

**Steffen K. Herrmann**

Anerkennung und Abhängigkeit  
Zur Bindungskraft gesellschaftlicher Ungleichheitsverhältnisse  
nach Hegel

In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Band 62, Heft 2, 2014,  
S. 279-296

**Kultur- und  
Sozialwissen-  
schaften**

## Literatur

- Allen, A. (2005), Dependency, Subordination, and Recognition. On Judith Butler's Theory of Subjection, in: *Continental Philosophy Review* 38.3–4, 199–222.
- Allen, A. (2008), *The Politics of Our Selves. Power, Autonomy, and Gender in Contemporary Critical Theory*, New York.
- Butler, J. (2001), *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*, Frankfurt am Main.
- Forst, R. (2011), „Dulden heißt beleidigen“. Toleranz, Anerkennung und Emanzipation, in: ders., *Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse. Perspektiven einer kritischen Theorie der Politik*, Berlin, 155–179.
- Foucault, M. (2003), Vorwort (zu: Deleuze, G. u. Guattari, F. (1977), *Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia*, New York), in: ders., *Schriften. Dits et Écrits. Band III: 1976–1979*, hg. v. Defert, D. u. Ewald, F., Frankfurt am Main.
- Fraser, N. (1992), Was ist kritisch an der Kritischen Theorie? Habermas und die Geschlechterfrage, in: Oster, I. u. Lichtblau, K. (Hg.), *Feministische Vernunftkritik. Ansätze und Traditionen*, Frankfurt am Main, 99–146.
- Honneth, A. (1989), *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt am Main.
- Honneth, A. (1994), *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt am Main.
- Honneth, A. (2001), Facetten des vorsozialen Selbst. Eine Erwiderung auf Joel Whitebook, in: *Psyche* 55.8, 790–802.
- Honneth, A. (2007), Rejoinder, in: van den Brink, B. u. Owen, D. (Hg.), *Recognition and Power. Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*, Cambridge.
- Honneth, A. (2010a), Anerkennung als Ideologie. Zum Zusammenhang von Moral und Macht, in: ders., *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*, Frankfurt am Main.
- Honneth, A. (2010b), Das Werk der Negativität. Eine anerkennungstheoretische Revision der Psychoanalyse, Frankfurt am Main.
- Horkheimer, M. u. Adorno, T. W. (2010), *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt am Main.
- Markell, P. (2003), *Bound by Recognition*, Princeton.
- McNay, L. (2008), *Against Recognition*, Cambridge.
- Oliver, K. (2001), *Witnessing. Beyond Recognition*, Minneapolis.
- Whitebook, J. (2001), Wechselseitige Anerkennung und die Arbeit des Negativen, in: *Psyche* 55.8, 755–789.
- Young, I. M. (2005), Anerkennung von Liebesmühe. Zu Axel Honneths Feminismus, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 53.3, 415–433.

Steffen K. Herrmann

## Anerkennung und Abhängigkeit

### Zur Bindungskraft gesellschaftlicher Ungleichheitsverhältnisse nach Hegel

**Abstract:** Recently, a number of critical social theorists have argued that the analysis of social relations of unfreedom should take into account the phenomenon of self-subordination. In my article, I draw on Hegel's theory of recognition to elucidate this phenomenon and show that recognition can be not only a means of self-realization, but also of subjugation. I develop my argument in three steps: As a first step, I *reconstruct* the idea of social pathologies in the tradition of Critical Theory. In the course of this reconstruction, it becomes clear that the analysis of social pathologies should focus on the binding force of recognition. As a second step, I *reinterpret* Hegel and show that a close reading of the relationship of lordship and bondage can help us to understand how a subject can become bound by recognition. As a third step, I make an attempt at *reactualizing* Hegel's idea. Following Sartre's analysis of anti-Semitism, I outline three stages of how subjects can gradually come to subordinate themselves and become entrapped in social relations of unfreedom such as race, class or gender.

**Keywords:** anti-Semitism, Critical Theory, Hegel, recognition, subjugation

DOI 10.1515/dzph-2014-0021

Eine der Aufgaben einer emanzipativen Gesellschaftstheorie besteht darin, die Bedingungen anzugeben, unter welchen Subjekte ihre Freiheit verwirklichen können. In diesem Zusammenhang ist immer wieder dafür argumentiert worden, dass zum Verständnis der Bedingungen der Freiheit konstitutiv das Verständnis der Bedingungen von Unfreiheit gehört, da wir nur im Ausgang vom Falschen und Schlechten ein Bild vom Richtigen und Guten zu entwerfen vermögen. Vor dem Hintergrund dieser These eines ‚Vorrangs des Negativen‘ will ich im Folgenden den subordinierenden Effekten von Anerkennungsverhältnissen nachgehen.

**Dr. Steffen K. Herrmann:** FernUniversität in Hagen, Institut für Philosophie, Universitätsstraße 33, 58084 Hagen; steffen.herrmann@fernuni-hagen.de.

Konkret werde ich dafür argumentieren, dass die Persistenz von gesellschaftlichen Ungleichheitsverhältnissen nicht allein ausgehend von physischer Unterdrückung oder gesellschaftlicher Verblendung verstanden werden kann, sondern dass eine Erklärung dieser Persistenz auch das Phänomen der Selbstunterwerfung mit einbeziehen muss. Die Unterordnung des eigenen Selbst, so möchte ich im Anschluss an Hegels Überlegungen zum Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft zeigen, kann dabei als mögliches Resultat einer grundlegenden Abhängigkeit von der Anerkennung von Anderen verstanden werden. Anerkennung, so lautet daher meine These, kann nicht nur ein Mittel der Selbstverwirklichung von Subjekten, sondern auch ein Mittel zu ihrer Unterwerfung sein.

Meine Argumentation werde ich im Folgenden in drei Schritten entfalten: Der erste Schritt besteht in einer *Rekonstruktion* der Analyse von sozialen Pathologien erster und zweiter Ordnung in der Tradition der Kritischen Theorie. Dabei soll deutlich gemacht werden, dass dieses Projekt der Gesellschaftskritik unter einer reflexiven Überfokussierung leidet, was zur Folge hat, dass die Bindungskräfte moderner Ungleichheitsverhältnisse nur unzureichend in den Blick geraten können (I). Mein zweiter Schritt besteht in einer *Reinterpretation*: Ausgehend von Hegels Überlegungen zum Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft will ich mit Hilfe einer subalternen Lesart zeigen, wie die Abhängigkeit von Anerkennung zu einer Selbstunterwerfung führen kann (II). Mein dritter Schritt besteht dann schließlich in einer *Reaktualisierung* von Hegels Gedanken: Ausgehend von Jean-Paul Sartres Analyse des Antisemitismus werde ich zeigen, wie sich Subjekte im Zuge ihrer Selbstunterwerfung schrittweise an gesellschaftliche Ungleichheitsverhältnisse binden können und diese so auf Dauer gestellt werden (III).

## 1 Die Bindungskraft gesellschaftlicher Ungleichheitsverhältnisse

Gegenwärtig werden in der Sozialphilosophie konzeptuell zwei Formen sozialer Pathologien unterschieden: sogenannte Pathologien erster und zweiter Ordnung.<sup>1</sup> Als Pathologien erster Ordnung werden dabei all jene Ungleichheitsverhältnisse gefasst, deren Ursache in gesellschaftlichen Verhältnissen begründet liegt. Mit sozialen Pathologien zweiter Ordnung sind dagegen jene gesellschaft-

<sup>1</sup> Zur Diskussion vgl. Celikates (2009), 166–167; Honneth (2011), 157; Stahl (2011); Zurn (2011); Neuhauser (2012). Eine instruktive Auseinandersetzung über das Für und Wider des Pathologie-Begriffs findet sich bei Pollmann (2005), 30 ff.

lichen Missstände gemeint, welche es den Betroffenen verunmöglichen, kritisch auf soziale Ungleichheitsverhältnisse Bezug zu nehmen. Während das Ziel der Analyse von Pathologien erster Ordnung also darin besteht, individuelles als gesellschaftliches Leiden zu entziffern, indem dessen systematische Ursachen aufgedeckt werden, ist es das Ziel der Analyse von Pathologien zweiter Ordnung, anzugeben, welche Bedingungen es den sozialen Akteuren verunmöglichen, gegen die gesellschaftlichen Ursachen ihres Leiden aufzubegehren. Der Sache nach hat die Unterscheidung zwischen Pathologien erster und zweiter Ordnung ihren Ursprung in den Analysen von Karl Marx, ihre Entfaltung hat sie jedoch vor allem in der Tradition der Frankfurter Schule erfahren. Für alle drei Generationen der Kritischen Theorie – Theodor W. Adorno/Max Horkheimer, Jürgen Habermas und Axel Honneth – spielt die Unterscheidung zwischen den beiden Formen von Pathologien eine zentrale Rolle bei der Diagnose gesellschaftlicher Missstände. Ich will im Folgenden die Positionen der genannten Theoretiker stichwortartig in Erinnerung rufen, um deutlich zu machen, dass das Verständnis von Pathologien zweiter Ordnung in der Kritischen Theorie auf einer ‚reflexiven Überfokussierung‘ beruht, durch welche die Bindungskräfte von gesellschaftlichen Ungleichheitsverhältnissen nicht ausreichend in den Blick kommen können.

