

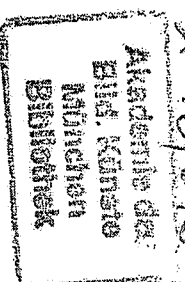
Axel Honneth  
Das Ich im Wir

Studien zur  
Anerkennungstheorie

(2010)

In den Aufsätzen dieses Bandes verfolgt Axel Honneth seine Überlegungen zu einer Theorie der Anerkennung weiter, vertieft klassische Fragestellungen und erschließt neue Forschungsfelder. Im Vordergrund steht dabei die Absicht, die ursprünglich von Hegel entwickelten Ideen für eine zeitgenössische Konzeption der Gerechtigkeit fruchtbar zu machen. Es soll aber auch gezeigt werden, daß von einem normativen Begriff der Anerkennung aus eine Brücke zu sozialwissenschaftlichen Themen zu schlagen ist, wie sie in der soziologischen Gegenwartsdiagnose oder der Psychoanalyse verhandelt werden.

Axel Honneth ist Professor für Philosophie an der Goethe-Universität in Frankfurt am Main und geschäftsführender Direktor des dortigen Instituts für Sozialforschung. Im Suhrkamp Verlag sind zuletzt erschienen: *Vendictio* für Sozialforschung, *Eine anerkennungstheoretische Studie* (2005), *Pathologien der Verneinung: Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie* (stw 1835), *Das Recht der Freiheit: Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit* (2011).



Suhrkamp

# Inhalt

Vorbemerkung .....	7
I. Hegelsche Wurzeln	
Von der Begierde zur Anerkennung, Hegels Begründung von Selbstbewußtsein .....	15
Das Reich der verwirklichten Freiheit, Hegels Idee einer »Rechtsphilosophie« .....	33
II. Systematische Konsequenzen	
Das Gewebe der Gerechtigkeit, Über die Grenzen des zeitgenössischen Prozeduralismus .....	51
Arbeit und Anerkennung, Versuch einer theoretischen Neubestimmung .....	78
Anerkennung als Ideologie, Zum Zusammenhang von Moral und Macht .....	103
Verflüssigungen des Sozialen, Zur Gesellschaftstheorie von Luc Boltanski und Laurent Thévenot .....	131
Philosophie als Sozialforschung, Zur Gerechtigkeitstheorie von David Miller .....	158
III. Sozialtheoretische Anwendungen	
Anerkennung zwischen Staaten, Zum moralischen Untergrund zwischenstaatlicher Beziehungen .....	181

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation  
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten  
sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar

Suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1939  
Erste Auflage 2010

© Suhrkamp Verlag Berlin 2010  
Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,  
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung  
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.  
Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form  
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)  
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert  
oder unter Verwendung elektronischer Systeme  
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Umschlag nach Entwürfen  
von Willy Fleckhaus und Rolf Strauß  
Druck: Druckhaus Nomos, Sinheim  
Printed in Germany  
ISBN 978-3-518-29359-5

3 4 5 6 7 8 - 17 16 15 14 13 12

## Vorbemerkung

Organisierte Selbsterwicklung.	
Paradoxien der Individualisierung	202
Paradoxien der kapitalistischen Modernisierung.	
Ein Untersuchungsprogramm (gemeinsam mit Martin Farmanm)	222
IV. Psychoanalytische Weiterungen	
Das Werk der Negativität.	
Eine anerkennungstheoretische Revision der Psychoanalyse	251
Das Ich im Wir.	
Anerkennung als Triebkraft von Gruppen	261
Facetten des vorsozialen Selbst.	
Eine Erwiderung auf Joel Whitebook	280
Ernmächtigungen der Realität.	
Säkulare Formen des Trostes	298
Textnachweise	307

Der vorliegende Band vereinigt Aufsätze und Diskussionsbeiträge, die in den letzten Jahren mit dem Ziel entstanden sind, die Grundannahmen einer an Hegel anknüpfenden Anerkennungs-*theorie* weiter ausbuchstabieren. Nachdem ich im *Kampf um Anerkennung* zum ersten Mal meine eigene Deutung des Hegelschen Ansatzes unmissen hatte, war ich zwar nach meinem subjektiven Eindruck schon genügend damit beschäftigt, die dort entwickelte Position auf Einwände hin entweder zu korrigieren oder zu präzisieren; vor allem die Auseinandersetzung mit Nancy Fraser und die Tanner-Lectures an der Universität Berkeley gaben mir willkommene Gelegenheiten, meinen zunächst noch vagen Überlegungen eine genauere Fassung zu geben.<sup>1</sup> Aber auf dem damit beschrittenen Weg, der auch Versuche einschloß, die Anregungen alternativer Intersubjektivitätstheorien zu verarbeiten,<sup>2</sup> blieben noch viele Fragen ungelöst; immerhin hatte ich ja den Versuch unternommen wollen, die Hegelsche Anerkennungslehre so zu rekonstruieren, daß daraus Einsichten nicht nur für eine Neufassung des Gerechtigkeitsbegriffs, sondern auch für eine verbesserte Bestimmung des Verhältnisses von Vergesellschaftung und Individualisierung, von sozialer Reproduktion und individueller Identitätsbildung folgen sollten. Die vielfältigen Klärungsbemühungen, zu denen mich diese weitgespannten Zielsetzungen in den letzten Jahren genötigt haben, finden sich in dem vorliegenden Band versammelt; mit wenigen Ausnahmen bewegen sie sich an jenen Rändern der Sozialphilosophie, an denen sich normative Fragen nur unter Einbeziehung der empirischen Anstrengungen anderer, benachbarter Disziplinen sinnvoll beantworten lassen.

Den Auftakt macht allerdings ein Teil, in dem zwei Beiträge enthalten sind, in denen ich mich noch einmal auf wesentliche Elemente der praktischen Philosophie Hegels zurückwende. Während

<sup>1</sup> Nancy Fraser und Axel Honneth, *Umwertung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*, Frankfurt/M. 2003; Axel Honneth, *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*, Frankfurt/M. 2005.

<sup>2</sup> Axel Honneth, *Unisubjektivität. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, Frankfurt/M. 2003.

Axe | Hume (2010)

## Organisierte Selbstverwirklichung Paradoxien der Individualisierung

Seit ihren Anfängen am Ende des 19. Jahrhunderts versteht sich die Soziologie, soweit sie als Gesellschaftstheorie auftritt, als eine Auseinandersetzung mit den symptomatischen Wandlungsprozessen moderner Gesellschaften. Es sind zwei aus der Erbmasse der klassischen Sozialphilosophie stammende Begriffe, die ihr dabei vor allem zu Gebore stehen: Mit »Rationalisierung« wird bei Max Weber die schrittweise Ausdehnung von Maßstäben der Zweckrationalität auf soziale Sphären bezeichnet, die zunächst noch der traditionellen Integration durch Verbundung und Affektivität unterstanden haben sollen; unter »Individualisierung« wird hingegen, etwa bei Emile Durkheim, der Prozeß einer wachsenden, unumkehrbaren Freisetzung der Gesellschaftsmglieder von traditionellen Bindungen und stereotypisierenden Zwängen verstanden, die ihnen zu größerer Wahlfreiheit und Autonomie verhilft. Die Entwicklung moderner Gesellschaften wird daher unter Zugrundelegung beider Begriffe häufig als ein Vorgang der institutionellen Verschränkung von Rationalisierung und anwachsendem Individualismus verstanden. So groß freilich der Erkenntnisgewinn ist, der mit diesem Begriffspaar einhergeht, so vielschichtig sind von Anfang an auch die Probleme, die beide Kategorien für sich genommen jeweils aufwerfen: Am Begriff der Rationalisierung ist schon bald unklar, ob es tatsächlich der einheitliche Maßstab der Effektivität technischer Regeln ist, der uns von einer institutionellen Rationalisierung in so unterschiedlichen Bereichen wie der Wirtschaftsorganisation, der politischen Verwaltung, der individuellen Lebensführung und des Familienlebens sprechen läßt; wie auch immer die institutionellen Wandlungsprozesse in diesen Sphären im einzelnen analysiert werden, fraglich ist zumindest, ob sie alle unter dasselbe Kriterium einer Steigerung von Zweckrationalität gefaßt werden dürfen. Nicht weniger unstritten ist allerdings schon bald auch der Gebrauch, den Durkheim von der Kategorie einer gesellschaftlich induzierten Individualisierung macht, wenn er in gewisser Übereinstimmung mit Hegel aus der Tatsache der funktionalen Differenzierung auf eine Steigerung individueller Gestaltungsmöglichkeiten schließt.

Schon Weber spricht an einer Stelle davon, daß mit dem Ausdruck »Individualismus« das »denkbar Hererogense« gemeint ist.<sup>1</sup> Von Anfang an ist hier das zentrale Problem, inwiefern sich aus der deskriptiv erfaßten Pluralisierung individueller Rollen, Bindungen und Zugehörigkeiten tatsächlich ein Hinweis auch auf die Steigerung persönlicher Autonomie ergeben kann. Zwar lassen sich wahrscheinlich auch für diesen zweiten Aspekt, die Zunahme von individueller Handlungsmacht und Reflexionsfähigkeit, Kriterien angeben, die einer bestimmten Art von externer Beobachtung zugänglich sind; aber wie auch immer derartige Forschungsfragen gelöst werden, außer Frage scheint zu stehen, daß mit der Individualisierung der Lebensgeschichte ein unschwer zu beobachtender insofern sich objektiv vollziehender Prozeß gemeint ist, während die Behauptung einer Autonomisierung des Subjekts letztlich stets an die Perspektive der Interaktionsteilnehmer zurückgebunden bleibt. Insofern wohnt dem Begriff der Individualisierung, dem zweiten Baustein einer soziologischen Diagnose der Moderne, von Anfang an eine prekäre Ambivalenz inne, weil damit zugleich das äußere Faktum einer Zunahme an individuellen Eigenschaften wie auch das »innere« Faktum gesteigerter Eigenleistungen des Subjekts gemeint ist. Auf die Struktureigentümlichkeiten, welche der durch diese beiden Pole bestimmte Prozeß der Individualisierung heute angenommen hat, will ich mich im folgenden konzentrieren; dabei bedarf es freilich vorweg weiterer Begriffsklärungen, weil der genannte Sachverhalt noch um einiges vielschichtiger ist, als es auf den ersten Blick erscheinen mag.

### I.

Der soziologische Klassiker, der schon früh ein Gespür für die begrifflichen Differenzierungen entwickelt hat, die innerhalb der eigenen Disziplin nötig wären, um die Zweideutigkeiten im Begriff der Individualisierung aufzulösen, ist Georg Simmel. Wie kein zweiter Autor aus der Generation der Gründungsväter ist er sich darüber im klaren, daß zwischen der bloßen Tatsache der Zunah-

<sup>1</sup> Max Weber, »Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus«, in: *Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen 1972, S. 17-206, hier: S. 95, Fn. 3.

me von individuellen Eigenschaften, der geldwirtschaftlich ermöglichen Pluralisierung der Lebensstile also, und der Steigerung von persönlicher Autonomie ein prinzipieller Unterschied besteht; mag die Anonymisierung der Sozialbeziehungen in der Großstadt auch zu einer Entbindung von Gruppenzugehörigkeiten und damit zu einer Vielfältigung von Wahlmöglichkeiten führen, so bedeutet das aus seiner Sicht noch lange nicht, daß ebenfalls die individuelle Freiheit wächst, weil dies der »sicherheitsspendenden Stütze« anderer Subjekte bedarf? Aber Simmel meldet nicht nur schon früh die Notwendigkeit einer Differenzierung zwischen sozialer Individualisierung und Freiheitssteigerung an, um der Aufgabe einer Diagnose des modernen Kapitalismus gerecht zu werden; er besichert der Soziologie vielmehr noch weitere Komplikationen im Begriff der Individualisierung, weil er in seinen soziologischen Zeitdiagnosen noch zwei weitere Bedeutungsschichten freilegt. Einerseits geht für Simmel mit den deskriptiv zu erfassenden Prozessen der Pluralisierung von Wahlmöglichkeiten, wie die Analysen in der *Philosophie des Geldes* deutlich machen, stets auch die Gefahr einer Verarmung sozialer Kontakte, einer Steigerung von zwischenmenschlicher Indifferenz einher; daher ist am Begriff der Individualisierung immer auch eine dritte Bedeutungskomponente zu unterscheiden, die sich auf Tendenzen einer Vereinzelung des individuellen Subjekts im wachsenden Geflecht anonymisierter Sozialkontakte bezieht. Auch diese Entwicklungstendenz glaubt Simmel zunächst einmal nur aus der Beobachtungsperspektive beschreiben zu können; er meint also nicht einen Prozeß steigender Vereinsamung, gefühlter oder erlebter Isolation, sondern den objektiven Tatbestand einer immer stärkeren Konzentration auf bloß eigene, von anderen unabhängige Interessen.

Vor allem aber nimmt Simmel an der Idee der Freiheitssteigerung selber zwei unterschiedliche Bedeutungsaspekte wahr, die ihn zu einer weiteren Differenzierung im Begriff der Individualisierung führen.<sup>2</sup> Den Ausgangspunkt stellt hier eine Unterscheidung in der Zielbestimmung des zweiten Pols der Individualisierung dar, der Autonomisierung also: Einmal, nach seiner Auffassung im roma-

2 Georg Simmel, »Individualismus«, in: ders., *Schriften zur Soziologie. Eine Auswahl*, hrsg. und eingeleitet von Heinz-Jürgen Dahme und Ortheil Rammerstedt, Frankfurt/M. 1983, S. 45f.

3 Vgl. ebd.

nischen Kulturkreis, wird als Telos der Herausbildung von innerer Freiheit die autonome Artikulation von Überzeugungen und Absichten verstanden, die im Prinzip alle Menschen teilen können; es handelt sich um einen Individualismus der Gleichheit, da es um die Ermöglichung einer individuellen Reflexionsfähigkeit geht, die eine Eigenschaft der menschlichen Gattung als solche ausmacht. Diesem Autonomiegedanken, wie wir heute vielleicht sagen würden, steht ein zweiter Individualismus gegenüber, der seine geistesgeschichtlichen Wurzeln in der deutschen Romantik hat: Hier wird als Ziel der Steigerung von individueller Freiheit die lebensgeschichtliche Herausarbeitung jener einzigartigen, unverwechselbaren Eigenschaften verstanden, in denen die Subjekte sich gerade unterscheiden; insofern muß von einem qualitativen Individualismus gesprochen werden, der in der Nachfolge von Herder, Schliermacher, Nietzsche und Kierkegaard ganz auf die Artikulation der authentischen Persönlichkeit des einzelnen zielt. Die individuelle Freiheitssteigerung verläuft daher für Simmel in die beiden Richtungen der Zunahme an Autonomie und des Wachstums an Authentizität, zwischen denen eine Vielzahl von Spannungen bestehen, die in der Moderne nicht leicht zu beheben sind. Fassen wir seine soziologischen Untersuchungen zusammen, so unterscheidet Simmel mithin allein vier Phänomene, die mit dem einen Begriff der Individualisierung jeweils gemeint sein können: Neben der Individualisierung der Lebenswege, die ein empirisch zu beobachtender Tatbestand zu sein scheint, ist darunter ebenso eine wachsende Isolation der Handlungsakteure wie auch entweder eine Zunahme an Reflexionsfähigkeit oder eine Authentizitätssteigerung der Individuen zu verstehen. Die Schwierigkeit besteht darin, in der soziologischen Zeitdiagnose diese vier Entwicklungsvorgänge stets so auseinanderzuhalten, daß wechselseitige Verbindungen überhaupt erst zutage treten können.

Es mag dieser extreme Bedeutungsreichtum gewesen sein, der in den letzten hundert Jahren dazu geführt hat, daß der Befund einer Individualisierung der modernen Gesellschaften in ganz verschiedener Weise interpretiert worden ist. In seinem theoretisch-geschichtlichen Überblick über die untergründige Debatte unterscheidet Markus Schroer auf instruktive Weise drei Strömungen, in denen der Vorgang einer Steigerung von Individualität jeweils sehr unterschiedlich bewertet wurde: Auf der einen Seite wird die

wachsende Zuschreibung von Individualität durch die Erziehung, Administration und Kulturindustrie als ein Vorgang der Disziplinierung beschrieben, durch den eine eigentümliche Form des konformistischen Individualismus entsteht, der die reflexiven Resistenzkräfte des einzelnen eher erlahmen läßt; auf der anderen Seite entsteht in der Nachfolge Durkheims und Parsons' eine Perspektive, in der die Enttraditionalisierung und funktionale Pluralisierung als eine Chance der Steigerung von Individualität gedeutet wird, die Fähigkeiten reflexiver, selbstverantwortlicher Lebensplanung freisetzt; und in der Mitte zwischen diesen beiden Strömungen befindet sich schließlich eine dritte Theorieschule, in welcher der Prozeß der Individualisierung als der zweischneidige Vorgang zugleich einer Emanzipation des einzelnen von traditionellen Bindungen und einer hintergründigen Konformitätssteigerung gesehen wird.<sup>4</sup> Wenn wir uns nun der Gegenwart zu, so verkompliziert sich das an sich verwirrende Bild noch einmal; zu den drei Deutungsperspektiven, die Schroer bereits unterschieden hat, sind neue Sichtweisen hinzugezogen, die am Prozeß der Individualisierung entweder eine Zuspitzung einzelner Phänomene oder ein vollkommen verändertes Strukturmuster hervorzuheben lassen. So ist, um nur einige Stichworte zu geben, in der Nachfolge des Kommunitarismus die soziologische Aufmerksamkeit für jenen Aspekt der Individualisierung geriegen, den bereits Simmel als Indifferenzsteigerung beschrieben hat: Die Subjekte sollen, weil sie durch gestiegene Mobilität und beschleunigten Berufswechsel gewachsene Beziehungen immer schneller verlassen, nur noch zu geringer Bindungsfähigkeit in der Lage sein und daher gegenüber ihren Interaktionspartnern verstärkt eine bloß egozentrische Einstellung entwickeln.<sup>5</sup> Weisen in dieselbe Richtung auch Untersuchungen, die die kulturellen Folgen der Virtualisierung von sozialer Kommunikation analysieren,<sup>6</sup> so wird ein anderes Thema Simmels von den zeitdiagnostischen Beobachtungen berührt, die Charles Taylor in den letzten Jahren vorgelegt hat: Nach seiner Auffassung ist das romantische Ideal der Authentizität in der Gegenwart so weit trivialisiert worden, daß es hintertrücks sei-

4 Markus Schroer, *Das Individuum in der Gesellschaft*, Frankfurt/M. 2001.  
 5 Robert D. Putnam, *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, New York 2000.  
 6 Andreas Wittel, »Towards a Network Sociality«, in: *Theory, Culture & Society* 18 (2001), Heft 6, S. 57-76; Hubert L. Dreyfuß, *On the Internet*, London 2001.

ner dialogischen, kommunikativen Bezüge verlustig gegangen ist und zu einer bloß noch ichbezogenen Perspektive der Selbstfindung geführt hat.<sup>7</sup> Schließlich sind zusätzlich noch solche empirischen Studien zu berücksichtigen, die auf institutionelle Erwartungsmuster verweisen, durch die die Herausbildung von lebensgeschichtlicher Originalität zu einer Anforderung an die Subjekte selber geworden ist: Mehr und mehr soll, vor allem in der Sphäre qualifizierter Arbeit, die Präsentation eines »authentischen Selbst« zu einer Einstellungs voraussetzung geworden sein, so daß zwischen »echtem« und »stilisiertem Findungsprozeß« auch für die Betroffenen selber häufig gar nicht mehr recht zu unterscheiden ist.<sup>8</sup>

Sicherlich ließe sich diese Auflistung neuer Phänomene, die in den unübersichtlichen Bereich der Individualisierung fallen, noch um einige weitere Beobachtungen ergänzen; vor allem in der Sozialpsychologie und der Mediensoziologie finden sich in jüngerer Zeit Analysen, die das von Georg Simmel eröffnete Spektrum von Vereinzelungs- und Autonomisierungsprozessen noch um zusätzliche Gesichtspunkte erweitern könnten. Aber schon der knappe, nur angerissene Überblick reicht aus, um die Schwierigkeit in vollem Umfang hervorzuheben zu lassen, vor die heute eine Beschäftigung mit dem Prozeß der Individualisierung gestellt ist: Es sind zu viele soziale Erscheinungen, zu viele Umbrüche in der Gegenwart, die den einen oder anderen Aspekt der Individualisierung betreffen, als daß leichtfertig von einem sich schon klar abzeichnenden Entwicklungsmuster gesprochen werden könnte. Wenn ich gleichwohl im folgenden im Begriff der Paradoxie von einem solchen sozialen Verlaufsschema spreche, dann nur mit dem methodologischen Vorbehalt, hier nur eine mögliche Deutung unter vielen anderen, ebenso legitimen Sichtweisen zu präsentieren. Die These, die ich vertreten möchte, lautet: daß die Ansprüche auf individuelle Selbstverwirklichung, die durch das historisch einmalige Zusammenreffen von ganz unterschiedlichen Individualisierungsprozessen

7 Charles Taylor, *Das Unbehagen an der Moderne*, Frankfurt/M. 1995.  
 8 Martin Baetge, »Arbeit, Vergesellschaftung, Identität: Zur zunehmenden normativen Subjektivierung der Arbeit«, in *Soziale Welt*, 42 (1991), S. 6-19; Hermann Koebha, »Der Preis der Anerkennung: Von der tayloristischen Missachtung zur strategischen Instrumentalisierung der Subjektivität der Arbeitenden«, in: Ursula Holtgrewa, Stephan Voswinkel und Gabriele Wagner (Hrsg.), *Anerkennung und Arbeit*, Konstanz 2000.

sen in den westlichen Gesellschaften vor dreißig, vierzig Jahren rapide angewachsen sind, inzwischen so stark zu einem institutionalisierteren Erwartungsmuster der sozialen Reproduktion geworden sind, daß sie ihre innere Zweckbestimmung verloren haben und vielmehr zur Legitimationsgrundlage des Systems geworden sind. Das Resultat dieses paradoxalen Umschlags, in dem jene Prozesse, die einmal eine Steigerung qualitativer Freiheit versprochen, nunmehr zur Ideologie der Deinstitutionalisierung geworden sind, ist die Entstehung einer Vielzahl von individuellen Symptomen innerer Leere, Sich-überflüssig-Fühlens und Bestimmungslosigkeit. Ich will zur Begründung der damit angelegten These in drei Schritten vorgehen, indem ich zunächst den »wahrverwandtschaftlichen« Zusammenschluß darzustellen versuche, der in den 1960er und 1970er Jahren in den entwickelten Ländern des Westens zwischen unabhängig voneinander entstandenen, jeweils unterschiedlich verlaufenden Individualisierungsprozessen zustande kam, so daß insgesamt von einer neuen Form des Individualismus gesprochen werden kann (II); im zweiten Schritt will ich dann die sozialen Prozesse rekonstruieren, durch die in den darauffolgenden Jahrzehnten jene individuell gewachsenen Ansprüche durch institutionelle und organisatorische Anpassungsleistungen in institutionalisierte Erwartungsmuster verwandelt wurden, so daß sie nun den Subjekten als Forderungen wie von außen entgegentreten; auch hierbei muß ich mich, wie schon bei dem ersten Schritt, auf die Angabe von nur einigen, wesentlichen Entwicklungstrends beschränken (III); und im dritten Schritt schließlich will ich die sozialpsychologischen und klinischen Indikatoren auflisten, die heute dafür sprechen, daß der paradoxe Umschlag des Individualisierungsprozesses zu einer Vielzahl von neuen, sowohl materiellen wie psychischen Formen des sozialen Leidens zu führen droht; dieser Ausblick wird es mir im übrigen erlauben, mit einem überraschend akruellen Zitat Georg Simmels zu schließen (IV).

