das Größere.<sup>224</sup> Kein Einzelner entwickelt sich jenseits der Familie (oder sonstiger »Gemeinschaften«) und keine Familie konstellierte sich außerhalb der Gesellschaft, welche, als übergreifende Organisation von einzelnen Menschen in der Familie ihre und diese dem Kind seine möglichen Organisationsweisen im Kontext der Natur vorgibt.

In diesen zugleich notwendigen und zufälligen Kontexten findet die Individuation jedes Menschen in (wieder zufällig-notwendiger oder notwendig-zufälliger) Aneignung und Anpassung statt – Assimilation und Akkommodation – statt, indem der Mensch zugleich sich die und der Welt anpasst. So entsteht der Einzelne als »konkret Allgemeiner«. Eine Passung mag gelingen oder nicht. Passung heißt, dass die Spannung von Innen und Außen, die Differenz, die Friktion, der Konflikt, der (notwendig-zufällige) Widerspruch zwischen Allgemeinem und Besonderem möglichst gering ist. Passung heißt Entsprechung und beispielsweise, dass die Bedürfnisse und Wünsche eines Menschen zu den Erfordernissen und Notwendigkeiten der Gesellschaft passen. Jenes Verhältnis ist so vielfältig wie die Menschen selbst, so spannungsgeladen wie die Unterschiede groß sind und so variabel wie die Gesellschaft energetisch-dynamisch ist. Den Terminus der Passung kann man durch den der Zugehörigkeit oder den des Aufgehoben-Seins ersetzen und das sinnlich-leibliche und psychisch-geistige Korrelat der Passung ist, sich wohl zu fühlen.

Hanna beschreibt vor allem die Spannung, das Nicht-zueinander-Passens oder auch, wie sie an der Stelle gesagt hatte, als sie die verschiedenen Kontexte gesellschaftlicher Anerkennung im „konkreten Umfeld“ beschrieb: ihr Hinein-Passen. In vieler Hinsicht entsprechen Hanna und Gesellschaft einander nicht. Wenn sie sich anschaut und die Gesellschaft,

---

<sup>224</sup> Die Momente der Veränderung, ob das Größere das Kleinere oder das Kleinere das Größere bestimmt, fließen ineinander und durchdringen einander. Ganz anschaulich ist das an dem berüchtigten Tropfen, der das Fass zum Überlaufen bringt, wie bereits zur Sprache kam.

dann erkennt sie ihre Wünsche und Bedürfnisse in den Erfordernissen oder in der Dynamis-Energie der Gesellschaft nicht wieder: Das und so bin ich nicht, das und so will ich auch gar nicht sein und „obwohl ich das hier mitmache“, ist es „Wahnsinn“. Der Wahnsinn ist ein starker Ausdruck für wahrgenommene, katastrophische Differenz. Hanna kann den Anforderungen nicht genügen, mit den Veränderungen nicht schritt- und der Spannung, der „Verblödung“, möglicherweise auch nicht standhalten: „Das kann ich nicht“ und „es wird immer schwieriger“, d.h. die Differenz nimmt im Erleben zu. Sie fragt sich, wie „ich das mal hinkriegen soll mit meinen Kindern“. Sie ist um das Wohl ihrer Kinder bekümmert, die sie natürlich auch in den Kontrast stellt, in dem sie sich selbst als jemanden erlebt, die sich nicht wohl fühlt. Das reflexive Moment wird transitiv antizipatorisch und das Gefühlskorrelat dieser Antizipationen ist schlicht Angst.

Sie „spürt“ nicht, dass sie anerkannt ist. Wie sollte das möglich sein, wenn sie sich an einem konkret Allgemeinen orientieren muss, das durch Spannung, Friktion und Konflikt bestimmt ist? Passung, Zugehörigkeit und Aufgehoben-Sein sind Zeichen realisierter Anerkennung. Sie kann sich nicht anerkannt fühlen, weil sie die Passung nicht erlebt. Hanna schreibt sich selbst zu, dass sie „tatsächlich nur durch [ihr] konkretes Umfeld merken kann“, ob sie anerkannt ist oder nicht. Und grade hier ist doch das Zeichen der (Nicht)-Anerkennung ihr subjektives (Un)Wohlsein. Sie hat auch in bezug auf Gesellschaft das Kriterium ihres Anerkanntseins zur Verfügung, nur wendet sie es nicht an. Wie kann sich jemand anerkannt – in seinem So-Sein erkannt und bejaht erleben, wenn, was geschieht oder getan wird, vollkommen an seinen oder ihren Bedürfnissen vorbeigeht und diese in keiner Weise berücksichtigt, sondern überwältigt werden? Sie kann ihr Anerkannt-Sein nicht erkennen, weil es auch gar nicht existiert. Wenn sie „im Größeren“ sagt, so meint sie, denke ich, auch das Entferntere. Aber das Größere erscheint im Kleineren und das Entfernte ist ihr doch in Wahrheit sehr nahe, rückt ihr gleichsam auf den Leib und ist durchaus spürbar.

Es ist schon eine seltsame Gesellschaft, in der Menschen ihr Anerkannt-Sein als Angst erleben und man darf annehmen, dass Hanna nicht die einzige Frau ist, die Gesellschaft so erlebt. Man darf und kann zudem antizipieren, dass die erlebte Divergenz, die wahrgenommene Spannung und der erfahrene Konflikt in den Menschen wohl zunehmen wird, weil sie ein objektives Korrelat hat. Die Gesellschaft, das organisierende Insgesamt der bestimmenden Strukturen wird immer spannungsgeladener, weil die Differenzen der Menschen untereinander und die Differenzen zwischen den subjektiven Bedürfnissen-Fähigkeiten und den objektiven Möglichkeiten-Realitäten zunehmen. Damit wird Gesellschaft nicht nur zunehmend heterogen, sondern heteronom, fremd, überwältigend, gewaltsam und das subjektive Erleben dyston und aversiv.

Es muss allerdings zu diesem konfliktären ein kompensierendes Moment der Subjekt-konstitution geben, denn noch ist Hanna ja nicht dem „Wahnsinn“ anheim gefallen. Der objektive Wahnsinn hat sich für Hanna im Subjektiven nicht durchgesetzt.<sup>225</sup> Es muss also

---

<sup>225</sup> In anderen schon. Auf der Erscheinungsebene gibt es vielfältige Möglichkeiten den subjektiv-kollektiven Wahnsinn, die zunehmende Divergenz zwischen Allgemeinem und Besonderem im Einzelnen zu erkennen. Exzesse »Ausländer«-feindlicher Gewalt sind ein Beispiel. Mit der strukturell unvermeidlichen und unter den

Komplemente zur Nicht-Anerkennung geben, die aushalten lassen und ein Fließgleichgewicht der Identität ermöglichen. Es muss einen »Ausgleich der Risikofaktoren« geben, der eine, wenn auch vielleicht prekäre Balance ermöglicht. Wie prekär die Balance ist, hängt, subjektiv verschieden, davon ab, auf welcher Höhe das Seil gespannt ist, d.h. welche existenziellen Auswirkungen ein »Fehltritt« hat.

Nicht unwichtig ist also, nach den Komplementen der Nicht-Anerkennung und der Gewalt zu fragen. Dabei stellt sich noch einmal die Schwierigkeit der Interpretation des Begriffes:

R: „Gibt es etwas, dass Du an dieser Gesellschaft besonders anerkannt.“

-- „Oh schwierig besonders anerkennen.“

R: „Oder auch nur, na ja, besonders vielleicht nicht.“

„Also, das ist ja wirklich der Gesellschaftsbegriff. Wo fängt der an, wo hört der auf. ---- hm ----

- Ja, das ist die Frage, gehört da das soziale System auch dazu.“

R: „Ja schon.“

Hanna beschreibt vergleichend, was der Ankerkennung würdig ist. Das Muster für die Beurteilung des Gesellschaftlichen ist dasselbe, wie schon vorher für die des Persönlichen: Die Orientierung am Herausragenden, an der »positiven« Ausnahme. Hanna spricht von „Privilegien“ und „besonderem Zustand“ und hebt das hier Vorhandene gegen das anderswo Mangelnde heraus. Dabei bestehen die Sonderrechte andererseits nicht etwa in herausragendem Luxus:

„Was ich da anerkenne ist, dass es uns sehr viele Privilegien ermöglicht, so was wie Schule, wie hier die meisten, trockene Hütten, Essen.“

Anerkennungswürdig ist die Erfüllung der Grundbedürfnisse. Der Kontrast im hier Vorhandenen ist auch deutlich und wieder als Ausnahme:

„Natürlich gibt es da immer Extremfälle, die da halt durchrutschen, aber ich sag' mal, es ist der Großteil, dem geht's halt soweit gut, dass er trotz 4 Millionen Arbeitslosen irgendwie ernährt wird, dass er im Trockenen lebt, dass er Schule besuchen kann, sich weiterbilden kann, das sind für mich schon Privilegien, die dem Grossteil in anderen Gesellschaften eben nicht möglich ist. Dass wir so ein Gesundheitssystem haben, dass wir eigentlich diese Vollversorgung haben. Das ist natürlich schon, weil dieses Gesellschaftssystem hier so funktioniert, mit den politischen, sozialen usw. Komponenten. Das erkenne ich an, das weiß ich sehr zu schätzen, dass wir hier in einem besonderen Zustand leben.“

Es ist mir hier nicht entscheidend, ob Hannas Ansichten richtig sind oder wo und wie sie kritikabel wären. Wichtiger ist, was ihre Orientierung über die Struktur der Anerkennung aussagen kann. Im Insgesamt der gegenwärtigen, extrem spannungsvollen Gesellschaft

---

gegebenen Bedingungen nicht einmal durch die ausgefeilteste Statistik zu überwindende Zunahme von Arbeitslosigkeit werden die Spannungen zunehmen und die Divergenzen sich vergrößern. Sie lassen eine Zunahme von Gewalt antizipieren, hier oder anderswo. Gleichzeitig aber schwindet mit den Verflechtungen und Durchdringungen divergenter Prozesse durch die »Globalisierung« der Unterschied von »Hier« und »Anderswo«. Mit der Extensivierung kommt es auch zu einer Steigerung der Intensität. Das transitive Moment wird immer und zunehmend reflexiv. »Kleine« Ursachen oder besser Anlässe können große Wirkungen erzeugen und es wird damit immer wichtiger, lax gesagt, wo auf der Welt welches »Würstchen platzt«.

größer werdender Unterschiede, ist eine Orientierung an den Grundbedürfnissen als Maßstab der Anerkennung interessant. Hannas Maßstab der Anerkennung und das Kriterium der Würdigung des Bestehenden ist hier im allgemeinsten die Differenz und spezieller die Orientierung am Schlechteren. Innergesellschaftlich bemisst sich das »Glück« der Mehrheit am Unglück der Minderheit und dass dieses Unglück möglich ist, ist das Kriterium der Anerkennung des Bestehenden und nicht umgekehrt ein Kriterium der Kritik. Innergesellschaftlich ist der existenzielle Mangel ein „Extremfall“, den es „immer gibt“ und der „natürlich“ ist, und wenn man die Gaußsche Normalverteilung anlegt, ist das auch richtig, denn das negative Extrem ist so notwendig wie das positive: Elend und Überfluss.<sup>226</sup> Das Leiden und seine Legitimität ist dann eine Frage des Niveaus und der Maßstab des innergesellschaftlichen Niveaus entstammt wieder der Orientierung am negativen Extrem und kommt dann von außerhalb. Das hier Gegebene ist durch das anderswo existierende Schlechtere schon legitimiert und anerkannt. Anerkannt wird damit, was die positive Differenz ermöglicht. Damit ist zugleich die Differenz selbst anerkannt. Es scheint so zu sein, dass für Hanna der Grundzustand dieser Welt einer des Mangels ist. Der Mangel und das Elend sind das Normale, Gewöhnliche, Natürliche und anzuerkennen ist, was diese Normalität überschreitet. Vor der natürlich allgemeinen Normalität ist die unsere eine prekär vergängliche Besonderheit – und dies ist im aktuellen wie im historischen Weltmaßstab eine Tatsache. Damit ist aber insgesamt der Mangel als Natürlichkeit anerkannt und kein Produkt der gesellschaftlichen Organisation. Die Gesellschaft wird nicht an den ihr eigenen, immanenten und von ihr propagierten Maßstäben und Möglichkeiten gemessen. Vielmehr werden die Kriterien der Würdigung sozusagen importiert, kommen von außerhalb.