Wenden wir uns zunächst den Arbeiten von Adorno zu: Den unausgesprochenen normativen Hintergrund seiner Gesellschaftstheorie bildet die Fähigkeit der Subjekte zur Mimesis.<sup>2</sup> Darunter versteht er ein grundsätzliches Vermögen zur Nachahmung, welches es den Einzelnen erlaubt, sich in die Perspektive von Anderen hineinzusetzen und dadurch eine umfassende Form von praktischer Vernunft auszubilden. Pathologien erster Ordnung sieht Adorno dementsprechend dort am Werk, wo die mimetischen Fähigkeiten der Subjekte im Zuge des kapitalistischen Warentausches systematisch eingeschränkt werden. Insofern diese Einschränkung mit einer Einkerkung der Einzelnen in ihrer Ego-Perspektive einhergeht, kommt es in ihrer Folge zu einem Sinnverlust, der schlagwortartig als Regression der praktischen auf instrumentelle Vernunft beschrieben werden kann. Im Anschluss an diese Diagnose sieht Adorno Pathologien zweiter Ordnung dann darin, dass den Einzelnen die Verkümmern ihrer rationalen Fähigkeiten auf reine Zweck-Mittel-Kalkulationen nicht mehr als Sinnverlust, denn vielmehr als ein Zu-Sich-Selbst-Kommen der Vernunft erscheint. Als Ursache für diese Verkehrung macht er einen ‚Verblendungszusammenhang‘ aus, der es den Einzelnen verunmöglicht, ihre reflexiven Kapazitäten auf ihre Sinnhaftigkeit hin zu prüfen.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Vgl. etwa Adorno (1951), 292.

<sup>3</sup> Ebd., 168.

Habermas hat stets den totalisierenden Charakter dieser Gesellschaftsanalyse zum Gegenstand der Kritik gemacht. Weder ist er mit Adornos Diagnose einverstanden, dass nach der Aufklärung alle Vernunft auf instrumentelle Vernunft regrediert sei, noch mit der These, dass sich ein umfassender gesellschaftlicher Verblendungszusammenhang durchgesetzt habe.<sup>4</sup> Das hat seinen Grund darin, dass er im Gegensatz zu Adorno nicht mehr die Fähigkeit zur Mimesis, sondern die Fähigkeit zur Kommunikation in den Mittelpunkt seiner Überlegungen stellt. Kommunikation, so lautet Habermas' Grundgedanke, ist ohne Verständigung über die mit der Rede verbundenen Geltungsansprüche nicht möglich, wodurch in unseren kommunikativen Austausch stets schon eine intersubjektive Form der praktischen Vernunft eingelagert ist. Freilich sieht auch Habermas im Zuge seiner kritischen Gesellschaftsdiagnose das kommunikative Handeln durch Pathologien erster und zweiter Ordnung bedroht. Pathologien erster Ordnung fasst er dabei mit der These von der „Kolonialisierung der Lebenswelt“, womit gemeint ist, dass an die Stelle des argumentativen Austauschs von Gründen mehr und mehr die strategischen Steuerungsinstrumente der Macht und des Geldes treten. Kommunikatives Handeln wird so durch strategisches Handeln ersetzt.<sup>5</sup> Pathologien zweiter Ordnung dagegen fasst Habermas mithilfe des Konzeptes der „systematisch verzerrten Kommunikation“.<sup>6</sup> Diese findet sich überall dort, wo die Einzelnen glauben, kommunikativ auf der Basis von Gründen zu handeln, obwohl sie eigentlich nur strategisch handeln. Diese Selbsttäuschung in Bezug auf ihre Kommunikationsverhältnisse verunmöglicht es den Einzelnen, kritisch auf Pathologien erster Ordnung Bezug zu nehmen.

Honneth hat Habermas' Überlegungen zur Kommunikation schließlich dahingehend kritisiert, dass sie die Perspektive der sozialen Akteure nur unzureichend zu fassen vermögen, da diese die Einschränkung ihres kommunikativen Handelns nicht als Verlust von kommunikativen Fähigkeiten, sondern als Verletzung von Identitätsansprüchen erleben.<sup>7</sup> Im Ausgang von dieser Kritik setzt Honneth im Gegensatz zu Habermas nicht mehr am Prinzip der Kommunikation, sondern am Prinzip der Anerkennung an. Gelungene Identitätsbildung, so Honneth, setzt eine Reihe von Formen der wechselseitigen Anerkennung voraus, die sich in vernünftigen gesellschaftlichen Institutionen realisieren müssen. Ausgehend von diesem Ansatz entwickelt Honneth seine eigene Form der kritischen Gesellschaftsdiagnose: Pathologien erster Ordnung versteht er dabei als Verletzung von Aner-

<sup>4</sup> Vgl. Habermas (1988), v. a. 137–138.

<sup>5</sup> Ders. (1981), 522.

<sup>6</sup> Ders. (1995), 253.

<sup>7</sup> Vgl. Honneth (2000), 96 ff.

kennungsansprüchen, deren Realisierungsmöglichkeiten im Zuge der Entwicklung des Kapitalismus partiell immer weiter unterlaufen und ausgehöhlt werden. Pathologien zweiter Ordnung sieht er dagegen als eine Form der „Anerkennungsvergessenheit“ an, in welcher den Einzelnen ihre Angewiesenheit auf die anerkennende Bezugnahme von Anderen nicht mehr vor Augen steht.<sup>8</sup>

Fasst man diese schematischen Ausführungen zusammen, dann ergibt sich folgendes Bild: Adorno, Habermas und Honneth sind sich trotz ihrer unterschiedlichen normativen Grundlagen darin einig, dass im Zentrum von Pathologien erster Ordnung ein Problem steht, dass sich als Versachlichung von sozialen Verhältnissen – sei es in Form von instrumenteller Vernunft, von strategischem Handeln oder von Nutzenerwägungen – fassen lässt. Eines der Hauptkennzeichen von modernen kapitalistischen Gesellschaften besteht diesen Autoren zufolge darin, dass sich die Individuen wechselseitig nur noch in einer strategisch-instrumentellen Einstellung begegnen, wodurch ihre soziale Verbundenheit immer weiter ausgehöhlt und die Etablierung von gesellschaftlichen Ungleichheiten erleichtert wird. Auch im Hinblick auf Pathologien zweiter Ordnung scheinen sich die Autoren einig zu sein: Der Grund dafür, dass die sozialen Akteure nicht gegen die Versachlichung ihrer sozialen Verhältnisse aufbegehren, sehen alle drei in einer Blockade ihrer reflexiven Fähigkeiten. Konsequenterweise kann eine Auflösung von Pathologien zweiter Ordnung daher auch nur auf einer reflexiven Ebene, etwa durch die Herstellung von „reflexiven Inakzeptabilitäten“ und „kognitiven Dissonanzen“ erreicht werden.<sup>9</sup>

Genau an diesem letzten Punkt möchte ich nun mit meinen Überlegungen einsetzen. Ich denke, dass Pathologien zweiter Ordnung nicht allein als Reflexivitätsdefizite gefasst werden sollten, da dieser Ansatz die sozialen Akteure in ihrer Kritikfähigkeit zu unterschätzen droht – nicht zuletzt die Soziologie der Kritik hat darauf hingewiesen, dass die Alltagspraxis von sozialen Akteuren nie ganz in einem „gesellschaftlichen Verblendungszusammenhang“ aufgeht, sondern immer ein gewisses Maß an Widerständigkeit und Reflexivität enthält.<sup>10</sup> Freilich mag die These vom gesellschaftlichen Verblendungszusammenhang zu einem bestimmten historischen Zeitpunkt ihren berechtigten Ort gehabt haben, etwa wenn Adorno unter dem Eindruck des Nationalsozialismus davon überzeugt war, dass die Konformität der Arbeiterklasse mit dem System nicht ausreichend mit der Androhung von physischer Gewalt zu erklären war; vielmehr konnte die Begeisterung der Massen für ihn nur mithilfe einer ideologischen Verblendung

<sup>8</sup> Ders. (2005), 62 ff.