## II.

Aus einem Abstand von nun beinahe vierzig Jahren ist es uns heute durchaus möglich, die sozialkulturellen Umbrüche in den westlichen Nachkriegsgesellschaften als einen Prozeß der Verschränkung

von unterschiedlichen, jeweils eigensinnigen Trends der Individualisierung zu beschreiben; daher ist es auch nicht ganz falsch, mit Ulrich Beck oder Anthony Giddens von einer neuen, spätmoderne Stufe des reflexiven Individualismus zu sprechen.<sup>9</sup> Freilich bedarf es bei einer solchen Diagnose eines deutlichen Bewußtseins der Tatsache, daß es sich in Hinblick auf diese angewachsene Form von Individualität nicht um das Resultat eines gleichsam unlinearen Steigerungsprozesses handelt, sondern um das Ergebnis der wechselseitigen Verstärkung von jeweils ganz separat verlaufenden Entwicklungsdynamiken; was hier geschehen ist, läßt sich wohl am besten mit Max Weber als ein Zusammenfließen von materiellen, sozialen und geistigen Wandlungsprozessen beschreiben, die »wahrverwandtschaftlich« so viele gemeinsame Züge besaßen, daß sie vereint eine neue Gestalt des Individualismus hervorbringen konnten.<sup>10</sup> Die materiellen Grundlagen dieses Individualisierungsschubs stammen aus einer Reihe von sozialstrukturellen Entwicklungsprozessen, die zusammengenommen zu einer Pluralisierung der individuellen Lebenswege geführt haben, die sich rein deskriptiv beschreiben läßt: Das überproportionale Anwachsen von Einkommen und erwerbsarbeitsfreier Zeit veranlaßte den individuellen Entscheidungsspielraum allmählich zu erweitern und umgekehrt die Prägnanz von klassenspezifischen Lebensmilieus zu reduzieren; mit dem Ausbau des Dienstleistungssektors in den kapitalistischen Ländern des Westens erhöhten sich zudem die Aufstiegschancen für große Teile der Bevölkerung so stark, daß ein breiter Prozeß der sozialen Aufwärtsmobilität in Gang kommen konnte, durch den sich die Lebenslagen ständig weiter diversifizierten; mit der Bildungsexpansion, die ebenfalls länderübergreifend im Westen rund fünfzehn Jahre nach Kriegsende erfolgte, erweiterten sich schließlich die Berufswahlmöglichkeiten rapide, so daß auch in dieser Hinsicht die Lebenswege der Individuen erheblich voneinander abzuweichen begannen; schon zur Zeit der Studentenunruhen bildete daher die Bevölkerung, was biographische Entwicklungsverläufe und Existenzformen anbelangt, ein weitaus pluralistischeres,

<sup>9</sup> Ulrich Beck, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt/M. 1986; Anthony Giddens, *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*, Cambridge 1991.

<sup>10</sup> Weber, »Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus«, a. a. O., S. 83.

in sich vielgestaltigeres Bild, als es noch zehn Jahre zuvor der Fall gewesen war.

Zu den objektiven Tendenzen einer Erweiterung von Handlungsoptionen treten Indikatoren hinzu, die zumindest vage Anhaltspunkte dafür bieten, daß in demselben Zeitraum auch jene letztlich nur performativ zu erfassende Autonomiefähigkeit der Individuen angestiegen ist; so wäre es erstraulich, wenn mit der Erweiterung der Bildungsmöglichkeiten nicht auch die Chancen für individuelle Selbstfindungs- und Reflexionsprozesse erheblich angewachsen wären.<sup>11</sup> Die Auflösung klassenspezifischer Kontaktetze, die ebenfalls durch die Bildungsreform, aber auch durch die Sanierung der Großstädte in Gang kam, mag das Ihrige dazu beigetragen haben, daß für den einzelnen der Horizont vorstellbarer Lebenswege sich erweitert hat und damit der Spielraum probeweisen Handelns radikal vergrößert wurde; auch empirische Untersuchungen weisen zu Beginn der 1970er Jahre unter Verweis auf Tendenzen einer Verschärfung der Adoleszenzkrise darauf hin, daß allgemein das Potential zur autonomen Identitätsfindung angewachsen ist.<sup>12</sup> Wie auch immer die sozialen Ursachen im einzelnen beschaffen waren, außer Frage scheint zu stehen, daß sich innerhalb von nur zwei Jahrzehnten die Existenzformen stark individualisiert haben: Die Mitglieder der westlichen Gesellschaften wurden gezwungen, angehalten oder ermutigt, sich um ihrer Zukunftschancen willen zum Zentrum ihrer eigenen Lebensplanungen und Lebensführung zu machen.

Aber all diese sozialstrukturellen Wandlungsprozesse hätten nicht ausgereicht, zu einer tatsächlich neuen Form des Individualismus zu führen, wenn nicht noch andere, eher soziokulturelle Wandlungen und Einstellungsveränderungen hinzutretender wären; zwar läßt sich sagen, daß ohne die objektive Erweiterung von individuellen Handlungsoptionen die neuen kulturelle keine Chance auf Durchsetzung gehabt hätten, aber deren Wurzeln liegen doch allesamt in davon vollkommen unabhängigen Regionen. So ist es erst die mit dem Wirtschaftswachstum der Nachkriegszeit einhergehende Einkommenssteigerung, die Möglichkeiten eines moderat

<sup>11</sup> Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 2, Frankfurt/M. 1981, S. 567 ff.

<sup>12</sup> Rainer Döbert und Gertrud Nummer-Winkler, *Adoleszenzkrise und Identitätsbildung*, Frankfurt/M. 1975.

luxurierenden Konsumverhaltens bietet, die spezifische Bedeutung jedoch, die der einzelne damit in wachsendem Maße verbindet, erklärt sich aus ganz anderen, nämlich kulturellen Quellen: Das Bedürfnis nämlich, im Konsum nicht lebensnotwendiger, überflüssiger Kulturprodukte die Möglichkeit einer Steigerung des eigenen Lebensgefühls zu suchen, stammt nach Colin Campbell aus religiösen, zumeist protestantischen Unterströmungen, in denen in Alternative zur calvinistischen Arbeitsethik die außeralltäglichen Zustände affektiver Erregtheit als Zeichen der Güte und Gnade Gottes gewertet wurden; war durch den Sentimentalismus und die Romantik die religiöse Wurzel dieser Lust am phantasierten Sinnesreiz erst einmal abgestorben, so konnte sie zum normativen Ansporn einer massenhaften Besetzung von intensitätssteigernden Konsumartikeln werden, die dem veralltäglichten Konsumismus der Nachkriegszeit sein spezifisches, nämlich identitätsstärkendes Gepräge verliehen hat.<sup>13</sup> Was für den Konsumismus im besonderen gilt, scheint aber auch für eine Vielzahl von anderen Verhaltensänderungen in jenem Zeitraum zuzutreffen: Fast überall ist es so, daß der Abbau von rigiden Verhaltensnormungen nicht einfach zur Herausbildung eines neuen Persönlichkeitsideals führt, sondern nur auf breiter Basis die Chance einer Aneignung von kulturellen, bislang nur einigen Minderheiten vorbehaltenen Traditionen steigert, die dann sekundär die Entwicklung veränderter Identitätsmuster forcieren. Die sozialstrukturellen Wandlungsprozesse, die die Individuen zunehmend zum Zentrum ihrer eigenen Lebensplanung machen, ermöglichen die massenhafte Übernahme von Deutungsschemata, die zumeist romantischen Ursprungs sind, durch kleine, sektenhafte Gruppen tradiert worden waren und das Leben als einen Vorgang der experimenthaften Selbsterwirklichung erscheinen lassen.

Ein gutes Beispiel für diese »wahrverwandtschaftliche« Verknüpfung von sozialem Wandel und kultureller Transformation stellt jener Prozeß einer Verhaltensänderung dar, der im nachhinein häufig als Sexuelle Revolution bezeichnet wurde. Es ist ja nicht so, daß die Auflösung konventioneller Rollenmuster, wie sie im Zuge der Pluralisierung von Existenzformen in den 1960er Jahren möglich wurde, von sich aus die Aufwertung der Sexualität als einem be-

<sup>13</sup> Colin Campbell, *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism*, Oxford 1987.



vorzuzugten Feld der Erprobung der eigenen Individualität nahegelegt hätte; vielmehr bedurfte es erst der breiten Aneignung eines kulturellen Ideals, in dem schon zuvor, allerdings minoritär, der Mensch primär als »Begehrensobjekt« (Foucault) interpretiert wurde, bevor es zur Ausbildung eines Verhaltensstils kommen konnte, in dem promiskuitive Dauereperimente als Ausdruck der individuellen Selbstverwirklichung erlebt werden konnten – bei dieser Verbreitung traditionsgesetzter Deutungsmuster dürfte im übrigen der Rezeption von bestimmten Romanen etwa Hermann Hesses oder Henry Millers und der gerade entstehenden Rockmusik eine entscheidende Vermittlerrolle zugefallen sein. Die normativen Lücken, die sich gewissermaßen durch die neuentwickelten, sozialstrukturell ermöglichten Freiheiten aufgetan hatten, wurden fast überall durch die lebenspraktische Übernahme von quasiromantischen Traditionsbeständen geschlossen, die die eigene Biographie als einen Prozeß der rentativen Verwirklichung eines nur eigenen Persönlichkeitskerns erfahrbar machte. So erwuchs aus dem Zusammenfluß von sozialstruktureller Individualisierung und dem Authentizitätsideal der Romantik das, was sich als das kompakte Gebilde eines neuen Individualismus beschreiben läßt: Beschleunigt noch durch die Vervielfältigung sozialer Beziehungen, verloren die Subjekte in wachsendem Maße die Bereitschaft, ihren eigenen Lebensweg als den linearen Prozeß einer Identitätsentwicklung zu verstehen, an deren Ende die Berufsrolle und die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung in der Familie stehen; an die Stelle dieses relativ starren Identitätsschemas, das noch Parsons seiner Theorie wie selbstverständlich zugrunde legt, war durch Eröffnung neuer Handlungsoptionen, durch Mitgliedschaft in verschiedenen Sozialmilieus, durch verstärkten Kontakt mit bislang fremden Lebensformen und durch Übernahme romantischer Deutungsmuster die Tendenz getreten, unterschiedliche Identitätsmöglichkeiten als Stoff der experimentellen Selbstfindung zu begreifen. In der Terminologie Simmels gesprochen, entsteht massenhaft ein Individualismus »qualitativer« Art: Die Subjekte erproben verschiedene Existenzformen, um im Lichte der gemachten Erfahrungen jenen Kern des eigenen Selbst verwirklichen zu können, der sie von allen anderen möglichst deutlich unterscheidet. Die Fortsetzung dieses erst am Anfang stehenden Wandlungsprozesses besteht nun aber darin, daß sich die gesellschaftlichen Schlüsselorganisationen dem

neuen Verhaltensideal kreativ anpassen, um es als effektivitätssteigerndes Existenzprofil zur Legitimationsgrundlage weitreichender Umstrukturierungen zu machen.

### III.

Aus dem soziokulturellen Wandlungsprozeß, den ich soeben als das Ergebnis eines Zusammenflusses von materiellen und intellektuellen Entwicklungen beschrieben habe, hat vor fünfundsiebzig Jahren Daniel Bell weitreichende Schlüsse in Richtung eines wachsenden Widerspruchs innerhalb des Kapitalismus gezogen.<sup>14</sup> Er stützt sich im wesentlichen auf die kulturellen Umbrüche in Folge der Studentenbewegung, wenn er behauptet, daß eine neue, hedonistische Alltagsmoral entstanden sei, die mit den ökonomischen Funktionsanforderungen des Kapitalismus zunehmend in Konflikt geraten müsse: Die Werte der ästhetischen Kreativität und simplen Impulsivität, die nach seiner Überzeugung inzwischen von den Subkulturen der künstlerischen Avantgarden in die Verhaltensorientierungen eines großen Teils der Bevölkerung eingedrungen sind, verhindern in steigendem Maße die Ausbildung jener arbeitsethischen Tugenden, die für die Aufrechterhaltung wirtschaftlicher Effizienz weiterhin erforderlich sind. Nun ist die Erfüllung dieser soziologischen Prognose, wie wir heute mit Sicherheit sagen können, ausgeblieben; der neue, »qualitative« Individualismus, der sich unschwer in Bells Schilderung des hedonistischen Charakters wiedererkennen läßt, hat nicht zu einer Beeinträchtigung der Produktivität kapitalistischer Wirtschaftsunternehmen geführt. Zwar schlägt sich mittlerweile der gewachsene Anspruch auf Selbstverwirklichung, der experimentelle Umgang mit der eigenen Identität im Geist der Selbstfindung, bereits in den Sozialstatistiken nieder, die gestiegene Scheidungsraten, Geburtenrückgang und veränderte Familienformen dokumentieren;<sup>15</sup> die Primärbeziehungen werden

<sup>14</sup> Daniel Bell, *Die Zukunft der westlichen Welt. Kultur und Technologie im Widerspruch*, Frankfurt/M. 1976.

<sup>15</sup> Kurt Lüscher, Franz Schultheis und Michael Wehrspann (Hg.), *Die postmoderne Familie*, Konstanz 1990; Hartmut Tyrell, »Ehe und Familie – Institutionalisierung und Deinstitutionalisierung«, in: ebd., S. 145–156.

nach Auffassung von Anthony Giddens zunehmend brüchiger und kurzlebiger, weil sie immer stärker den Charakter von »reinen« Beziehungen annehmen, in denen sich die wechselseitige Bindung allein noch aus dem flüchtigen Stoff der eigenen Gefühle und Zuneigungen speist.<sup>16</sup> Zugenommen hat offenkundig auch die Tendenz, viel psychische Energie auf sogenannte Freizeitaktivitäten zu verwenden, die nicht länger als Erholung oder Entlastung vom Arbeitsalltag, sondern als Vollzug einer Erprobung der Konturen des eigenen Selbst erlebt werden.<sup>17</sup> Schließlich hat auch der Konsum von Luxusartikeln in den letzten Jahrzehnten mit den bekannteren Schichtdifferenzen noch einmal erheblich angezogen, weil darin offenbar eine Chance gesehen wird, die im Fluß befindlichen Identitäten zumindest für kurze Dauer ästhetisch zur Darstellung zu bringen.<sup>18</sup> Aber alle diese Entwicklungstendenzen, die zweifellos in Richtung eines »Individualismus der Unverwechselbarkeit« (Simmel) zeigen, sind mit den Funktionserfordernissen der kapitalistischen Wirtschaft in keiner Weise in Konflikt geraten; im Gegenteil, es läßt sich der Eindruck nicht ganz von der Hand weisen, daß sie inzwischen zu einer eigenümlich mißbrauchten Produktivkraft der kapitalistischen Modernisierung geworden sind.

Auch die Veränderungsprozesse, die damit in den Blick treten, lassen sich nicht einfach als Ausfluß eines einzigen Entwicklungsvorganges begreifen; und ebenso scheint die Vorstellung, daß es sich dabei um intentional vernetzte Handlungsketten, also um bewußt herbeigeführte Reaktionsbildungen handelt, den Sachverhalt nicht angemessen zu treffen. Vielmehr bietet sich erneut das Bild von »wahlverwandtschaftlich« zusammenpassenden Veränderungsvorgängen an, wenn erklärt werden soll, warum der Anspruch auf Selbstverwirklichung im Zuge des letzten Drittels des 20. Jahrhunderts zunehmend in eine institutionelle Forderung verkehrt worden ist: Zunächst zögerlich, dann schließlich massiver werden die Individuen nun nämlich mit der Erwartung konfrontiert, sich als biographisch flexible, veränderungsbereite Subjekte präsentieren zu müssen, um beruflich oder gesellschaftlich Erfolg haben zu können.<sup>19</sup> Eine wegberaubende Rolle in diesem Verkehrungsprozess übernehmen sicherlich die elektronischen Medien, deren gewachsene Bedeutung im Alltag viel stärker als früher dafür sorgt, daß das Stilleideal des möglichst originalen, kreativen Lebensentwurfs ständig wachgehalten wird; auch wenn die Individuen, wie schon Adorno vermutete,<sup>20</sup> den medial vermittelten Existenzvorlagen weiterhin ein gehöriges Maß an routinierter Skepsis entgegenbringen dürften, so ist nicht auszuschließen, daß das Ideal der Selbstverwirklichung auf diesem Weg unterschwellig als ein Anspruch an die Formung der eigenen Subjektivität erlebt wird.<sup>21</sup> Die Grenzen zwischen Realität und Fiktionalität mögen in einzelnen Fällen verschwimmen, so daß der unbewußt bleibende Hang entsteht, das eigene Selbst genau dort zu suchen, wo es im Fernsehen oder Kino am Idol vernunet wird; insgesamt läßt sich daher vielleicht von einer gewissen Tendenz sprechen, standardisierten Mustern der Identitätsfindung zu folgen, um doch eigentlich experimentell den eigenen Persönlichkeitskern zu entdecken.

Eine vergleichbare Wirkung haben wahrscheinlich auch jene Werbestrategien ausgeübt, die in den letzten beiden Jahrzehnten von der Konsumindustrie entwickelt wurden, um für einen beschleunigten Absatz ihrer Produkte zu sorgen; hier ist die Tendenz festzustellen, für bestimmte Artikel mit dem untergeordneten Verfechten zu werben, durch den Kauf ein ästhetisches Mittel zur Präsentation und Steigerung der Originalität des eigenen Lebensentwurfs zu erwerben.<sup>22</sup> Die Instrumentalisierung von Selbstverwirklichungsansprüchen, von der in diesem Fall zu sprechen ist, hat dazu geführt, daß eine sich beschleunigende Spirale von stilistischen Innovationen und Verwertungsreaktionen entstand, weil jedes neue Selbstbild schnell zum verschlüsselten Inhalt der nächsten Werbestrategie gemacht wurde; inzwischen mag sich sogar der Eindruck

16 Giddens, *Modernity and Self-Identity*, a. a. O., Kap. 3.

17 Vgl. etwa Dean MacCannell, »Saged Authenticity: Arrangements of Social Space in Tourist Settings«, in: *American Journal of Sociology* 79 (1973), Heft 3, S. 589-603.

18 Eva Illouz, *Der Konsum der Romantik. Liebe und kulturelle Widersprüche des Kapitalismus*, Frankfurt/New York 2003.

19 Richard Sennett, *Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus*, Berlin 1998; Sighard Neckel, »Identität als Ware. Die Marktwirtschaft im Sozialen«, in: *Die Macht der Unterscheidung. Essays zur Kultursociologie der modernen Gesellschaft*, Frankfurt/M. 2000, S. 37-47.

20 Theodor W. Adorno, »Freizeit«, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 10.2, Frankfurt/M. 1977, S. 645-655.

21 John B. Thompson, *The Media and Modernity. A Social Theory of the Media*, Stanford 1995, Kap. 7.

22 Rob Shields (Hg.), *Lifestyle Shopping. The Subject of Consumption*, London 1992.

aufhängen, daß sich das Abhängigkeitsverhältnis umgekehrt hat, da die Mode- und Konsumindustrie in der Lage zu sein scheint, ihrerseits nachahmenswerte Bilder des authentischen Lebens zu propagieren, an denen sich die Subjekte in ihrem Findungsprozess nachträglich orientieren. Der Versuch, sich im Zuge des eigenen Lebens selber zu verwirklichen, wird unterschwellig gleichsam von den kulturellen Angeboten organisiert, die mit einem kalkulieren Gespür für alters-, schicht- und geschlechtsspezifische Differenzen von der Werbeindustrie an den einzelnen ergehen.

Wichtiger freilich als diese medialen Effekte, deren soziale Reichweite zudem fraglich scheint, sind zweifelsohne jene Umstrukturierungen, die in den 1980er Jahren den Produktions- und Dienstleistungssektor erfaßt haben. Was in jenem Zeitraum stattfand, ist ökonomisch als eine Phase des Abbaus fordristischer Produktionsmethoden beschrieben worden; für unsere Zwecke aber ist entscheidend, daß damit eine vollkommen neue Adressierung der Arbeitssubjekte einsetzt, die institutionell nicht länger als abhängig Beschäftigte, sondern als kreative »Unternehmer« ihrer selbst angesprochen werden.<sup>23</sup> Wenn schon bald von einer »normativen Subjektivierung der Arbeit«<sup>24</sup> die Rede ist, wenn von einer gewachsenen Wertschätzung der individuellen Arbeitsleistungen<sup>25</sup> gesprochen wird, so ist damit zunächst gemeint, daß in die Organisation der Produktions- und Dienstleistungsprozesse in wachsendem Maße die intellektuelle Eigeninitiative der Beschäftigten einbezogen wird: Durch neue Managementkonzepte, die auf die Abflachung von Hierarchien, Team-Autonomie und Selbststeuerung setzen, soll dem Anspruch nach den Selbstverwirklichungsbedürfnissen der Arbeitenden entgegengekommen werden, die in ihrer Tätigkeit nach Möglichkeiten der autonomen Entfaltung ihrer erlernten Fähigkeiten suchen. Aber schon bald wird deutlich, daß die neuen, posttayloristischen Unternehmensstrategien den ganz anderen Effekt haben, die Arbeit zunehmend als eine »Berufung« thematisierbar zu machen, so daß völlig veränderte Erwartungen an die Beschäftigten gestellt werden dürfen: Deren Motivation

23 G. Günter Vogt und Hans Pongratz, »Der Arbeitskraftunternehmer: Eine neue Grundform der Ware Arbeitskraft«, in: *Kölnner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 50 (1998), S. 131-158.

24 Baethge, »Arbeit, Vergesellschaftung, Identität«, a. a. O.

25 Kocjba, »Der Preis der Anerkennung«, a. a. O.

muß intrinsisch allein auf das beanspruchte Tätigkeitsprofil zugeschnitten sein, sie müssen unterschwellig die Bereitschaft besitzen, jeden Arbeitsplatzwechsel als Ausfluß einer eigenen Entscheidung zu präsentieren, und das Engagement muß insgesamt dem Wohl des ganzen Unternehmens gewidmet sein. So entstreht im Laufe von nur zwei Jahrzehnten ein neues Anspruchssystem, das es erlaubt, die Beschäftigung von der überzeugenden Präsentation eines Willens zur Selbstverwirklichung in der Arbeit abhängig zu machen; und diese Verkehrtung schafft wiederum den legitimatorischen Spielraum, um Deregulierungsmaßnahmen zu rechtfertigen, indem auf die Obsoleszenz von betrieblichen Statussicherheiten angesichts der gewachsenen Verantwortungsbereitschaft des einzelnen Beschäftigten verwiesen wird. Der Druck, der damit auf den Angestellten und Arbeitenden lastet, besitzt eine äußerst paradoxe Form: Sie müssen um ihrer zukünftigen Beschäftigungschancen willen ihre eigene Berufsbiographie fiktiv nach dem Muster der Selbstverwirklichung organisieren, obwohl weitgehend doch nur der Wunsch nach sozialer und ökonomischer Sicherheit bestehen dürfte.<sup>26</sup>

Es ist wohl nicht gänzlich falsch, in den damit angedeuteten Prozessen die Tendenz angelegt zu sehen, die gewachsenen Ansprüche auf Selbstverwirklichung in eine Produktivkraft der kapitalistischen Wirtschaft zu verwandeln. Die Neigung der Subjekte, ihr Leben in zunehmendem Maße als eine experimentelle Erkundung der eigenen Identität zu verstehen, dient nicht nur als Legitimationsgrundlage für eine Reihe von ökonomischen Umstrukturierungsmaßnahmen, die insgesamt auf eine Deregulierung des Produktions- und Dienstleistungssektors zielen;<sup>27</sup> vielmehr wird der neue Individualismus heute auch in dem Sinn direkt als ein Produktionsfaktor genutzt, daß von den Arbeitenden unter Berufung auf ihre scheinbar gewandelten Bedürfnisse ein Mehr an Engagement, Flexibilität und Eigeninitiative verlangt wird, als es unter

26 Johann Behrens, »Selbstverwirklichung« oder: Vom Verlassen aller Alternativen zur Berufarbeit. Umfragen und Fallstudien zur Krise der Arbeit in Familie und Erwerbsarbeit, in: Hans-Joachim Hoffmann-Novotny und Friedhelm Gehrmann (Hg.), *Ansprüche an die Arbeit. Umfragedaten und Interpretationen*, Frankfurt/New York 1984, S. 117-135; Sennett, *Der flexible Mensch*, a. a. O.