Man muss zwischen zweierlei Bedeutung der Anerkennung, einer egalisierend-symmetrierenden und einer differenzierend-asymmetrierenden unterscheiden.<sup>227</sup> Um es zu wiederholen: Die erste Bedeutung meint mit Hegel, dass das Besondere mit dem Allgemeinen im Einzelnen versöhnt, dass jene beiden in diesem aufgehoben sind. Mit anderen Worten: Unterschiede sind zugleich relevant und irrelevant oder anders gesagt: Unterschiede werden nicht zu Gegensätzen oder gar Antagonismen aufgespreizt, sondern zur Verschiedenheit aufgelöst. Dies bedeutet, dass zwischen den konkret allgemeinen individuellen Menschen relevante Unterschiede bestehen, dass aber diese Unterschiede im Allgemeinen – also mit Hegel im Vernunftrecht – nicht relevant werden. Auf das positive Recht angewendet heißt dies beispielsweise, dass Frauen und Männer; Homosexuelle und Heterosexuelle; schwarze und weiße Menschen; Christen, Juden und Moslems; Fenster-

---

<sup>226</sup> Das mathematisch formale Modell der Normalverteilung mit den notwendigen Extremen sagt in sich selbst kaum etwas über das reale Maß der Spannung, die Weite der Differenzen und die Intensität der Auswirkungen derselben.

<sup>227</sup> Im gegenwärtigen Diskurs wird vorzugsweise die erste Bedeutung verwendet. Sie ist bei Hegel die wahre, heute aber (fast) die einzige Bedeutung der Anerkennung. Die einzige mir bekannte Ausnahme ist, wie schon erwähnt, Judith Butler. Der Bedeutungsgehalt ihres »performativen« und »subjektivierenden« Anerkennungsbegriffes und ihrer Rede von »Differenz durch Anerkennung« wäre eigens zu untersuchen, was im Rahmen der vorliegenden Arbeit nicht möglich ist [vgl.: Butler (1997) sowie dies.: (2001) und: Meyer (2001), S. 122-134].

putzer, Fußballspieler und Politiker sich unterscheiden dürfen und sollen, doch sollen und dürfen die Unterschiede z.B. im Hinblick auf das Wahlrecht keine Rolle spielen. Ein Kampfplatz um Anerkennung ist diese egalisierende Individualisierung: Jede(r) unterscheidet sich von anderen, die Unterschiede sind für die Einzelnen relevant und wichtig; wenn aber die Unterschiede zugleich anerkannt sind, dann machen sie keinen Unterschied, d.h. dann erzeugen sie keine weiteren Unterschiede, die in übergreifend bestimmender Hinsicht wesentlich und relevant würden. Das beinhaltet eine umgekehrte Forderung: Diejenigen Unterschiede, welche anerkannten Egalisierungen entgegenstehen und unzumutbar benachteiligend wirken, die also zum Ausschluss von bestimmten anerkannten Handlungs- oder Partizipationsmöglichkeiten führen, sollen erkannt und anerkannt werden; Anerkennung bedeutet in diesem Fall gerade, dass ein relevanter Unterschied herbeigeführt wird, der einen relevanten Unterschied beseitigt, und dass das Resultat der Anerkennung Ausgleich ist. Ein Beispiel für den anerkehnenden Ausgleich von Nachteilen ist die Einführung der Briefwahl oder die Ausstattung der Wahllokale mit Rampen oder Hebebühnen für RollstuhlfahrerInnen.<sup>228</sup>

Insgesamt ist dies die Idee der »allgemeinen Menschenrechte«. Ihnen wird vorgeworfen, sie seien abstrakt aber abstrakt heißt hier eben, dass von bestimmten Unterschieden abgesehen wird – und das ist eine Errungenschaft.<sup>229</sup> Ihnen wird auch vorgeworfen, sie seien »universalistisch« und daher den Individuen oder bestimmten Kollektiven und Sozietäten in ihrer Besonderheit gar nicht angemessen. Doch werden wahrscheinlich recht viele PartikularistInnen und RelativistInnen mit den UniversalistInnen darin übereinstimmen können, dass ein universelles Recht auf körperliche, geistige und seelische Unversehrtheit oder Freiheit und Selbstbestimmung eines jeden Menschen ganz unabhängig von Alter, Geschlecht, Rasse und Religionszugehörigkeit nicht ganz einfach mit dem Einwand unangemessener Verallgemeinerung zu verwerfen ist. Dass sich aus dem Anspruch auf universelle Geltung bestimmter Rechtsinhalte Konflikte ergeben, spricht weniger gegen die universelle Idee, als vielmehr gegen die partikular antagonistische Realität.

Die »allgemeinen Menschenrechte« sind offensichtlich wandelbar, obwohl sie ahistorisch sein und universell gelten sollen. Sie sind – mit Hegel gedacht – ihrem Begriff nach oder ideell universell, real aber partikular und die partikulare Realität ist ihr Mangel, ihre Unvernunft. Der abstrakte Universalismus der »allgemeinen Menschenrechte« ist zwar kritikabel, aber nicht im Hinblick auf die Form, sondern im Hinblick auf die Inhalte. Ihr Nachteil liegt m.E. nicht im Anspruch auf allgemeine Geltung und auch nicht darin, dass sie von »Individualität« und »Besonderheit« absehen, sondern darin, dass einerseits zu wenige, an-

---

<sup>228</sup> Dies bedeutet auch, dass das Wahlrecht und die Ausübung desselben von anerkannt übergreifender Wichtigkeit ist, so dass einiges unternommen werden muss, um die Teilhabe sicherzustellen – schließlich ist es in diesem Lande für die Bevölkerung *der wesentliche* Ausdruck von Beteiligung an Demokratie überhaupt (und zugleich fast gänzlich darauf reduziert).

<sup>229</sup> Eine Errungenschaft ist, wie gesagt, das abstrakte Wahlrecht. Von anderen Unterschieden, Unterschieden im Handeln, wird weniger abstrahiert. Hier sind Unterschiede vor dem Hintergrund geltenden positiven Rechts relevant und führen zu relevanten Unterschieden: Eine Verletzung des Rechts führt zum Verlust von Rechten und bisweilen zu einer mehr oder weniger langen Segregation – zu einem Aufenthalt in einem Gefängnis.

derseits zu viele Inhalte universell gelten sollen. Die postulierte Gleichheit im allgemeinen universalen Recht auf Eigentum, womit ja nicht der Besitz von persönlichen Gebrauchsgegenständen gemeint ist, sondern der Privatbesitz an Produktionsmitteln, führt gerade auf ihr Gegenteil, auf universale und existenziell relevante und sich zuspitzende Ungleichheit: Jene ist die Basis dieser, die Basis vielfältig existenziell wirksamer Antagonismen. Eine entscheidende Kritik wäre nicht formalistisch, sondern inhaltlich, sie wäre nicht nur eine Kritik zu groß, sondern vielmehr auch eine Kritik zu geringer Allgemeinheit und Reichweite. Die Ideologiekritik der »allgemeinen Menschenrechte« oder der »abstrakten Anerkennung der Differenz« bestünde eben darin, zu zeigen, dass bestimmte partikuläre Rechten und bestimmten Anerkennungen unzulässig verallgemeinert, unzulässig in einen universalen Zusammenhang gesetzt und als beispielsweise unwandelbar natürliche behauptet werden.

Die differenzierend-asymmetrierende Anerkennung steht auch hier im oben behandelten Zusammenhang der Leistung. Diese ist relational und erzeugt Differenz über Gleichheit, über den Vergleich. Sie meint die heraushebende Bestätigung eines besonderen Bestehenden vor dem Hintergrund eines vermiedenen allgemeinen Mangels oder gegen eine bestehende Indifferenz. Das Besondere ist das Herausragende und dies ist ja eben auch positiv (wertend) abgesondert. Diese Anerkennung erzeugt Differenz vor dem Hintergrund von Gleichheit und gegen sie. Insofern sie Unterschiede erzeugt, ist sie positiv und eine Anerkennung als/der Bewertung. In der Anerkennung über Leistung sind – zumindest gegenwärtig – auch Quantität und Qualität in eine Beziehung gesetzt. Deren eine Seite ist, dass eine herausragende Quantität eine herausragende Qualität erzeugt: Mehr, schneller, höher, weiter, stärker etc. ist besser oder das Gute. Die andere Seite der Beziehung ist, dass aus einer herausragenden Qualität eine herausragende Quantität resultiert: Wer etwas besser macht, bekommt mehr Aufmerksamkeit, Lob, Zuspruch, Begeisterung, Beifall, Noten, Geld etc.. Für die Aufmerksamkeit gilt derselbe Zusammenhang auch umgekehrt: Wer etwas besonders schlecht macht, besonders wenig den Anerkennungskriterien entspricht oder gar gegen sie verstößt, kann oder muss mit erhöhter Aufmerksamkeit rechnen. Für vernachlässigte Kinder gilt oft, dass sie auf diese negative Weise auffallen wollen, um die Indifferenz der Umgebung zu überwinden. Sie wollen eine Differenz erzeugen und dies heißt hier erst einmal, sich für andere überhaupt nur sichtbar, hörbar, fühlbar zu machen, um darüber für sich selbst erlebbar zu sein. Die egalisierend-symmetrierende Anerkennung ist das Gegenteil. Sie erzeugt Gleichheit vor dem Hintergrund von oder gegen Differenz. Sie ist insofern negativ und beseitigt Unterschiede. Diese Anerkennung ist eine der Nicht-Bewertung, nicht relational und Qualität-ohne-Quantität (Seinsweise).

Im Folgenden wird noch einmal wieder der reflexiv-transitive Charakter der Anerkennung deutlich: Die eigenen Maßstäbe werden auf andere angewendet. Dabei verlässt Hanna aber zunächst den besprochenen Zusammenhang und die Frage, was ihr an der Gesellschaft, in der sie lebt, anerkennungswürdig erscheint und wendet den Fokus auf die Menschen. Andere werden dafür nicht anerkannt, dass sie nicht anerkennen, dass sie die Besonderheit, das Herausgehobene, das Privileg nicht erkennen und daher nicht zu würdigen wissen. Sie haben einen falschen und unrealistischen Maßstab. Der Maßstab der Anerkennung und Würdigung des Bestehenden ist für Hanna, wie gesagt, das auffindbare Schlechtere.