<sup>9</sup> Diesen Punkt arbeitet sehr plastisch heraus: Celikates (2009), 217 ff.

<sup>10</sup> Vgl. Boltanski/Thévenot (1999).

erklärt werden. Was in einer spezifisch geschichtlichen Situation jedoch seinen explanatorischen Sinn gehabt haben mag, muss heute nicht mehr das angemessene Mittel der kritischen Gesellschaftsdiagnose sein.

Sicherlich spielen sowohl materielle Gewalt als auch reflexive Defizite bei der Persistenz von sozialen Ungleichheitsverhältnissen heute immer noch eine wichtige Rolle. Jedoch haben die neuen sozialen Bewegungen, die neben den bestehenden ökonomischen Verhältnissen auch die Kategorien von *race* und *gender* kritisch infrage gestellt haben, darauf hingewiesen, dass die Ursachen von Pathologien zweiter Ordnung vielgestaltiger sein können. Unter anderem weisen sie darauf hin, dass die von Ungleichheitsverhältnissen Betroffenen nicht einfach nur von diesen Verhältnissen unterworfen werden, sondern zugleich auch existenziell an diese Verhältnisse gebunden sein können. Amy Allen führt diesbezüglich das Beispiel einer feministischen Theoretikerin an, die sich trotz ihrer Kritik am System der Geschlechterungleichheit, zugleich an die Normen der Femität, welche diesem System zu Grunde liegen, gebunden fühlt.<sup>11</sup> Was Allen an diesem Fall deutlich machen möchte, ist, dass Subjekte oftmals nicht deswegen nicht gegen ihre Fesseln aufbegehren, weil ihnen diese reflexiv nicht zugänglich wären, sondern vielmehr, weil sie auf existenzielle Weise an diese Verhältnisse gebunden sind. Iris Marion Young hat in ihrer Arbeit *Fünf Formen der Unterdrückung* dafür argumentiert, dass es sich bei dem genannten Beispiel nicht um einen kontingenten, sondern vielmehr um einen paradigmatischen Fall handelt. Jede kritische Gesellschaftstheorie, welche die Persistenz von gesellschaftlichen Ungleichheitsverhältnissen verstehen will, muss für sie auch die Mechanismen der Übernahme der unterdrückenden Klassifikationen durch die Betroffenen mit einbeziehen. Nehmen wir diese Diagnose ernst, dann können die Ursachen von Pathologien zweiter Ordnung nicht allein mit einem Ansatz erklärt werden, der bei den reflexiven Fähigkeiten der Akteure seinen Anfang nimmt, vielmehr bedarf es eines Ansatzes, der die existenziellen Bindungskräfte von gesellschaftlichen Ungleichheitsverhältnissen in den Blick zu bekommen vermag. Ich glaube, dass sich ein solcher Ansatz besonders gut mithilfe von Hegels Überlegungen zum Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft ausformulieren lässt.<sup>12</sup> Im nächsten Abschnitt möchte ich daher zeigen, dass die Persistenz von sozialen Ungleich-

<sup>11</sup> Allen (2008), 73–74.

<sup>12</sup> Ich gehe damit im Prinzip einer von Charles Taylor bereits vor einiger Zeit vorgeschlagenen Idee nach. Auch er geht davon aus, dass Selbstunterwerfung eines der mächtigsten Werkzeuge der Unterdrückung sein kann und dass die Analyse des Verhältnisses von Herrschaft und Knechtschaft eine Antwort auf dieses Phänomen zu geben vermag – er geht dieser Idee dann im Folgenden jedoch nicht weiter nach. Vgl. Taylor (2009), 14.

heitsverhältnissen nicht nur materiale oder reflexive, sondern vor allem auch anerkennungstheoretische Gründe haben kann.

## 2 Anerkennung und Abhängigkeit bei Hegel: Die Figur des Knechts

Hegels Theorie des Selbstbewusstseins, wie er sie in der *Phänomenologie des Geistes* entwickelt hat, wird gemeinhin als eine Theorie der Freiheit gelesen. Im Ausgang vom Herr-Knecht-Verhältnis, so wurde stets argumentiert, zeigt uns Hegel, dass sich Anerkennungsbeziehungen nur zwischen Freien und Gleichen voll zu entfalten vermögen. In jüngster Zeit ist nun von verschiedenen Seiten dafür argumentiert worden, dass Hegel uns im Zuge der Entfaltung seiner Theorie der Freiheit zugleich auch eine Reihe von Hinweisen liefert, mit deren Hilfe sich die Persistenz von sozialen Ungleichheitsverhältnissen verstehen lässt. So hat etwa Judith Butler in ihrer Studie *Psyche der Macht* ausgehend von der Figur des unglücklichen Bewusstseins zu zeigen versucht, wie im Zuge der Ausbildung des Gewissens Ungleichheitsverhältnisse zu konstitutiven Bestandteilen der Psyche des Subjekts werden können.<sup>13</sup> Demgegenüber hat Patchen Markell in seiner Monographie *Bound by Recognition* ausgehend von der Figur des Herrn dafür argumentiert, dass das Streben nach Anerkennung das Resultat einer ontologischen Verkennung darstellt, durch welche der dialektische Zusammenbruch sozialer Ungleichheitsverhältnisse verhindert wird.<sup>14</sup> Sowohl von ‚unten‘ als auch von ‚oben‘, so wird also argumentiert, kann das Herr-Knecht-Verhältnis stabilisiert werden. Ich möchte mich der Stoßrichtung dieser Argumentationen anschließen, dabei jedoch weder von der Figur des Herrn noch von der Figur des unglücklichen Bewusstseins, sondern von der Figur des Knechts ausgehen. Das hat seinen Grund darin, dass Hegel uns an dieser Figur auf sehr plastische Weise veranschaulicht, inwiefern Anerkennung für Subjekte nicht nur ein Mittel zur Selbstverwirklichung sein kann, sondern ebenso ein Mittel zu ihrer Unterwerfung. Diesen Gedanken will ich im Folgenden im Ausgang von einer subalternen Lesart des Herr-Knecht-Verhältnisses entwickeln.<sup>15</sup>

Bevor ich genauer auf diese Lesart eingehe, müssen wir uns kurz vergegenwärtigen, an welchem Punkt der Argumentation sich Hegel vor der Einführung des Herr-Knecht-Verhältnisses befindet: Dieses ist für ihn das Resultat eines

<sup>13</sup> Butler (2001), 38 ff.

<sup>14</sup> Markell (2003), 112.

<sup>15</sup> Eine detaillierte Version dieser Lesart habe ich gegeben in: Herrmann (2013), 91 ff.

Kampfes um Anerkennung, dessen Ursache darin liegt, dass die Selbstverständnisse der zwei Protagonisten, die Hegel auf die Bühne seiner Untersuchung treten lässt, miteinander in einem unversöhnlichen Widerspruch stehen. Jeder der beiden geht nämlich davon aus, dass er dem Anderen überlegen ist und gegenüber diesem eine bevorzugte Stellung in der Welt einnimmt. Sofern nun keiner der beiden Beteiligten freiwillig auf sein Selbstverständnis verzichten will, entwickelt sich aus diesem Widerspruch ein Konflikt, dessen Ausdeutung für das Verständnis des Verhältnisses von Herrschaft und Knechtschaft wesentlich ist.