27 Robert Castel, *Die Metamorphosen der sozialen Frage. Eine Chronik der Lohnarbeit*, Konstanz 2000.

Bedingungen eines sozialstaatlich regulierten Kapitalismus der Fall gewesen ist. Allerdings scheint es mir abwegig, diese Tendenz einer wirtschaftlichen Nutzung von individuellen Antrieben und Neigungen als eine intentionale Strategie zu verstehen, mit der ein klug und sensibel kooperierendes Management auf die »hedonistische« Kapitalismuskritik der sechziger Jahre reagiert hat; der »neue Geist des Kapitalismus«,<sup>28</sup> den Luc Boltanski und Eve Chiapello auf faszinierende Weise in ihrer gleichnamigen Studie untersucht haben, scheint viel eher das nichtintendierte Resultat einer Verkettung von unterschiedlichen Prozessen zu sein, die jeweils ihre eigene Geschichte und Entwicklungsdynamik besitzen. Wenn wir zu den Strukturwandlungen, die mit Blick auf die elektronischen Medien, die Werbeindustrie und die Produktionssphäre schon erwähnt wurden, allerdings auch noch die Tatsache eines Zuwachses an diffusen, alltäglichen Erwartungen an die individuelle Selbstverwirklichung hinzuzählen, dann gelangen wir zu derselben Schlußfolgerung, mit der auch Boltanski und Chiapello ihre Untersuchung beschließen: daß sich nämlich der vor einem halben Jahrhundert allmählich herangewachsene Individualismus der Selbstverwirklichung durch Instrumentalisierung, Standardisierung und Fiktionalisierung inzwischen in ein emotional weitgehend erkaltes Anspruchs-system verkehrt hat, unter dessen Folgen die Subjekte heute eher zu leiden scheinen als zu prosperieren.

#### IV.

Mit den institutionellen Wandlungen, die den westlichen Kapitalismus in den letzten zwanzig Jahre erfaßt haben, hat sich das lebenspraktisch angestrebte Ideal der Selbstverwirklichung zur Ideologie und Produktivkraft eines deregulierten Wirtschaftssystems entwickelt: Die Ansprüche, die die Subjekte zuvor herausgebildet hatten, als sie ihr Leben als einen experimentellen Prozeß der Selbstfindung zu interpretieren begannen, kehren nun in diffuser Weise als äußere Forderungen an sie zurück, so daß sie verdeckt oder offen zu einem strengen Offenhalten ihrer biographischen Entscheidungen und Ziele angehalten werden. Aus diesem Prozeß einer Verkehrung

28 Luc Boltanski und Eve Chiapello, *Le Nouvel Esprit du Capitalisme*, Paris 1998 (dt.: *Der neue Geist des Kapitalismus*, Konstanz 2003).

von Idealen in Zwänge, von Ansprüchen in Forderungen, sind Formen eines sozialen Unbehagens und Leidens erwachsen, die in der Geschichte der westlichen Gesellschaften bislang als Massenphänomene unbekannt waren. Das gilt zwar nicht für jene Erscheinungen des alltäglichen Unglücks, die Pierre Bourdieu gemeinsam mit Mitarbeitern in dem Buch *Das Elend der Welt*<sup>29</sup> zu erfassen versucht hat: Wo die Deregulierung und Arbeitslosigkeit eine wachsende Klasse von dauerhaft Überflüssigen schafft, wo international operierende Konzerne ohne jede politische Kontrolle nach immer neuen Wegen der Kontraktierung Ausschau halten, wo Arbeitsimmigranten aus den Armutszonen die Metropolen des Westens auf der Suche nach Gelegenheitsarbeit durchvölkern, da kehren dieselben Formen einer ungeschützten Leih-, Teil- und Heimarbeit wieder, die schon an der Wiege der kapitalistischen Industrialisierung gestanden hatten.<sup>30</sup> Die Flexibilisierung des Arbeitsmarktes, ja die schleichende Vermarktlichung der Gesamtgesellschaft, die unter Berufung auf den neuen Individualismus brüchig gerechtert werden, lassen jene »soziale Frage« erneut zur Herausforderung werden, von der das 20. Jahrhundert in seiner zweiten Hälfte angenommen hatte, daß sie zum erfolgreich bewältigten Erbe des 19. Jahrhunderts gehört.

Aber unterhalb dieser sichtbaren Schwelle haben sich innerhalb der letzten Jahrzehnte andere Formen des sozialen Leidens breitgemacht, die in gewisser Weise ohne Vorläufer in der Geschichte der kapitalistischen Gesellschaften sind; sie sind der empirischen Beobachtung weitaus weniger zugänglich, weil sie sich im Bereich der psychischen Erkrankung abspielen, so daß für sie nur klinische Indikatoren bereitstehen. Der französische Soziologe Alain Ehrenberg ist in einer eindrucksvollen Studie, die den Titel *La Fatigue d'être soi*<sup>31</sup> trägt, nach Sichtung klinischen Materials zu dem Ergebnis gelangt, daß wir heute mit einem rapiden Anstieg von Depressionen konfrontiert sind; nicht nur eine wachsende Zahl von therapeutischen Befunden, sondern auch die beispiellose Konjunkturen von chemischen Antidepressiva signalisieren, daß an die

29 Pierre Bourdieu u. a., *Das Elend der Welt. Zeugnisse und Diagnosen der alltäglichen Leidens an der Gedulchhaft*, Konstanz 1997.

30 Castel, *Die Metamorphosen der sozialen Frage*, 2. a. O.

31 Alain Ehrenberg, *La Fatigue d'être soi. Dépression et société*, Paris 1998 (dt.: *Das erschöpfte Selbst*, Frankfurt/M. 2008).

Stelle von neurotischen Symptomen in erschreckendem Ausmaß depressive Erkrankungen getreten sind. Als Schlüssel für eine Erklärung dieses zum Massenphänomen gewordenen Krankheitsbildes verwendet Ehrenberg nun die Idee, daß die Individuen durch die diffus verbreitete Forderung, sie selbst sein zu müssen, psychisch gewissermaßen überfordert sind; der permanente Zwang, aus dem eigenen Innenleben den Stoff einer authentischen Selbstverwirklichung zu beziehen, verlangt den Subjekten eine dauerhafte Form der Introperspektion ab, die an irgendeinem Punkt gleichsam in die Leere führen muß; und ein solcher Punkt, an dem auch bei starkem Vorsatz die psychischen Erlebnisse nicht mehr eine Richtung des Lebensvollzugs vorgeben, markiert nach Ehrenberg den Augenblick des Beginns einer Depression.<sup>32</sup> Es mag sein, daß wir mit dem Umschlag des Ideals der Selbstverwirklichung in ein Zwangsverhältnis die geschichtliche Schwelle erreicht haben, an der das Erlebnis jener Leere zur Erfahrung eines wachsenden Teils der Bevölkerung geworden ist; von allen Seiten dazu angehalten, sich offen für die psychischen Impulse einer authentischen Selbstfindung zu zeigen, bleibt den Subjekten nur die Alternative zwischen vorgespieelter Authentizität oder Flucht in die depressive Erkrankung, zwischen strategischen Gründen inszenierter Originalität und krankhafter Verstrummung. Angesichts der Hellsichtigkeit, mit der Georg Simmel die soziokulturellen Wandlungen seiner Zeit beobachtet hat, ist es nicht überraschend, daß sich in seiner *Philosophie des Geldes* bereits eine Vorausahnung dieser Situation findet. Vom Ideal der Selbstverwirklichung heißt es dort: »Allerdings war es Freiheit, was er [hier: der Bauer, A. H.] gewann; aber nur Freiheit von etwas, nicht Freiheit zu etwas; allerdings scheinbar Freiheit zu allem – weil sie eben bloß negativ war –, tatsächlich aber eben deshalb ohne jede Direktive, ohne jeden bestimmten und bestimmenden Inhalt und deshalb zu jener Leerheit und Haltlosigkeit disponierend, die jedem zufälligen, launenhaften, verführerischen Impuls Ausbreitung ohne Widerstand gestattete – entsprechend dem Schicksal des un-

32 Für Deutschland vgl.: Jörg Frommer, Martina Knüfemann, Christian Krause und Diana Wirtig, »Angst und Depressivität im Ost-West-Vergleich. Eine inhaltsanalytische Studie an psychotherapeutischen Erstinterviews«, in: Alke Hessel, Michael Geyer und Einar Brähler (Hg.), *Gewinne und Verluste sozialer Wandel. Globalisierung und deutsche Widervereinigung aus psychosozialer Sicht*, Opladen/Wiesbaden, S. 212–221.

gefestigten Menschen, der seine Götter dahingegeben hat und dessen so gewonnene ‚Freiheit‘ nur den Raum gibt, jeden beliebigen Augenblickswert zum Götzen aufwachsen zu lassen.«<sup>33</sup>

33 Georg Simmel, *Philosophie des Geldes* (= *Georg Simmel Gesamtausgabe*, Bd. 6), Frankfurt/M. 1989, S. 552.

die explanatorische Rolle der Psychoanalyse für die Kritische Theorie anbahnt, recht unerheblich sein: Denn in beiden Fällen entsteht das Bild eines Subjekts, das nur zu einer gebrochenen Form von Intersubjektivität in der Lage ist, weil es durch die Unabhängigkeit und Unverfügbarkeit der Interaktionswelt überfordert ist, und das, was wir an unbewußte wirksamen Bindungswünschen, Unterwerfungswünschen oder Überwältigungswünschen an den Subjekten normativ und explanatorisch zu berücksichtigen haben, zeigt sich in beiden Versionen der Psychoanalyse gleichermaßen Angesichts dieser Sachlage scheint mir bei allen Zweifeln, die sich inzwischen empirisch gegenüber der Annahme endogener Aggressions Tendenzen des Menschen ergeben haben,<sup>6</sup> der Verzicht auf eine allzu starke Triebtheorie sinnvoll – wir verlieren für die kritische Absicht einer (sozial)theoretischen wenig, wenn wir auf die Annahme verzichten, daß der Mensch konstitutionell mit einem Todes- oder Aggressionstrieb ausgestattet ist.

<sup>6</sup> Vgl. Martin Domnes, *Die frühe Kindheit: entwicklungspsychologie der ersten Lebensjahre*, Frankfurt/Al. 1977, Kap. 9.

## Das Ich im Wir Anerkennung als Triebkraft von Gruppen

Obwohl der Begriff »Gruppe« höchste Pluralität besitzt und auf sehr unterschiedliche Sozialphänomene anzuwenden ist, greift doch jede historische Epoche aus der Vielzahl der Erscheinungen einzelne, besonders markante Züge heraus, um daraus ihr eigenes Bild der Gruppe zu konstruieren. In solchen Konstruktionen spiegeln sich Ängste und Hoffnungen, Befürchtungen und Erwartungen, die jeweils durch zeittypische Erlebnisse des Zusammenstusses von Individuen zu relativ stabilen, kontinuierlichen Vereinigungen angestoßen werden. Schon ein kurzer Blick auf die bewegte Geschichte des 20. Jahrhunderts fördert zutage, wie unterschiedlich die Assoziationen gewesen sind, die unter dem Eindruck bestimmter, schnell verallgemeinerter Erfahrungen mit der Entstehung und Verbreitung von sozialen Gruppen verknüpft wurden: Am Anfang nimmt das Erlebnis der anonymen, autoritätshängigen Großgruppe die soziale Aufmerksamkeit so sehr gefangen, daß der Begriff der Gruppe von Freud über Canetti bis hin zu Adorno beinahe vollständig vom Bild der regressiven Masse geprägt ist;<sup>1</sup> später, nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges, wird diese negative Vorstellung nicht selten auf die Kategorie der Gang, der kleinen Gruppe jugendlicher Gewalttäter, übertragen, in deren populärem Gebrauch sich die Ängste der wachsenden Wohlstandsgesellschaft vor den von ihr selbst produzierten Verlierern abzeichnen.<sup>2</sup> Zur Geschichte solcher Sozialbilder der Gruppe gehört im 20. Jahrhundert aber auch, daß parallel zu den negativen Stilisierungen positive Kon-

<sup>1</sup> Sigmund Freud, *Massenpsychologie und Ego-Analyse*, in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. XII, Frankfurt/Al. 1939, S. 21–162; Elias Canetti, *Masse und Macht*, Düsseldorf 1960; Theodor W. Adorno, »Freudian Theory and the Pattern of Fascist Propaganda«, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 8, Frankfurt/Al. 1972, S. 308–433. Zur Bedeutung des Begriffs der Masse in der deutschen Soziologie vgl. Heinrich Berging, *Masse und Götter. Studien zur Soziologie in der Weimarer Republik*, Berlin 1984.

<sup>2</sup> Das Thema der Gang, das auf die klassische Studie von Friedriche M. Traister zurückgeht (ders., *The Gang. A Study of 1313 Gangs in Chicago*, Chicago 1927), wird in Deutschland in den 1950er Jahren unter dem Begriff der Halbstarken wieder aufgenommen: Heinz Kluth »Die Halbstarken – Legende oder Wirklichkeit«, in: *Deutsche Jugend*, November 1956, S. 415ff.

strukturen entstehen, in denen sich Hoffnungen auf die förderliche Wirkung sozialer Vereinigungen niederschlagen: Nachdem die amerikanische Sozialpsychologie die zivilisierenden Funktionen der Spiel- und Nachbarschaftsgruppe entdeckt hatte,<sup>3</sup> nachdem Piaget in seiner bahnbrechenden Studie über die moralische Entwicklung des Kindes die sozialisatorische Bedeutung der Peergroup nachgewiesen hatte,<sup>4</sup> machen sich schnell weit überspannte Erwartungen an die Existenz sozialer Primärgruppen fest, in denen ein selbstverständlicher Garant konfliktfreier Sozialbeziehungen gesehen wird; und heute ist infolge der Popularisierung des Kommunitarismus an die Stelle dieses Gruppensideals das Bild der kulturellen Gemeinschaft getreten, in deren wertgeprägtem Milieu der einzelne die Persönlichkeitstärkte entwickeln können soll, zu der er in den bloßen Rechtsbeziehungen der Gesellschaft nicht finden kann.<sup>5</sup>

So unterschiedlich diese zeittypischen Konstruktionen der Gruppe auch gewesen sein mögen, so stark ähneln sie sich aber doch in der formalen Tendenz, jeweils nur eine mögliche Eigenschaft sozialer Vereinigungen herauszugreifen und zum alles bestimmenden Merkmal zu stilisieren: In den negativen Auffassungen wurden die ichtgefährenden, regressiven Züge der Gruppe verallgemeinert, so daß am Ende von der Vielzahl ihrer sozialen Erscheinungen nur noch die dumpfe Masse übrigblieb, während in den positiven Konzeptionen die ichtstärkenden, zivilisierenden Elemente so weit idealisiert wurden, daß unmerklich die Gefahren des Autonomieverlustes vollkommen aus dem Blick geraten mußten. In Form solcher vereinsseitigen Perspektiven haben diese Theorien nun nicht selten Einfluß auf das Alltagsbewußtsein genommen, indem sie zur Bildung von sozialen Mythologien beitragen, die sich alsbald in der Literatur oder den Medien widergespiegelt fanden: Die Bilder, die hier von der Wirkung sozialer Gruppen vorherrschen, waren gewissermaßen aus der selektiven Ausbeutung wissenschaftlicher Theorien gewonnen, die sich in methodischer Abstraktion auf be-

stimmte Züge sozialer Gruppen konzentriert hatten. Aus diesem Prozeß erwuchs freilich regelmäßig auch die Gefahr eines geschlossenen Kreislaufs, der darin bestand, daß die Alltagsmythologien ihrerseits auf dieselben wissenschaftlichen Forschungen zurückwirken, aus deren populärer Verallgemeinerung sie doch teilweise ihren Stoff bezogen hatten: Dann wurden die Forschenden paradoxerweise die Opfer von sozialen Mythologien, an deren Produktion sie ungewollt mitgewirkt hatten, als sie sich in bewährter Verkürzung mit nur einem bestimmten Aspekt eines sozialen Phänomens beschäftigten. Im Zusammenhang der Gruppenforschung hat es während des gesamten 20. Jahrhunderts solche unkontrollierten Rückwirkungen populärer Sozialbilder auf die Theoriebildung immer wieder gegeben: bis heute herrscht hier die Tendenz vor, an der sozialen Gruppe entweder nur die regressiven oder nur die autonomfördernden Züge hervorzuheben zu lassen, ohne deren Verwurzelung in ein und demselben Mechanismus weiter zu berücksichtigen. So überwiegt bedauerlicherweise innerhalb der Psychoanalyse noch immer ein eher negatives Bild der Gruppe, deren Existenz in der Nachfolge Friends zumiester aus Antrieben einer Kompensation von Ich-Schwäche erklärt wird; dementsprechend gilt die Aufmerksamkeit hier auch vor allem den regressiven Prozessen, durch die im Gruppenleben primitive Schichten der individuellen Psyche reaktiviert werden. In der Soziologie und politischen Theorie herrscht heute hingegen ein überaus positives Bild der Gruppe vor, das ganz und gar von der Erscheinung der kulturellen Gemeinschaft geprägt ist, also der durch Sprache, Tradition und Werte integrierteren Kleing- oder Großgruppe; hier richtet sich das Interesse dementsprechend einseitig auf die Prozesse, durch die in Form der Abweichung von herrschenden Wertsystemen kollektive Identitäten erzeugt werden, die dem einzelnen psychische Sicherheit und Integrität verleihen sollen.

Die wechselseitigen Ausblendungen haben nicht nur zur Folge, daß die beiden Forschungsrichtungen nicht mehr recht erkennen können, wie sehr ihr eigener Objektbereich durch die jeweils andere Tendenz mäßigprägt ist. So wenig, wie die Psychoanalyse einzuräumen vermag, daß das Eintrauchen in die soziale Gruppe den Ich-Kräften des einzelnen zugute kommen kann, so gering ist in der soziologischen Gruppenforschung das Bewußtsein für die Gefahren, die dem Individuum im kollektiven Erleben durch die

<sup>3</sup> Vgl. exemplarisch: Charles H. Cooley, *Social Organization*, New York 1969.

<sup>4</sup> Jean Piaget, *Das moralische Urteil beim Kinde*, Frankfurt/M. 1976, bes. Kap. 3.

<sup>5</sup> Vgl. etwa Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge 1982; zu einer psychoanalytisch inspirierten Kritik der Idealisierungen des Kommunitarismus vgl. Hinrich Fink-Eitel, „Anerkennung als Macht. Zur Kritik des Kommunitarismus“, in: Mela Brumlik und Heide Brunhast (Hrsg.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt/M. 1993, S. 306-322.

unbewußte Realisierung von frühen Objektbeziehungen drohen können. Schwerwiegender ist aber noch, daß die einseitigen Stillierungen eine grundbegriffliche Verknüpfung der beiden Disziplinen vom Grund auf zu verhindern scheinen: Die *Moivre*, die jeweils für den Eintritt in die Gruppe verantwortlich gemacht werden, liegen so weit auseinander, daß der Eindruck von zwei vollkommen verschiedenen Sozialphänomenen entsteht. Dieser Gefahr ist heute nur bezukommen, wenn als kategorialer Ausgangspunkt für die Erklärung von sozialen Gruppen eine Terminologie gewählt wird, die sich gegenüber den negativen oder positiven Alternativen auf der ersten Stufe neutral verhält, um das zu ermöglichen, sollte die Gruppe unabhängig von Größe und Art zunächst als ein sozialer Mechanismus verstanden werden, der im psychischen Bedürfnis oder Interesse des einzelnen liegt, weil er ihm zur persönlichen Stabilität und Erweiterung verhilft; dieses Streben nach Rückhalt in der Gruppe kann aber je nach Art der sozialisatorischen Bindung bzw. der späteren Sozialerfahrungen verschiedene Formen annehmen, die über den Grad der unbewußten Thematik in der Gruppenentscheidung. Im Folgenden will ich versuchen, in Rückgriff auf den Begriff der Anerkennung stichwortartig ein solches einheitliches Kategoriengerüst zu entwickeln. Im ersten Schritt soll kurz die Prämissen vorgestellt werden, daß die individuelle Abhängigkeit von Erfahrungen sozialer Anerkennung erklärt, warum das einzelne Subjekt nach Mitgliedschaft in unterschiedlichen Gesalten sozialer Gruppierungen strebt; jeder Form von Anerkennung, auf die das Individuum im Laufe seiner Entwicklung angewiesen ist, entspricht analytisch eine andere Form der erstrebten Gruppenmitgliedschaft (I). Allerdings enthält diese Ausgangsprämisse noch eine starke Abstraktion, weil von den individuellen Fusionsbedürfnissen abgesehen wird, die im Gruppenleben zumeist auch zum Tragen kommen; im zweiten Schritt werde ich daher das zuvor eingeführte, idealisierte Bild der Gruppe zu korrigieren versuchen, indem ich im Anschluß an Donald Winnicott auf die regressiven Tendenzen zu sprechen komme, die das Erleben in der Gruppe häufig mitbestimmen (II). Aber auch dieser Schritt reicht noch nicht aus, um den Begriff der Gruppe wirklich vollständig der sozialen Realität anzupassen; denn natürlich kann das Verhalten in der Gruppe auch von unbewußten Projektionen und Phantasien beeinflusst sein, die zu einer Pathologisierung der Kommunikationsprozesse führen und

destruktive Wirkungen nach sich ziehen (III). Ich folge mir in der Idee, schrittweise jene Idealisierungen zurückzunehmen, die der Ausgangsprämisse eines harmonischen Aufgehens des Ichs im Wir der Gruppe zugrunde liegen.

## I.

Den Überlegungen, die ich im Hinblick auf unterschiedliche Formen der Gruppenbildung anstellen werde, liegt ein anerkanntungstheoretisches Konzept der menschlichen Sozial- und Persönlichkeitsentwicklung zugrunde. In Synthesierung von Forschungsergebnissen, wie sie einerseits von der Objektbeziehungstheorie, andererseits von der amerikanischen Sozialpsychologie in der Nachfolge Meads zurage gefördert wurden, gehe ich davon aus, daß sich die Ich-Bildung des Subjekts über Stufen der Internalisierung eines sozialen Reaktionsverhaltens vollzieht, das den Charakter der intersubjektiven Anerkennung besitzt. Das Kleinkind lernt dadurch, daß es schrittweise die zustimmenden, ermutigenden und bekräftigenden Haltungen seiner Interaktionspartner auf seine eigenen, noch unorganisierten Erlebnisvollzüge bezieht, einen inneren Persönlichkeitskern auszubilden, der gewissermaßen aus Schichten einer positiven Selbstbeziehung besteht.<sup>6</sup> Wir können diesen sozialisatorischen Prozeß weiter differenzieren, wenn wir analytisch verschiedene Stufen einer solchen Selbstbeziehung unterscheiden, auf denen der Grad der Autonomiefähigkeit jeweils zunimmt; der Unterschied zwischen diesen Stufen bemißt sich daran, daß mit der Zahl der Interaktionspartner auch das Anerkennungsverhalten immer komplexer und anspruchsvoller wird, durch dessen Internalisierung das heranwachsende Kind zum Bewußtsein seiner eigenen Fähigkeiten und Rechte gelangt. Unproblematisch scheint es auf der Basis einer solchen Prämissen zu sein, von einer ersten Stufe der kindlichen Selbstbeziehung auszugehen, auf der gelernt wird, die innerlich erlebten Bedürfnisse und Wünsche als artikulationsfähigen Teil der eigenen Person zu begreifen; mit einem glücklichen Begriff, den Erik H. Erikson für die Psychoanalyse fruchtbar

<sup>6</sup> Vgl. Axel Honneth, »Objektbeziehungstheorie und postmoderne Identität. Über das vernünftliche Verhalten der Psychoanalyse«, in: ders., *Einischthentia. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, Frankfurt/M. 2003, S. 138-161.



macht hat, läßt sich diese Art von elementarer Sicherheit über den Wert der eigenen Bedürftigkeit als »Selbstertrauen« bezeichnen.<sup>7</sup> Vollzieht sich die Herausbildung eines derartigen Selbstertrauens über die erfolgreiche Internalisierung des stabilen Fürsorgeverhaltens der primären Bezugspersonen, wie sie im Regelfall Mutter oder Vater darstellen, so verlangt die Ureicherung der zweiten Stufe bereits eine Ausweitung des Netzes der bedeutsamen Interaktionspartner: Das Kind muß nämlich lernen, über das Selbstertrauen hinaus eine zusätzliche Form der positiven Selbstbeziehung auszubilden, die im elementaren Bewußtsein besteht, in den Augen der anderen als zurechnungsfähiges Wesen zu gelten. Unter Rückgriff auf die Beobachtungen, die wir neben George Herbert Mead auch Jean Piaget verdanken, läßt sich für diesen Schritt vermuten, daß er sich auf dem Weg der Internalisierung des mit anderen Kindern praktizierten Spielverhaltens vollzieht: Der Heranwachsende entwickelt erste, keimende Formen der Selbstachtung oder des Selbstrespekts, indem er sich im Spiel als ein Interaktionspartner erfährt, dessen Urteilsbildung als wertvoll oder zuverlässig empfunden wird;<sup>8</sup> natürlich spielt in diesen Prozeß auch die Erfahrung hinein, von den anderen Familienmitgliedern zunehmend als ein Subjekt respektiert zu werden, dessen Überzeugungen nicht mehr vollkommen belanglos für die gemeinsame Entscheidungsfindung sind. Die dritte Stufe schließlich, mit der ein weiterer Schritt in der Autonomiebildung erreicht wird, vollzieht sich genetisch keinesfalls erst nach dem Abschluß der zweiten Stufe, sondern eher in zeitlicher Parallele mit ihr: Denn die intersubjektiven Erfahrungen, die das Kind machen muß, um am Ende auch zu einem Bewußtsein des Werts seiner eigenen leiblichen und geistigen Fähigkeiten zu gelangen, werden sich im allgemeinen bereits in dem Zeitraum vollziehen, in dem es in der Interaktion mit einem schwach generalisierten Anderen erste Formen der Selbstachtung erwirbt.<sup>9</sup> Überhaupt sollte diese Unterscheidung von drei Stufen der positiven Selbstbeziehung — dem Selbstertrauen, der Selbstachtung und des Selbstwertgefühls — nicht im strikten Sinn einer ontogenetischen Sequenz verstanden werden; vielmehr haben wir gute Gründe für

7 Erik H. Erikson, *Identität und Lebenszyklus*, Frankfurt/M. 1974, S. 62 ff.

8 George H. Mead, *Geist, Identität und Gesellschaft*, Frankfurt/M. 1973, S. 248 f.

9 John L. Mack und Steven L. Ablon (Hrsg.), *The Development and Sustainance of Self-Events in Childhood*, New York 1983.

die Annahme, daß sich alle drei Formen der Selbstbeziehung noch ungeschieden schon in der Internalisierung des elterlichen Fürsorgeverhaltens entwickeln können und erst später, im Prozeß der allmählichen Differenzierung der Interaktionspartner, als gesonderte Aspekte im eigenen Erleben erfahren werden.