R: „Und gibt es etwas, das Du gar nicht anerkannt?“

„Am ehesten noch die Ignoranz dessen, dass es eben etwas Besonderes ist, also dass hier immer nur mehr und mehr und noch mehr und keiner sieht, was heißt keiner, aber dass immer nur, dass es einfach nicht im Bewusstsein ist, dass wir hier in privilegierten Zuständen leben, also, dass einfach der Großteil der Menschheit das nicht hat und auch nie kriegen wird oder so schnell nicht. Dass die nach diesem Zustand streben und dass auch jeder hier ´was dazu tun muss, dass das hier auch funktioniert und dass es halt nicht funktioniert, wenn jeder immer nur mehr will. Das ist so. Aber das klingt jetzt so, also ich mach´ mir da nicht jeden Tag Gedanken drüber, nur immer wieder mal fällt mir das schon auf. Und in meinem Bewusstsein ist es schon, ich lebe jetzt hier nicht völlig – aber so, ich sag´ mir das halt schon mal. Also, man merkt doch eigentlich, wie glücklich wir sind, also grad´ das Thema Bildung und Gesundheit. Dabei wird das überhaupt nicht anerkannt hier. Es wird zwar immer nur gelästert und geschimpft, was nicht funktioniert, aber ich weiß, dass 80% der Kinder eine Schule überhaupt noch nicht von innen gesehen haben. Das fällt keinem ein. Gut ist natürlich dann im Rahmen dieser Gesellschaft.“

Gesellschaft ist für Hanna nun doch einerseits das System der Systeme in denen Menschen sich organisieren und andererseits die Menschen selbst. Gesellschaft ist strukturell und personal. Sie verwendet implizit eine ähnliche und induktive Vorannahme wie ich, dass die Strukturen im Einzelnen erscheinen und dass die Art und Weise, wie die Strukturen in den Einzelnen re-präsentiert sind und durch sie re-konstruiert werden, wie sie sich zu den Strukturen stellen und sie erleben, nicht nur eine Aussage über diese Einzelnen ist, sondern ebensowohl über die allgemeine Struktur, deren Teil sie sind und die sie zugleich sind. Dieser durchaus konfliktäre Zusammenhang kommt etwa in diesem zugleich wahr und falsch zuspitzenden Satz um Ausdruck, der eine zeitlang als Kommentar zum »automobilen« Verkehr kursierte: »Sie stehen nicht im Stau, sie sind der Stau.«<sup>230</sup> Dieses Muster lässt sich übertragen: »Sie leben nicht in einem Gesundheitssystem, Sie sind das Gesundheitssystem« oder »Sie leben nicht in einer Gesellschaft, sie sind die Gesellschaft«.

Hanna spricht hier auch die Bedeutung von Kritik an, die Verhältnisse von abstrakter Negation in »Bausch und Bogen« und bestimmter, anerkennender Negation, den sich selbst verstärkenden Kreislauf von Erkenntnis und Anerkennung: Wer nicht »richtig« erkennt, kann weder »richtig« anerkennen, noch »richtig« Anerkennung verweigern oder entziehen. Im Hintergrund wirkt dabei immer ein übergreifendes Modell vom Zusammenhang der Einzelnen mit und in der Struktur. Hannas Modell ist in der Spannung tendenziell eher individualistisch: „dass jeder hier ´was dazu tun muss, dass das hier auch funktioniert“. »Das hier« ist selbständig und unselbständig zugleich, aber wird eher von den Einzelnen bewegt, als dass »es« sie bewegt. So lastet Hanna auch die Probleme des Systems tendenziell eher

---

<sup>230</sup> Die Frage, warum und wie das »Automobil« mancherorten eine derart wichtige, ja zentrale Stellung bekommen konnte, wäre schon eine Untersuchung wert. Ich würde wiederum – wie in dieser Arbeit – vom Wort-sinn ausgehen und mich mit dem Bedeutungsgehalt im Widerspruch von Begriff und Ding, Signifikat und Signifikat, der Dialektik von »auto« und »mobil« und deren Reifizierung (Verdinglichung), mit der tatsächlichen und scheinbaren Selbst-Bewegung beschäftigen, das Verhältnis von »Autonomie« und »Heteronomie« betrachten und den Zusammenhang von »Selbst« und »Verselbständigung« herstellen wollen und schließlich das Ganze als ein Signum des Gegenwärtigen verstehen.

den Einzelnen an: „dass es halt nicht funktioniert, wenn jeder immer nur mehr will. Das ist so“. Dies ist eine Kritik der Anspruchshaltung der Individuen. Mit dieser Diagnostik kommt eine wirkungsvolle therapeutische Intervention durch die Einzelnen in Summation – eine andere Ausdrucksweise dafür ist die »Macht und Verantwortung des Konsumenten« – aus einer Änderung der Haltung, welche auf Erkenntnis beruht.

Wenn Hanna im Folgenden auch die Einschränkung macht, dass sie sich nicht darüber im klaren ist, ob, was sie sagt, auch ihrer Überzeugung entspricht und ebenso einräumt, dass sie für ein treffendes Anerkennungsurteil zu wenig weiß, ihr also die Kompetenz fehlt, so ist doch das Muster dasselbe: Die Individuen sind zu kritisieren. Missstände sind nicht strukturell, sondern übergreifend durch jene induziert und liegen somit in deren Verantwortung:

„Was ist da noch, was ich gar nicht anerkenne. Ja das sind dann wohl eher so Platitüden, die man so hört. Wie soll ich sagen, aber ich weiß nicht, ob das jetzt wirklich meine Überzeugung ist. So dieses, auch da so im politischen Bereich, das Gewäsch, das da kommt oder diese Bestechlichkeit oder ich verkauf´ jetzt halt mal was, und danach ist es halt ein leerer Sack und da ist gar nichts drin, obwohl ich versprochen habe, da ist was drin. So, diese ganze Geschichte. Ich weiß nicht, dieses Klügelzeug und so, das ganze Machtstreben, obwohl mir schon klar ist, dass Macht, was heißt das Gefühl, das ist halt, nur weil man nach Macht strebt, ist man da oben. Das ist so was, da kann ich halt überhaupt nicht damit, das interessiert mich auch nicht, weil mich Macht auch nicht interessiert. Also, das ist auch so etwas, dass ich nur ganz schwer anerkennen kann, dass da halt so, was da oben abläuft, politisch betrachtet und dann halt mit den Auswirkungen auf die, die hier leben, aber das ist so, des ist so, das ist nur noch ein Witz. Das ist zwar ein Witz, der so gut funktioniert, dass es uns noch ganz gut geht, sag´ ich mal, aber es ist halt nicht mehr glaubhaft, mal wirklich konkret betrachtet. Aber ich kenn´ mich dazu dann auch zuwenig aus, aber das ist echt was, wo ich sag´, also das, ja, also wenn ich dann, [Hannas Tochter mischt sich ein und bringt sich zur Geltung]. Also, ja interessante Frage. Da kann man ja wahrscheinlich tagelang drüber philosophieren oder?“

R: „Man kann ´mal drüber nachdenken jedenfalls.“

Individuen werden anerkannt oder nicht, da sie an ihrem Handeln erkennbar sind. Korruption, Protektion, Täuschung und Macht sind Funktionen der „Bestechlichkeit“; resultieren aus individuellem „Klügelzeug“; daraus, dass „ich einen leeren Sack verkauf“; beruhen auf „Machtstreben“ und sind nicht der Struktur selbst immanent. Gibt man diesen Phänomenen eine strukturelle Deutung, dass in den Erscheinungen das Wesen der Strukturen zutage tritt, dass Korruption etc. mit der gegenwärtigen Demokratie notwendig verbunden und keine individuelle Aberration sind, nicht allein auf moralischem Versagen einzelner beruhen und vermeidbar wären, wird man eher sagen, dass mit einer Individualisierung von den exponierten und sich exponierenden Einzelnen erwartet wird, dass sie den Strukturen widerstehen und nicht, dass sie diese aus sich selbst erzeugen. Mit der Zuschreibung individueller Verantwortung verlieren die Individuen natürlich an Glaubwürdigkeit. Darin ist auch der Wunsch und die Erwartung, ja, die Forderung präsent, dass die Repräsentanten einer Gesellschaft nicht nur glaubwürdig sein sollen, sondern auch können – mit anderen Worten ist unterstellt, dass eine Übereinstimmung von allgemeinem Reden und konkretem Handeln real möglich ist. Dies ist im übrigen ja auch deren eigene Voraussetzung und eigener Anspruch. Sie müssen sich zudem selbst gegen eine strukturelle Deu-

tung ihres Redens und Handelns verwahren, ansonsten sie sich selbst als die Witzfiguren zu erkennen geben würden, für die sie ohnehin gehalten werden. Darüber hinaus kommt in der Individualisierung zugleich die Anerkennung der Struktur zum Ausdruck: Wenn man von den Repräsentanten Authentizität erwartet, also dass sie ernst und beim Wort genommen werden können, dann will man sie auch ernst und beim Wort nehmen. Damit ist schon das Prinzip der Delegation und Repräsentation anerkannt.

Zum Ausdruck kommt wieder die Reflexivität und Transitivität der Bewegung. Die Individualisierung betrifft ja nicht nur die Repräsentanten. Vielmehr sind in ihr die moralischen Lasten struktureller Konflikte dem Selbst überhaupt zugemutet. Für jeden Einzelnen ist reflexiv die Möglichkeit zur Einstimmigkeit unterstellt. So betrachtet sind die Repräsentanten Idealfiguren der eigenen Situation und Medien projektiver Identifikation einerseits und projektiver Dissoziation andererseits. Sie werden zu Medien der Abwehr eigener Ohnmachtserfahrungen. Alle Enttäuschungen eigener Selbstwirksamkeitserwartungen und -zumutungen können den Repräsentanten zugeschoben und diese für jene verantwortlich gemacht werden. Die Entlastung führt in ein Dilemma, insofern eine wirkliche Veränderung nicht vorgenommen werden kann, weil die Ursachen der Missstände nicht erkannt werden können. Eine Anerkennung der individualisierten Struktur führt mit der strukturellen Individualisierung zur Auslieferung an das moralische Individuum und damit bleibt die Struktur gerade fremd und fern. Die Individualisierung der Struktur ist also auch gleichzeitig eine Auslieferung an die Struktur selbst. Umgekehrt entsteht ebensowohl ein Dilemma. Würde die allgemein antagonistische Struktur als Ursache der Missstände erkannt und die Individualisierung als realer Schein betrachtet, bliebe nur, mit dem Individualismus ernst zu machen und jene zu verändern. Das aber würde noch deutlicher mit der realen Gewalt der Struktur konfrontieren. Diese kann allerdings auch wiederum zur Entlastung von eigener Verantwortung verwendet werden, womit sich die Einzelnen zum Opfer der Strukturen machen und sich aller Handlungsmöglichkeiten begeben. Beides ist im selben Sinn verwendbar.