Die klassische heroische Lesart des Herr-Knecht-Verhältnisses geht davon aus, dass der Kampf um Anerkennung so verläuft, dass der Konflikt zwischen den beiden beteiligten Protagonisten in dem Moment zu einem Ende kommt, in welchem er sich von einem einfachen Wettkampf hin zu einem Kampf auf Leben und Tod zugespitzt hat. Anlässlich der wechselseitigen Todesdrohung reagieren beide Protagonisten nämlich gänzlich unterschiedlich. Während der eine dem Tod furchtlos ins Auge sieht, knickt der Andere im Angesicht des Todes ein. Wo das eine Subjekt hinsichtlich seines möglichen Todes also bereit ist, seine Überlegenheitsansprüche aufzugeben und sich stattdessen den Überlegenheitsansprüchen des Anderen zu beugen, zeigt sich das andere Subjekt von der Todesdrohung unbeeindruckt: Es hält an seinen Überlegenheitsansprüchen fest. Eben in diesem Festhalten an den eigenen Überzeugungen, so die heroische Lesart, sieht Hegel die entscheidende Leistung des späteren Herrn. Während der Knecht am Leben hängt und damit an seine animalische Natur gekettet bleibt, vermag sich der Herr über diese zu erheben. Er unterwirft seine kreatürlichen Leidenschaften, Triebe und Ängste zugunsten der Aufrechterhaltung jenes Bildes, das er von sich hegt. Anders gesagt: Er stirbt lieber für seine Überzeugungen, als dass er diese aufgibt und in Ketten lebt. Und erst mit der Einnahme dieser Haltung, so Hegel, erhebt sich der Mensch im eigentlichen Sinne über seine tierische Existenz. Deutlich wird das an seiner Einschätzung des Selbstmordes, die er an anderer Stelle gibt: „Der Mensch allein kann alles fallen lassen, auch sein Leben: er kann einen Selbstmord begehen; das Tier kann dieses nicht.“<sup>16</sup> Im Herrn kommt für Hegel also die menschliche Existenz zu sich selbst, insofern er zeigt, dass ihm die humane Dimension seines Lebens (Werte, Überzeugungen, Einstellungen) mehr gilt als sein tierisches Dasein (Bedürfnisse, Verlangen, Affekte).

Meine subalterne Lesart geht im Gegensatz dazu davon aus, dass der Kampf um Anerkennung komplexer ist, als es von der heroischen Lesart postuliert wird. Das beginnt mit dem Umstand, dass der Kampf in der *Phänomenologie* für Hegel nicht – wie etwa noch in früheren Schriften aus seiner Jenaer Zeit – vor dem Tod

<sup>16</sup> Hegel (1986c), § 5 Zusatz.

eines der Beteiligten abgebrochen, sondern bis zum Ende ausgefochten wird. Der Kampf auf Leben und Tod bleibt für die Protagonisten nicht bloß eine dunkle Vorahnung, sondern wird bittere Realität. In der Folge ist dann auch dem Sachverhalt wenig Beachtung geschenkt worden, dass ein Subjekt den Kampf zunächst als Sieger überlebt, bevor es sich dann dazu entschließt, sich dem Anderen als Knecht zu unterwerfen. Doch erst wenn man diese beiden Punkte einbezieht, scheint mir ausreichend deutlich zu werden, warum Hegel in der *Phänomenologie* den Kampf um Anerkennung erstmals in das Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft münden lässt: Mit seiner Hilfe kann er nämlich zeigen, inwiefern Anerkennung zur Ursache von Ungleichheit und asymmetrischer Abhängigkeit werden kann.

Nehmen wir also den Faden von Hegels Beschreibung nochmals neu auf: Das Selbstbewusstsein, dessen Entwicklung wir in der *Phänomenologie* folgen, ist zunächst dasjenige, das den Kampf auf Leben und Tod dadurch übersteht, dass es den Anderen tötet. Hegel selbst hält deutlich fest, dass die Erfahrungsgeschichte des Selbstbewusstseins durch den Kampf auf Leben und Tod hindurch bis hin zu jenem Punkt reicht, an dem dieses den „Kampf bestanden“ hat.<sup>17</sup> Geht man die Interpretation des Kampfes von dieser Feststellung aus an, dann verschiebt sich der Fokus von der Frage, welches der beteiligten Subjekte das Wagnis des Todes auf sich genommen hat, hin zu der Frage, was das Überstehen des Kampfes für das Subjekt bedeutet. Und Hegels Antwort ist hier eindeutig: Der im Kampf davongetragene Sieg ist für das Selbstbewusstsein weniger ein Zeichen seiner Ehre, als vielmehr ein Auslöser seines Scheiterns. Das Subjekt muss feststellen, dass in dem Maße, wie es sein Gegenüber zerstört, die Gewissheit vom eigenen Selbstverständnis, die ihm dadurch eigentlich entstehen sollte, fraglich wird. Die „Bewährung durch den Tod“, so hält Hegel dieses Ergebnis fest, „hebt die Wahrheit, welche daraus hervorgehen sollte, als damit auch die Gewißheit seiner selbst überhaupt auf“.<sup>18</sup> Der Grund für dieses Scheitern liegt im Fall des ausgefochtenen Kampfes um Leben und Tod schlichtweg darin, dass das Subjekt ohne den Anderen, den es getötet hat, nicht mehr in der Lage ist, Bestätigung für sein Selbstverständnis zu erhalten, denn mit ihm hat es zugleich die Bedingung der Möglichkeit der Gewissheit seiner selbst vernichtet.

Vor dem Hintergrund eines solchen Verlustes an Selbstgewissheit muss nun der Schluss verstanden werden, den das Selbstbewusstsein aus seinem

<sup>17</sup> Ders. (1986b), 149. Hegel spricht an dieser Stelle und im ganzen weiteren Absatz, der dem Scheitern des Kampfes gewidmet ist, weder im Konjunktiv noch aus der Perspektive des philosophischen Beobachters, sondern beschreibt die Erfahrungsperspektive des Selbstbewusstseins. Dafür spricht auch, dass er den nächsten Absatz mit der Feststellung beginnt: „In dieser Erfahrung wird es dem Selbstbewußtsein [...]“ (Ebd., 150.)

<sup>18</sup> Ebd., 149.

Überleben zieht. Hegel formuliert diesen mit den Worten: „In dieser Erfahrung wird es dem Selbstbewußtsein, daß ihm das Leben so wesentlich als das reine Selbstbewußtsein ist.“<sup>19</sup> Das überlebende Subjekt realisiert also, dass es das Leben bewahren muss, wenn es sich als Selbstbewusstsein verwirklichen will. Diese Einsicht stellt den entscheidenden Wendepunkt für den Fortgang der weiteren Erfahrungsgeschichte dar: Aus ihr folgt, dass das Subjekt beim nächsten Zusammentreffen mit einem anderen Menschen nicht mehr den Konflikt, sondern die Selbstunterwerfung wählen wird. Es wird die Überlegenheit des Anderen bestätigen und diesen als seinen Herrn anerkennen. Der Grund für diese selbstgewählte Knechtschaft besteht darin, dass sich das Subjekt von seiner Unterwerfung ein gesichertes Selbstverständnis im Leben erwarten kann.<sup>20</sup> In dem Maße nämlich, wie der Knecht den Herrn bestätigt, kann er davon ausgehen, von diesem eben dafür Anerkennung zu erhalten. Zu seiner Unterwerfung ist der Knecht also bereit, weil er im Austausch dafür vom Herrn zumindest so viel Anerkennung erhält, dass er eine minimale Form der Gewissheit seiner selbst zu erreichen vermag.

Die Unterwerfung des Knechts, so zeigt meine subalterne Lesart, hat nicht mit dessen Mutlosigkeit zu tun, sondern muss vielmehr vor dem Hintergrund seiner Abhängigkeit von Anerkennung verstanden werden. Das Eingehen des Unterwerfungsverhältnisses ist aus der Perspektive des Knechts dabei das Resultat einer Frustrationserfahrung. Diese Erfahrung beruht darauf, dass das knechtische Subjekt feststellen muss, dass es Gewissheit von seinem weltlichen Sein nur mithilfe von Anderen zu erlangen vermag. Dagegen muss es ohne Anerkennung daran zu zweifeln beginnen, ob es in der es umgebenden Welt auch wirklich existiert oder ob es sich nicht vielmehr in einem Zustand der Unsichtbarkeit befindet – einen Zustand den Hegel an anderer Stelle als „wachendes [...] Träumen“ beschreibt.<sup>21</sup> Mit dem Register der Unsichtbarkeit bringt er dabei eine Beschreibung ins Spiel, die auch in der gegenwärtigen sozialtheoretischen Diskussion immer wieder herangezogen wird, um die soziale Ausschließung von Subalternen zu thematisieren. Hier wie dort soll dabei zum Ausdruck kommen, dass Menschen ohne die Anerkennung von Anderen aus dem Kreis derjenigen, die als Mitglieder einer Gemeinschaft zählen, herauszufallen drohen.<sup>22</sup>

<sup>19</sup> Ebd., 150.

<sup>20</sup> Darauf dass sich der Knecht gerade im Austausch für eine Form der Selbstgewissheit zu seiner Unterwerfung bereit erklärt, weist auch hin: Redding (2009), 106.