Das Bild, das sich aus diesen Überlegungen vom menschlichen Sozialisationsprozeß ergibt, enthält die Idee einer Verschränkung von Individualisierung und Vergesellschaftung, die bereits Rückschlüsse auf den Stellenwert sozialer Gruppen für die individuelle Reifung zuläßt. Die Internalisierung des sich schrittweise ausdifferenzierenden Anerkennungsverhaltens führt, so habe ich gesagt, zum Aufbau einer komplexen Form der Selbstbeziehung, durch die das Kind sich allmählich als ein kompetentes Mitglied seiner gesellschaftlichen Umwelt zu begreifen lernt; der Vorgang der Autonomisierung ist gewissermaßen mit dem Prozeß der Vergesellschaftung verschränkt, weil nur dasjenige Subjekt die sozial erwarteten Normen und Fähigkeiten erfüllen kann, das sich diese zum praktischen Kern seines eigenen Selbstverständnisses gemacht hat. Um nun aber solche Formen der positiven Selbstbeziehung aufrechtzuerhalten, ja erweitern zu können, bedarf das Subjekt der Mitgliedschaft in sozialen Gruppen, die gewissermaßen einen Spiegel des ursprünglichen Anerkennungsverhaltens darstellen: Die Erfahrung, in der eigenen Bedürftigkeit, im eigenen Urteilsvermögen und vor allem in den eigenen Fähigkeiten als wertvoll zu gelten, muß vom Subjekt im Gruppenerleben stets wieder erneuert und konkretisiert werden, damit sie nicht in der Anonymität des generalisierten Anderen an Kraft und Lebendigkeit verliert — die Gruppe erlaubt dem Erwachsenen gewissermaßen ein Wiedererleben jenes direkten, noch durch Gesten und Worte vermittelten Anerkennungsverhaltens, das er unter gegünstigsten Umständen in seiner Kindheit an den behandelnden Reaktionen seiner konkreteren Bezugspersonen ablesen konnte.<sup>10</sup> Insofern scheint es mir gerechtfertigt, von einem ganz normalen, geradezu natürlichen Bedürfnis der Subjekte auszugehen, als Mitglied in sozialen Gruppen anerkannt zu werden, in denen es seine Bedürfnisse, sein Urteilsvermögen und seine verschiedenen Fähigkeiten dauerhaft in direkter Interaktion bestärkt sieht.

<sup>10</sup> Owen Flanagan, *Varieties of Moral Personality: Ethics and Psychological Realism*, Cambridge 1991, Part II.

hauf danach unterscheiden, welche der unterschiedlichen Formen der positiven Selbstbeziehung in ihnen eine Art von rekonstruierter Anerkennung erfahren. Um sein Selbstvertrauen aufrechtzuerhalten und gegebenenfalls auch stärken zu können, bedarf das Subjekt der schützenden Erfahrung von dauerhafter, verlässlicher Zuwendung, wie sie im wesentlichen durch Freundschaften und Liebesbeziehungen gespendet werden; hier läßt sich nicht eigentlich von Gruppen reden, weil die erstrebte Intersubjektivität eher die Gestalt der Dyade besitzt, die in der Balance zwischen Verschmelzung und Ablösung der Struktur der frühen Symbiose nachgebildet zu sein scheint. Auf jeden Fall ist es wohl nicht allzu riskant, auch dem Erwachsenen den Impuls zu unterstellen, in solchen Formen der intimen, häufig sexual getönten Zweisamkeit erneut zu einem Bewußtsein des Werts seiner eigenen Bedürftigkeit zu gelangen; weil die einmal erprobte Liebe nicht ausreicht, um das erworbene Selbstvertrauen über die Spanne eines Lebens hinaus beizubehalten, sind die Subjekte im Regelfall auf die Wiederholung symbioseähnlicher Anerkennungserfahrungen angewiesen.<sup>11</sup> Anders verhält es sich im Fall der Art von positiver Selbstbeziehung, die ich »Selbstachtung« oder »Selbstrespekt« genannt habe. Normalerweise lernt das Subjekt schon mit dem Ende der Adoleszenz, das Vertrauen in den Wert seiner eigenen Urteilsbildung von dem konkreteren Zuspunuch abzulösen, den es dafür zuvor in der Peergroup erhalten hatte; vielleicht mag sogar die allmähliche Einübung in die Rolle des Staatsbürgers oder der Staatsbürgerin ausreichen, um ein derartiges Gefühl der Selbstachtung psychisch auf Dauer zu stellen, so daß es zukünftig von direktem Zuspunuch und Bestätigung unabhängig ist. Aber ein derart geglätteter Ausgang wird nur in den seltensten Fällen möglich sein, weil im allgemeinen die Erfahrung der staatsbürgerlichen Pflichten und vor allem Rechte gegenüber dem eigenen Lebensvollzug zu abstrakt bleibt, um das notwendige Maß an Selbstachtung zu liefern; daher sind die Subjekte häufig insbesondere dort, wo ihnen der Status der Rechtsperson im öffentlichen Bewußtsein verwehrt wird, auf die Mitgliedschaft in sozialen Gruppen angewiesen, die eine Art von kompensatorischem Respekt verschaffen. Solche Gruppen bilden nach einem Ausdruck

11 Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung: Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt/M. 1992, Kap. 5.

den Richard Sennett geprägt hat, »Gegenkulturen des Respekts,<sup>12</sup> in denen eigensinnige Codes der Verantwortung und der Achtung vorherrschen. So überschreitet die Zahl ihrer Mitglieder nur selten die Größenordnung, die noch direkte, überschaubare Interaktionen zuläßt, weil sie dem einzelnen ja dazu verhelfen müssen, im Spiel der ermunternden Gesten und Äußerungen zu einem Bewußtsein des Werts seiner eigenen Urteilskompetenz zu gelangen. Wo dieser Umfang der Kleingruppe aber gesprengt ist und Face-to-face-Interaktionen daher nicht mehr möglich sind, haben wir es mit sozialen Bewegungen zu tun, in denen die alternativen Respektnormen zu einem generalisierbaren Medium geworden sind; an die Stelle von konkreteren Anerkennungsgebern sind in solchen anonymen Großgruppen kollektiv geteilte Symbole und Rituale getreten, die aber genügend symbiotische Kraft besitzen, um den Mitgliedern auch auf Distanz zu kompensatorischem Respekt zu verhelfen.

Den fruchtbarsten Nährboden für die Gruppenbildung stellt aber zweifellos jene Schicht der Persönlichkeitsbildung dar, die ich zuvor als Selbstwertgefühl bezeichnet habe; denn das Bewußtsein, daß die eigenen Fähigkeiten in den Augen der anderen einen Wert genießen, bedarf wohl lebenslang der erneuten Bestätigung, um nicht zu schwach und kraftlos zu werden. Zwar wird die psychische Basis für diese Art der positiven Selbstbeziehung in der gegliederten Sozialisation schon früh gelegt, weil die Eltern, Geschwister oder gleichartigen Freunde dem Heranwachsenden normalerweise deutlich signalisieren, daß er über ein bestimmtes Bündel an wertvollen Talenten oder Geschicklichkeiten verfügt; aber mit dem Eintritt in die Schule und vor allem später in das Berufsleben wächst der Kreis derer erheblich, von deren Wertschätzung das eigene Selbstwertgefühl abhängig ist, so daß in Reaktion auf die gewachsene Verletzbarkeit auch der Wunsch nach konkreter Zustimmung und Bestätigung zunimmt. In dem Bedürfnis, für die eigenen Fähigkeiten in einem Kreis von Gleichgesinnten eine direkt erfahrbare Wertschätzung zu finden, liegt heute ein, wenn nicht das zentrale Motiv der Gruppenbildung. Mit der Pluralisierung der Werte und der Entstehung verschiedenster Submilieus hat diese Tendenz wahrnehmlich sogar noch zugenommen, weil es gesamtgesellschaftlich

12 Richard Sennett und Jonathan Cobb, *The Hidden Injuries of Class*, Cambridge 1972, S. 79-89. Ein Beispiel liefert Philippe Bourgois, in *Search of Respect: Selling Crack in El Barrio*, Cambridge 1995.

kaum mehr einheitliche Maßstäbe gibt, die den einzelnen gewissenmaßen anonym über den Wert seiner eigenen Leistungen informieren können. Kaum mehr überblickbar ist daher in unserer Gegenwart die Zahl der organisierten oder informellen Gruppen, deren Existenz ausschließlich der Praktizierung bestimmter Wertaspekte gewidmet ist und die es ihren Mitgliedern erlauben, sich wechselseitig in den eigenen Fähigkeiten und Talenten zu bestätigen; und der Wettbewerb, der gewöhnlich innerhalb oder auch zwischen denartigen Gruppen ausgetobt wird, ist nur Ausdruck der Tatsache, daß eine solche Art der Wertschätzung die Platzierung in einer Rangordnung voraussetzt.

Der knappe Überblick, den ich bislang über den Zusammenhang von Anerkennungsbedürftigkeit und Gruppenbildung gegeben habe, mag den Eindruck erwecken, als ob alle diese Gruppen frei von unbewußten Dynamiken seien; das Ziel des Gruppenlebens scheint allen Mitgliedern so durchsichtig zu sein, die *Motiv* so sehr im Dienste der psychischen Gesundheit zu stehen, daß von einem Einfluß unbewußter Kräfte und Regungen kaum die Rede sein kann. Diese erste Vorstellung jedoch ist nur das Resultat einer methodischen Fiktion, die sich der Absicht verdankt, zunächst einmal isoliert die vollkommen unschuldigen, gleichsam natürlichen Antriebe der Gruppenbildung offenzulegen. Das Bild ändert sich bereits in einer entscheidenden Hinsicht, sobald nun an dem Wunsch nach Anerkennung eine Tiefenschicht thematisiert wird, die jenseits der Kontrolle des Subjekts liegt. Mit der Herauslösung aus der frühkindlichen Symbiose, die den ersten Schritt einer Anerkennung der Unabhängigkeit des Anderen darstellt, wird nämlich das Kind nach Winnicott in gewissem Maße überfordert; bis ins hohe Erwachsenenalter behält es daher den Impuls bei, sporadisch in einem Zustand der Verschmelzung zurückzufallen, in dem es sich als noch ungetrennt vom anderen Subjekt erleben kann. Von dieser Tendenz ist auch, so möchte ich im zweiten Schritt zeigen, alles Gruppenleben in gewisser Weise durchzogen; aber die Tatsache, daß es sich dabei um unbewußte Regungen handeln mag, erlaubt noch nicht, hier von einer Regression im pathologischen Sinn zu sprechen.

## II.

Der Grund, den Winnicott für seine zentrale Prämisse angibt, ist im Grunde genommen leicht nachzuvollziehen, auch wenn gegen sie in jüngster Zeit eine Reihe von Vorbehalten vorgebracht wurde. In seinem Argument zieht der Theoretiker der Objektbeziehung nur die Konsequenz aus der These, daß wir zu Beginn des menschlichen Lebens mit einer Phase des Erlebens einer symbiotischen Einheit rechnen müssen: Wenn es stimmt, daß das Kleinkind seine psychischen Kräfte überhaupt erst mit Hilfe der Internalisierung des frühen Interaktionsmusters der stabilen Fürsorge von seiten der Mutter (oder einer anderen Bezugsperson) zu organisieren lernt, dann scheint denn ein Stadium des Erlebens einer Einheit, einer Differenzlosigkeit von Subjekt und Wirklichkeit voranzugehen, in dem von einem als unabhängig erlebten Anderen noch gar nicht die Rede sein kann; diese früheste Phase, für die es vom »primären Narzißmus« bis zur »Symbiose« eine Vielzahl von mehr oder weniger glücklichen Begriffen in der Psychoanalyse gibt, muß so vorgestellt werden, daß hier der Säugling seine eigenen Impulse und Antriebe noch so sehr mit den entsprechenden Befriedigungsreaktionen der Bezugsperson verschmilzt sieht, daß in seinem affektiven Erleben zwischen dem eigenen Selbst und der Realität keine Kluft bestehen kann.<sup>13</sup> Nicht nur in dem praktischen Sinn bloßen Überlebens ist mithin das neugeborene Kind aufgrund seiner organischen Mängelhaftigkeit von dem Pflege- und Betreuungsverhalten seiner primären Bezugsperson vollkommen abhängig; auch in dem tieferen Sinn seines eigenen Erlebnisvollzuges ist es von der ihm umgebenden Umwelt eines befriedigenden Reaktionsverhaltens in noch keiner Weise geschieden. Winnicott ist nun von der intrapsychischen Schlüsselbedeutung dieser ursprünglichen Symbioseerfahrung nicht nur für das Kleinkind, sondern im Prinzip auch noch für den erwachsenen Menschen so sehr überzeugt, daß er seine psychoanalytische Theorie im wesentlichen der Erklärung derjenigen Mechanismen widmet, mit deren Hilfe die allmähliche Vergegenwärtigung einer unabhängigen Wirklichkeit in frühen Jahren gemeistert werden kann. Aber auch hier muß beinahe sofort wieder betont werden, daß es ihm dabei nicht etwa um den Prozeß der

13 Vgl. Donald Winnicott: *Reifungsprozeß und fördernde Umwelt*, Frankfurt/M. 1984.

kognitiven Erzeugung eines Schemas der objektiven, losgelösten Realität gegangen ist, sondern allein um die Mechanismen, durch die es das Kind zustande bringt, affektiv die Wirklichkeit einer von seinen eigenen Wunschphantasien unabhängigen Bezugsperson anzuerkennen. Die Hypothese, mit der Winnicott diesen entscheidenden Leinschnitt des Kleinkindes zu erklären versucht, besteht in der großartigen Idee der Übergangsobjekte, der *transitional objects*, von der ich hier nur eine äußerst knappe Zusammenfassung geben kann:<sup>14</sup> In der affektiv hochbesetzten Beziehung zu Objekten seiner erlebnisnahen Umgebung, ob nun zu Teilen des Spielzeugs, dem Zipfel des Kissens oder dem eigenen Daumen, richtet sich der Säugling unter normalerweise stillschweigender Akzeptanz der Bezugsperson einen eigenständigen Wirklichkeitsbereich, der weder bloß dem inneren Erleben noch bereits der Welt objektiver Tatbestände angehört; es macht im Gegenteil geradezu die Besonderheit einer solchen »intermediären« Erlebniszone aus, daß sie von allen Beteiligten als eine ontologische Sphäre vorgegenwärtigt wird, der gegenüber sich die Frage der Realität erst gar nicht stellt.

Wird die Entwicklungsphase mit berücksichtigte, in die die Entdeckung von solchen intermediären Bezugsobjekten fällt, dann liegt zunächst die Vermutung nahe, daß sie Ersatzbildungen für die an die äußere Realität verlorengegangene Mutter darstellen. Weil ihnen ontologisch eine Art von Zweitmutter zukommt, kann das Kind sie vor den Augen der Eltern praktisch dazu benutzen, seine ursprünglichen Symbiosephantasien über das Trennungserlebnis hinaus weiterleben zu lassen und zugleich kreativ an der Realität zu erproben. An dieser spielerisch-realtätsprüfenden Verwendungsweise kommt allerdings auch zum Vorschein, daß sich die Funktion der Übergangsobjekte nicht allein darauf beschränken kann, symbiotisch die Rolle der im Verschmelzungszustand erlebten Mutter zu übernehmen; das Kind bezieht sich ja nicht nur in symbiotischer Zärtlichkeit auf die von ihm erwählten Gegenstände, sondern setzt sie ebenfalls immer wieder wütenden Attacken und Zerstörungsversuchen aus. Daraus glaubt Winnicott folgern zu können, daß es sich bei den Übergangsobjekten gewissermaßen um ontologische Vermittlungsglieder zwischen dem primären Erlebnis des Verschmelzens und der Erfahrung des Getrenntseins handeln muß:

<sup>14</sup> Vgl. vor allem Donald Winnicott: »Übergangsobjekte und Übergangssphänomene«, in: ders., *Vom Spiel zur Kreativität*, Stuttgart 1969, S. 10 ff.

Im spielerischen Umgang mit den affektiv besetzten Gegenständen versucht das Kind, die schmerzhaft erlebte Kluft zwischen innerer und äußerer Realität stets wieder symbolisch zu überbrücken. Der Umstand, daß damit zugleich der Beginn einer intersubjektiv akzeptierten Illusionsbildung verknüpft ist, fällt Winnicott sogar noch einen Schritt weitergehen und zu einer These mit weitreichenden Konsequenzen gelangen: Jene ontologische Vermittlungssphäre ist, weil ihre Herausbildung sich der Lösung einer Aufgabe verdankt, die für den Menschen zeit lebens bestehenbleibt, der psychische Entstehungsort all der Interessen, die der Erwachsene den kulturellen Objektivationen entgegenbringen wird. Nicht ohne Sinn für spekulative Zuspitzungen heißt es bei Winnicott: »Wir behaupten nun, daß die Akzeptierung der Realität als Aufgabe nie ganz abgeschlossen wird, daß kein Mensch frei von dem Druck ist, innere und äußere Realität miteinander in Beziehung setzen zu müssen, und daß die Befreiung von diesem Druck durch einen nicht in Frage gestellten intermediären Erfahrungsbereich (in Kunst, Religion, usw.) geboten wird [...] Dieser intermediäre Bereich entwickelt sich direkt aus dem Spielbereich kleiner Kinder, die in ihr Spiel »verloren« sind.«<sup>15</sup>

So führt die Idee der »Übergangsobjekte« zu der Vorstellung, daß der Mensch zeitlebens die Tendenz beibehalten wird, sich sporadisch hinter die jeweils errichteten Ich-Grenzen zurückfallen zu lassen, um die wachsende Distanz zum ursprünglichen Zustand der Symbiose ertragen zu können. Merkwürdigerweise zählt nun aber Winnicott zu den Erfahrungsbereichen, die eine solche entlastende Regression ermöglichen, nicht auch das intersubjektive Leben in der Gruppe. Dabei hätte es sich angeboten, bestimmte Perioden im Vollzug des Gruppenlebens nach demselben Muster zu interpretieren, das er in den kulturellen Sphären der Kunst und der Religion entdeckt. Auch dann, wenn während der gemeinsamen Praxis die psychischen Distanzen zwischen den Gruppenmitgliedern dahinzuschwinden beginnen und das Gefühl der affektiven Übereinstimmung wächst, scheint mit einemmal für jeden Beteiligten der Druck zu weichen, die äußere Realität als eine unabhängige Entität akzeptieren zu müssen. Jeder wird die Erfahrung kennen, sich nur mit einem Ruck und unter Auhberung größerer Energie von einer

<sup>15</sup> Ebd., S. 23 f.

Gruppe nennen zu können, nachdem einige Stunden oder Tage in einem Zustand intensiverer Gemeinsamkeit verbracht worden sind, das schwer zu meisternde Trennungserlebnis gilt dabei nicht einzelnen Mitgliedern der Gruppe, es gilt auch nicht den produktiven Erträgen des Besammenseins, sondern bezieht sich einzig und allein auf den eigenrümlichen Schwebezustand, in dem die zuvor errichteten Grenzen gegenüber den anderen temporär fallengelassen worden sind. Insoweit läßt sich Winnicotts faszinierende Beobachtung dahin gehend erweitern, daß neben Kunst und Religion auch die Intersubjektivität der Gruppe einen Erfahrungsbereich bildet, der die Grenzen zwischen innerer und äußerer Realität ver schwimmen läßt: ja, nehmen wir seinen Hinweis auf die Herkunft dieser intermediären Zonen aus dem kindlichen Spiel ernst, läßt sich vielleicht sogar sagen, daß das Fusionserlebnis in der Gruppe für den Erwachsenen die direkteste Widerspiegelung seiner früh-kindlichen Erfahrungen darstellt.

Aus dieser Erweiterung der Diagnose Winnicotts ergibt sich die Konsequenz, daß das intersubjektive Leben in der Gruppe im allgemeinen von regelmäßig wiederkehrenden, episodenhaften Zuständen gekennzeichnet sein wird, die zu mehr oder weniger intensiven Fusionen unter den Mitgliedern führen. Mag auch das Spektrum solcher kollektiven Verschmelzungserlebnisse äußerst breit sein, so besitzen sie doch alle dieselbe Verkaufsförm eines allmählichen Anstiegs, plötzlichen Höhepunkts und anschließenden Abflachens der Diszanzlosigkeit zwischen den Beteiligten: Ob in der sublimierten Form der vollkommen gedankenverlorenen, ekstatisch erlebten Kooperation, ob in der ungleich rauschhafteren Form des leiblichen Mitschwügens in der jubelnden Masse, ob im Fußballstrafstoß, beim Rockkonzert oder in der Abgeschiedenheit der zeitvergessenen, wie im Spiel versunkenen Arbeitsgruppe, stets sind diese Zustände des Gruppenlebens von jener Tendenz einer geradzue organischen Verschmelzung gekennzeichnet, die Durkheim als Momente der »kollektiven Effervescenz« bezeichnet hat.<sup>16</sup> Dabei handelt es sich freilich nicht um eine unbewußte Thematik, an der sich innerhalb der Gruppe Konflikte entzünden können, die mit primitiven Triebregungen in Verbindung stehen; vielmehr nährt die unregelmäßige

wiederbelebte Fusion das gemeinsame Gefühl, die Respektnormen oder Werte miteinander zu teilen, in deren Licht die Subjekte sich wechselseitig anerkennen können.

Wenn wir mithin zunächst gesagt haben, daß jedes erwachsene Subjekt gewöhnlich den Impuls besitzen wird, sich Gruppen anzuschließen, in denen der Wert der eigenen Persönlichkeit in erlebnisnaher Form zurückgespiegelt wird, so können wir nun einen Schritt weitergehen: Weil dieselben Subjekte, die auf die Bestätigung ihres Selbstwerts in der Gruppe angewiesen sind, zugleich auch von dem Bedürfnis getrieben werden, sich entlastend hinter die einmal errichteten Ich-Grenzen zurückfallen zu lassen, wird das intersubjektive Leben in der Gruppe stets von Tendenzen der Verschmelzung durchzogen sein. Freilich sind die regressiven Schübe, die mit solchen Verschmelzungserfahrungen gewöhnlich einhergehen, nicht ein Indikator für pathologische Reprimierungen, sondern Ausdruck einer Wiedergewinnung psychischer Vitalität; denn jede soziale Gruppe, soweit sie die Funktion einer Rekonkretisierung intersubjektiver Anerkennung erfüllt, muß in Zuständen eingeschränkter Gemeinsamkeit genau die Werte und Normen bekräftigen, denen die Subjekte die Bestätigung ihres Selbstwerts verdanken. Daher besteht der Irrtum der herkömmlichen Psychoanalyse darin, diese »gesunden« Regressionserscheinungen vollständig mit demjenigen gleichzusetzen, in denen innerhalb der Gruppe primitive Energien auf identitätsbedrohende Weise reaktiviert werden;<sup>17</sup> natürlich gibt es auch derartige Pathologien des Gruppenlebens, aber sie sind eben nicht mit den periodischen Fusionen zu identifizieren, durch die die Gruppe ihre eigene Anerkennungskultur erneuert.