Sich Klarheit zu verschaffen, ist nicht so einfach. Der kleine Alltag und das Unmittelbare der Verpflichtungen absorbieren die Kräfte. Die notwendige Selbsterhaltung steht im Vordergrund und die damit verbundenen Konflikte verlangen nach einer Kompensation. Für den „großen Blick“ der realistischen Ein- und Übersicht fehlen die Zeit, Lust und schließlich auch die Kompetenzen, obwohl der Wunsch danach anklingt. Aber die Hoffnung bleibt doch bestehen, dass später einmal eine Entlastung vom Alltag möglich wird und das „Hirn“ – wie Hanna oben sagt – wieder zu Geltung kommt.

„Ich werde mal, wenn wir mal wieder Besuch haben, einwerfen. Ist ja eigentlich interessant, was die Leute darüber denken. Über so was reden wir ja eigentlich wenig. Früher hatte ich da mehr so Freunde, also – mein Gott, da waren wir auch Anfang 20, da haben wir viel mehr über so was diskutiert, auch politisch, was da los ist, aber jetzt, da ist vielmehr das konkrete Umfeld, sag´ ich mal, als der große Blick, sondern eher schon so das Kleinere. Gut ab und zu wird schon mal ein bisserl über den Schröder gelästert oder auch nicht, je nachdem, welche Farbe man wählt, aber das war´s auch, ist eigentlich recht unpolitisch geworden und auch recht unphilosophisch. Manchmal denk´ ich mir, man könnte doch mal über das Leben philosophieren, aber irgendwie so, es sind alle viel zu sehr mit ihrem Kindergroßziehen und Geld ´ranschaffen und Wo-fahr-ich-in-den-nächsten-Urlaub-hin beschäftigt. Aber ich merk´ ja selber, man ist so voll.

Also wir sind auch voll, der Albert und ich, also irgendwie, der Tag füllt sich so und da bleibt dann einfach nicht mehr genügend, also bei mir zumindest, die Lust und die Kraft, ja, vor allem die Lust, über solche Dinge nachzudenken und zu philosophieren. Da bist Du froh, wenn Du mal einen Artikel über Einsamkeit in GEO liest und noch verstehst, was da drin steht. Das ist eigentlich schade, war früher bei mir viel mehr. Da – ja – reflektiere ich eigentlich gar nicht mehr so wirklich. Naja, kommt schon wieder, wenn ihr mal aus dem Größten raus seid.“

Ein Gedanke aus der Vorbereitung auf das Interview motiviert meine letzte Frage. Hegel spricht in der Enzyklopädie im Zusammenhang mit dem Zweikampf um Ehre davon, dass die personale physische Gewalt im Kampf um Anerkennung der bürgerlichen Gesellschaft fern bleibt und, wo er auftritt, nichts als ein Rückfall in feudale Verhältnisse ist, denn in der bürgerlichen Gesellschaft ist die Anerkennung der Person realisiert. In leichter Abwandlung der Hegelschen Stufen Familie, Bürgerliche Gesellschaft (Recht) und Staat (Sittlichkeit), nennt Axel Honneth (1992) die Sphären der Anerkennung „Liebe, Recht“ und „Solidarität“. Diesen drei Anerkennungen sollen drei Missachtungserfahrungen entsprechen – „Vergewaltigung“, „Entrechtung“ und „Entwürdigung“ [S. 148-225; zur Übersicht, S. 211] – die einen Kampf um Anerkennung motivieren. Dies bedeutet, dass Anerkennung vorzugsweise negativ als Mangel erfahren wird und so erst als solche zu Bewusstsein kommt. Man könnte diesen Interpretationsrahmen verwenden, um zu erklären, warum zum Beispiel in diesem (und nebenbei bemerkt auch in jedem anderen Interview) die Anerkennung als Rechtsperson nicht explizit wird: Sie ist so selbstverständlich, dass sie nicht zu Bewusstsein gelangt.

Das Interview ist für diesen Gedanken oder diese Frage, ob die positive, zwanglos vorhandene Anerkennung vielleicht eine Art Hintergrundrauschen der Selbstverständlichkeit ist, ein Indiz. Bisher war sehr deutlich und besonders in Bezug auf den Vater und den Ehemann von einem Mangel an Anerkennung die Rede. Speziell die Mutter, aber auch Frauen im allgemeinen waren einerseits nicht missachtend und gewaltsam, kamen aber andererseits und umgekehrt nur wenig als positiv und explizit Anerkennende zum Vorschein. Hannas Antwort zeigt, dass sie sich von ihrer Mutter in der Tat zwanglos anerkannt fühlte. Möglich ist also, dass sie daher nicht zum Thema wurde. Meine Frage unterstellt bereits diesen Zusammenhang.

## 6.14 ZUM SCHLUSS: DIE MUTTER

R: „Eines möchte ich noch einmal nachfragen.“

„Ja.“

R: „Du hast von Deinem Vater erzählt und wenig von Deiner Mutter. Bei ihr hast Du Dich offenbar anerkannter gefühlt.“

„Bei meiner Mama. Ja. Weil die erkannt hat, weil sie gemerkt hat, also die wusste halt mehr, was ich tue. Gut, das war, ich wollte der auch immer gefallen. Ich hab´ halt immer aufgeräumt, also das denke ich jetzt, ich bin von Haus aus ein ordentlicher Mensch, aber ich war schon so, dass ich zusätzlich noch Sachen gemacht hab´, um meiner Mama zu gefallen und wusste mit Ordentlich-Sein und Brav-Sein, da krieg´ ich sie halt und das war schon wichtig.“

Offenbar waren auch die Anerkennungskriterien der Mutter für Hanna klarer: Sie wusste, „da krieg ich sie halt.“ Ihr Vater hingegen scheint der eher Ungreifbare (gewesen) zu sein. Die Anerkennungsbeziehung zur Mutter war also insofern zwanglos, als sie eine klare Orientierung geboten hat, entlang der sich Hanna entwickeln konnte. Die Erfüllung der Kriterien führte zum Erfolg. Hanna wollte ihrer Mutter gefallen und hat genau das bewirkt.

Das Folgende ist als eine Zusammenfassung wichtiger Aspekte personaler Anerkennung zu lesen. Es tauchen verschiedene wichtige Momente für die Dynamis-Energie der Anerkennung auf: Reflexivität-Transitivität, Empathie, Erkenntnis, Zugehörigkeit bzw. hier Gemeinsamkeit, Orientierung und zunächst Symmetrie:

„Aber es war auch so, dass meine Mutter mich, wie soll ich sagen, wir hatten bei weitem kein freundschaftliches Verhältnis, Gott sei Dank, weil ich brauch´ da keine Freundin, sondern eine Mama, aber das ist, wie soll ich das sagen, die hatte auch viel konkretere Vorstellungen, die konnte sich besser, ´reinvertsetzen in das, was Sache ist. Ob das jetzt Schule ist, damals, oder ob sie zu meinem Bruder gesagt hat, vor ich weiß nicht vor wie viel tausend Jahren: »werde Steuerberater, das ist ein sicherer Beruf«, die hatte auch diesen Weitblick irgendwie.“

Hanna ist froh, dass ihr die Mutter keine Freundin zu sein versuchte, also nicht dahin tendierte, die Beziehung frühzeitig zu symmetrieren. Eine allzu frühe Symmetrierung mutet, wie in Kapitel 5 erläutert, Kindern unangemessen eine Autonomie und damit Verantwortung zu, der sie nicht entsprechen können. Kinder erwarten und benötigen von ihren Eltern klare Orientierungen, an denen sie sich sicher ausrichten können. Die Kriterien, nach denen das Handeln beurteilt wird, dürfen also weder opak, zu weich und schwammig, noch im Gegenteil allzu rigide, brutal sein. Vielmehr sollten sie von einer differenzierten Erkenntnis und so von Empathie getragen sein. Hannas Mutter hat diese Kriterien – jedenfalls für Hanna und in ihrem Rückblick – gut erfüllt. Zugleich kommt damit auch zum Ausdruck, dass für Hanna Autorität auf Kompetenz beruht und sachlich gerechtfertigt sein soll, und, dass sie selbst Kompetenz zum Anerkennungsmaßstab hat. Auch dieses Kriterium hat ihre Mutter erfüllt, wohingegen Hanna selbst ein Anerkennungskriterium ihrer Mutter nicht erfüllt hat und das auch bedauert:

„Die wollte natürlich ihre Kinder auch versorgt und in guten Berufen sehen oder schön wär’s, wenn einer mal studiert hätte, aber leider war es jetzt nicht ich, sondern meine Schwester, so was.“

Wesentlich ist für Hanna der Eindruck, dass die Mutter zur Perspektivübernahme fähig und – wo nötig – dafür eben ihre Phantasie benutzt:

„Aber sie konnte sich immer ´reinvertsetzen. Sie wusste, obwohl sie nie, sag´ ich mal, die ist halt da in der Lage. Die ist auch in der Lage, sich in mich ´reinzusetzen, nicht immer, aber sie sagt dann auch mal, »na ja dann arbeite halt mal wieder, ich glaub´ auch nicht, dass nur zuhause ´was für Dich ist«. Obwohl wir nie darüber gesprochen haben. Also, das ist wahrscheinlich, vielleicht kam ich mir deswegen auch anerkannter vor, weil sie, wir haben nie viel groß, es ist sicher nicht so dieses super offene Verhältnis gewesen: »Komm´ mal in meine Arme Schatzi und jetzt erzähl´ mir mal, wie es mit deinem Freund lief«, aber das war halt auch immer Vertrauen, das muss man noch dazusagen.“

Die Beziehung war eine von Mutter und Tochter, nicht von Freundin zu Freundin. Die nötige Distanz ermöglicht eine zwanglose Identifizierung und Differenzierung, womit die

Entfaltung nicht durch allzu große Intimität kontaminiert war, die Hanna – so kommt es hier zur Sprache – eher als ein inquisitorisches Einschleichen gedeutet hätte. Dass dies nicht der Fall war, deutet sie als eine Vertrauen, das eine erwünschte Autonomie ausdrückt.

Im Gegensatz zu ihrem Vater und auch im Gegensatz zu ihrem Mann, musste und muss Hanna mit ihrer Mutter nicht so vieles explizit machen, muss es nicht ver- und aushandeln. Ihre Mutter kann sich in Hanna „reinversetzen“ und erkennt sie, „obwohl wir nie darüber gesprochen haben“. Die Anerkennung kommt zwanglos aus der Erkenntnis und wird nicht ostentativ oder plakativ.