<sup>21</sup> Hegel (1986a), 199. Dem Phänomen der verweigerten Anerkennung geht im Ausgang von der Figur des ‚harten Herzens‘ nach: Bertram (2010).

<sup>22</sup> Zur Unsichtbarkeit vgl. Honneth (2003), sowie Bauman (2005).

Was im Kampf um Anerkennung also auf dem Spiel steht, so können wir nun zusammenfassen, ist nicht in erster Linie das physische Leben der Protagonisten, als vielmehr ihr ‚In-der-Welt-sein‘. Und was uns Hegel mit dem Übergang zum Herr-Knecht-Verhältnis vor Augen führen will, ist, dass die Entstehung dieses Verhältnisses gerade aus Furcht vor dem Verlust dieses In-der-Welt-Seins resultiert. Der ‚absolute Herr‘, vor dem das knechtische Bewusstsein erzittert, ist in der subalternen Lesart daher weniger die Furcht vor dem physischen Tod, als vielmehr die Furcht vor dem *sozialen Tod*. Sofern der Knecht diesen nämlich in jenem Moment gekostet hat, als er durch die Tötung des Anderen ohne Anerkennung zurückgeblieben ist, war er bereits mit jenem Zustand konfrontiert, den Hegel so eindrücklich mit den Worten beschreibt: „Es [das Selbstbewusstsein] ist darin innerlich aufgelöst worden, hat durchaus in sich selbst erzittert, und alles Fixe hat in ihm gebebt.“<sup>23</sup> Die Erfahrung der Auflösung der eigenen Existenz, die uns Hegel hier vor Augen führt, ist nichts anderes als der Übergang zu einer Erfahrung von sozialer Unsichtbarkeit, die aus dem Verlust jeglicher Form von Selbstgewissheit resultiert. In der von mir vorgeschlagenen subalternen Lesart verkörpert der Knecht also diejenige Figur, die zeigt, wie existenziell unsere Abhängigkeit von Anerkennung ist. Bevor er überhaupt keine Selbstgewissheit zu erreichen vermag, nimmt er lieber eine Form der missachtenden Anerkennung in Kauf, durch die er zumindest irgendeine Form der Selbstgewissheit erreichen kann. Wie ein solcher Prozess schleichend und stufenweise in Gang kommen kann, darauf will ich im letzten Schritt eingehen.

### 3 Nach Hegel: Sartre über die soziale Dynamik der Missachtung

Eine der prominentesten Aufnahmen von Hegels Überlegungen zur intersubjektiven Anerkennung findet sich bei Jean-Paul Sartre. Sartre hat Hegels Überlegungen aus der *Phänomenologie des Geistes* im Zuge der Vorlesungen von Alexandre Kojève zu Beginn der 1930er Jahre in Paris kennengelernt. Vermittelt über diesen macht Sartre das Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft zum Ausgangspunkt seiner intersubjektivitätstheoretischen Überlegungen. Einschlägig hierfür ist die berühmte Analyse des Blicks, die davon ausgeht, dass derjenige, der einen Anderen anblickt, sich zum Herrn über diesen macht, während umgekehrt derjenige, der angeblickt wird, zum Knecht des Anderen wird. Die Modellierung des

<sup>23</sup> Hegel (1986b), 153.

Blickverhältnisses nach dem Muster von Herrschaft und Knechtschaft hat Sartre den Vorwurf eingebracht, das Soziale als ein immerwährendes konfliktuöses Geschehen zu denken und damit zum Vorreiter einer negativen Theorie der Inter-subjektivität geworden zu sein. Ich will diesen Vorwurf gegenüber Sartres phänomenologischer Ontologie hier nicht weiter diskutieren, sondern mich stattdessen auf seine gesellschaftsdiagnostischen Arbeiten konzentrieren. Dort, so denke ich, operiert er nämlich in gewissem Sinn mit der von mir vertretenen subalternen Lesart des Herr-Knecht-Verhältnisses, insofern er zeigt, dass gesellschaftliche Ungleichheitsverhältnisse ihren Ursprung nicht in einem kognitiven Defizit der sozialen Akteure, sondern vielmehr in der Bindekraft von asymmetrischen Anerkennungsverhältnissen haben können.

Sehr deutlich werden Sartres Gedanken zum Verhältnis von Anerkennung und Abhängigkeit in seinem Essay *Überlegungen zur Judenfrage*. Dieses Essay besteht im Wesentlichen aus zwei Teilen: Zum einen der Analyse des Antisemitismus und zum anderen der Analyse der Situation der Juden. Den Antisemitismus beschreibt Sartre dabei als eine Pathologie erster Ordnung. Das heißt, er wendet sich gegen alle Vorstellungen, die versuchen den Antisemitismus auf historischer, religiöser oder biologischer Basis irgendwie rational zu begründen. Der Antisemitismus, daran lässt Sartre keinen Zweifel, ist ein systematisches gesellschaftliches Ungleichheitsverhältnis, das von den Antisemiten erfunden wurde.<sup>24</sup> Im Anschluss an diese Diagnose wendet er sich dann der Analyse der Situation der Juden zu. Diese Analyse kann als Analyse von Pathologien zweiter Ordnung verstanden werden, insofern Sartre hier die Frage stellt, durch welche Mechanismen die Juden an die durch die Antisemiten entworfene Identität gefesselt werden.

Sartre beginnt seine Beschreibung der Situation der jüdischen Subjekte mit der Feststellung, dass sie in einer Gesellschaft leben, die sie für verabscheuungswürdige Wesen hält. Dadurch, so Sartre, ‚verdoppelt‘ sich ihre Beziehung zu Anderen.<sup>25</sup> Nicht nur sind sie auf die Anerkennung von Anderen angewiesen, sondern zugleich können sie diese auch nur in der beständigen Auseinandersetzung mit dem Zerrbild, das diese von ihnen haben, erlangen. Ihre Beziehung zu Anderen ist dadurch von Beginn an überdeterminiert. Statt in ihren Handlungen in der Welt aufzugehen, befinden sich die jüdischen Subjekte in einem Zustand der fortwährenden Selbstreflexion, in welchem sie sich beständig bei ihrem Handeln beobachten.

<sup>24</sup> „Der Antisemit *macht* den Juden [...] Der Antisemitismus ist, wie wir sahen, vor allem Ausdruck einer primitiven, blinden und diffusen Gesellschaft, die latent in der legalen Kollektivität fortbesteht.“ Sartre (1994), 44.

<sup>25</sup> Ebd., 49–50.

Im Anschluss an die Analyse der Situation der jüdischen Subjekte skizziert Sartre drei mögliche Umgangsweisen mit dieser Situation. Die erste nennt er die „Wahl der Authentizität“.<sup>26</sup> Gemeint ist damit, dass das jüdische Subjekt sich zu seiner Identität bekennt und die ihm zugeschriebenen Merkmale in eine stolze Selbstzuschreibung zu wenden versucht. Dieses positive Selbstbild geht für Sartre beispielsweise mit der Forderung nach einer eigenen Nation auf eigenem Boden einher – eine Forderung, die für Sartre jedoch mit einer gewissen Tragik einhergeht, da der Anspruch nach einer eigenen Nation in den Augen der Antisemiten als Beweis dafür gilt, dass die Jüdinnen und Juden in der französischen Gesellschaft fehl am Platz sind. Der Widerstand gegen den Antisemitismus bestärkt so auf paradoxe Weise eben dasjenige Bild, dem er entgehen möchte.<sup>27</sup>

Die zweite Weise des Umgangs des jüdischen Subjekts mit seiner Situation beschreibt Sartre als unauthentische Wahl.<sup>28</sup> Damit ist gemeint, dass es seine Identität nicht mehr affirmiert, sondern vielmehr versucht, dieser zu entgehen. Es will nicht als Jude, sondern als Mensch angesehen werden, daher wendet es sich der Sphäre der Vernunft zu, da Vernunftverhältnisse allgemeingültig sind und nichts spezifisch Jüdisches an sich haben können.<sup>29</sup> In der Flucht vor der jüdischen Situation kann sich das jüdische Subjekt also entschließen, zum Intellektuellen zu werden. Auch diese Wahl endet für Sartre jedoch tragisch, da der Antisemit in ihr lediglich eine Bestätigung seines Ressentiments der Verschlagenheit des jüdischen Charakters erblickt. Er nennt den jüdischen Intellektuellen einen Haarspalter, der die althergebrachten Werte der Gemeinschaft gefährdet.<sup>30</sup> Auch hier haben wir es daher wieder mit einer paradoxen Situation zu tun: Selbst noch in der Fluchtbewegung von seiner Identität findet sich das jüdische Subjekt vom Antisemiten auf diese zurückgeworfen.