Damit komme ich zum dritten, kürzesten Schritt in meinem Beitrag. Auch die bislang vorgestellten Überlegungen sind in gewisser Weise noch das Ergebnis einer methodischen Abstraktion; denn ich habe die soziale Gruppe auch bei Berücksichtigung regressiver Tendenzen so behandelt, als sei sie stets frei von Thematiken und Konflikten, die einen auffälligen, ja pathologischen Charakter besitzen. Zwar sind die meisten der Konflikte, die innerhalb von Gruppen typischerweise auftreten, tatsächlich eher von bewußtseinsnaher, rational leicht zu rekonstruierender Art. Im allgemeinen hängen sie

<sup>16</sup> Vgl. Emile Durkheim, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt/AM, 1981, S. 296 ff.; vgl. auch Hans Jonas, *Die Entstehung der Werte*, Frankfurt/AM, 1997, Kap. 4.

<sup>17</sup> Vgl. Axel Honneth, »Angst und Politik – Stärken und Schwächen der Pathologisierung von Franz Neumann«, in: ders.: *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*, Frankfurt/AM, 2007.

mit der Interpretationsbedürftigkeit und Hierarchisierbarkeit der individuellen Leistungen zusammen, die die Subjekte demonstrieren können müssen, um als anerkannte Mitglieder zu gelten. Aus der Tatsache, daß es innerhalb der Gruppe zu unklaren Rangordnungen kommt, ergeben sich Konkurrenzen, die wiederum Teilbindnisse und Fraktionierungen befördern können; aus solchen Zersplitterungen mögen schließlich psychische Dynamiken hervorgehen, die so weit außer Kontrolle geraten können, daß sie für den einzelnen schmerzhaft, ja identitätsbedrohende Ausmaße annehmen. Aber diese Konflikte meinen wir nicht, wenn wir von der Pathologie einer Gruppe sprechen; denn sie besitzen insofern einen rationalen Kern, als sie sich aus dem Umstand der Hierarchisierbarkeit individueller Leistungen ergeben, der zu einer Überflutung des Gruppenlebens mit strategischen Einstellungen, Mißgunst und Neid führen kann. Und natürlich kann auch der Zwang zur Herauslösung aus dem Verschmelzungszustand der Gruppe stets wieder bei einzelnen Mitgliedern zu Abwehrreaktionen und Leugnerendenzen führen, weil die Aufgabe der erneuten Akzeptierung der Unabhängigkeit des Anderen nicht immer leicht zu lösen ist; jedoch werden auch solche individuellen Anpassungsschwierigkeiten nur dann eine Pathologisierung des gesamten Gruppenlebens verursachen, wenn nicht genügend Mitglieder zur Verfügung stehen, die eine vollkommen unauffällige, geradezu normalisierte quasihierarchische Hilfestellung leisten.

### III.

Bei Freud wird in den Schriften zur Massenpsychologie häufig suggeriert, daß das Gruppenleben als solches für die Regressionen verantwortlich sei, die die Mitglieder zur Unerwerfung unter die als omnipotent phantasierter Führerfigur motivieren; nicht die psychischen Defekte des einzelnen, sondern die befördernde Atmosphäre der anonymen Großgruppe lassen die individuellen Kontrollfähigkeiten schwinden, so daß frühkindliche Projektionen zum Antrieb sozialen Handelns werden können.<sup>18</sup> Auch Adorno scheint aus Gründen, die sicherlich mit dem Erlebnis nationalsozialistischer Massen

zusammenhängen, lange Zeit an einem solchen Bild festgehalten zu haben; in seinen Aufsätzen zur Sozialpsychologie spielt die Vorstellung, daß die Subjekte im Gruppenleben kaum eine Kontrolle über ihre psychischen Energien besitzen, eine maßgebliche Rolle.<sup>19</sup> Erst einige Jahre nach der Rückkehr aus dem Exil hat sich seine Auffassung offensichtlich geändert. Denn in den »Soziologischen Exkursen«, die er mit Horkheimer gemeinsam verfaßt hat, findet sich unter dem Stichwort der »Gruppe« ein Satz, der den hier vertretenen Ansichten weit entgegenkommt: »Für jede Humanität ist intime Nähe von Menschen, und damit die Zugehörigkeit zu Gruppen, die unmittelbaren menschlichen Kontakt ermöglichen, selbstverständliche Voraussetzung.«<sup>20</sup> Nach dieser Bestimmung kann es nicht das psychische Milieu der Gruppe selber sein, welches zu pathologischen Erscheinungen der projektiven Gehorsamsbereitschaft führt; vielmehr müssen umgekehrt individuelle Persönlichkeitsstörungen innerhalb einer Gruppe eine so unglückliche Verbindung eingegangen sein, daß die Interaktionsbeziehungen im ganzen mit einem ungelösten Konfliktstoff aufgeladen werden, an dem dann alle Mitglieder regressiv partizipieren. Im Gegensatz zu Freud und einigen seiner Nachfolger stellen Gruppenprozesse nicht »generell, wie Kernberg behauptet, »eine Bedrohung der persönlichen Identität dar«<sup>21</sup> zu solchen bedrohlichen Entwicklungen kommt es erst, wenn die reaktivierten, primitiven Energien einzelner Mitglieder zu einem Strom zusammenfließen, der die Kontrollfähigkeiten aller anderen mit wegreißt. Unter den individuellen Störungen, die dabei eine dynamische Rolle spielen können, möchte ich zwei herausgreifen, die mir besonders einflußreich zu sein scheinen.

Für die Pathologisierung von Gruppen mag erstens die Häufung eines Persönlichkeitsstyps verantwortlich sein, der aufgrund unvollständiger Ablösungsprozesse auf der Stufe primitiver Idealisierung stehengeblieben ist. Individuen eines solchen Typs, gepart vielleicht mit einem »oktophilien« Reaktionsverhalten, wie es Balint beschrieben hat,<sup>22</sup> neigen zur ängstlichen Bindung an ein Liebes-

19 Adorno, »Freudian Theory and the Pattern of Fascist Propaganda«, a. a. O.

20 Institut für Sozialforschung (Hrsg.), *Soziologische Exkurse. Nach Vorträgen und Diskussionen*, Frankfurt/M. 1956, Kap. IV, hier: S. 64.

21 Otto F. Kernberg, *Idiotologie. Konflikte und Fiktion. Psychomutagen von Gruppenprozessen und Persönlichkeitsstörungen*, Stuttgart 2000, S. 21.

22 Michael Balint, *Ängstlinge und Regression*, Stuttgart 1994, Kap. II.

objekt, das sie mit omnipotenten Fähigkeiten ausgestattet haben. Überschreitet die Anzahl von Mitgliedern mit diesem psychischen Profil eine gewisse Größenordnung, jenseits der der zivilisierende Einfluß der anderen nachläßt oder bedeutungslos wird, so kann die Gruppe im ganzen durch Anstrengung oder Übertragung einen pathologischen Verhaltensstil entwickeln: Die Mitglieder erleben die idealisierte Führerfigur als allmächtig und allwissend, sich selber hingegen als unzulänglich, unreif oder inkompetent; entspricht der Leiter dem Ideal dauerhaft nicht, wird mit Verhöhnung oder Entwertung reagiert, denen alsbald die Suche nach einem Ersatzführer folgt. Gruppen eines solchen Typs hat Wilfred Bion im Rahmen seiner erhellenden Typologie als »Abhängigkeitsgruppen« bezeichnet<sup>23</sup> – sie können natürlich die Funktion, den Mitgliedern eine erfahrungsnah, d.h. Kultur der Aneignung zu gewähren, in keiner Weise mehr erfüllen.

Eine zweite Form der Pathologisierung von Gruppen mag aus der Summierung eines Persönlichkeitsyps resultieren, der aufgrund früher Mißachtungserfahrungen oder Vernachlässigungen ein kaum kontrollierbares Aggressionspotential besitzt.<sup>24</sup> Individuen dieses Typs werden dazu neigen, ihre destruktiven Phantasien auf die Umwelt zu projizieren, so daß sie sich ständig von äußeren Feinden bedroht und umstellt sehen. Greifen solche Phantasien durch kommunikative Verstärkung und Anreizung auf den Rest der Gruppe über, ohne daß die reiferen Mitglieder zur realistischen Wiederanpassung beitragen können, so wird auch sie schnell einem pathologischen Kollektivstil herausbilden: Weil die Mitglieder eine Bestätigung der zur Stützung ihrer paranoiden Phantasien entwickelten Ideologien nicht erdulden können, werden sie die Tendenz zur Spaltung in Untergruppen entwickeln; eine übergreifende Gemeinsamkeit und Nähe kann nur durch kollektive Leugnung der internen Feindseligkeiten wiederhergestellt werden, wodurch die Stärke der nach außen, auf den Feind gelenkten Aggressionen noch erhöht wird. Mißtrauen, Kampf und Vernichtungswahn sind nach Bion die wesentlichen Grundzüge solcher pathologischen Vergemeinschaftungen, die er mit dem Begriff der »Kampf-Flucht-Gruppe«

» zu charakterisieren versucht;<sup>25</sup> auch sie bewegen sich natürlich in denkbar weitester Distanz zu jenen Gruppen, deren Existenz sich dem Bedürfnis der Individuen nach personennahen Formen der Aneignung verdankt.

Mit diesen beiden Mustern einer Pathologisierung sozialer Gruppen ist das mögliche Spektrum solcher Verzerrungen sicherlich nicht erschöpft; Bion selber führt mindestens einen weiteren Grundtypus an, den er nach Maßgabe klinischer Kriterien für gestört hält.<sup>26</sup> Aber der Sinn der zuletzt vorgenommenen Überlegungen sollte auch nicht der sein, einen möglichst vollständigen Überblick zu geben. Auf dem indirekten Weg einer Demonstration negativer Abweichungen wollte ich noch einmal die These belegen, die im Zentrum meiner Ausführungen stand: Das Ich sucht das Wir des gemeinsamen Gruppenlebens, weil es auch nach der Reifung noch auf Formen der sozialen Aneignung angewiesen ist, die den direkten Charakter direkter Ermutigung und Bestätigung besitzen; weder seine Selbstachtung noch sein Selbstwertgefühl kann es ohne die stützende Erfahrung aufrechterhalten, die es durch die Praktizierung gemeinsam geteilter Werte in der Gruppe macht. Insofern ist die Gruppe, weit davon entfernt, eine Bedrohung für die persönliche Identität darzustellen, mit den Worten Adornos eine primäre »Quelle der Humanität«. Jene Pathologisierungen, die wir immer wieder im Gruppenleben beobachten können, sind hingegen das Resultat einer Unterwanderung durch individuelle Persönlichkeitsstörungen; daher ist der Zustand der Gruppen in einer Gesellschaft stets so gut oder schlecht wie die Sozialisationsbedingungen, die in ihr jeweils vorherrschen.

23 Wilfred R. Bion, *Erfahrungen in Gruppen und andere Schriften*, Stuttgart 1901, Kap. II.

24 Vgl. dazu: Ferdinand Sauerbrey, *Gesellschaftstypen, Jugendliche im Kreislauf von Gewalt und Missetatung*, Frankfurt/M. 2002.

25 Bion, *Erfahrungen in Gruppen und andere Schriften*, a. a. O., S. 52 ff.

26 Ebd., S. 89 ff.





Thomas Bedorf

## Verkennde Anerkennung

Über Identität und Politik

Wo immer in unseren Gesellschaften Identitäten umkämpft sind, streht ihre Anerkennung auf dem Spiel. Kulturelle, religiöse, sexuelle und ethnische Minderheiten streben nach Respekt und öffentlicher Sichtbarkeit, und zwar auch dort, wo ihnen vor dem Gesetz gleiche Rechte bereits zustehen. Doch die Rede von der Anerkennung des Anderen geht irrtümlich davon aus, daß es eine vollendere Anerkennung geben kann, und liefert damit ein allzu idyllisches Bild sozialer Beziehungen. Dagegen zeigt Thomas Bedorf in kritischer Auseinandersetzung mit der Identitätspolitik und den ihr zugrunde liegenden sozialphilosophischen Theorien, daß Prozesse wechselseitiger Anerkennung sich nur als »Verkennung« beschreiben lassen, wenn man sowohl den Konflikten als auch den unmöglichen Identitäten Rechnung trägt. Wie Anerkennung in politischer Perspektive nicht mehr als Ziel, sondern als Strategie zu verstehen ist, zeigt dieses Buch.

Thomas Bedorf ist Privatdozent für Philosophie und Wissenschaftlicher Mitarbeiter an der FernUniversität in Hagen.

Suhrkamp

### 3.1 Die Kosten der Identität und die Bindungskraft des Sozialen

Hannah Arendts Handlungs- und Sozialphilosophie hat mit Theorien der Anerkennung gemein, daß sie von der Pluralität als Grundbedingung eines jeden Zur-Welt-Seins ausgeht. Dennoch oder gerade deswegen formuliert sie eindringlich eine Gefahr, die im Wunsch nach Anerkennung liegt. Sie warnt vor der Verführung »by the great temptation of recognition which, in no matter what form, can only recognize us as such and such, that is, as something which we fundamentally are not«. <sup>1</sup> Damit nimmt sie vorweg, was die subjektivierenden Anerkennungstheorien Althusser und Butler als das ideologische Moment einer verliehenen Anerkennung identifiziert haben. Es hatte sich gezeigt, daß damit keine beiläufige Nebenwirkung angesprochen ist, die auftritt, wenn der Wert, der jemandem zugemessen wird, nicht hinreichend in der normativen Ökonomie der jeweiligen sozialen Ordnung verankert ist, sondern daß es sich dabei um einen wesentlichen Aspekt der elementaren Struktur des Anerkennens überhaupt handelt. Wird die Bewegung des Anerkennens zu einer Identität verdichtet und wird jemand als jemand oder etwas anerkannt, so impliziert dies zugleich eine Verkennung, die im Horizont eines Mediums der Anerkennung gebildet wird.

Jede Stabilisierung einer Identität hat demnach ihre Kosten. Zu sagen, daß die Zuschneidung einer Identität als Antwort auf eine öffentlich eingeforderte »Anerkennung als...« nicht nur mit einer Gewährleistung der in dieser Anerkennung enthaltenen Wertschätzung, sondern auch mit einer Beschränkung der Autonomie auf ebendiesen Aspekt einhergeht, bedeutet nun nicht, daß einer »fälschen«, essentialistisch behaupteten, öffentlichen Identitätszuschreibung eine »wahre«, verborgene Identität entgegenzusetzen wäre. Die politisch eingesetzte Behauptung einer jüdischen Identität etwa, die, wie im Zionismus des beginnenden 20. Jahrhunderts,

<sup>1</sup> Hannah Arendt, »Sonning Prize Speech«, Kopenhagen, 18. April 1975, Hannah Arendt Papers, Memory Division, Library of Congress, Washington, Box 78, 14. Elektronische Ressource unter (<http://memory.loc.gov/annmen/arendthtml/arendthome.html>), abgerufen am 3. 3. 2008.

mit dem Ziel eines gemeinsamen Staates verbunden ist, reagiert auf ambivalente Weise auf die verweigerte Anerkennung in Europa und die Kosten der mehr oder minder erfolgreichen Assimilation. Die zionistische Option fokussiert die Identität der europäischen Juden auf eine gemeinsame Geschichte und das Versprechen einer gemeinsamen Zukunft. Die Option der Assimilation, wodurch eine rechtliche Anerkennung als Bürger individuelles Fortkommen in einer Leistungsgesellschaft verspricht, wird damit als Möglichkeit negiert, weil sie der »jüdischen Identität« widerspricht. Dies festzuhalten bedeutet jedoch keineswegs, daß hinter den Mauern des Stehl sich eine »wirkliche« jüdische Authentizität verbirgt, die von der zionistischen Zukunft zerstört werde.<sup>2</sup> Wie sich in der Diskussion der »identity politics« gezeigt hat,<sup>3</sup> verhält sich jede Hypostasierung von Identitäten im Selbstwiderspruch. Keiner der vielen Versuche in den Diskursen um Identitätspolitik, Politik der Anerkennung, multikulturelle Gesellschaft oder die Leikultur vernag es, ihrer eigenen Begrifflichkeit eine stabile Basis zu verschaffen. Da die »Zufucht zum Essentialismus verbaut ist, bestand die Antwort der »identity politics« zuletzt darin, die Anerkennung zu einem Gegenstand von Verhandlungen gesellschaftlich repräsentierter Gruppen zu machen, was dazu führt, daß die anerkennungstheoretische Perspektive keine alternative Beschreibung politischer Konflikte mehr bereitstellt, sondern lediglich ein Thema, das – wie andere Interessenkonflikte auch – im Rahmen einer deliberativ-liberalen Grundordnung zur Regelung anstreht.

Die Intention, einen Begriff unversöhnlicher Anerkennung zu skizzieren, hat zur Folge, daß Authentizität überhaupt begrifflich un-terlaufen wird. Im Prozeß des Anerkennens stehen (provisorische) Identitäten anderen (provisorischen) Identitäten gegenüber, ohne daß es für die Bevorzugung einer von ihnen Gründe gäbe. Weder gibt es kulturelle Substanzen, die das Versprechen auf bruchlose Darstellung einlösen würden, noch gibt es »ursprüngliche« Herkunftsidentitäten zu bewahren. Welche dieser Optionen sich auch zum politischen Programm macht, es handelt sich bloß um Varianten fundamentalistischer Politik. Es scheint nahezu liegen, den Begriff und die Politik der Identität als ganze aufzugeben. Hüte,

<sup>2</sup> Dieses Beispiel zieht Markell heran, um die Anerkennung als identitätsfixierte Strategie zu markieren. Vgl. Markell, *Bound by Recognition*, 123 ff.

<sup>3</sup> S. o. Kap. 2.1.

Kappen oder Kopftücher zu tragen, ist zunächst ebenso uninteressant und unverfänglich wie das Tragen oder Nicht-Tragen von Bärten. Aber indem man einzelne Merkmale zum Erkennungszeichen macht, hat sich der Zugriff der »trüben Identität«<sup>4</sup> schon vollzogen.

Nach diesem Befund müßte ein Einwand gegen die hier festgehaltene Relevanz von Identität lauten: Wenn die Festlegung auf Identitätsverbürgendes unausweichlich Gefahr läuft, in die fundamentalistische Sackgasse zu geraten, liegt es doch nahe, die Identität als politische Option ganz über Bord zu werfen und sie aus den politischen Konflikten endgültig zu verbannen. Die Alternative steht ja im klassischen Liberalismus bereit, indem dieser das zur Identität Gehörige als Vorstellung des guten Lebens privatisiert und zu jenem Bereich der persönlichen Lebensführung erklärt, der allein unter Bedingungen einer egalitären Regelung der normativen Bedürfnisse der Bürger ermöglicht wird und gesichert werden kann.

Warum sollte – so lautet die Frage in diesem abschließenden Teils – sozial- und politikphilosophisch das identitäre Moment der Subjektwerdung und der Politik überhaupt theoretisch repräsentiert werden? Warum überhaupt auf eine Kategorie zurückgreifen, die mehr Probleme zu schaffen scheint, als sie löst? Wenn Anerkennung nicht bloß ein Thema unter anderen im liberalen Rechtsrat sein, sondern als Erklärungsmuster dienen soll, das Aspekte in den Fokus rückt, die von liberalen Theorien nicht vollständig berücksichtigt werden können, so muß es auf diese Fragen eine Antwort geben.

Die Antwort besteht nach dem Durchgang durch die in Teil II erfolgte Problematisierung darin, so die hier vorgeschlagene These, daß Prozesse reziproken Anerkennens der Stärkung des sozialen Bandes dienen, auf das keine Gesellschaft verzichten kann. Diese These kann dabei auf Hinweise aus den Theorien der Anerkennung selbst zurückgreifen. In der Theorie interkultureller Anerkennung hatte Taylor auf diese Dimension hingewiesen, ohne sie jedoch weiter zu verfolgen. »Multinationale Gesellschaften können zerbrechen, weil eine Gruppe die Gleichwertigkeit einer anderen nicht anerkennt.«<sup>5</sup> Obwohl dies für Taylor ein relevanter Aspekt der Begründung seiner Theorie hätte sein können, geht er auf ihn

<sup>4</sup> Horstheimer, Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, 138.

<sup>5</sup> Taylor, »Die Politik der Anerkennung«, 51.

nicht weiter ein, weil seine Theorie so angelegt ist, daß sie an die authentische Rückgewinnung von Identität gebunden ist. An Taylors Hinweis ist richtig, daß das soziale Band ohne Anerkennung auf dem Spiel steht, doch macht man sich ein falsches Bild davon, was der vage Begriff des sozialen Bandes bedeuten soll,<sup>6</sup> wenn die theoretische Beschreibung darauf zielt, daß hier kulturelle kollektive Identitäten miteinander interagieren und die Gesellschaft gewissermaßen *aus* ihnen besteht.

Wenn man prüfen will, ob Anekennen als Beschreibung dessen in Frage kommt, worauf mit dem sozialen Band metaphorisch verwiesen wird, so ist es erforderlich, jene Elemente eines Begriffs unverstärkter Anerkennung zusammenzuführen, die im vorangehenden Teil der Untersuchung erörtert wurden. Unter einem Begriff unverstärkter Anerkennung ist der Gedanke zu verstehen, daß in der Wechselbeziehung zwischen einander Anekennenden zwar Identitäten konstruiert werden, sich diese Prozesse jedoch nicht mit dem Resultat einer vollständig authentischen oder Autonomie gewährenden Identität abschließen lassen.

Jede Anekennung, so hatte sich gezeigt, enthält – *erstens* – notwendigerweise ein Moment der *Verkennung*. Die rekognitive Relation ist keine Beziehung der Unmittelbarkeit, sondern spielt sich in einem Anerkennungsmedium ab, in dessen normativem Horizont sich jene Rollen, Muster und Masken ansiedeln, mit denen sich die Interagierenden überhaupt identifizieren können. Demgegenüber läßt sich weder als Herkunft (Taylor) noch als *telos* (Honneth) eine Identität ausmachen, welche die normative Orientierung für Prozesse der Anerkennung übernehmen kann. Das heißt wie gesagt weder, daß Identitäten inexistent wären, noch daß sich der Rekurs auf ihren Gebrauch einfach vermeiden ließe. Es bedeutet lediglich, daß die Furcht vor der Identität genauso wenig unausweich-

6 Der Ausdruck des sozialen Bandes (*lien social*) geht auf Durkheim (und weniger dezidiert: auf Rousseau) zurück. Vgl. Émile Durkheim, *Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften*, Frankfurt/M. 1992, Kap. 201ff. Gemeint ist hier der solidarische Effekt, der aus dem Zwang zur arbeitsteiligen Differenzierung erstrich, bevor er mit Nancy als Spannung zwischen singulärem und pluralen Sinn ausgeführt wird. S. u. S. 199f. Wenn Habermas nicht etwas anderes meinte, könnte man auch seinen Gebrauch des sozialen Bandes als das, was durch Anerkennung hergestellt wird, heranziehen; (Kontrafaktisch) unterstellt, er verstünde eben Anerkennung als Verkennung (vgl. Jürgen Habermas, *Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001*, Frankfurt/M. 2001).

lich wie die Hoffnung auf Identität durch gute Gründe gesichert ist.

Der Grund dafür, daß Identitäten in Prozessen des Anekennens fungieren, ist *zweitens* darin zu suchen, daß Erkennen mit Anekennen Hand in Hand geht. Anerkennungsbeziehungen sind also keine sekundären, evaluativen Handlungen gegenüber irgendwie bereits vorgängig erkannten Anderen, sondern *in eins mit dem Erkennen* als so und so Anderen wird auch eine Anerkennung in einem normativen Horizont ins Werk gesetzt. Oder anders gesagt: Wird der Andere als dieser und jener anekannt, geht damit eine bestimmte kognitive Fremd- und Weltdeutung einher. Nicht nur die Ethik, sondern auch die Anerkennung ist, um den Ausdruck Levinas' aufzugreifen, eine »Opik«. Aus genau diesem Grund ist Anekennen in sozialen Beziehungen unausweichlich. Legt man zum Verständnis der Intersubjektivität eine Alteritätstheorie zugrunde, wie sie oben skizziert wurde, so ist auf der Ebene des sozialen Dritten die Einordnung der unvertigbaren radikalen Alterität in eine sozial konstruierte Andersheit unausweichlich. Der *double bind* von primärer und sekundärer Alterität – der Gedanke, daß die primäre Andersheit sich nur als *Überschuß* über die sekundäre Andersheit zeigen kann und die sekundäre Andersheit nur *abhängig* von der primären Andersheit zu *verstehen* ist – führt dazu, daß auch die Anerkennung als die provisorische und nie vollends rechefertigbare Stillstellung eines unaufhörlichen Prozesses des sozialen Anekennens begriffen werden muß. Genauer gesagt ist damit die verkennende Anekennung eine Opik, die schiebt.