„Meine Mutter hat mir viel mehr das Gefühl gegeben, mir zu vertrauen als mein Vater.“

Und dieses Vertrauen gründet auf Kenntnis und Erkenntnis, worin sich auch das Interesse zu erkennen gibt, dessen Mangel sie an ihrer Vater beklagt hatte und auch hier beklagt:

„Sie wusste halt, ich mach´ meine Schule, ich hab´ mein Abi gemacht, ich hab´ meine Lehrstelle gefunden. Sie wusste: »auf die kann ich mich verlassen, die wird nix, die wird keinen Schmarren machen«. Die wusste überhaupt nicht, was ich da mit 21 mach´ in KKK, in der WG. Die wusste, ich zieh mit ´nem Mann in die WG, aber meine Mutter, also gut sie haben schon – was und so –, aber mein Vater führt sich da halt auf wie blöd und wenn meine Mutter sich was gedacht hat, dann hat sie es ich zumindest nur gedacht und hat es mich nicht spüren lassen, aber ich glaube, das kam wirklich noch aus diesem Grundvertrauen noch heraus und vielleicht deswegen, weil ich ihr in gewissen Dingen auch ähnlich bin.“

Vielleicht entsteht in dieser Ähnlichkeit gegenseitiger Passung das Erleben zwangloser Anerkennung, das zum Hintergrundrauschen wird und vor der sich anderes als mühsam und negativ abhebt. Dabei gibt es in der Familie selbst Unterschiede:

„Bei meiner Schwester ist es sicherlich ein ganz anderes Erleben, was die Mutterbeziehung angeht. Ja, weil ich doch immer so ordentlich und zuverlässig und pünktlich und wenn's hieß um 6 Uhr, war ich um 6 da und meine Geschwister, das war immer die Frage. Ich war, ich bin halt, ich war auch immer fleißig – ihrer Wertewelt, sag´ ich mal, die habe ich sicher am nächsten gelebt und leb´ sie auch immer noch. Deswegen glaub´ ich, fühlte ich mich dann auch anerkannter, weil sie das auch dann ´rüberbringen konnte, wobei es nie irgendwie so große emotionale Ausbrüche gab. Ja, obwohl, obwohl, ja, sie hat mich dann schon, doch ich war dann am ehesten noch so ihre Schmuskatze. Das war dann auch die Art, wie so die Anerkennung ´rüberkam. Und jetzt – irgendwie auch. Ich weiß nicht, vielleicht, weil ich ihr am ähnlichsten bin.“

Hanna akzeptiert die Kriterien und Anforderungen ihrer Mutter, handelt entsprechend und fühlt sich ihr gleichsam im Wesen verbunden, was sie weiter oben doppelsinnig so sagte: „Ich bin von Haus aus ein ordentlicher Mensch“ und hier als geteilte „Wertewelt“ und »Ähnlichkeit« ausspricht. Damit ist eine Resonanz natürlich viel leichter möglich, als in (scheinbar) fundamentalen Differenzen.

R: „Fällt Dir noch etwas ein?“

„Nee, jetzt nicht mehr. Ich bin schwer verliebt in sie, deswegen. Du weißt ja wie das ist, wenn man verliebt ist.“

R: „Dann sage ich Dir herzlichen Dank.“

## 6.15 RESÜMEE

An-Erkennung, so hat sich im Interview gezeigt, ist eine komplexe Bewegung verschränkter Momente, die sich wechselseitig bestimmen und formen. Anerkennung ist eine transitiv-reflexive Bewegung, die einerseits auf Erkenntnis beruht und andererseits auf Erkenntnis zielt. Einerseits vermitteln Erkennen und Erkannt-Sein Bejahungen und Verneinungen, d.h. jene sind die Grundlage dieser, andererseits ist die Bewegung umgekehrt determiniert: Bejahung und Verneinung sind die Grundlage der Erkenntnis. D.h.: Erkenntnis und Bejahung-Verneinung sind strukturell identisch. Dies bedeutet auch, jede Anerkennung ist oder beinhaltet eine Nicht-Anerkennung. In diesem Spannungsfeld entwickelt und konstruiert sich jede(r) Einzelne und re-konstruiert darin auch das gesellschaftlich Allgemeine, welches der eine Kontext aller Erkenntnis ist – die Natur ist der andere, welcher jenen noch übergreift.

Im Interview zeigt sich auch, dass Menschen in der Bewegung der Anerkennung immer auf andere Menschen verwiesen und für ihr Selbst-Sein (Identität) auf andere angewiesen sind. Wir Menschen sind, trotz und gerade in aller In-Dividualisierung, von Zugehörigkeit(en) bestimmt. Zugehörigkeit ist eine Basis und ein Horizont menschlichen Handelns. Dies bedeutet: Sie ist ein systemischer Prozess, und das heißt: Zugehörigkeit ist, wie Anerkennung, gleichzeitig die Bewegung selbst, deren Voraussetzung und Resultat. Zugehörigkeit ist Bejahung, der Ausschluss die Verneinung. Sie ist selber wieder vermittelte Vermittlung, bestimmt die Erkenntnis und das Erkannt-Sein wie umgekehrt. Sie ist auch deshalb vermittelte Vermittlung, weil es (verschiedene) Kontexte unterschiedlicher Allgemeinheit gibt, die sich gegenseitig durchdringen oder, anders gesagt, die dialektisch verschränkt sind. Anerkennung ist bestimmt durch die gesellschaftliche Organisation der Auseinandersetzung des Menschen mit der Natur in der Natur. Sie gibt die entscheidenden (generativ: Scheidungen wie Verbindungen erzeugende) Maßstäbe. Jedes (Sub)System ist ein Mikrokosmos im Makrokosmos oder der Makrokosmos im Mikrokosmos. Anerkennung also in-dividiert, be-sondert und des-integriert. Zugehörigkeit ein Ausdruck von Freiheit. Die Art der Gemeinschaft, welcher jemand zugehört, bestimmt, welcher (Un)Freiheit er ausgesetzt ist, welche er leben kann und muss. Keine Freiheit existiert jenseits ihrer Kontexte, sondern nur darin. Freiheit ist wechselseitige Entsprechung.

Anerkennung ist nicht nur An-Erkennung, sondern auch An-Er-Kennung: Sie ist biographisch vermittelt und Biographie beinhaltet oder ist eine bestimmte (Zwangs)-Zugehörigkeit. Im Interview entsteht der Eindruck, Hanna sei vor allem durch diese (Zwangs)Zugehörigkeit, genauer durch und in der Vaterbeziehung determiniert (»traumatisiert«). Der Vater ist vor allem die Person, auf welche Hanna ihre vergeblichen Anstrengung richtete, erkannt und anerkannt zu werden, Zugehörigkeit und Freiheit – eben Entsprechung – herzustellen. Die Fruchtlosigkeit ihrer Bemühung führte schließlich in eine entsagende Befreiung, aber diese Resignation entsiegelte sie nicht, vielmehr wurde die abgebrochene Bewegung – gestaltpsychologisch gesprochen – zur »offenen Gestalt«, die nach Schließung verlangt.

Hannas Leben steht damit unter dem Zeichen, das erlittene Desintegrationsmoment zu integrieren, die wechselseitige, transitiv-reflexive Entsprechung herzustellen. Dies kann nur

in Beziehung gelingen, da die »Traumatisierung« in Beziehung entstand und so geriet sie in den Wiederholungszwang, das Thema mit anderen Männern zu be- und zu verarbeiten, zu transformieren (Arbeit zielt auf Verwandlung; in ihr entsteht etwas anderes). Der Kontrast ist die Mutterbeziehung. In ihr war die kompensatorisch notwendige Entsprechung und das unverzichtbare Integrationsmoment vorhanden. Auch wenn die Mutterbeziehung – und entsprechend Hannas Beziehungen zu Frauen – nicht in den primären Fokus geriet und somit sekundär (versperrt) erschien, ist sie für Hanna doch eine wesentliche Ressource, die es ihr ermöglichte, sich mit dem übergreifenden Bruch zu konfrontieren ohne zu zerbrechen, die Leere zu erfahren ohne in den Abgrund zu stürzen. Die Intensität des Bruches – wie umgekehrt die Stärke der Ressource – ist durch Nähe vermittelt. Je größer die Nähe, desto wichtiger ist die Anerkennung und desto prekärer ist sie fürs Selbst.

Die biographische Prägung steht im Kontext gesellschaftlicher Anerkennungsdynamiken. Die entscheidenden Begriffe sind hier der Wert und die Leistung. Leistung ist im Allgemeinen der Beitrag eines Einzelnen für den Erhalt der Gemeinschaft, deren integraler Bestandteil er ist. Sie beinhaltet einerseits die Einzelnen mit ihren Fähigkeiten und Kompetenzen, welselbe aber nur Fähigkeiten und Kompetenzen im Zusammenhang des Allgemeinen überhaupt sind. Nur in diesem Zusammenhang sind oder werden die Fähigkeiten (r)relevant. Die (Ir)Relevanz der Fähigkeit bemisst sich in deren Bewertung. Auch für diese gibt es allgemeine Maßstäbe. Jede Fähigkeit erzeugt über Tätigkeit Resultate, die deren Ausdruck sind. An diesen Resultaten wird der Maßstab selbst explizit, welcher jene in eine Verhältnis setzt und quantifiziert. In dieser Gesellschaft ist der allgemeinste und übergreifende Maßstab, welcher den Wert der Tätigkeiten und Fähigkeiten angibt und damit auch den Wert der Menschen bestimmt, der Wert der Resultate: ihr Tauschwert. Dieser ist einerseits schwankend, aber andererseits je genau zu beziffern. Sein Ausdruck ist das allgemeine Äquivalent, welches alles und jedes miteinander ins Verhältnis setzt, es zugleich fundamental egalisiert und differenziert: das Geld.

So konstellierte sich Hannas Beziehung zu ihrem Mann im Spannungsfeld fundamental verschiedener Bewertungen von Arbeit, in der die eine Seite der Produktion bzw. Distribution Wert ist, die andere der Reproduktion nicht – ablesbar am abstrakten Äquivalent, welches zugleich über vielfältige und wesentliche Partizipationsmöglichkeiten der Individuen entscheidet und über das damit wesentlich gesellschaftliche Anerkennung demonstriert wird. Derart konstellierte sich Abhängigkeit und damit Asymmetrie. So ist auch die intime Beziehung durchzogen von der allgemeinen Organisationsweise der Gesellschaft, in welcher die Verfügung über das Äquivalent gleichzeitig durch Mangel und das heißt über Konkurrenz und Ausschluss bestimmt ist. Hanna und Albert rivalisieren notwendig. Die Struktur ist personalisiert und gesellschaftliche Konflikte bestimmen die privaten. Die vielfältigen Ressourcen und Defizite der Individuen im Kontext ihrer allgemein besonderen Biographien konstellierte ihre Stellung im Konflikt und ihre Möglichkeiten darin zu leben. Die gesellschaftlichen Konflikte sind in den privaten und intimen Beziehungen nicht aufhebbar, sie können nur austariert werden.

Anerkennung ist durch die Struktur des gesellschaftlich Allgemeinen bestimmt, welche deren Kontext ist. Der gesellschaftliche Strukturwandel gibt die Möglichkeiten und Notwendigkeiten den Einzelnen vor. Der Wandel des Kontextes oder der Wandel der Struktur

strukturiert auch die Anerkennung um, genauer, deren Inhalte (Medien) einerseits und deren Form insofern, als die sogenannte Individualisierung zu einem Verlust von strukturell und vorgängig gesicherter Anerkennung führt.<sup>231</sup> Sie muss durch personale ersetzt werden. Das führt leicht zu einer Be- und tendenziell zur Überlastung des Privaten, in dem die strukturellen Defizite kompensiert werden müssen.