Nachdem Sartre diese zwei Weisen des Umgangs mit der jüdischen Situation vorgestellt hat, kommt er zu dem Schluss: „Die Situation des Juden ist derart, dass alles, was er tut, sich gegen ihn wendet.“<sup>31</sup> Vor dem Hintergrund dieser Ausweglosigkeit kommt er dann auf eine dritte Weise des Umgangs des jüdischen Subjekts mit seiner Situation zu sprechen. Diese besteht darin, sich der eigenen Situation zu ergeben und einfach das vom Antisemiten gezeichnete Zerrbild seiner selbst zu übernehmen. Die Jüdinnen und Juden, so Sartre, haben sich

<sup>26</sup> Ebd., 84.

<sup>27</sup> Ebd., 84–85.

<sup>28</sup> Ebd., 56–57.

<sup>29</sup> Ebd., 68.

<sup>30</sup> Ebd., 72.

<sup>31</sup> Ebd., 85.



in diesem Fall aufgrund der Ausweglosigkeit ihrer Situation vom Antisemiten „überzeugen lassen“.<sup>32</sup> Ihren subjektiven Ausdruck kann eine solche Übernahme in den Minderwertigkeitskomplexen finden, die in der Literatur meist unter dem Stichwort des ‚jüdischen Selbsthasses‘ verhandelt werden.<sup>33</sup>

Entscheidend an Sartres Schilderungen scheint mir zunächst Folgendes zu sein: Ganz ähnlich wie Hegel weist auch er darauf hin, dass ein Subjekt in dem Moment, wo ihm keine alternativen Anerkennungsressourcen mehr zur Verfügung stehen und es mit dem sozialen Tod bedroht ist, dazu bereit sein kann, ein inferiorisierendes Bild seiner selbst zu übernehmen. Anders als bei Hegel zeigt Sartre jedoch, dass der soziale Tod nicht zwangsweise mit Isolation und Abwesenheit von Anderen einher gehen muss, sondern vielmehr auch gerade aus deren Allgegenwart folgen kann. Der antisemitische Blick verfolgt den Juden auf Schritt und Tritt und stempelt selbst die Revolte gegen das Stereotyp noch als Stereotyp ab. Aus den Fängen des Antisemitismus, so zeigt uns Sartre damit, gibt es kein Entkommen. Eine Folge der ideologischen Geschlossenheit dieser Situation kann sein, dass die Subjekte die Verachtung, die ihnen entgegenschlägt, bereitwillig in Kauf nehmen. Dadurch können sie sich nämlich gewiss sein, überhaupt irgendeine Form von sozialer Existenz zu besitzen. Sartre schreibt daher auch, dass die Subjekte, welche die Wahl ihrer Situation verweigern, von dem Wunsch angetrieben sind, durch die „Verachtung der Anderen“ als Juden konstituiert zu werden.<sup>34</sup>

Das entscheidende an Sartres Analysen besteht darin, dass sie uns zeigen, wie sich Hegels Überlegungen zum Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft gesellschaftsdiagnostisch fruchtbar machen lassen, indem sie uns vor Augen führen, dass gesellschaftliche Ungleichheitsverhältnisse mit Prozessen der subordinierenden Anerkennung verbunden sein können. Im Anschluss an Sartres Analysen will ich nun in einem letzten Schritt versuchen, den Prozess der Selbstunterwerfung genauer zu differenzieren. Drei Momente möchte ich dabei unterscheiden: die *Annahme*, die *Aufnahme* und die *Übernahme*. Wenden wir uns zunächst der Annahme zu, die ich als erste Stufe im Prozess der Selbstunterwerfung verstehen möchte: Dass ein Subjekt manchmal eine Beleidigung in Kauf nimmt, so haben wir gesehen, kann daran liegen, dass es, bevor es gar keine Anerkennung erhält, lieber jene minimale Form der Anerkennung hinnimmt, die selbst noch der Beleidigung innewohnt. Denn selbst ein verletzendes Wort wie „Du Knecht!“ enthält noch ein Mindestmaß an Anerkennung. Das liegt daran, dass selbst jene Aussage, die behauptet, ihr Gegenüber sei ein Niemand, sich

<sup>32</sup> Ebd., 58.

<sup>33</sup> Vgl. Gilman (1993).

<sup>34</sup> Sartre (1994), 66.

doch immer noch an einen Jemand richtet, dem sie mitteilt, dass er ein Niemand sei. Dieses so genannte „Paradox der Entmenschlichung“ beruht darauf, dass selbst jene Sprechakte, die ihrem Gegenüber seine Menschlichkeit absprechen, sich immer noch an einen Menschen richten und damit dasjenige, was sie semantisch negieren, auf einer appellativen Ebene gerade bestätigen.<sup>35</sup> Auch wenn eine Beleidigung also im Widerspruch zum eigenen Selbstverständnis steht, so erlaubt sie es doch, zumindest an jener Form von elementarem Selbstverständnis festzuhalten, das darin besteht, ein Mensch zu sein. Der Grund dafür, dass wir manchmal verletzende Worte in Kauf nehmen, liegt schlicht und ergreifend darin, dass es sich um Akte der missachtenden Anerkennung handelt, die uns zumindest irgendeine Form von Existenz in der Welt zugestehen.

Die zweite Stufe im Prozess der Selbstunterwerfung lässt sich als Vorgang der Aufnahme verstehen: Dieser geht davon aus, dass die meisten Missachtungen nicht nur eine Form der elementaren Anerkennung spenden, sondern darüber hinaus noch eine Zuschreibung enthalten. In unserem Fall bedeutet das, dass die Beleidigung „Du Knecht!“ nicht nur das bestehende Selbstverständnis ihres Gegenübers bestreitet, sondern zugleich auch eine neue Form von Selbstverständnis zuschreibt, für das sie zudem Wertschätzung offeriert. In dem Maße also, in dem die Beleidigung dem Subjekt die Anerkennung seines bestehenden Selbstverständnisses verweigert, eröffnet sie einen neuen Horizont, in dem das Subjekt Gewissheit von sich zu erlangen vermag. Das Entscheidende an diesem Prozess, der zunächst wie ein einfacher Austausch aussehen mag, besteht nun darin, dass es sich beim angebotenen Selbstverständnis zumeist um ein sozial als minderwertig geltendes Verständnis handelt, in dem sich das betroffene Subjekt nicht wiederfinden kann. Denn eine Missachtung ist stets mit einer sozialen Ortsverschiebung verbunden, in der ein ‚höherwertiges‘ gegen ein ‚minderwertiges‘ Selbstverständnis ausgetauscht wird. Dieses Wissen ist in unseren alltäglichen Ausdrücken, die wir zur Beschreibung solcher Szenarien verwenden, aufgehoben.

Mit dynamischen Begriffen wie „Herabsetzung“, „Erniedrigung“ oder „Abwertung“ bringen wir ja genau zum Ausdruck, dass das angebotene neue Selbstverständnis von geringerem sozialem Wert ist.

Als Moment der Übernahme möchte ich schließlich die dritte und letzte Stufe im Prozess der Selbstunterwerfung bezeichnen: Es besteht darin, dass die Spaltung

<sup>35</sup> Avishai Margalit formuliert das „Paradox der Entmenschlichung“ mit Bezug auf das Herr-Knecht-Verhältnis mit den Worten, dass die „Demütigung die Menschlichkeit des Gedeemühten erfordert. Demütigendes Verhalten weist den anderen zwar als nichtmenschlich zurück, aber der Akt der Zurückweisung selbst setzt voraus, daß es sich bei dem Ausgestoßenen um eine Person handelt“. Vgl. Margalit (1999), 137.