Damit ist *drittens* das *Risiko* angesprochen, das diesen Wechselwirkungen innewohnt. Denn jede gegebene Anerkennung ist eine Vorleistung, die im Vorgriff auf eine wechselseitige Identitätsgewähr oder eine gemeinsame normative Basis verbleiben wird, ohne daß diesem einseitigen Akt der Anerkennung die Garantie mitgegeben wäre, eine Gegenleistung überhaupt oder in der erwünschten Weise zu erhalten.

Dies führt schließlich *viertens* auf das Phänomen der Gabe, das sich als ein *Prozess agonaler, riskanter und obligatorischer Reziprozität* interpretieren ließe. Im Gabecharakter der Anerkennung resümieren sich jene drei genannten Aspekte der Verkennung, der Parallelität von Erkennen und Anekennen und des Risikos zu einem agonalen Wechselspiel von Herausforderung und Antwort. Die von Mauss

untersuchten Gesellschaften zeichnen sich dadurch aus, daß die Verbindlichkeit zwischen Gruppen durch einen agonalen Gaben- tausch hergestellt wird. Die einseitige Gabe ist zunächst eine riskante Geste, die sich dem Anderen im Vorgriff auf eine verbindende Gemeinsamkeit aussetzt. Der »test d'humanité«, wie Marcel Hénaff diese antizipierende Gabe der Anerkennung nennt, impliziert dabei nicht ein Wissen um den Anderen oder vollzieht die normative Bestätigung eines Erkenntnisaktes, sondern verkent den Anderen produktiv, indem sie die Werte darauf einget, der Andere sei Mensch und nicht Ungeheuer. Als riskant erweist sich diese Gabe, wenn man sich getäuscht hat. Was der Andere ist, streht nicht vor der Geste fest, die auf die Herausforderung antwortet, mit der der Andere auftritt. Das Erkennen des Was geht mit dem Anerkennen des Wer Hand in Hand.

Der Einsatz der Gabe verbindet, indem er verpflichtet. Anders als die an-ökonomischen Interpretationen der Gabe nach Baralle und Derrida annehmen, beruht der Sinn der Gabe gerade nicht in einer einseitigen Verausgabung, sondern in der Stiftung einer Wechselseitigkeit. Daß dies nicht bedeutet, die Gabe wiederum auf eine Schruppform des ökonomischen Tausches zurückzuführen, wird genau dann klar, wenn man darauf besteht, daß in der reziproken Gabebeziehung gar keine Güter den Besitzer wechseln. Marcel Mauss hatte dies mit dem Hinweis verbunden, daß man in der Gabe sich selbst gibt. Sich selbst zu geben und sich damit aussetzen, formuliert ein Angebot, das angenommen oder abgelehnt werden kann. In dieser Gabe ist die Aufforderung enthalten, die Gabe zu erwidern. Mit der Uausweilichkeit der Erwidern, des Antwortens, wird die Wechselseitigkeit gestiftet, ohne daß bereits im selben Zug Form und Inhalt der Erwidern festgeschrieben wäre. Die Offenheit des Prozesses und der Verpflichtungscharakter, die mit der Uausweilichkeit des Antwortens einhergehen, bilden das soziale Band, das im Anerkennen Selbst und Anderen oder Gruppen aneinander bindet. »Der Gabentausch löst die Spannung zwischen der Notwendigkeit der Begegnung – eine Forderung der Natur – und der Unentscheidbarkeit der Antworten – eine Forderung der Freiheit. [...] Die Gabe ist eine freie Verpflichtung, weil sie eine Verpflichtung zwischen freien Wesen ist.«<sup>7</sup>

7 Hénaff, *Le prix de la vérité*, 187f.; dt. 216f.

Die Bindung erweist sich konsequenterweise nicht als eine konsensuelle Übereinkunft, welche die Beteiligten ausgehandelt hätten, weil die Bindung erst die Voraussetzung für Verhandlungen und Verständigungen schafft. Die Gabebeziehung erklärt demnach nicht, welche normative Ordnung einer anderen vorzuziehen wäre, sondern wie und warum überhaupt wir mit Anderen gemeinsam existieren. Der Kampf um Anerkennung läuft, führt man ihn auf den Boden des riskanten Gabentausches zurück, nicht auf eine Versöhnung von Antagonismen hinaus, sondern versteht sich als eine Verbindung qua Differenz. Das in den gegebenen Gesten der Anerkennung gestiftete soziale Band bleibt stets gefährdet und hat mit Konflikten und Zerreißproben zu rechnen.<sup>8</sup>

Geben heißt auf das verzichten, was man gibt, und zugleich sich durch das behaupten, was man gegeben hat. Geschenk und Herausforderung zugleich, Spiel wie Pakt; eine Eintracht [*la concord*], die sich stets am Rande der Zwietracht [*la discord*] befindet, ein kurz vor einem möglichen Konflikt geschlossener Friede. Der Kern der Beziehung bleibt agonale; der Konsens ist kein gegebener Zustand, sondern ein Grenzzustand.<sup>9</sup>

In der Terminologie Kants ließe sich sagen, daß das Anerkennen sich nicht zwischen Geselligkeit und Ungeselligkeit als Prinzip der menschlichen Sozialnatur entscheider. Die Pole eines *zōon politikon* und eines Menschen, der des Menschen Wolf ist, lassen sich weder übereinbringen noch lassen sich die Folgeprobleme lösen, entschiede man sich, einem der beiden Bilder für die Funktion einer Begründung des Sozialen den Vorzug zu geben. Kant hatte das auf die Formel von der »ungeselligen Geselligkeit«<sup>10</sup> gebracht und die regulative Idee einer Teleologie der Natur eingesetzt, um die Reibungen zwischen den beiden Polen in historischer Perspektive zu glätten. Sieht man von dem zweifelhaften Begriff einer Naturabsicht ab, der uns heute nicht mehr ohne weiteres zur Verfügung steht, so bleibt die Brüchigkeit der ungeselligen Geselligkeit, die

8 Ähnlich riskant fällt Elena Pulcini das soziale Band unter Rückgriff auf die Theorien der Gabe und der Alterität. Allerdings scheint das Knüpfen des Bandes sich wesentlich einem affektiv gedachten Mangel des Selbst zu verdanken. Vgl. Pulcini, *Das Indivíduo ohne Leidenschaft*, 191.

9 Hénaff, *Le prix de la vérité*, 187f.; dt. 216f.

10 Immanuel Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, AA VIII, Viertes Satz.

in der verkennenden Anerkennung ihre strukturelle Entsprechung hat.

Die Instabilität des sozialen Bandes resultiert aus dem Totalitätscharakter der Gabe. Wenn ich mich gebe und nicht ein Gut zum Tausch anbiete, dann stehen auch stets meine Existenz, mein Status oder meine Identität als ganze auf dem Spiel. Sie sind der Einsatz, der buchstäblich ins Spiel gebracht wird und der auch *verspielt* werden kann. Denn ob der Spielzug gelingt, hängt von der stets offenen Antwort des Anderen ab. Die Antwort des Anderen besteht denn auch nicht darin, etwas zurückzugeben, wie man einen verliehenen Gegenstand zurückgibt, sondern seinerseits eine Gabe zu erfinden, die den ersten Zug im Spiel zu beantworten vermag. So ist die Gegengabe keine bloße Reaktion in einem Schema, sondern selbst eine Initiative. Indem die Antwort im Prozeß des Anerkennens als eine selbständige Geste aufgefäßt wird, verschiebt sich auch der Sinn der Freiheit. Das Geben der Antwort ist nicht von der ersten Gabe vorherbestimmt und in ihrem Inhalt beschnitten, sondern verlangt den freien Gebrauch der eigenen Möglichkeiten. Allerdings kann dies keine uneingeschränkte Autonomie bedeuten, sondern eine Freiheit, die an gegebene Spielräume anschließt. Zwar ist die Möglichkeit ausgeschlossen, Freiheit als vollständige Souveränität zu begreifen,<sup>11</sup> doch heißt das nicht, Autonomie als verantwortliches Bewußtsein zu verwerten, sondern vielmehr, es in die Figur eines »antwortenden Subjekts«<sup>12</sup> zu überführen.

Die Anerkennung erweist sich, mit Simmel gesprochen, als Mikroprozess der Vergesellschaftung und zeigt die Gesellschaft gleichsam im *status nascens*.<sup>13</sup> Damit ist nicht eine historische Soziologie oder soziologische Geschichtsschreibung vorgelegt, sondern eher eine Art Genealogie, eine »genetische Methode«,<sup>14</sup> die nach den Wurzeln fragt, deren die Gesellschaft in jedem sozialen In-Beziehung-Therein bedarf. Die genealogische Betrachtung des Bandes der Anerkennung postuliert keinen historischen Ursprung, sondern nimmt dessen Genese in den Blick in dem, was

jeden Tag und zu jeder Stunde geschieht; fortwährend knüpft sich und löst sich und knüpft sich von neuem die Vergesellschaftung unter den

<sup>11</sup> Vgl. Arendt, *Vita activa*, 299, sowie Markell, *Bound by Recognition*, 23.

<sup>12</sup> Meyer-Drauw, *Illusionen von Autonomie*, 154.

<sup>13</sup> Simmel, *Soziologie*, 33.

<sup>14</sup> Georg Simmel, *Grundfragen der Soziologie*, Berlin, New York 1984, 17.

Menschen, ein ewiges Fließen und Pulsieren, das die Individuen verkettet, [...] die aber doch das wirkliche *Geschehen* sind, das sich zu jenen makroskopischen, festen Einheiten und Systemen erst zusammenkettet oder hypostasiiert.<sup>15</sup>

Die umstrittene Anerkennung ist dasjenige, was uns sozial existieren macht, das Band, das uns verbindet. Die zugrundeliegende Intuition teilen alle Theorien der Anerkennung: Ob Taylors Furcht um die Kohäsion pluri-kultureller Gesellschaften, Honneths Sorge um die Mißachtung der sozialen Subjekte bzw. ihre soziale Unsichtbarkeit oder Butlers Bindung der Subjektivierung an diskursive Anerkennung, stets steht jene Kohäsion auf dem Spiel, die in der Soziologie unter dem Stichwort der Sozialintegration verhandelt wird<sup>16</sup> und die offenbar mit der Auflösung traditioneller Milieus nicht einfach verschwindet.<sup>17</sup> Die Lösung fällt in jenen Theorien unterschiedlich aus. Die anthropologisch grundierten Theorien sehen in einem »Bedürfnis nach Anerkennung« (Taylor) oder in der Notwendigkeit der Anerkennung für ein vollständig autonomes Selbstverhältnis (Honneth) eine jeweils unhintergehbare fundamentale Motivation für das Knüpfen des sozialen Bandes. Was das Soziale bestimmt, liegt letztlich im Ausgangspunkt beim (autonom gedachten) Subjekt. Damit wird jedoch die Eigendynamik des Sozialen unterbestimmt. Das von der agonalen Gabe her konzipierte soziale Band betont hingegen, daß sich das Soziale nur als das Zwischen einer Kommunikation bestimmen läßt, das Anerkennenden und Anerkannnen als soziale Subjekte situiert. Damit wird nicht von gegebenen Subjekten ausgegangen, sondern die Genese des Sozialen und der vergesellschafteten Subjekte *in status nascens* in den Blick gerückt.

Die Theorie der subjektivierenden Anerkennung Althusser's und Butlers vermeidet eine Engführung aufs Subjekt, indem sie die Genese der Subjektivität an die Anerkennung ideologischer Diskurse koppelt, durch die Subjektpositionen performativ hervorgebracht werden. Nur indem soziale Praktiken performativ wiederholt werden, werden Subjekte erzeugt, die von diesen Diskursen ihre kon-

<sup>15</sup> Simmel, *Soziologie*, 33.

<sup>16</sup> Vgl. bspw. Wilhelm Heitmeyer u. Peter Imbusch (Hg.), *Integrationspotenziale einer modernen Gesellschaft*, Wiesbaden 2005.

<sup>17</sup> Vgl. Hans Joas, »Ungleichheit in der Bürgergesellschaft. Über einige Dilemmata des Gemeinsinns«, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* B 25-26 (2001), 15-23.

stittiven Positionen zugewiesen bekommen. Einer konstruktiven Bestimmung der sozialen Wechselwirkungen, die Subjekte nicht bereits als gegeben voraussetzt, kommt dieser Ansatz näher. Allerdings harte Butlers Versuch, die Theorie der Anerkennung ethisch zu reformulieren, zeigt, daß sich ein Begriff des Normativen mit dieser Theorie nicht widerspruchsfrei verbinden läßt.

### 3.2 Sozialität und Normativität im sozialen Zwischen

Angesichts dieses Befundes stellt sich die Frage, wie sich ein Begriff unversöhnter Anerkennung mit einer Theorie des Normativen verbinden lassen soll. Damit kehren wir zu der in der Einleitung angesprochenen Ausgangsfrage zurück. Ausgangspunkt der Untersuchung der Theorien der Anerkennung war ja ein sozial- und politikphilosophisches Problem, das sich im Gefolge einer Theorie asymmetrischer Intersubjektivität ergeben hatte. Wie läßt sich, so laute die Problemlage, unter der Bedingung, daß eine Theorie der Alterität, wie sie durch eine formale Lektüre von Levinas und Derrida nahegelegt wird, plausibel gemacht wurde, Normativität nicht nur auf der Ebene der elementarretischen Intersubjektivität, sondern auch auf der des Sozialen aussagen? Anders formuliert, wenn das Verhältnis von Subjekt und Anderem wesentlich durch eine asymmetrische Vorgängigkeit des Anderen gegenüber einem antwortenden Subjekt gekennzeichnet ist und diesem so eine Verantwortung auferlegt ist, mit der es umzugehen hat, die es aber nie vollends erfüllen kann, wie artikuliert sich dann auf der Ebene des Dritten<sup>1</sup> die soziale Beziehung, in der die unbegrenzte Verantwortung unausweichlich einem reduktiven Vergleich unterzogen werden muß?

Die Vermutung, die Ebene des sozialen Dritten lasse sich als Anerkennungsbziehung reformulieren, hat sich erhärtet. Sie hat es aber zugleich notwendig gemacht, die Begriffe der Anerkennung, die in den gängigsten Theoriebildungen angesetzt werden, einer Reinterpretation zu unterziehen. Das hat vor allem damit zu tun, daß die interkulturelle und die intersubjektivistische Theorie der Anerkennung mit einem Subjektbegriff operieren, der mit einer Theorie asymmetrischer Intersubjektivität inkompatibel ist und die Theorie der subjektivierenden Anerkennung das normative

<sup>1</sup> Den Dritten auf diese Weise als Scharnier zwischen ethischer und sozialer Dimension zu verstehen, ist *eine* Weise, die Figur zu konzipieren. Ausführlicher diskutiert werden diese und andere Varianten der Figur in Verf., Joachim Fischer u. Gesa Lindemann (Hg.), *Theorien des Dritten. Innovationen in Soziologie und Sozialphilosophie*, München 2010.

Moment trotz aller Bemühungen in ihrer Theoriearchitektur nicht unterbringen kann. Wenn man jedoch unterstellt, daß der Durchgang durch die kritischen Prüfungen des Anerkennungsbegriffs eine fruchtbare Neupositionierung desselben leistet, dann müßte sich jetzt zeigen können, inwiefern dieser eine Antwort auf die einleitend formulierte systematische Frage darstellen kann.

Will man Sozialität weder holistisch allein im Ausgang von gesellschaftlichen Strukturen noch individualistisch allein als Aggregat einzelner individueller »Atome« verstehen, so drängt sich als Alternative eine paradoxe Strukturierung des sozialen Seins auf. Mit Jean-Luc Nancy läßt sich das auf die Formel bringen, daß jede soziale Existenz singular und plural zugleich ist. Was hat man darunter zu verstehen?<sup>2</sup> Singular ist der einzelne, wie der lateinische Gebrauch von *singuli* ausschließlich im Plural es nahelegt, nur dann und insoweit er mit und unter allen anderen ist.<sup>3</sup> Paradoxerweise ist die Einzigkeit nie für sich allein zu haben, woran auch ihre Identifizierung scheitert. Das Zugleich von Singularität und Pluralität trägt eine Spannung in die sozialen Bezüge ein, die daraus resultiert, daß die einzelne Existenz jeweils auf den spezifischen Sinnhorizont als Ganzes ausgreift. Singular sein bedeutet dann die Totalität eines Sinnewurfs, der mit allen anderen inkommensurabel ist. Sozialität ist nun dadurch bestimmt, daß der inkommensurable Sinn unausweichlich gemeinsam mit anderen besteht. Das plural singuläre Sein läßt sich aufgrund dieser Spannung weder in Richtung einer Pluralität auflösen, wie es der *meeting pot* oder der fröhliche Multikulturalismus wollen, noch in Richtung der Singularität, wie es die Verfechter der Leitkultur, der Ethnizismen und des Nationalismus betreiben. Die Wahrheit der Kultur wie des Sozialen besteht nach dieser Auffassung in der unauf löslichen Spannung, die zwischen Einheit und Vielheit, zwischen Identität und Nicht-Identität herrscht.

<sup>2</sup> Vgl. Jean-Luc Nancy, *singular plural sein*, Berlin 2004, sowie dazu Verf., »Bodenlos. Der Kampf um den Sinn im Politischen«, in: *D Zs Philos* 55 (2007), 689-715. Auf die Genese dieses Gedankens und die Einflüsse, die diese Genese bestimmt haben, kommt Nancy zurück in Jean-Luc Nancy, *Die herausgeforderte Gemeinschaft*, Berlin 2007. Zur Einführung vgl. Verf., Art. »Nancy, Jean-Luc«, in: *Die französische Philosophie im 20. Jahrhundert. Ein Autorenhandbuch*, hsg. v. Thomas Bedorf u. Kurt Röttgers, Darmstadt 2009, 271-278.

<sup>3</sup> Vgl. Nancy, *singular plural sein*, 62.

Der Schlüssel für Nancys Sozialphilosophie ist kein Begriff, sondern eine bloße Vorsilbe: *comm*. Das soziale Leben im Zeitalter nach den großen Erzählungen zeichnet sich dadurch aus, daß es *den einen* Sinn, *die eine* kohärente Interpretation der Welt und unserer Kommunikationen in ihr und mit ihr nicht mehr gibt. Das bedeutet, wie Nietzsche, Freud und Wittgenstein gezeigt haben, daß die Welt, verstanden als der Bedeutung generierende Horizont, in dem sich mein Handeln, Sprechen und Denken ansiedelt, keinen letzten Grund mehr findet. Die Welt ist also bodenlos und bezeichnet zugleich den Verweisungszusammenhang, der Sinn erfahrbar macht.

In dieser Lesart Nancys, die konstruktivistischen und existential-philosophischen Interpretationen nahesteht, ist die Welt demnach eine gemachte statt eine gegebene. »Wir machen Sinn.«<sup>4</sup> Aus diesem Satz läßt sich zweierlei ableiten. Zum einen sind wir angewiesen darauf, Sinn zu generieren. Unser Handeln, Sprechen und Denken läßt sich nur in einen erwartungssicheren und anschlussfähigen Zusammenhang bringen, wenn wir uns auf Bedeutungen beziehen. Auch noch das Sinnlose ist nur im Kontext einer *Sinnstruktur* als *sinnlos* zu bezeichnen.<sup>5</sup> Wenn wir diesen Sinn aber selber stiften, so ist klar, daß es keinen letzten, verbindlichen Sinn geben kann, auf den wir uns alle gemeinsam beziehen würden. Zum anderen entgeht Nancy der solipsistischen oder radikal konstruktivistischen Falle, indem er als »Ursprung« des Sinns nicht ein Ich, sondern ein Wir ansetzt. Jede Existenz – die Nancy in sozialphilosophischer Hinsicht mit dem Sinn identifiziert – ist unausweichlich mit dem Faktum ihrer Pluralität konfrontiert. Sinn wie Existenz gibt es nicht im Singular, sondern allein in ihrer Vielheit. »Die Existenz jedoch ist *mit*, oder es existiert nichts.«<sup>6</sup>

Insofern also die Welt als Inbegriff der Sinnzusammenhänge eine unüberschreibbare Totalität darstellt, ist sie einzigartig in der Weise, in der sie die Bezüge zwischen einzelnen Sinnzuweisungen herstellt, ordnet und stabilisiert. Jede Welt ist singular, weil sie neben sich keine anderen Welten duldet. Zugleich aber (und das kaum zu vermeidende Attribut »jede Welt« verweist bereits darauf) gibt es mehr als eine Existenz, als eine Welt. Die anderen Welten, und für das sozialphilosophische Thema müßte dies heißen: die Welten der

<sup>4</sup> Nancy, *singular plural sein*, 23.

<sup>5</sup> Vgl. auch Röttgers, *Kategorien der Sozialphilosophie*, 224ff.

<sup>6</sup> Nancy, *singular plural sein*, 23.



Anderen, sind mit der meinen inkommensurabel. Die Vielfalt der sozialen Existenzen impliziert, daß es *mehr als eine* Welt gibt, daß Sinnstiftungen miteinander konkurrieren. Der Begriff des Sinns wiederum, der hier in Anschlag gebracht wird, impliziert, daß es nur *eine* Welt geben kann. Die einander widerstrebenden Implikationen werden nun von Nancy nicht dialektisch, historisch oder hermeneutisch versöhnt, sondern gerade in ihrer Widersprüchlichkeit als das Konstitutivum des Sozialen herausgearbeitet. Zwischen den Sinnhorizonten besteht eine »irreduzible Fremdheit«,<sup>7</sup> die für das *Mit-* des sozialen Lebens charakteristisch ist. »Die Alterität des Anderen ist seine Kontiguität des Ursprungs mit dem »eigenen« Ursprung. Du bist absolut fremd, denn die Welt beginnt *ihrenseits bei dir*.«<sup>8</sup> Was die Welt genannt wird, verdankt sich also einerseits einem singulären Ursprung sowie andererseits der Vielheit von Ursprüngen. Mit dem Begriff der Kontiguität bezeichnet Nancy die Unausweichlichkeit des Zugleich, die bewirkt, daß sich die Sinnentwürfe begegnen, berühren und überlagern.

Einerseits ist das Soziale durch eine *Singularität* des Sinns gekennzeichnet, insofern die Teilhabe an der Welt bereits bestimmten Interpretationen entspringt und einer kontingenten Ordnung unterliegt. Aus dem gegebenen, erworbenen oder entworfenen Sinnhorizont kann man weder einfach aus- noch ihn übersteigen in eine allgemeine Welt objektiver Sätze. »Der Sinn, das sind wir.«<sup>9</sup> Andererseits impliziert die Kontingenz des Horizonts, daß auch andere denkbar sind. Die triviale Erfahrung, daß Andere die Welt anders sehen als wir, ist die alltägliche Einsprechung für die *Pluralität* des Singulären. »Es gibt nicht *das* Wir.«<sup>10</sup> Auf die Vielfalt der Sinnmöglichkeiten hinzuweisen, bedeutet nicht, daß man sich über deren Kongruenzen nicht verständigen oder gegebenenfalls auch zwischen ihnen wählen kann. Für die grundbegriffliche Anlage der Sozialphilosophie Nancys ist es jedoch entscheidend, daß die Vielheit der unüberbietbare Ausgangspunkt und keine bloß zufällige Zerstreung einer im Prinzip vernünftigen Einheit ist.