Die Individualisierung bedeutet auch, dass die Einzelnen mehr selbst entscheiden und dies heißt: Anerkennung bzw. damit Zugehörigkeit und Identität können und müssen zunehmend verhandelt werden. Vor dem Hintergrund gesellschaftlichen Zwanges werden gleichzeitig die Beziehungen freier und unsicherer (tradierte Fixierungen werden durch andere ersetzt, d.h. Fixierungen nehmen eine andere Gestalt an; die antagonistische Struktur der Gesellschaft verhindert eine Aufhebung). Das bedeutet ebenso, dass die Individuen ihre Bedürfnisse, Haltungen und Einstellung mehr und mehr artikulieren müssen. Erforderlich sind ergo zunehmend kommunikative Kompetenzen, Fähigkeiten, Gemeinschaft herzustellen. Deutlich ist auch, dass die Beziehungen leichter scheitern können, da ihnen mehr abverlangt wird. Damit liegen sie in weiter und straffer gespannten Konfliktfeldern. Die Widersprüche der Zugehörigkeit – Nähe und Distanz, Autonomie und Heteronomie, Verbundenheit und Abhängigkeit – verschärfen sich.

---

<sup>231</sup> Ganz allgemein bleiben sowohl die Form als auch der Inhalt invariant: An-Er-Kennung des Selbst im Kontext der Gemeinschaft.

## 7 ZUSAMMENFASSUNG

Der Mensch – das ist eine Prämisse und ein Resultat dieser Arbeit – ist leiblich, seelisch, geistig (an sich) ein dialektisch synthetisches »Holon«; eine rekursiv-reflexive, nicht-summative, dynamisch-energetische Totalität; eine vielfältige und sich wandelnde Ganzheit-Einheit. Er ist ein systemisches Fließgleichgewicht, eine Grenzerfahrung, die Grenzen setzt und überschreitet, der Grenzen gesetzt werden und deren Grenzen überschritten werden, die »der Welt« zugleich angemessen und unangemessen ist sowie die Welt ihr sowohl und zugleich angemessen und unangemessen ist.

Diese Grundannahme lässt sich umformulieren oder aus ihr folgt das pars-pro-toto Prinzip: »Teil« und »Ganzes« sind im Menschen so ineinander verschränkt, dass einerseits ein pars das toto übergreifen und bestimmen kann, andererseits dieses in jenem nicht aufgeht. Das Ganze lässt sich, anders gesagt, nicht aufs Teil reduzieren, gleichwohl die Totalität von der – möglicherweise antithetischen – Spannung absorbiert werden kann, d.h. die Spannung selbst kann das bestimmende Moment der Identität werden.

Die (antithetische) Spannung von Teil und Ganzem tendiert immer zur Aufhebung oder anders gesagt zu einer (Des)Integration in einer oder der Totalität und so gesehen ist jeder Mensch in sich eine Einheit im Konflikt. Dass ein Teil das Ganze (des)integrieren kann, ist gerade eine Funktion der dialektischen Verschränkung, in der letztlich das Ganze bestimmend ist. Dies ist einerseits anthropologisch, also eine universell menschliche Konstitution und andererseits daher historisch-kulturell oder gesellschaftlich relativ.

Das holistische Prinzip wirkt nicht nur im einzelnen Menschen, vielmehr ist der Einzelne Teil nicht summativer oder dialektisch-synthetischer Totalitäten: Paar (Dyade), Familie, Gruppe usw., die wiederum Teil der größeren Allgemeinheit sind, die wir Gesellschaften nennen, welche selbst Teil des umfassenden Holismus sind, der Natur heißt. Innerhalb derselben ist jeder Holismus eine relative Totalität (relativ eigenständig). Jeder Holismus ist – trivial – der Kontext seiner Elemente oder Momente und in diesen stets gegenwärtig. Das kann umformuliert werde: Die Einzelnen sind Kontexte, in welchen Natur, Gesellschaft, Familie etc. wirken wie umgekehrt Natur der (übergreifende) Kontext ist, in dem deren Momente eine notwendig-zufällige Realität haben. Dasselbe lässt sich mit Perspektive auf das In-Dividuum noch einmal anders sagen: Jede(r) Einzelne ist eine notwendig-zufällige Besonderung des Allgemeinen oder umgekehrt das Allgemeine in seiner Besonderung; das Allgemeine und das Besondere erscheinen im Einzelnen und das Wesen der Erscheinung ist die dialektische Synthese dieser Momente: Jede(r) Einzelne ist ein anthropologisch und gesellschaftlich konkret Allgemeines oder jede(r) Einzelne verwirklicht den Begriff auf je verschiedene Weise.

Alle einzelnen Menschen sind zugleich besondere und eine allgemeine, eine dynamisch-energetische Konkretion, weil sie, nicht überschreitbar, natürlich-gemeinschaftlich-gesellschaftliche oder intersubjektive Wesen sind: Subjekt und Subjekt zugleich. Auch dieses Verhältnis ist ein energetisch-dynamisches Fließgleichgewicht von Teil und Ganzem, in welchem das Ganze der gesellschaftlichen Organisation schließlich übergreifend ist und das Teil-Ganze bestimmt. Wie groß der mögliche Konflikt zwischen Differenz und Egali-

tät, ob und wie Integration möglich ist und was Integration bedeutet, hängt von der immanenten Spannung des konkreten-allgemeinen Ganzen ab, welches die Teil-Ganzen aufeinander bezieht und in welchem sie sich auf eine durch jene bestimmte Weise aufeinander beziehen.

Intersubjektive Spannungen sind universell aufgrund der notwendig-zufälligen Differenz-Egalität der Menschen. Egalität und Differenz sind durch das und im Ganzen des gemeinsamen Dritten determiniert. Das gemeinsame egalisierend-differenzierende Dritte besteht aus zweierlei. Ein gemeinsam Drittes ist die Differenz der natürlichen notwendig-zufälligen Verschiedenheit der für-sich-seienden Holismen. Das andere tertium comparationis ist die Gemeinschaft der Verschiedenen oder Zugehörigkeit – ihre existenzielle Verwiesenheit aufeinander. Für-Sich-Sein ist also notwendig auf Für-Andere-Sein und Mit-Anderen-Sein bezogen und ein Resultat dessen.

Ob die Verschiedenheit der Menschen zum konträren Gegensatz, ob und wie dieser dann aufgehoben (integriert) oder (gewaltsam) entschieden wird, ist bestimmt durch das übergreifende Insgesamt ihrer (un)organischen Organisation und diese steht immer im Zusammenhang mit den primären Bedürfnissen der Menschen, anders gesagt: im Zusammenhang ihrer Auseinandersetzung mit der Natur. Da die Menschen physisch-psychisch-logische Wesen sind, sind ihre primären Bedürfnisse *immer zugleich* leiblicher, seelischer und geistiger Art. Da aber Seele und Geist in der Welt am Leibe hängen, ist das übergreifende Moment der Organisation dieser Trinität der Leib, was nicht bedeutet, Seele und Geist seien auf den Leib zu reduzieren und jene könnten diesen nicht bestimmen, sondern nur: Dieser ist Fundament. Jedes dieser drei Momente der menschlichen Totalität kann dieselbe übergreifend bestimmen d.h. modifizieren und transformieren.

Die egalisierend-differenzierende Verschiedenheit der Menschen findet ihren Ausdruck in deren leiblich-seelisch-geistiger Auseinandersetzung mit der Natur in der Natur oder anders gesagt, in der Arbeitsteilung. Diese Arbeitsteilung ist zum einen schon in der natürlichen Differenz verschiedener, verschieden ausgeprägter und verschieden sich ausprägender Fähigkeiten möglich und zum zweiten in der leiblichen Reproduktion der Menschen begründet. Menschen sind, bei aller fundamentalen Gleichheit doch auch fundamental verschieden, sie sind geschlechtliche Wesen. Zum dritten sind Menschen aufgrund ihrer physisch-psychisch-logischen Organisation die allgemeinsten Tiere, die es gibt und können sich daher auch bis zum Extrem unterscheiden. Viertens leben die Menschen, weil sie Selbst-Bewusst-Sein sind, zugleich innerhalb und gleichsam außerhalb der Natur, sie können (mittlerweile fundamental und somit das Ganze betreffend) in die Natur eingreifen sie und sich verändern. Der Mensch muss und kann sich aufgrund seiner fundamentalen (Un)Bestimmtheit selbst bestimmen oder anders gesagt, er reguliert sein Tun selbst: Der Mensch handelt. Mit anderen Worten: Zum Begriff des Menschen gehört Freiheit und die wesentlichen Momente dieser seiner Freiheit sind a) die Fähigkeit alles und jedes (zumindest ideell), schließlich und endlich sich selbst (real) zu negieren, wenn nicht zu vernichten, so doch zu hemmen und b) kreativ zu sein. Zum Lebenserhalt sind die Menschen fünftens, schon allein deshalb, weil sie nicht mit ihrer Geburt allein lebensfähig sind, universell, ahistorisch, essentiell aufeinander ver- und angewiesen. Aus alledem *folgt nicht, wie sie sich organisieren, sondern nur, dass sie sich organisieren müssen*. Dass sich Menschen zu und in

Gemeinschaften organisieren, ist universell oder anthropologisch, wie sie sich organisieren ist historisch und kulturell verschieden. Die Menschen regeln sich gegenseitig selbst: sie erzeugen an-, für-, mit- und gegeneinander ihre sozialen Regularien und sie bestimmen damit zugleich wer und was sie für-, mit- oder gegeneinander überhaupt sind. Mit der fundamentalen Unbestimmtheit (Instinktoffenheit) und der Notwendigkeit zur Sozialität (Kulturalität), die aufgrund jener biologischen Offenheit notwendig ebenso offen – variabel – ist, sind Menschen wiederum auf ein gemeinsames Drittes, ein Medium der Verständigung angewiesen, um die ihm notwendige Gemeinschaftlichkeit herzustellen. Dieses Medium ist die Sprache. Sprache beinhaltet und spiegelt die biologische und die daraus folgende soziale Offenheit, sie ist fundamental Bedeutung und unausweichlich ein zugleich universell, ahistorisch, überkulturell notwendiges wie offenes und variables, kulturell und historisch relatives Medium für Gemeinschaftlichkeit.

Die Gemeinschaft bestimmt die Einzelnen wie umgekehrt. Eine antagonistische Organisation der Gesamtheit bewirkt vielfältige Antagonismen im und zwischen den Einzelnen (Besonderen). Ob der Besondere zum konkret allgemeinen Einzelnen werden kann, der er an sich ist und zu welchem konkret Allgemeinen er wird, hängt davon ab, welche »Art« von konkret Allgemeinem das gesellschaftlich historisch-kulturell Gegeben-Erzeugte ist, welches determiniert, wie, wo und warum die Verschiedenen zusammentreten und derart zu in sich differenzierten Konkretionen werden. Und wieder ist es das Medium, das gemeinsame Dritte, welches zugleich verbindet und trennt. Und wieder ist das Medium zugleich anthropologisch universell und historisch-kulturell relativ. Das allgemeinste universelle »Medium« ist das Leben. Das gegenwärtig falsche allgemeinste Medium, welches die Lebensmöglichkeiten der (meisten) Einzelnen bestimmt, ist die Ware.