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

Ich will nun zum Anfang meiner Überlegungen zurückkehren, um den Bogen der Argumentation zu schließen. Begonnen hatte ich mit der Feststellung, dass Theorien, welche soziale Pathologien zweiter Ordnung allein als reflexive Defizite verstehen, die Bindungskraft von sozialen Ungleichheitsverhältnissen nicht angemessen zu fassen in der Lage sind, da Prozesse der Selbstunterwerfung nicht das Resultat einer mangelnden reflexiven Durchdringung der Lebenswelt, sondern vielmehr der Ausdruck einer tief sitzenden sozialen Bindungskraft sind. Eine Möglichkeit, diesen Umstand konzeptuell zu verstehen, habe ich in der Folge mithilfe von Hegels Überlegungen zum Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft zu entwickeln versucht. Im Mittelpunkt stand dabei die Figur des Knechts, insofern uns Hegel an ihrer Erfahrungsgeschichte deutlich macht, wie die Abhängigkeit von Anerkennung zur Ursache von Selbstunterwerfung werden kann. Anhand von Sartres Aneignung der hegelschen Überlegungen habe ich dann gezeigt, wie sich ein solcher Prozess der Selbstunterwerfung schrittweise vollziehen kann. Dabei ist deutlich geworden, dass die Abhängigkeit von Anerkennung zu einem Knoten im

Begehren des Subjekts führen kann, der zur Folge hat, dass es, je mehr es nach seiner Anerkennung strebt, sich umso fester an seine subordinierte Identität kettet. Anerkennung, so hat sich damit gezeigt, kann nicht nur ein Mittel zur Selbstverwirklichung, sondern auch ein Mittel der Unterwerfung sein.

Aus der Einsicht in die subordinierenden Effekte von Anerkennungsprozessen lassen sich eine Reihe von Schlussfolgerungen für eine Kritische Theorie der Anerkennung ziehen. Aufgabe einer solchen Theorie wäre zunächst eine *Rekonzeptionalisierung* des Anerkennungsbegriffs. Statt Anerkennung strukturell mit Wertschätzung gleichzusetzen, gälte es Anerkennung auch als Missachtung zu verstehen. Gesellschaftliche Ungleichheitsverhältnisse könnten so nicht nur als Anerkennungsentzüge, sondern auch als negative Anerkennungs vollzüge gefasst werden. Eine zweite Aufgabe einer Kritischen Theorie der Anerkennung bestünde in einer qualitativen *Differenzierung* von negativen Anerkennungs vollzügen – etwa aus den Bereichen von *race*, *class* und *gender*. Ausgangspunkt hierfür könnten die einschlägigen Gründungstexte von Karl Marx, Simone de Beauvoir und Franz Fanon sein, die alle auf unterschiedliche Art und Weise Hegels Figur der Knechtschaft zur Erklärung der Persistenz von gesellschaftlichen Ungleichheitsverhältnissen heranziehen. Eine dritte Aufgabe einer Kritischen Theorie der Anerkennung wäre schließlich die *Erprobung* des gesellschaftsdiagnostischen Potenzials negativer Anerkennungs vollzüge. Zu prüfen wäre, ob spezifisch historische Entwicklungsstufen mit bestimmten Pathologien zweiter Ordnung – wie der Androhung von physischer Gewalt, der Blockierung reflexiver Fähigkeiten oder der Ausbeutung von Anerkennungsbeziehungen – einhergehen. Eine Vermutung im Rückgriff auf Theoretikerinnen wie Young, Allen oder Butler würde diesbezüglich lauten, dass Prozesse der subordinierenden Anerkennung ein entscheidendes Signum unserer Gegenwart sind.

## Literatur

- Adorno, T. W. (1951), *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt am Main.
- Allen, A. (2008), *The Politics of Our Selves. Power, Autonomy, and Gender in Contemporary Critical Theory*, New York.
- Bauman, Z. (2005), *Verworfenes Leben. Die Ausgegrenzten der Moderne*, a. d. Engl. übers. v. Roller, W., Hamburg.
- Bertram, G. W. (2010), Hegel – Anerkennung und beschädigte Selbstverhältnisse, in: Kuch, H., u. Herrmann, S. K. (Hg.), *Philosophien sprachlicher Gewalt. 21 Grundpositionen von Platon bis Butler*, Weilerswist, 77–94.
- Boltanski, L. u. Thévenot, L. (1999), *The Sociology of Critical Capacity*, in: *European Journal of Social Theory* 2.3, 359–377.

- Butler, J. (2001), Hartnäckiges Verhaftetsein, körperliche Subjektivierung. Hegel über das unglückliche Bewusstsein, in: dies., *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*, a. d. Amer. übers. v. Ansén, R., Frankfurt am Main, 35–63.
- Celikates, R. (2009), *Kritik als soziale Praxis. Gesellschaftliche Selbstverständigung und kritische Theorie*, Frankfurt am Main.
- Gilman, S. L. (1993), *Jüdischer Selbsthaß. Antisemitismus und die verborgene Sprache der Juden*, Frankfurt am Main.
- Habermas, J. (1981), *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 2, Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft, Frankfurt am Main.
- Habermas, J. (1988), Die Verschlingung von Mythos und Aufklärung. Horkheimer und Adorno, in: ders., *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt am Main, 130–157.
- Habermas, J. (1995), Überlegungen zur Kommunikationspathologie, in: ders., *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main, 226–272.
- Hegel, G. W. F. (1986a), *Jenaer Systementwürfe I. Das System der spekulativen Philosophie*, hg. v. Düsing, K., u. Kimmerle, H., Hamburg.
- Hegel, G. W. F. (1986b), *Phänomenologie des Geistes*, in: ders., *Werke*, Bd. 3, Frankfurt am Main.
- Hegel, G. W. F. (1986c), Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse, in: ders., *Werke*, Bd. 7, Frankfurt am Main.
- Herrmann, S. K. (2013), *Symbolische Verletzbarkeit. Die doppelte Asymmetrie des Sozialen nach Hegel und Levinas*, Bielefeld.
- Honneth, A. (2000), Die soziale Dynamik von Missachtung. Zur Ortsbestimmung einer kritischen Gesellschaftstheorie, in: ders., *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt am Main, 88–109.
- Honneth, A. (2003), Unsichtbarkeit. Über die moralische Epistemologie von „Anerkennung“, in: ders., *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, Frankfurt am Main, 10–27.
- Honneth, A. (2005), *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*, Frankfurt am Main.
- Honneth, A. (2011), *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Berlin.
- Margalit, A. (1999), *Politik der Würde. Über Achtung und Verachtung*, a. d. Amer. übers. v. Schmidt, G., u. Vonderstein, A., Frankfurt am Main.
- Markell, P. (2003), *Bound by Recognition*, Princeton.
- Neuhouse, F. (2012), Rousseau und die Idee einer „pathologischen Gesellschaft“, in: *Politische Vierteljahresschrift*, Bd. 4, 628–645.
- Pollmann, A. (2005), *Integrität. Aufnahme einer sozialphilosophischen Personalie*, Bielefeld.
- Redding, P. (2009), The Independence and Dependence of Self-Consciousness: The Dialectic of Lord and Bondsman in Hegel's Phenomenology of Spirit, in: Beiser, C. F. (Hg.), *The Cambridge Companion to Hegel and Nineteenth-Century Philosophy*, Cambridge, 94–110.
- Sartre, J.-P. (1994), Überlegungen zur Judenfrage, a. d. Frz. übers. v. Wroblewsky, V. v., Reinbek.
- Stahl (2011), Verdinglichung als Pathologie zweiter Ordnung, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 59.5, 731–746.
- Taylor, C. (2009), Die Politik der Anerkennung, in: ders., *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, a. d. Amer. übers. v. Kaiser, R., Frankfurt am Main, 11–68.
- Zurn, C. (2011), Social Pathologies as Second-Order Disorders, in: Petherbridge, D. u. Honneth, A. (Hg.): *Critical Essays*, Leiden, 345–370.

## Kristina Lepold Die Bedingungen der Anerkennung

### Zum Zusammenhang von Macht, Anerkennung und Unterwerfung im Anschluss an Foucault

**Abstract:** The social-philosophical discourse of the last 20 years pictured recognition mainly as medium of human autonomy. In recent years however, concerns have been raised over whether recognition might not occasionally work in the opposite direction, as means of subjection. This article contends that these concerns rely on a misconstruction of the relationship between recognition and subjection as merely contingent. Developing themes from Foucault's work, it argues that recognition rather *always necessarily* involves a moment of subjection. In the first part, I show that Foucault, especially in his power-analytic writings, can plausibly be read as theorist of recognition insofar as every relation of power presupposes the recognition of the other as free. In the second part, I elaborate that every concrete relation of power depends on conditions – knowledge and norms – that precede it and that are formed and transformed in complex historical processes, in which the authority of individual subjects is always only a limited one. Against this background, it will become visible that recognition indeed allows us to conduct ourselves autonomously as certain kinds of subjects according to certain norms but as such also always *subjects us* as it ties our freedom to conditions that we remain largely exposed to.