Heideggers Begriff des »Mitseins«, das dem Dasein »wesen-

7 Ebd., 24.

8 Ebd. Übers. leicht korrigiert nach Jean-Luc Nancy, *Être singulier pluriel*, Paris 1996, 24.

9 Jean-Luc Nancy, *Das Vergessen der Philosophie*, Wien 1987, 100.

10 Ebd., 109.

haft«<sup>11</sup> zukommt, stellt in dieser Hinsicht eine Ablösung von der subjektphilosophischen Vereinzelung dar, der die Inter-subjektivität zum Problem werden muß. Diese Einsicht setzt Nancy voraus, setzt aber zugleich das *Mit-*andere-*sein* oder das *Mit-*Erscheinen noch grundsätzlicher als die Grundbestimmung des sozialen Seins selbst. Jeder Ursprung ist nie ganz einer, sondern bereits geteilter, was Nancy dazu führt, das Soziale als Kommunikation aufzufassen, in dem Sinne, daß jeder Sinn (*mit-*geteilter ist.<sup>12</sup> Was das Soziale sei, läßt sich also nur als ein »unter bzw. zwischen uns [entre nous]«<sup>13</sup> verstehen, das sich weder auf einen Begriff der Gesellschaft noch auf einen Begriff des Subjekts zurückführen läßt. Im sozialphilosophischen und sozialwissenschaftlichen Grabenkampf zwischen den individualistischen und den holistischen Ansätzen versucht Nancy somit eine Mitte zu halten, die das soziale Band in dem nicht weiter bestimmbareren »Mit-« des Ursprungs eines jeden Sinns situiert. Die paradoxe Einheit in der Vielheit, die nach Nancy das Soziale kennzeichnet, hat jedoch Rückwirkungen auf den Begriff des sozialen Bandes selbst. Auch wenn er sich der Terminologie bedient,<sup>14</sup> muß er an ihrer Angemessenheit zweifeln. Denn das Band, das aus Nancys sozialphilosophischen Vorschlag resultiert, kann nur eines sein, das die Enden ebenso verknüpft wie es sie auseinanderhält.<sup>15</sup>

Wenn nun jede soziale Existenz eine Koexistenz mit Anderen und zugleich das Ganze ist (die »Welt«), dann ist das soziale Band als eine Verbindung formuliert, die zugleich trennt. Anders gesagt

11 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1993, 118.

12 Vgl. Nancy, *singular pluriel sein*, 142 sowie Jean-Luc Nancy, *Die undarstellbare Gemeinschaft*, Stuttgart 1988, 46.

13 Ebd., Nancy, *singular pluriel sein*, 25.

14 Vgl. ebd., 25 sowie Jean-Luc Nancy, »Der Sinn des Politischen«, in: Wolfgang Pichler (Hg.), *Gegen den Ausnahmezustand. Zur Kritik an Carl Schmitt*, Wien 1999, 119-140, hier: 124.

15 Die tschechische Aktionskünstlerin Kateřina Šedá zeigte auf der documenta 12 Material aus ihrer Intervention »For Every Dog A Different Master«. In der anonymen Plattenausstellung Bruno-Lißen versandte sie 1000 Hemden, auf denen die bunte Vielfalt der Gebäude aufgedruckt war. Adressiert wurden sie an 1000 paarweise einander zugeordnete Haushalte an entgegengesetzten Enden der Siedlung, versehen mit dem jeweils anderen Absender. Ohne daß die Künstlerin im Erscheinen trat, knüpfte sich so ein loses soziales Band, das Kommunikation ebenso ermöglichte wie es die Distanz vor Augen führte (vgl. *documenta 12. Katalog*, Kassel 2007, 298 f.).

treten in der pluralen Koexistenz Unvereinbarkeiten auf, die Konflikte mit sich bringen. Daß jede Sinn-Stiftung andere Sinnmöglichkeiten ausschließt, ist der konstruktivistischen oder systemtheoretischen Perspektive auf das Soziale auch bekannt; wird von diesen aber nicht als ein normatives Problem angesehen. Auch Nancy widmet den normativen Problemfällen der Konfrontation divergierender, situativ gebundener Welterdeutungen keine Aufmerksamkeit. Mehr noch, er muß diese Fragen übergehen, weil seine Sozialphilosophie dafür kein Vokabular besitzt. Das liegt daran, daß Nancy über keinen Begriff der Alterität verfügt, der über die Andersheit als Verschiedenheit, wie sie aus der platonischen Tradition bekannt ist, hinausginge.<sup>16</sup>

Füllt man diese Leerstelle, wird klarer, wie in die singuläre Pluralität des Sozialen ein normatives Moment eingezogen werden kann. Im Kontext einer Theorie der Alterität, wie sie oben skizziert wurde,<sup>17</sup> lassen sich zwei Ebenen unterscheiden. Der Ebene des Sozialen liegt die Ebene der Intersubjektivität voraus. Allerdings handelt es sich bei dem fraglichen »voraus« – dies sei sogleich hinzugefügt, um Mißverständnissen vorzubeugen – um eine heuristische Differenzierung, die mit der in der Gabe-Diskussion angetroffenen Differenzierung zwischen »primärer« und »sekundärer Sozialität« nichts zu tun hat.<sup>18</sup> Ebensovwenig wie es eine intersubjektive Beziehung diesesits der sozialen Welt gibt, gibt es eine soziale Welt, in der die intersubjektive Begegnung mit dem Anderen strukturell ganz herausfiele. Der Dritte ist jene Figur, welche diese beiden Ebenen als eine Art Scharnier zusammenhält.<sup>19</sup>

Auf diese Weise läßt sich erläutern, in welcher Weise die Normativität im Sozialen verankert ist. Denn die Konflikte, die sich aus der Koexistenz pluraler Welten ergeben, wären für sich genommen bloße Ergebnisse einer wechselseitigen Verdängung; wenn sie nicht an das Moment einer ethischen Forderung zurückgebunden wären. Normativ relevant werden die miteinander inkompatiblen Sinnent-

würfe der sozialen Welt nur deswegen, weil sie sich dem Anspruch eines Anderen verdanken, der unvergleichlich ist. Die Pointe der Figur des Dritten besteht darin, daß sie den Ort markiert, an dem für sich genommen *unvergleichliche* Ansprüche *vergleichlichen* werden müssen. Denn geht man mit Levinas und Derrida davon aus, daß die absolute Andersheit des Anderen nicht nur nicht erkennbar ist, sondern auch das Selbst, oder wie Levinas bevorzugt sagt: das Subjekt, mit einem Anspruch konfrontiert, denn es nie vollends gerecht werden kann, dann gilt dies zunächst allein als Aussage über die subjektkonstrutive Funktion der Alterität. Daß es sich bei dieser ethisch ausgezeichneten Intersubjektivität um eine heuristische Vereinfachung handelt, wird klar, wenn man mit Levinas darauf hinweist, daß mich in den Augen des Anderen stets der Dritte ansieht.<sup>20</sup> In der sozialen Erfahrung gibt es den Anderen niemals allein, sondern stets umgeben von anderen Anderen, d. h. Dritten, von symbolischen Ordnungen und normativen Erwartungen.

Die Ansprüche, die einerseits vom Anderen und andererseits von der Pluralität der sozialen Anderen bzw. den symbolischen Ordnungen und normativen Erwartungen ausgehen, stehen nun nicht in einem hierarchischen Verhältnis zueinander, weil die Theorie der Alterität keine *Ethik* der Alterität ist. Vielmehr stehen unvergleichliche, unendliche Ansprüche in ihrer Pluralität in Konkurrenz zueinander, so daß verglichen werden muß, was nicht verglichen werden kann.<sup>21</sup> Es vollzieht sich eine Transformation, die ihre Kosten hat. Die Singularität des Anderen, die ihn als Unverwechselbaren

20 Vgl. Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 307f. Mit dieser Formulierung läßt sich auch die Frage beantworten (Stefan Blank, *Verständigung und Versprechen. Sozialität bei Habermas und Derrida*, Bielefeld 2006, 176 Fn. 28), ob es sich beim Dritten um eine hinzukommende »Instanz« handelt oder das, was diese Figur bezeichnet, bereits in der intersubjektiven Beziehung selbst liegt. Die Antwort lautet m. E. für Levinas wie für den (in dieser Hinsicht eindeutigeren) Derrida: beides.

21 Unendlich ist die dem Anderen geschuldete Verantwortung, weil der einschränkende Vergleich der Ebene des Dritten angehört. Ohne ein Festhalten an der Unbegrenztheit ethischer Ansprüche ließen sich Konflikte nur als je bereits konkret gemilderte denken. Dies ist auch der Grund, warum Derrida in dieser Hinsicht an den Einsichten Levinas' festhält. »Wenn Verantwortlichkeit nicht unendlich wäre, dann gäbe es keinerlei moralische oder politische Probleme« (Jacques Derrida, »Bemerkungen zu Dekonstruktion und Pragmatismus«, in: Chantal Mouffe (Hg.), *Dekonstruktion und Pragmatismus. Demokratie, Wahrheit und Vernunft*, Wien 1999, 171–195, hier: 192).

16 Diese These habe ich ausführlicher dargelegt in »Bodenlos«, a. a. O. In einem jüngst erschienen Text nähert sich Nancy dem Problem, indem er die Gerechtigkeit letztlich von ihrer Unmöglichkeit her denkt. Vgl. Jean-Luc Nancy, *Justice impossible*, Lonrai 2007.

17 S. o. 2.4.

18 Siehe zu dieser Unterscheidung Alain Caillès oben S. 183.

19 Vgl. dazu ausführlich Verf., *Dimensionen des Dritten*, 1.2 sowie 6.2.

ausmacht; wird im Horizont des sich auf Kriterien stützenden Vergleichs zu einem Partikularen.<sup>22</sup> Der Andere, der als Besonderes erscheint, das unter dem Begriff eines Allgemeinen steht, ist der singuläre Andere, insofern er identifiziert ist. Die Anerkennung Anderer operiert auf der Ebene der Besonderheiten, die mit den Singularitäten, die das Subjekt zu Antworten herausfordern, nicht auf derselben Ebene liegen.

Die soziale Ebene des Dritten ist demnach durchzogen von normativen Konflikten, die darin bestehen, daß die Konkurrenz ethischer Ansprüche, die nicht mit sozial attributierbaren oder juristischen Verantwortlichkeiten zu verwechseln sind, Entscheidungsgegenstände macht, die genau genommen unentscheidbar sind. Die plurale Koexistenz im Sozialen ist folglich zurückgebunden an einen ethischen Konflikt, der seinerseits nicht in der dyadischen Intersubjektivität, sondern nur in der triadischen Sozialität zu beschreiben und möglicherweise zu lösen ist.<sup>23</sup> Mit Derrida könnte man hier von einem *double bind* sprechen. Will man dem Appell des Anderen, mit dem das Subjekt konfrontiert ist, gerecht werden, kann die *Antwort* nur auf der Ebene des Dritten *erfolgen*, auf der ebendieser Anspruch gerade nicht in seiner Unendlichkeit Geltung haben kann. Umgekehrt kann die *Normativität* im Sozialen nicht allein auf der vergleichenden Ebene der Pluralität von Dritten *begrenzt* werden, weil sie ihren Sitz in der unendlichen Andersheit der absoluten Alterität hat und sich aus ihr speist. Normativ ist das soziale Feld nur, wenn es an das ethische Moment der Erfahrung des Anderen gebunden bleibt, wenn sich Sozialität der Intersubjektivität verdankt. Der ethische Anspruch, der sich aus der Alteritätstheoretischen Dyade begründet, »überlebt« gewissermaßen in der sozialen Triade.<sup>24</sup>

<sup>22</sup> Vgl. Shmuel Trigano, »Qui reconnaît-on? L'identité dans la reconnaissance«, in: Caillé (Hg.), *La quête de la reconnaissance*, a. a. O., 149-160, hier: 150.

<sup>23</sup> Ähnlich führt auch Judith Butler gegen Jessica Benjamin's Anerkennungstheorie einen dezentrierenden Dritten ins Feld: »Die Dyade ist ein Ergebnis, keine Voraussetzung.« (Butler, »Sehnsucht nach Anerkennung«, 239) Bestenfalls, müßte man hinzufügen, zumal Butler selbst auch das unausweichlich »ekstatische« Moment jeder intersubjektiven Beziehung betont (vgl. ebd., 245).

<sup>24</sup> Um dem Verdacht, hier werde eine verknappte Ursprungsphilosophie an die Stelle einer Teleologie gesetzt, sei noch einmal betont, daß es sich bei dieser Ausdrucksweise um einen begründungstheoretischen, nicht aber geneueschen Primat handelt.

Dabei kommt der Differenzierung zwischen dem Ethischen und der Ethik eine wichtige Rolle zu. Das elementarerethische Moment meint hier nicht eine der Ansprüchen auf Anerkennung und Rechtsgeltung zugrundeliegende Ethik, gegen die sich manche Kritik zu Recht wendet.<sup>25</sup> Ein solcher Monismus würde die begrifflichen Unterscheidungen im Feld des Sozialen gleich wieder kollabieren lassen. Levinas hat daher auch wiederholt darauf hingewiesen, daß seine Aufgabe nicht darin besteht, eine Ethik zu formulieren, sondern vielmehr das Ethische *in statu nascendi* zu eruieren.<sup>26</sup> Das Ethische, das sich im Anspruch des Anderen zeigt, auf den das Subjekt antwortet, gleicht einem formalen Appell, dem nicht ausgewichen werden kann. Er ist formal und daher nicht inhaltlich definiert; weder in Form einer Ethik des guten Lebens noch in der einer Moral, die bestimmte universalisierbare Regeln zu formulieren gestattet. Was sich im Sozialen geltend macht, ist vielmehr ein Überschuß der Alterität über die gleichsetzende Ebene des Sozialen, der einen ethischen Anspruch im Sozialen repräsentiert.<sup>27</sup>

Daß sich auf der Ebene des Sozialen nicht Andere, sondern Dritte begegnen, bedeutet, daß die Ko-Existenz des Sinns sich nicht so friedlich darbietet, wie Nancy anzunehmen scheint, sondern die Ebene des Dritten von normativen Konflikten durchzogen ist, die sich aus dem unlösbaren Widerstreit ethischer Ansprüche ergeben. In der Perspektive der Alteritätstheorie wird die *Ko-Existenz der Welten* zu einer *Konkurrenz der Ansprüche*. Wird diese Wendung mitvollzogen, kann auch klarer werden, was der Umweg über Nan-

<sup>25</sup> Vgl. Jacques Rancière, *Das Unbehagen in der Ästhetik*, Wien 2007, 125 ff.

<sup>26</sup> Vgl. Emmanuel Levinas, *Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philippe Nemo*, Wien 1992, 69.

<sup>27</sup> Was hier von der Alteritätstheorie her gedacht wird, läßt sich auch von der Gleichheit her artikulieren. Wenn in der »Dialektik der Gleichheit« die Orientierung an der Klage des Individuums die Begründung für die Gleichbehandlung abgibt, so ist, wie Christoph Menke zeigt, der Anspruch individuellen Gerechtigens (in meiner Terminologie: der unbegrenzten Verantwortung gegenüber dem Anderen) zugleich der Stachel gegen die Gleichheit. »Die Einstellung der Gleichbehandlung ist vielmehr selbst unhinrangebar auf die Einstellung individuellen Gerechtigens angewiesen. Was der Gleichheit befragend und problematisierend gegenübertritt, ist ihre eigene Voraussetzung, ihr eigener Grund« (Menke, *Spiegelungen der Gleichheit*, Frankfurt/M. 2004, 71). Dies führt dazu, die Konflikte zwischen diesen beiden Einstellungen als »unvermeidbar und unlösbar« (ebd., 74) anzusehen, eine Konsequenz, die ebenso aus der Problemfigur des Dritten zu ziehen sein wird.

cy und Levinas für den Begriff des Anerkennens erbringenden kann.<sup>28</sup> Den Anderen anzuerkennen, kann nur auf der Ebene des Dritten gelingen. Das Anerkennen bringt eine Identität ins Spiel, die der Andere als absolut Anderer noch gar nicht vorweisen kann. Die Unausweichlichkeit, auf den absolut Anderen zu antworten, indem man ihm eine spezifische soziale Andersheit zuweist, ordnet ihn in eine symbolische Ordnung ein, die der absoluten Andersheit nicht gerecht wird. Die Anerkennung des Anderen ist stets nur eine *Anerkennung des sozialen Anderen* und in diesem Sinne eine *Verkennung seiner absoluten Andersheit*.<sup>29</sup> Die Identität, die durch die Anerkennung dem Anderen zugewiesen wird, ist stets nur eine inkohärente und vorläufige Identität, welche die Andersheit notwendig auf eine sozialkompatible Variante reduziert. Daher bleibt Anerkennen stets eine riskante Gabe, die in ihrer spezifischen Realisierung nur eine mögliche Antwort auf den Anderen darstellt. Die in der Anerkennung *fungierende Normativität* bezieht sich auf das *Wie* des Antwortens und enthält zugleich eine Identitätszuweisung an den Anderen und eine Definition der Situation, in der der Anerkennungsprozess sich abspielt.

Soll die Stillstellung des Prozesses wechselseitigen Anerkennens als situative Identität verstanden werden, so lassen sich die Konsequenzen für den Begriff der Identität in dreierlei Hinsicht spezifizieren: Kontingenz, Widerstreit und Politisierbarkeit.

(1) *Kontingenz*: Sofern stets jemand oder eine Gruppe als dieser

<sup>28</sup> Zwar sieht auch Honneth in Konfrontation mit Einwänden das Problem eines Dritten, behandelt es aber nicht eigens (vgl. Axel Honneth, »Rejoinder«, in: van den Brink u. Owen (Hg.), *Recognition and Power*, a. a. O., 348-370, hier: 361).

Auch wird in der Diskussion darüber, ob Anerkennung als attributiv oder rezeptiv zu betrachten ist; Anerkennung als responsiver Akt bezeichnet, doch wird diese Begriffswahl erst dann terminologisch präzise, wenn die Attribution eine Antwort-auf-ist, die derjenigen, dem etwas attribuiert wird, konstitutiv verfehlt; mit anderen Worten, wenn dieser Begriff an eine Alkeritäts-theorie anschließt (vgl. Honneth, »Der Grund der Anerkennung«, 321f.).

<sup>29</sup> Diese Relation diskutiert Derrida ausführlich als paradoxes Verhältnis zwischen Gerechtigkeit und Recht oder zwischen (absoluter) Gastfreundschaft und (kontingenter) positiver Gastrecht (vgl. Derrida, *Von der Gastfreundschaft*, 27). Dies läßt sich auch so ausdrücken, daß die an Andere adressierte Antwort eine »maladresse«, eine »Fehladressierung«, darstellt. Vgl. Michel Vanni, *L'Adresse du politique. Essai d'approche responsive*, Paris 2009.

oder jener anerkannt wird, ist die Anerkennung *perspektivisch*. Sie bezieht sich auf den Anderen in einer bestimmten Weise, die kontingent ist, d. h. so oder auch anders vorgenommen werden könnte. Daß jede Identität, die politisch in Anspruch genommen wird, sei sie kulturell, religiös, national oder egalitär, kontingent ist, bedeutet demnach, daß sie keine endgültige Lösung des Anerkennungsproblems verspricht. Die Identitäten, die in politischen Konflikten im Spiel sind, sind *provisorische Kohärenzen*, die weder vollauf begründbar noch bruchlos darstellbar sind. Daß die Anerkennung einer Identität Gerechtigkeit herstellt, ist eine *produktive Illusion*, die nie ohne Verkennung zu haben ist.

Die Brüche und Verschiebungen, durch die politische Identitäten gekennzeichnet sind, und die neuen Identitätsbilder, die durch diese Brüche jeweils provoziert und produziert werden, lassen sich als Anzeichen dafür deuten, daß am Ende der Kämpfe um Anerkennung nicht ein Resultat steht; an dem eine Identität nur noch zu »leben«, aber nicht mehr herzustellen ist. Daher geht auch fehl, wer die exkludierenden, restriktiven ethnischen Modelle »fiktive Identitäten«<sup>30</sup> nennt, weil damit unterstellt wird, es gebe davon unterschiedene »richtige« Identitäten,<sup>31</sup> die als Resultat eines gelungenen Emanzipationsprozesses zu erwarten wären. Die Unterstellung, daß Kämpfe um Anerkennung im Ergebnis eine stabile, definierte und begründete Identität ergeben, operiert letztlich mit einem Begriff von Authentizität, welche die religiöse, kulturelle oder ethnische Selbstbeschreibung auszeichnen soll.

Wäre überhaupt von »fiktiven« Identitäten zu reden, dann nur mit der Betonung, daß *jede* Identität fiktiv ist. Denn Fundamen-

<sup>30</sup> Emmanuel Renault, *Mépris social. Ethique et politique de la reconnaissance*, Bègles 2004, 66.

<sup>31</sup> Renaults sich weitgehend auf Honneth stützendes Plädoyer für die Anerkennung als Inerement sozialer Kämpfe verstreht sich denn auch ausdrücklich als Anthropologie der positiv selbstidentischen Autonomie (ähnlich auch in Emmanuel Renault, *L'expérience de l'injustice. Reconnaissance et critique de l'injustice*, Paris 2004, 278ff.). Auch wenn Renault zuzustimmen ist, daß Identitäten nicht ohne weiteres ignoriert werden können, dürfte nach dem bislang Gesagten deutlich sein, daß die Hoffnung auf eine bruchlose Wiedergewinnung einer Selbstidentität nicht überzeugt – Einen Überblick über die französische Diskussionlage zur Anerkennung v. a. in der Philosophie und den Sozialwissenschaften liefert Stéphane Haber, »Hegel vu depuis la reconnaissance«, in: *Revue du M.A. U.S.S. semestrielle* Nr. 23 (2004), 70-87.

talismen religiöser, nationaler oder ethnischer Art sind unumgänglich, wenn der Anspruch erhoben wird, zumindest die eigene Identität drücke eine Wahrheit aus, gehe aus einem Ursprung hervor oder müsse ihre Authentizität wiedergewinnen. Das Ressentiment setzt genau dann ein, wenn eine normative Hierarchie die eigene Identität mit einem »Nein zu einem ›Ausserhalb, zu einem ›Anders«<sup>32</sup> von anderen abgrenzt. Dies mündet dann leicht in die Unterstellung, es gebe eine Ethik der Dominierten,<sup>33</sup> die unterdrückt sei und die es nun freizulegen gelte. Da es aber keine ›ganze‹ oder ›heile‹ Identität geben kann, läßt sich die politisch operative Identität nicht als das *telos* eines anthropologischen Bedürfnisses nach Anerkennung des je Eigenen interpretieren, sondern allein als ein Name für provisorische, strategische Selbstinterpretationen, die in einer situativ bestimmten agonalen Konfrontation eingesetzt werden. Zieht man den Begriff der Anerkennung als Interpretament politischer Konflikte heran, so handelt es sich dabei keineswegs um einen essentialistischen ›Kampf der Kulturen, sondern, wie man mit Edward Said sagen könnte, einen ›Kampf um kulturelle Definitionen«.<sup>34</sup>

(2) *Widerstreit*: Den Kampf um Anerkennung als Kampf um kulturelle Definitionen zu interpretieren, bedeutet nicht, *jeder* Gebrauch von Identitäten *miss*e die Form eines Konflikts annehmen. Identitäten können sich ebenso überlagern, verblenden, einander bis zur Kongruenz angleichen, sich homogenisieren und wechselseitig normativ verstärken: Zu denken wäre dabei an nationale Einigungsprozesse, an die sinkende Relevanz religiöser Wertbindungen zugunsten staatsbürgerlicher Überzeugungen und andere Ab- und Angleichungsprozesse.

Gleichwohl ist ein *Widerstreit* im Anerkennen von einem Anerkennungskonflikt zu unterscheiden. Kommen wir zur näheren Bestimmung dieser Unterscheidung nochmals zurück auf Honneths Anerkennungstheorie. Zwischen den drei Anerkennungsordnungen der primären Nahbeziehungen, der rechtlichen Inklusion und

32 Vgl. Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, in: ders., *Kritische Studienausgabe*, Bd. 5, a. O., 245-412; hier: 270.