Anerkennung gehört zur anthropologischen Struktur: Sie ist universell und relativ. Sie ist – immer und überall, wo Menschen sind – Bejahung und Verneinung: Dass die Menschen bejahen und verneinen können und daher müssen, ist ihre universelle Struktur. Universell ist auch, dass sie Außen und Innen, die Welt und sich selbst (in sich selbst, miteinander und gegeneinander) bejahen und verneinen – dies macht ihre Freiheit in der Notwendigkeit aus. Was und wie sie jeweils bejahen und verneinen ist historisch-kulturell verschieden. Die Fähigkeit zur Bejahung und Verneinung ist Grundlage und Ausdruck der Freiheit des Menschen. Die Reichweite ihrer Freiheit liegt in den Möglichkeiten ihres Denkens, Fühlens und Handelns, in der Allgemeinheit ihrer Verneinungen. Anerkennung ist, weil Menschen in ihrer Trinität Bruch im Kontinuum der Natur sind, abhängig von Erkenntnis und diese ist vermittelt durch kollektiv-geschichtliche und individuell-biographische d.h. natürlich-gesellschaftliche Praxis.

Anerkennung ist ein menschlich universales Regulativ der Freiheit aus Freiheit. Sie bedient sich verschiedener historisch sich wandelnder Medien, die selbst über Anerkennung reguliert werden, d.h. einerseits verhandelt (normiert) werden und andererseits allgemeine, gesellschaftliche und gesellschaftlich anerkannte Konstrukte (Normen) sind, die regulieren, anders ausgedrückt Anerkennung ist vermittelte Vermittlung. Sie ist eine Voraussetzung und ein Ergebnis, ein Grund und ein Ziel menschlichen Handelns, Prozess und Resultat von Prozessen. Sie ist existenziell – oder kann es werden –, d.h. sie betrifft den Menschen im Ganzen, denn sie bestimmt Zugehörigkeit und Ausschluss, daher sie den ganzen Men-

schen involviert, also seine kognitiven, emotional-affektiven und motivational-volitionalen Momente wie seine Leiblichkeit betrifft.

Jede Anerkennung ist *immer zugleich* auch eine Nicht-Anerkennung. Jedes Ja verweist auf ein Nein. Bejahungen und Verneinungen können von verschiedenem Charakter sein, beispielsweise Entweder-Oder und Sowohl-als-Auch und beide können dem Gegenstand oder Inhalt sowohl angemessen wie unangemessen sein. Im (wertend) positiven Sinn ist das Entweder-Oder ein notwendiges Moment der Selbstbestimmung, in welcher ein Individuum sich als ein bestimmtes setzt, sich einen bestimmten Ausdruck gibt: Dieses und nicht jenes. Im ebenso positiven Sinn meint das Sowohl-als-auch der Anerkennung Integration, gegenseitige Assimilation-Akkommodation oder Synthesis von Unterschieden oder gar Gegensätzen: Du und Ich – mit einem anderen Wort, es egalisiert im Hinblick auf das immer notwendige tertium comparationis und beinhaltet eine Bewegung in Richtung Symmetrie: Differenzen sind, aber sind irrelevant. Im negativen ist das Sowohl-als-auch Ausdruck und Resultat von Unbestimmtheit, einer Variante der Heteronomie. Das Entweder-Oder ist notwendigerweise Ent-Scheidung – also eine Trennung generierend: Du oder Ich. Es beinhaltet die Dynamis-Energeia der relevanten Differenz und wirkt vor dem Hintergrund des gemeinsamen Dritten ausschließend, separierend und segregierend. Im Zusammenhang der Freiheit als dem gemeinsamen Dritten hat aber das Entweder-Oder auch ein (falsch) integrierendes Moment einseitig verteilter Assimilation-Akkommodation. Dies ist die Gewalt: Der überwältigende Eine eignet sich den überwältigten Anderen an und passt sich diesen an – der sich-unterwerfende Andere übereignet sich dem unterwerfenden Einen und passt sich diesem an. Hier ist deutlich: (Nicht)Anerkennung ist ein Handeln und Nicht-Nein zu tun ist Anerkennung. Anerkennung also verwirklicht Freiheit: Die Freiheit des Einen oder des Anderen – die Freiheit des Einen und des Anderen.

Schließlich wirkt Anerkennung – zugleich und reziprok – transitiv und reflexiv: what goes around, comes around.

## ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS DER WERKE HEGELS

- EdpW.: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I & III (1830) in: Werke Bd.8 & 10, Frankfurt am Main 1970.
- PhdG.: Phänomenologie des Geistes (1807), in: Werke Bd.3, Frankfurt am Main, 1970.
- Prop.: Texte zur Philosophischen Propädeutik (1809ff), in: Werke Bd.4: Nürnberger und Heidelberger Schriften, Frankfurt am Main 1970, S. 8-303.
- Rph.: Grundlinien der Philosophie des Rechts (1821), in: Werke Bd.7, Frankfurt am Main 1970.
- SdS.: System der Sittlichkeit, – [Critik des Fichteschen Naturrechts] (1802-03), Hamburg 2002
- VÄ.: Vorlesungen über die Ästhetik I, in: Werke Bd.14, Frankfurt am Main 1970.
- VR1.: Vorlesungen über die Philosophie der Religion I in: Werke Bd.16, Frankfurt am Main 1970
- VR2.: Vorlesungen über die Philosophie der Religion II, in: Werke Bd.17, Frankfurt am Main 1970
- WdL.: Wissenschaft der Logik II (1816), in: Werke Bd.6, Frankfurt am Main 1970.

## LITERATURVERZEICHNIS

- Adorno**, Theodor Wiesengrund & Horkheimer, Max: Dialektik der Aufklärung (1944), in: Adorno, Th.W.: Gesammelte Schriften Bd.3, Frankfurt am Main 1984.
- Altmeyer**, Martin: Narzissmus und Objekt: Ein intersubjektives Verständnis der Selbstbezogenheit, Göttingen 2000.
- Anselm**, Sigrun: Identifizierung und Selbstbehauptung, – Überlegungen zu einer aktuellen Dimension des Anerkennungskonflikts, in: Keupp, H., H./Höfer, R. (Hg.), Identitätsarbeit heute, Frankfurt am Main 1997, S. 135-148.
- Anzieu**, Didier: Das Haut-Ich (1985), Frankfurt am Main 1996.
- Aristoteles**: Kategorien, in: Philosophische Schriften Bd.1, Hamburg 1995.
- Nikomachische Ethik, in: Philosophische Schriften Bd.3, Hamburg 1995.
  - Über die Seele, in: Philosophische Schriften Bd.6, Hamburg 1995.
  - Politik, Reinbek bei Hamburg 1965.
- Bandura**, Albert: Self-efficacy, – Toward a Unifying Theory of Behavioral Change, in: Psychological Review 84, 1977, S. 191-215.
- Bateson**, Gregory: Ökologie des Geistes, – Anthropologische, psychologische, biologische und epistemologische Perspektiven (1972), Frankfurt am Main 1992.
- Benjamin**, Jessica: Die Fesseln der Liebe, – Psychoanalyse, Feminismus und das Problem der Macht (1988), Basel/Frankfurt am Main 1993.
- Benz**, Andreas: Augenblicke verändern mehr als die Zeit, – Das psychoanalytische Erstgespräch als erster Eindruck von Therapeut und Gesprächspartner, in: Psyche, 42, 1988, S. 577-601.
- Bloch**, Ernst: Das Prinzip Hoffnung. Frankfurt am Main 1959.
- Busch**, Hans-Joachim: Intersubjektivität als Kampf und die Anerkennung des Nicht-Intersubjektiven, in: Psyche, 2003; 57 (3), S. 262-274.
- Butler**, Judith: Hass spricht, – Zur Politik des Performativen 1998.
- Körper von Gewicht, – Die diskursiven Grenzen des Geschlechts, Frankfurt am Main 1997.
  - Psyche der Macht, – Das Subjekt der Unterwerfung (1997), Frankfurt am Main 2001.
- Chodorow**, Nancy, J.: Die Macht der Gefühle, – Subjekt und Bedeutung in Psychoanalyse, Geschlecht und Kultur (1999), Stuttgart/Berlin/Köln 2001.
- Dahmer**, Helmut: Pseudonatur und Kritik, – Freud, Marx und die Gegenwart, Frankfurt am Main 1994.
- Damasio**, Antonio R.: Descartes' Irrtum, – Fühlen, Denken und das menschliche Gehirn (1994), München 1995.
- Devereux**, Georges: Angst und Methode in den Verhaltenswissenschaften (1967), Frankfurt am Main 1998.
- Diels**, Hermann A.: Fragmente der Vorsokratiker (1903). Bd.1. Berlin 1960.

- Dornes, Martin: Der kompetente Säugling, – Die präverbale Entwicklung des Menschen (10. Aufl.), Frankfurt am Main 2001.
- Die frühe Kindheit, – Entwicklungspsychologie der ersten Lebensjahre, Frankfurt am Main 1997.
- Eagleton, Terry: Ideologie, – Eine Einführung (1991), Stuttgart/Weimar 1993.
- Die Illusionen der Postmoderne (1996), Stuttgart/Weimar 1997.
- Elias, Norbert: Über den Prozess der Zivilisation, – Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen (1969), Bd.2, Frankfurt am Main 1976.
- Enzensberger, Hans Magnus: Mittelmaß und Wahn, Frankfurt am Main 1988.
- Fonagy, Peter: Bindungstheorie und Psychoanalyse (2001), Stuttgart 2003.
- Foucault, Michel: Was ist Kritik? Berlin 1992.
- Freud, Sigmund: Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie (1905), in: ders. Studienausgabe Bd.5, – Sexualeben, Frankfurt am Main 1972, S. 37-145.
- Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens (1911), in: ders., Studienausgabe Bd.3, – Psychologie des Unbewussten, Frankfurt am Main 1975a, S. 13-24.
  - Jenseits des Lustprinzips (1920), in: ders., Studienausgabe Bd.3, – Psychologie des Unbewussten, Frankfurt am Main, 1975b, S. 213-272.
  - Das Ich und das Es (1923), in: ders., Studienausgabe Bd.3 – Psychologie des Unbewussten, Frankfurt am Main 175c, S. 282-330.
  - Die Zukunft einer Illusion(1924), in: ders., Studienausgabe Bd.9, – Fragen der Gesellschaft; Ursprünge der Religion, Frankfurt am Main 1974, S. 135-189.
- Galtung, Johan: Strukturelle Gewalt, – Beiträge zur Friedens- und Konfliktforschung, Reinbek bei Hamburg 1975.
- Goethe, Johann Wolfgang von: Faust 1. Eine Tragödie.
- Goffman, Erving: Wir alle spielen Theater, – Die Selbstdarstellung im Alltag (1959), München 1996.
- Habermas, Jürgen: Arbeit und Interaktion, – Bemerkungen zur Hegels Jenensener »Philosophie des Geistes« (1967), in: ders., Technik und Wissenschaft als Ideologie, Frankfurt am Main 1969, S. 9-47.
- Die postnationale Konstellation und die Zukunft der Demokratie, in: ders., Die postnationale Konstellation, - Politische Essays, Frankfurt am Main 1998, S. 91-169.
  - Eine Antwort auf die wirtschaftliche Globalisierung: Weltinnenpolitik und weltbürgerliche Solidarität, in: Becher, Gerd & Treptow, Elmar (Hg.): Die gerechte Ordnung der Gesellschaft, - Texte vom Altertum bis zur Gegenwart, Frankfurt am Main 2000, S. 333-343.
- Hegel, Georg Friedrich Wilhelm: Phänomenologie des Geistes (1807), in: ders., Werke Bd.3, Frankfurt am Main 1970.
- Texte zur Philosophischen Propädeutik (1809ff), in: ders., Werke Bd.4: Nürnberger und Heidelberger Schriften, Frankfurt am Main 1970, S. 8-303.
  - Wissenschaft der Logik II (1816), in: ders., Werke Bd.6, Frankfurt am Main 1970.