**Keywords:** autonomy, Foucault, recognition, power, subjection

DOI 10.1515/dzph-2014-0022

Dass die soziale Anerkennung, die Individuen für bestimmte ihrer Eigenschaften oder Fähigkeiten erfahren, bisweilen auch deren Unterwerfung bewirken kann, wurde in letzter Zeit wiederholt und mit einigem Unbehagen als Möglichkeit in Betracht gezogen. Hatte man Anerkennung in der sozialphilosophischen Debatte der letzten 20 Jahre und insbesondere in der neueren kritischen Theorie vor allem

2014 · BAND 62 · HEFT 2

# DEUTSCHE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE

ZWEIMONATSSCHRIFT DER  
INTERNATIONALEN  
PHILOSOPHISCHEN FORSCHUNG

**HERAUSGEBER**

*Christoph Demmerling, Marburg*  
*Andrea Esser, Marburg*  
*Axel Honneth, Frankfurt/M.*  
*Hans-Peter Krüger, Potsdam*

**HERAUSGEBER DER BUCHKRITIK**

*Georg W. Bertram, Berlin*  
*Robin Celikates, Amsterdam*  
*Stefan Gosepath, Berlin*

**CHEFREDAKTEUR**

*Mischka Dammaschke, Berlin*

**WISSENSCHAFTLICHER BEIRAT**

*Karl-Otto Apel, Frankfurt/M.*  
*Seyla Benhabib, New Haven*  
*Monika Betzler, Bern*  
*Hubert L. Dreyfus, Berkeley*

*Raymond Geuss, Cambridge*  
*Jürgen Habermas, Starnberg*  
*Dieter Henrich, München*  
*Gerd Irrlitz, Berlin*  
*Friedrich Kambartel, Frankfurt/M.*  
*Charles Larmore, Providence*  
*Christoph Menke, Frankfurt/M.*  
*Jürgen Mittelstraß, Konstanz*  
*Nelly Motrošilova, Moskau*  
*Herta Nagl-Docekal, Wien*  
*Hilary Putnam, Cambridge*  
*Nicholas Rescher, Pittsburgh*  
*Herbert Schnädelbach, Hamburg*  
*Hans Julius Schneider, Berlin*  
*Charles Taylor, Montreal*  
*Dieter Thomä, St. Gallen*  
*Dan Zahavi, Kopenhagen*

**DE GRUYTER**

**ABSTRACTED/INDEXED IN** *Celdes; CNKI Scholar* (China National Knowledge Infrastructure), *CNPIEC; EBSCO – TOC Premier; EBSCO Discovery Service; Elsevier - SCOPUS; Google Scholar; International Philosophical Bibliography – Répertoire bibliographique de la philosophie; J-Gat; Naviga* (Softweco); *Philosopher's Index; Philosophy Documentation Center – Philosophy Research Index; PhilPapers; Primo Central* (ExLibris); *SCImago* (SJR); *Summon* (Serials Solutions/ProQuest); *TDOne* (TDNet); *Thomson Reuters – Arts & Humanities Citation Index; Thomson Reuters – Current Contents/Arts & Humanities; WorldCat* (OCLC)

ISSN 0012-1045 · e-ISSN 2192-1482

Alle Informationen zur Zeitschrift, wie Hinweise für Autoren, Open Access, Bezugsbedingungen und Bestellformulare, sind online zu finden unter [www.degruyter.de/journals/dzph](http://www.degruyter.de/journals/dzph)

**HERAUSGEBER** Prof. Dr. Christoph Demmerling, Prof. Dr. Andrea Esser, Prof. Dr. Axel Honneth, Prof. Dr. Hans-Peter Krüger

**CHEFREDAKTEUR** Dr. Mischka Dammaschke

**REDAKTION** Mattbias Warkus, Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Wilhelm-Röpke-Straße 6B, 35032 Marburg, [dzphil-redaktion@uni-marburg.de](mailto:dzphil-redaktion@uni-marburg.de)

**JOURNAL MANAGER** Claudia Hill, De Gruyter, Genthiner Straße 13, 10785 Berlin, Germany, Tel.: +49 (0)30 260 05 – 172, Fax: +49 (0)30 260 05 – 250, Email: [claudia.hill@degruyter.com](mailto:claudia.hill@degruyter.com)

**ANZEIGENVERANTWORTLICHE** Panagiota Herbrand, De Gruyter, Rosenheimer Straße 143, 81671 München, Germany, Tel.: +49 (0)89 769 02 – 394, Fax: +49 (0)89 769 02 – 350, Email: [panagiota.herbrand@degruyter.com](mailto:panagiota.herbrand@degruyter.com)

© 2014 Akademie Verlag GmbH, Genthiner Straße 13, 10785 Berlin, Deutschland  
[www.degruyter.com/akademie](http://www.degruyter.com/akademie)  
Ein Unternehmen von De Gruyter

**SATZ** Dr. Veit Friemert, Berlin

**DRUCK** Franz X. Stückle Druck und Verlag e.K., Ettenheim  
Printed in Germany



## Inhalt

Gerd Irrlitz  
**Fichtes Umbildung der transzendentalen Logik zu einer philosophischen Handlungstheorie — 173**

Björn Sydow  
**Die Objektivität einer Moral der sorgenden Achtung für menschliche Lebewesen — 206**

**Schwerpunkt: Anerkennung und Unterwerfung (Titus Stahl, Kristina Lepold)**

Titus Stahl, Kristina Lepold  
**Einleitung — 231**

Titus Stahl  
**Anerkennung, Subjektivität und Gesellschaftskritik — 239**

Amy Allen  
**Herrschaft begreifen: Anerkennung und Macht in Axel Honneths kritischer Theorie — 260**

Steffen K. Herrmann  
**Anerkennung und Abhängigkeit. Zur Bindungskraft gesellschaftlicher Ungleichheitsverhältnisse nach Hegel — 279**

Kristina Lepold  
**Die Bedingungen der Anerkennung. Zum Zusammenhang von Macht, Anerkennung und Unterwerfung im Anschluss an Foucault — 297**

## Briefe über Philosophie weltweit

Íngrid Vendrell Ferran, Katrin Wille

**Einleitung: Die Bedeutung des Briefes für die Philosophie als Lebenspraxis — 318**

Margit Sutrop, Daniel Cohnitz

**Brief aus Estland — 321**

## Buchkritik

Hans Julius Schneider

**Das Geistige und die Geister. Oder: Wovon handelt der religiöse Glaube? Über: Ansgar Beckermann. Glaube — 336**

Hauke Brunkhorst

**Der neue Frankfurter Immanentismus. Über: Martin Saar. Die Immanenz der Macht — 341**

Daniel Martin Feige

**Eigensinn oder Entgrenzung der Musik? Über: Gunnar Hindrichs. Die Autonomie des Klangs; Christian Grüny. Kunst des Übergangs — 349**

Gerd Irrlitz

## Fichtes Umbildung der transzendentalen Logik zu einer philosophischen Handlungstheorie

**Abstract:** This paper interprets Fichte's transformation of the Enlightenment's idea of self-consciousness into the concept of the ego as a transformation of transcendental logic into a philosophical theory of action. This transformation was of central importance for his critique of Kant as well as his rejection of both Schelling's and Hegel's ontologies of spirit, whose post-revolutionary determinism Fichte repudiated. Fichte developed his theory of action under the social premise of preindustrial labor, accentuating that social symmetry should be maintained against the tendency of property concentration amongst private property owners. His transformation of the concept of rationality (attained through transcendental logic) into a relational differentiation of the subject (1), its objectification (2), and the synthesis of both as an alteration between acting and suffering (3) open the path from an as yet – in terms of its presuppositions – monological concept of self-consciousness to a structural concept of action.

**Keywords:** Fichte, Hegel, social justice, subject, theory of action

DOI 10.1515/dzph-2014-0016

Ich selbst habe zu einem Gelehrten von *métier*  
so wenig Geschick als möglich.

Ich will nicht bloß *denken*, ich will *handeln*:

Ich mag am wenigsten über des Kaisers Bart denken.

(Fichte an seine spätere Frau, Marie Johanne Rahn, 1790)

## 1 Wissenschaftslehre und Reform der spätabsolutistischen Gesellschaft

Am Anfang der deutschen Philosophie des von der industriellen Entwicklung geprägten 19. Jahrhunderts steht die Wissenschaftslehre Johann Gottlieb Fichtes.