- Grundlinien der Philosophie des Rechts (1821), in: ders., Werke Bd.7, Frankfurt am Main 1970.
  - Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I (1830), in: ders., Werke Bd.8, Frankfurt am Main 1970.
  - Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III (1830), in: ders., Werke Bd. 10, Frankfurt am Main 1970.
  - Vorlesungen über die Ästhetik I, in: ders., Werke Bd.14, Frankfurt am Main 1970.
  - Vorlesungen über die Philosophie der Religion I, in: ders., Werke Bd.16, Frankfurt am Main 1970.
  - Vorlesungen über die Philosophie der Religion II, in: ders., Werke Bd. 17, Frankfurt am Main 1970.
  - System der Sittlichkeit, – [Kritik des Fichteschen Naturrechts] (1802-03), Hamburg 2002.
- Heisenberg, Werner: Das Naturbild der heutigen Physik (13. Aufl.), Hamburg 1965.
- Haritos-Fatouros, Mika: Die Ausbildung des Folterers, – Trainingsprogramme der Obristen-diktatur in Griechenland. in: Reemtsma, J.P. (Hg.), Folter, Zur Analyse eines Herr-schaftsmittels, Hamburg 1991, S. 73-90.
- Hobbes, Thomas: Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates (1651), Frankfurt am Main 1984.
- Honneth, Axel: Kampf um Anerkennung, – Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Frankfurt am Main 1992.
- Facetten des vorsozialen Selbst. Eine Erwiderung auf Joel Whitebook. In: Psyche. 2001; 55 (8), S. 790-802.
- Horkheimer, Max & Adorno, Theodor Wiesengrund: Dialektik der Aufklärung (1944), in: Horkheimer, M., Gesammelte Schriften Bd.5, – Dialektik der Aufklärung und Schriften 1940-1950. Frankfurt am Main 1987.
- Kant**, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft (1781/87), Stuttgart 1993
- Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785), Hamburg 1965.
- Kegan, Robert: Die Entwicklungsstufen des Selbst, – Fortschritte und Krisen im menschlichen Leben (1982), München 1994.
- Keupp, H. u.a.: Identitätskonstruktionen (2. Aufl.), Reinbek bei Hamburg 2002.
- Kluge, Friedrich: Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache (23. Aufl.), Berlin/New York 1995.
- Knapp, Guntram: Narzissmus und Primärbeziehung, – Psychoanalytisch-anthropologische Grundlagen für ein neues Verständnis von Kindheit, Berlin u.a. 1988.
- Kohlberg, Lawrence: Die Psychologie der Moralentwicklung, Frankfurt am Main 1996.
- Kohut, Heinz: Narzißmus, – Eine Theorie der psychoanalytischen Behandlung narzißtischer Persönlichkeitsstörungen (1971), Frankfurt am Main 1973.
- Laplanche**, Jean & Pontalis, J.-B.: Das Vokabular der Psychoanalyse (1967), Frankfurt am Main 1998.
- Leori-Gourhan, Andre: Hand und Wort, – Die Evolution von Technik, Sprache und Kunst (1964-65), Frankfurt am Main 1984.

- MacIntyre, Alistair: Die Anerkennung der Abhängigkeit, – Über menschliche Tugenden (1999), Hamburg 2001.
- Marcuse, Herbert: Der eindimensionale Mensch (1964), in: Schriften Bd.7, Frankfurt am Main 1989.
- Maturana, Humberto, R.: Biologie der Realität, Frankfurt am Main 2000..
- Marx, Karl: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie (1843/44), in: Marx, Karl & Engels, Friedrich, MEW Bd.1, Berlin 1976, S. 378-391.
- Thesen über Feuerbach (1845), in: Marx, Karl & Engels, Friedrich: MEW Bd.3, Berlin 1990, S. 5-7.
  - Deutsche Ideologie (1845/46), in: Marx, Karl & Engels, Friedrich: MEW Bd.3, Berlin 1990, S. 9-530.
  - Das Kapital (1867), in: Marx, Karl & Engels, Friedrich, MEW Bd.23, Berlin 1991.
  - Einleitung [zu den „Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie“], in: Marx, Karl & Engels, Friedrich, MEW Bd.42, Ökonomische Manuskripte 1857/1858, Berlin 1983
- Mead, Georg Herbert: Geist, Identität und Gesellschaft (1934), Frankfurt am Main 1991.
- Meyer, Katrin: Was bedeutet Anerkennung der Differenz? (2001), – Untersuchungen und weiterführende Bemerkungen im Anschluss an Judith Butler, in: Hofmann-Riedinger, M. & Thurnherr U. (Hg.): Anerkennung: Eine philosophische Propädeutik, Freiburg/München 2001, S. 122-134.
- Nietzsche, Friedrich: Friedrich, Jenseits von Gut und Böse (1886), in: Werke Bd.2, München 1959, S. 563-759.
- Zur Genealogie der Moral (1887), in: Werke Bd.2, München 1959, S. 761-900.
- Perls, Fritz S.: Das Ich, der Hunger und die Aggression. Stuttgart 1969.
- Piers, N.W.: Kindesmord – ein historischer Rückblick, in: Psyche: 30, 1976, S. 418-435.
- Platon, Protagoras.
- Prinz, Wolfgang: Freiheit oder Wissenschaft?, Paper 6, München 1995; erschienen in: Cranach, M. von & Foppa, K. (Hg.): Willensfreiheit als psychologisches Problem, Heidelberg 1995.
- Bewusstsein und Ich-Konstitution (Eine psychohistorische Spekulation), Paper 14, München 1995, erschienen in: Roth, G. & Prinz, W. (Hg.): Kopfarbeit. Gehirnfunktion und kognitive Leistungen, Heidelberg 1996.
- Protagoras, in: Hirschberger, Joachim, Geschichte der Philosophie. Bd.1, – Altertum und Mittelalter, Verlag 2001, Frankfurt am Main (ohne Angabe), S. 52-58.
- Regenbogen, Arnim: Krise (1999), in: Sandkühler, H-J. (Hg.): Enzyklopädie Philosophie Bd.1, Hamburg 1999, S. 735-38.
- Röttgers, Kurt: Kritik (1999), in: Sandkühler, H-J. (Hg.): Enzyklopädie Philosophie Bd.1, Hamburg 1999, S. 738-45.
- Safranski, Rüdiger: Das Böse oder Das Drama der menschlichen Freiheit, München/Wien 1997.

- Sartre, Jean-Paul: Das Sein und das Nichts (1943), Reinbek bei Hamburg 1993.
- Scheff, Thomas J.: Das Etikett »Geisteskrankheit«, – Soziale Interaktion und psychische Störung (1966), Frankfurt am Main 1980.
- Schmidbauer, Wolfgang: Jetzt haben, später zahlen, – Die seelischen Folgen der Konsumgesellschaft, Reinbek bei Hamburg 1995.
- Schnädelbach, Herbert: Hegels praktische Philosophie, – ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung, Frankfurt am Main 2000.
- Schneider, Klaus: Emotionen, in: Spada, Hans (Hg.): Allgemeine Psychologie (2.Aufl.), Bern u.a. 1992, S. 403-449.
- Searle, John R.: Das Rätsel des Bewusstseins, – Biologie des Geistes – Mathematik der Seele, in: Lettre International 34/1996, S. 34-43.
- Seligman, Martin E.P.: Erlernte Hilflosigkeit, München 1979.
- Serres, Michel & Farouki, Nayla. (Hg.): Thesaurus der exakten Wissenschaften (1997), Frankfurt am Main 2001.
- Siep, Ludwig: Der Weg der Phänomenologie des Geistes: Ein einführender Kommentar zu Hegels »Differenzschrift« und »Phänomenologie des Geistes«, Frankfurt am Main 2000.
- Sennet, Richard: Respekt im Zeitalter der Ungleichheit, Berlin 2002.
- Taylor, Charles:** Hegel (1975), Frankfurt am Main 1978.
- Die Politik der Anerkennung. In: Taylor, Ch. (Hg.), Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung, Frankfurt am Main 1993.
  - Quellen des Selbst, – Die Entstehung der neuzeitlichen Identität (1989), Frankfurt am Main 1994.
- Treptow, Elmar: Die erhabene Natur, – Entwurf einer ökologischen Ästhetik, Würzburg 2001.
- Zur Aktualität des Aristoteles, München 1979.
- Verfassung des Freistaates Bayern, München 2000.**
- Whitebook, Joel:** Wechselseitige Anerkennung und die Arbeit des Negativen, in: Psyche 2001; 55 (8), S. 755-789.
- Die Grenzen des „intersubjektive turn“, – Eine Erwiderung auf Axel Honneth, in: Psyche 2003; 57 (3), S. 250-261.
- Williams, Robert R.: Hegel's Ethics of Recognition, Berkeley, Los Angeles, London 1997.
- Wolf, Ernest S.: Theorie und Praxis der psychoanalytischen Selbstpsychologie (1988), Frankfurt am Main 1996.
- Zepf, Siegfried:** Allgemeine psychoanalytische Neurosenlehre, Psychosomatik und Sozialpsychologie, – Ein kritisches Lehrbuch, Gießen 2000.
- Züricher Bibel 1978.

## LEBENS LAUF

Geboren am 11.06.1960 in Hage/Ostfriesland

### BERUF

Seit 01.05.2005	Psychologe Bezirksklinikum Haar/Fachbereich Forensik
07.2004 – 05.05	Psychologe im Praktikum Bezirksklinikum Haar/Fachbereich Nord/Allgemeinpsychiatrie
01.2002 – 05.05	Dozent für Psychologie Bildungszentrum für Pflegeberufe München
seit 09.2001	Co-Therapeut Münchner Informationszentrum für Männer e.V. (MIM): Leitung therapeutischer Gruppen für gewalttätige Männer
01.2000 – 05.01	Pädagogische Fachkraft Flexible Jugendhilfe München e.V.
1997 – 99	Co-Therapeut Münchner Informationszentrum für Männer e.V. (MIM):

### WEITERBILDUNG, AUSBILDUNG & SCHULE

Seit 10.2004	Weiterbildung zum Psychologischen Psychotherapeuten Centrum für integrative Psychotherapie Schwerpunkte: Tiefenpsychologie und Psychoanalyse
06. – 10.2004	Weiterbildung zum Psychologischen Psychotherapeuten Verein zu Förderung der Klinischen Verhaltenstherapie Schwerpunkt Verhaltenstherapie
2001 – 2004	Promotionsstudium Ludwig-Maximilian-Universität München
1994 – 2000	Studium der Psychologie Ludwig-Maximilian-Universität München Diplomarbeit: „Zum Gewaltbegriff – Vorüberlegungen zu einer Theorie der Gewalt“
1983 – 1988	Studium der klassischen Gitarre (Hamburg, Esbjerg, Stuttgart)
1980 – 1983	Studium der Philosophie an der Universität Hamburg
1980	Abitur am Ulrichsgymnasium Norden/Ostfriesland

VERÖFFENTLICHUNGEN

Rezensionen für die philosophische Fachzeitschrift „Widerspruch“