33 Vgl. Renauld, *Mépris social*, 61.

34 Edward Said, »Rivalität der Definitionen. Identitätswechsel – vom Trauma zur Sehnsucht«, Gespräch mit Christoph Burgmer, in: *Letzte Internationale* Nr. 85, Herbst 1998, 84-87, hier: 86.

der Solidarität gemeinsamer Werte besteht kein harmonischer Einklang, sondern eine Spannung. Da in allen drei Ordnungen moralische Ansprüche erhoben werden, läßt sich – anders als bei Kant – der Gedanke eines moralischen Konflikts nicht zurückweisen. Für die Kantische Moralphilosophie ist es schlechterdings ausgeschlossen, daß Pflichtkonkollisionen überhaupt auftreten können.<sup>35</sup> Moralische Dilemmata sind genaugenommen nur schlecht formulierte Probleme oder nicht hinreichend reflektierte Maximenprüfungen. Wenn das praktische Gesetz sagen soll, was nicht nur situativ geboten, sondern unter allen Umständen gesollt wird, dann kann es keinen moralischen Widerstreit geben, der nicht qua Universalisierungsprüfung aufgelöst werden könnte. Honneth hingegen räumt zunächst ein, daß sich »nicht noch einmal von einem übergeordneten Blickpunkt«<sup>36</sup> aus beurteilen läßt, »welche der verschiedenen Anerkennungsbeziehungen jeweils vorzuziehen ist«.<sup>37</sup> Prinzipiell sind also, so wäre zu folgern, anders als bei Kant Anspruchskonflikte denkbar, die sich nicht im Horizont einer übergreifenden Normenreflexion auflösen lassen. Die »individuelle Deliberation«<sup>38</sup> die darüber situativ zu entscheiden hat, ist dann aber doch dem »absolute[n] Vorrang«<sup>39</sup> der individuellen Autonomie unterstellt, weil Honneth die Anerkennung als teleologisches Projekt begreift. Eine vergleichbare Einschärfung des Konflikts gilt für die Spannungen in der Suche nach individueller Autonomie. Zwar betont Honneth die Möglichkeit von »Spannung oder Konflikt«<sup>40</sup> zwischen den drei Dimensionen der Artikulationsfähigkeit, der narrativen Kohärenz des Lebens und der moralischen Kontextsensibilität,<sup>41</sup> aber als »vollkommen kann Autonomie nur gelten, wenn alle drei Momente sich zu einem homogenen Ganzen zusammenfügen.

Der aus dem Kantischen Vokabular stammende Begriff des *Widerstreits* erlaubt uns zu präzisieren, wie eine nicht bloß vorübergehende, sondern konstitutive Rolle des Konflikts in den Anerken-

35 Vgl. Kant, *Metaphysik der Sitten*, AA VI 224.

36 Honneth, »Zwischen Aristoteles und Kant«, 190.

37 Ebd., 189.

38 Ebd., 190.

39 Ebd.

40 Axel Honneth, »Dezentrierte Autonomie. Moralphilosophische Konsequenzen aus der Subjektkritik«, in: ders., *Das Andere der Gerechtigkeit*, a. O., 237-251, hier:

250.

41 Vgl. ebd., 246ff.

nungsbegriff eingetragen werden könnte. Jean-Francois Lyotard hatte den Begriff des Widerstreits bekanntlich so reformuliert, daß er einen Konflikt bezeichne, zu dessen Schlichtung keine Metaregel bzw. kein Metadiskurs zur Verfügung steht.<sup>42</sup> Lyotards sprachtheoretisch angelagte Ontologie der Sätze und Diskurse behauptet, daß Widerstreite unumgänglich sind, aufgrund der Voraussetzung jeder Kommunikation, daß »verketter« werden muß.<sup>43</sup> Da nun jeder Satz nur ein Satz ist, an dessen Stelle auch ein anderer hätte stehen können, entsteht eine Konkurrenz, die nur im Rahmen übergeordneter Diskursregeln entschieden werden kann. Dies ist so lange unproblematisch, wie sich die Sätze eines Satzregelsystems im Rahmen einer gemeinsamen Diskursart anordnen. Sobald jedoch die Pluralität der Diskursarten – jener übergeordneten Ordnungen des Sagbaren, die auf verschiedene Satzregelsysteme zurückgreifen können – ihrerseits in Frage steht, kommt es zu einem unauflösblichen Widerstreit. Dieser wäre nur dann in einem Rechtsstreit (*mit* Metaregel) überführbar, wenn es jene Diskursposition eines übergeordneten Richters gäbe, der die Urteilsregel für den Übergang zwischen Diskursarten kennt. Die normative Konsequenz aus der Unmöglichkeit des unparteiischen Richters ergibt sich in Lyotards Konzeption daraus, daß der Widerstreit zu einem Unrecht wird, wenn die sprachliche Verketterung – wie es unausweichlich ist – zugunsten einer der beiden Diskursarten gebildet wird. Die Frage, wie es sich begründen läßt, daß sich aus der sprachontologischen Behauptung des Widerstreits zwischen Sätzen ein normativer Anspruch, für den Widerstreit »zu zeugen«,<sup>44</sup> erheben soll, kann hier dahingestellt bleiben.<sup>45</sup> Lyotards Begriff des Widerstreits taugt vor allem deswegen zur Schärfung des Problems konformativer politischer

Identitäten, weil er ein Dilemma ohne Übergang bezeichnet, das sich auch nicht historisieren läßt, so daß sich keine Hegelsche Weltgeschichte und keine Honnethsche Teleologie der normativen Inklusionen heranziehen läßt, um den aktuellen Widerstreit im Lichte zukünftiger höherstufiger Einheiten aufzulösen.

Der Widerstreit ist auch bereits bei Lyotard kein bloß sprachtheoretischer Begriff, weil – wie Lyotard betont – jeder Satz ein »Universum« mitführt bzw. enthält.<sup>46</sup> Auf den anerkenntnistheoretischen Kontext übertragen, verweist dies auf die Implikation, daß jede Identität jeweils wahrnehmungsprägende und handlungsleitende Muster mit sich bringt, durch die sich die Gegenstände in der Welt anordnen und Handlungsziele definieren lassen. Jenseits dieser Triadialitäten ist nun aber entscheidend, daß die identitären Universen einander in einem Widerstreit gegenüberstehen können.<sup>47</sup> Das bedeutet, wie bereits angesprochen, nicht, daß Identitäten irreduzibel miteinander in Konflikt stehen müssen, aber sehr wohl, daß nicht alle Anerkennungskämpfe sich per normativer Inklusion lösen lassen.<sup>48</sup> Wenn es Widerstreite gibt, so gibt es Identitäten, die nicht im Sinne einer Horizontverschmelzung einander anzunähern oder ineinander aufzulösen sind.<sup>49</sup>

(3) *Politisierung*: Der Widerstreit zwischen Identitäten läßt sich zwar nicht lösen, doch kann man ihn umgehen. Die Praxis der Umwege und Umgehungen nennt sich Kultur.<sup>50</sup> Unmittelbarkeit

42 Vgl. Lyotard, *Der Widerstreit*, §§18, 25.

43 Hieran ließe sich die Diskussion anschließen, die sich um die neuerliche Attraktivität des paulinischen Universalismus entfacht hat. Vgl. Giorgio Agamben, *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief*, Frankfurt/M. 2006, Alain Badiou, *Paulus. Die Begründung des Universalismus*, München 2002; dazu Dominik Finkelde, *Politische Eschatologie nach Paulus*, Wien 2007.

44 Eine vergleichbare konflikttheoretische Korrektur des Anerkennungsbegriffs haben aus unterschiedlicher Perspektive auch im Auge: Joel Whitebook, »Wechselseitige Anerkennung und die Arbeit des Negativen«, in: *Psyche* 55 (2001), 755–789 sowie Robin Calkates, »Nichtversöhnt. Wo bleibt der Kampf im Kampf um Anerkennung?«, in: Berram u. a. (Hg.), *Socialité et reconnaissance*, a. a. O., 213–228.

45 Es genügt demnach nicht, wie Stuart Hampshire, die Unausweichlichkeit von Konflikten im öffentlichen Raum hervorzuheben, wenn man zugleich eine streitfreie und unbezweifelte gemeinsame Rationalität in Prozeduren der Entscheidungsfindung unterstellt, die erstere zähmen. Vgl. Stuart Hampshire, *Justice is Conflict*, Princeton, Oxford 2001.

50 Vgl. Rötters, *Kategorien der Sozialphilosophie*, 298 f. sowie Ralf Konersmann, *Kulturwille Tatsachen*, Frankfurt/M. 2005.

42 Vgl. Verf., »Hat der Widerstreit einen Dritten? Über Konsequenzen aus Inkommensurabilitäten«, in: Burkhard Liebsch u. Jürgen Straub (Hg.), *Lebensformen im Widerstreit. Integrations- und Identitätskonflikte in pluralen Gesellschaften*, Frankfurt/M., New York 2003, 465–489.

43 Vgl. Jean-Francois Lyotard, *Der Widerstreit*, München 21987, 58.

44 Lyotard, *Der Widerstreit*, S. 22.

45 Dies ist ausführlich diskutiert worden. Vgl. bspw. Bernhard Waldenfelds, »Ethik im Widerstreit der Diskurse«, in: ders., *Deutsch-Französische Gedankenketten*, Frankfurt/M. 1995, 265–283; Petra Gehring »Wäre der Widerstreit politischfähig? Lyotards Kritik des Rechtsstreits und die Frage des Politischen in *Le différend*«, in: Liebsch u. Straub (Hg.), *Lebensformen im Widerstreit*, a. a. O., 490–505, u. Verf., »Hat der Widerstreit einen Dritten?«

wird damit ebenso vermieden wie instrumentelle Verwertungen eines effektiven Nutzens, wie sie für die Ökonomie charakteristisch sind. So kann man das Tragen der Tracht, die die Zugehörigkeit zu einer Volksgruppe signalisiert, in Folkloreveranstaltungen überführen; nationale Symbole können zum Material künstlerischen Formwillens werden (wie in den zahllosen Bearbeitungen der Stars and Stripes und des Star-Spangled Banner); in der Anhänglichkeit an ein Fußballnationalteam kann sich sportspezifisches Fanturnum mit Identitärem mischen; oder das Kopftuch kann vom Bekenntnisymbol zum Modestatement werden (so etwa in den Produkten von Ferrite Uslu). Schließlich trifft man auf zahlreiche Formen der Überschneidung, Vermischung und Übersetzung von identitären Inhalten, die den Monolog einer Kultur aufbrechen und mit produktiven Vieldeutigkeiten rechnen. Dies darf man zweifelsohne eidenen »klugen«<sup>51</sup> Umgang mit Differenz nennen, auch wenn er nicht zum Politischen im engeren Sinne, sondern eher zur kulturellen Dynamik einer Gesellschaft zu zählen ist.

Kürzt man die Wege ab, ohne zur Unmittelbarkeit zurückzukehren, so lassen sich Identitäten politisieren. Thesenhaft formuliert ließe sich sagen, die *Politisierung der Anerkennung gelingt nur strategisch*. Es gibt keine Identität als solche, die sich auf einen mythischen Ursprung, auf ein verbindliches Arsenal an Handlungsregeln, Praxisformen und symbolischer Codes berufen könnte. Die Zurückführung auf eine Geschichte, eine Sprache oder einen Glauben, wie es in der interkulturellen Theorie der Anerkennung angelegt ist, vermag es nicht, eine unbezweifelbare Gemeinsamkeit »starker Werte« (Taylor) zu begründen und zu garantieren. Es ist aber umgekehrt auch keine Lösung, die Identität als ein *telos* des Selbstverhältnisses bzw. der Verwirklichung der Zukunft einer Gemeinschaft zu formulieren, wie es die intersubjektivistische Anerkennungstheorie nahelegt. Das heißt nun aber nicht, daß Identitäten politisch irrelevant wären. Im »radikalen Polyglotismus«<sup>52</sup> sind Identitäten politisierbar, d. h. sie lassen sich – wenn man sie nicht kulturell entschärfte – als Position in einem Konflikt einsetzen und dienen dann dessen interner Grenzziehung. Um nur ein Beispiel zu nennen: Die ostdeutsche Parole von 1989, »Wir sind ein Volk«,

artikuliert eine nationale Identität, die nicht existiert. Sie enthält daher die Forderung, die Bedingungen für die Herstellung dieser Identität zu schaffen. Als Vorgriff auf einen erst noch herzustellen den Zustand politisiert sie eine Identität zum Zeck einer Frontstellung gegen die in der DDR verfochtene Zwei-Staaten-Lösung. Dabei impliziert die Parole in ihrer Offenheit allein noch keine Eindeutigkeit im Hinblick auf die Schritte, die zur Herstellung der Identität zu unternehmen sind. Die Vereinigung nach § 23 des bundesdeutschen Grundgesetzes ist keineswegs die einzige Option, die diese Parole politisch zuläßt, auch wenn im Rückblick der Eindruck einer historischen Zwangsläufigkeit nahelegen mag. Doch daß dieser rhetorische Akt eine nationale Einheit anruft, die nicht existiert, ist nicht zu bezweifeln. Politisch ist der Ruf genau in dem Sinne, als er bestimmte Handlungsoptionen ermöglicht und andere verschließt, z. B. jene, die aus dem vorangegangenen Slogan »Wir sind das Volk« härteren resultieren können. Ich komme darauf zurück.

In dieser »Praktik des Als-ob«<sup>53</sup> werden kontingente Identitäten genau dann politisch, wenn ihre Anerkennung öffentlich verlangt und damit ein Konfliktfeld zugeschnitten wird, dessen diskursive Linien ohne diese Politisierung anders oder gar nicht gezogen würden. Identitäten werden auf diese Weise gesetzt, weil sie nicht bereits aus sich selbst heraus bestehen. Der Ort der politisierten Identität gleicht einer Bühne ohne *backstage*, weil jenseits der Inszenierung die Identität nicht ist. Identitäten werden im Konflikt aufgerufen und formen so Subjektpositionen, die es Subjekten erlauben, (vorläufig) auf eine bestimmte Weise zu sprechen. Daß das Subjekt *als* Deutscher (oder in anderen Kontexten *als* Homosexueller oder *als* Muslima) politisch agiert, hängt davon ab, daß ein Widerstreit durch die Politisierung einer Identität erzeugt bzw. sichtbar gemacht wird.

In den Diskussionen der Postcolonial Studies ist dieser Gebrauch von Identitätskonstruktionen auf den Begriff eines »strategischen Essentialismus«<sup>54</sup> gebracht worden. Gayatri Spivak erfindet diesen

<sup>53</sup> Jacques Rancière, *Das Unvernünftige. Politik und Philosophie*, Frankfurt/M. 2002, 101.

<sup>54</sup> Gayatri Spivak, »More on Power/Knowledge«, in: *The Spivak Reader. Selected Works of Gayatri Chakravorty Spivak*, hrsg. v. Donna Landry u. Gerald MacLean, London, New York 1996, 142–174, hier: 159. Vgl. auch Sabine Hark, *deviante Sub-*

<sup>51</sup> So Werner Schifflauer, *Parallelgesellschaften. Wie viel Wertekonsens braucht unsere Gesellschaft? Für eine kluge Politik der Differenz*, Bielefeld 2008, 124f.

<sup>52</sup> Benhabib, *Kulturelle Vielfalt und demokratische Gleichheit*, 65.

Begriff, um angesichts des imaginären Wesens der Nation, den verworfenen substantialistischen Definitionen von Kulturen, Minderheiten und Geschlechtern, die allesamt – wie es irreführenderweise heißt – »dekonstruiert« worden sind, noch davon Rechenschaft ablegen zu können, was es heißen soll, der kolonial unterdrückte Andere »sprechen«. 55 Sie bezieht sich dabei vor allem auf die Untersuchungen der indischen Gruppe von Historikern und Soziologinnen der »Subaltern Studies Group«. Die Gruppe macht sich zur Aufgabe, aus der kolonialen Historiographie, die sich fast ausschließlich auf die vorhandenen Dokumente der herrschenden Klasse stützt, *ex negativo* das Bewußtsein der unterworfenen Gruppe (Subalterne) herauszulesen. Als »Subalterne« wird dabei jener Teil der indischen autochthonen Bevölkerung bezeichnet, der nicht zur Herrschaftselite gehört. Dabei stellt sich das (nicht nur) methodische Problem, daß die vorhandenen Dokumente, die der Rekonstruktion der Perspektive des kolonisierten Subjekts dienen sollen, ausschließlich Dokumente der Elite sind, deren Blick auf die Subalternen wiederum durch die operativen Machttechniken und Disziplinierungsweisen geformt ist. Gegenstand der »postkolonialen« Geschichtsschreibung kann dementsprechend für sich selbst genommen kein Subjekt, sondern lediglich ein »Subjekt-Effekt« sein. Dieser würde darin bestehen, daß dasjenige, was als Subjekt zu handeln scheint, sich in der Rekonstruktion eher als ein Teil eines diskontinuierlichen Netzwerks verschiedener Stränge erweist, die Politik, Ökonomie, Geschichte, Sprache, Geschlecht etc. genannt werden können. Unterschiedliche Verknüpfungen dieser Stränge führen zum Effekt eines fungierenden Subjekts. Angesichts dieser Diskontinuitäten bedarf die Rede von einem Bewußtsein nun einer Basis für diesen Effekt und postuliert dementsprechend ein souveränes Subjekt. Letzteres ist dann der Effekt eines Effekts, aus dem kein Wille eines autonomen Subjekts resultiert, sondern lediglich ein Mittel, mit dessen Hilfe Stimmlose strategisch zum Sprechen

*jetzen. Die paradoxe Politik der Identität*, Opladen 1999, 139 ff., sowie auch Ernesto Laclau, *Emancipation und Differenz*, Wien 2002, 84.

55 Vgl. Gayatri Spivak, *Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation*, Wien 2008, sowie die Sammelrezension Verf., *Postkoloniale Interventionen*, in: *J Phän* Nr. 31, 2009, 66-68. Vgl. auch den hilfreichen, einführenden Überblick in María do Mar Castro Varela u. Nikitá Dhawan, *Postkoloniale Theorie. Eine Einführung*, Bielefeld 2005, Kap III.

gebracht werden. »I would read it, then, as a *strategic* use of positivist essentialism in a scrupulously visible political interest.« 56 *Strategisch* ist dieser Gebrauch, insofern dieser historiographische Akt sich als Intervention in einem politischen Feld diskursiver Macht versteht; *essentially* ist die Unterstellung eines kollektiven Bewußtseins angesichts der Betonung der Heterogenität des postkolonialen Anderen, weil sie eine Einheit annimmt, wo es keine gibt: »Wir sind ein Volk.« Diese Inanspruchnahme einer positiven Subjektposition aufgrund einer provisorischen In-Geltung-Setzung führt jedoch weder zur Behauptung einer wahren Identität, noch zu einem fundamentalistischen Ressentiment. 57

Der Begriff des strategischen Essentialismus erlaubt es, die Einheit einer Kultur, einer Minderheit, einer Nation etc. als Projektion politisch zu verfechten, ohne zugleich ihre internen Brüche, Dissonanzen und Differenzen leugnen zu müssen. Strategischer Essentialismus wäre jene Option zu nennen, die einer Politik unversöhnlicher Anerkennung zur Verfügung steht, wenn sie nicht mehr von einem Modell der Authentizität ausgehen kann oder will.

Allerdings ist die probenhalber eingesetzte partikuläre Identität nicht die einzige Form einer Politisierung des Anspruchs auf Anerkennung. Aus den analysierten Theorien der Anerkennung spricht wesentlich die Intention, das Anzuerkennende universell normativ zu fundieren, sei es in einer gemeinsamen Verschmelzung der Horizonte oder einer teleologisch angelegten Inklusion derjenigen, die diese Ansprüche erheben. Um diese Dimension nicht einfach vom Tisch zu wischen, liegt es in der Logik der hier verfolgten Argumentation, die Universalität nicht zum unüberschreitbaren normativen Horizont zu machen, sondern selbst mit dem Index der Kontinuität zu versehen. Das würde bedeuten, daß zu erläutern wäre, was entsprechend *strategischer Universalismus* 58 bedeuten könnte. Der

56 Gayatri Spivak »Subaltern Studies. Deconstructing Historiography«, in: *The Spivak Reader*, a. a. O., 205-235; hier: 214.

57 Vgl. dazu ausführlicher Verf., »Can the Subaltern Speak? Über (nicht-)essentialistische Subjekte in den Postcolonial Studies«, in: ders. u. Stefan A. B. Blank (Hrsg.), *Diaries des Subjektprinzips. Körper – Sprache – Praxis*, Magdeburg 2002, 113-131.

58 Der Begriff stammt aus Paul Gilroy, *Against Race. Imagining Political Culture beyond the Color Line*, Cambridge/Mass. 2000, 327 ff., auf den ich durch Boris Burdon aufmerksam wurde (»Strategischer Universalismus: Dead Concept Walking. Von der Subalternität der Kritik heute«, Elektronische Ressource unter <http://translat.eicpp.net/transversal/0607/burdon/de/>), abgerufen am 4.2.2007). Der



Universalismus der Inklusion, der Gleichheit oder der Freiheit, die im Ruf nach Anerkennung in Anspruch genommen werden können, wird rhetorisch eingesetzt, bleibt aber perspektivisch gebunden. Es gäbe demnach keinen *universalen Gesichtspunkt*, wohl aber einen *Gesichtspunkt des Universalen*.<sup>59</sup> Die Verwandtschaft der beiden Strategien zeigt sich daran, daß die Parole »Wir sind ein Volk« in »Wir sind das Volk« einen Vorgänger hat, der eine andere rhetorische Strategie verfolgt. Gegenüber dem Volksvertretungsanspruch der sozialistischen Bürokratie behaupten die Massen auf der Straße sich als das »eigentliche Volk, den wirklichen Souverän. Dies ist insofern eine strategische Universalisierung zu nennen, weil hiermit nicht ein einzelnes existierendes Handlungskollektiv seinen Anspruch auf politische Anerkennung einlegt, sondern ein politisches Subjekt gesüffert wird, das nicht vorab existiert. Jacques Rancière bringt den Subjektivierungsmodus der Stiftung auf den Punkt: »Die Politik ist zuerst der Konflikt über das Dasein einer gemeinsamen Bühne [...] (und kein) Austausch zwischen konstruierten Partnern.«<sup>60</sup> Es gibt die politischen Protagonisten nicht *vor* und nicht *ohne* den Widerstreit der Universalisierungen. Die irritierten Reaktionen von Staats- und Parteiführung zeigen, daß die Aussprache einer universalistischen Parole strategisch sein kann, insofern sie dazu dient, politische Konflikte zuzuspitzen, und nicht bloß dazu, einen normativen Rahmen zu liefern, in dem bereits bekannte Konflikte zu lösen wären. Der demokratische Universalismus des »Wir sind das Volk« ist offenbar ein Gesichtspunkt, der von der Staatsführung nicht geteilt wird.<sup>61</sup> Es ist ein Gesichtspunkt

Begriff erhält jedoch im folgenden eine von diesen Quellen abweichende Bedeutung.

59 Vgl. Bernhard Waldenfels, »Der Anspruch des Fremden und die Rolle des Dritten. Interkulturelle Diskurse«, in: ders., *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden*, Bd. 1, Frankfurt/M. 1997, 110-130, hier: 125. Ähnlich ist für Plessner auch die Folge der allgemeinen Konzeption des Menschen eine »Relativierung ihrer selbst« (Helmuth Plessner, *Macht und menschliche Natur*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. V, hrsg. v. Günter Dux u. a., Frankfurt/M. 2003, 135-234, hier: 193).

60 Vgl. Rancière, *Das Unvernünftige*, 38. Bei Slavoj Žižek findet sich das Beispiel des Leipziger Rufs zur Erläuterung von Rancières Begriff von Politik. Vgl. Žižek, *Die Tücke des Subjekts*, 257.

61 Beide Strategien wissen auch darum, daß die Erfahrungen der Ungerechtigkeiten als individuelle Mißachtung nicht bruchlos zu übersetzen bzw. als Anspruch zu

neben anderen, aber doch einer, der einen Konflikt zum Erscheinen bringt, d. h. politisiert, der vorher unsichtbar war.

Identitäten in diesem doppelten Sinne als politisierbar anzusehen, bedeutet nun einerseits, daß sie nicht per se politisch sind. Denn man kann auch kulturell auf sie Bezug nehmen und so ihre Politisierung vermeiden. Andererseits können auch die Voraussetzungen ihrer Erhebung in den Raum des Politischen *fehlen*. Denn es ist keineswegs so, daß alles politisch oder alles politisierbar wäre. »Wenn alles politisch ist, ist es nichts.«<sup>62</sup> Politisierung kann sich vielmehr als unmöglich erweisen, wenn bestimmte Voraussetzungen nicht erfüllt sind.<sup>63</sup>

bewahren sind. »Die revolutionären Forderungen sind das Resultat einer Umdenkung, die mit der individuellen Perspektive empfundener Verletzung, aus der sie sich speisen, bricht« (Menke, *Spiegelungen der Gleichheit*, 288). Eine Umdenkung, so ließe sich hinzufügen, die zu Zwecken der Politisierung unumgänglich ist.

62 Rancière, *Das Unvernünftige*, 43.

63 In mindestens dreifacher Hinsicht wäre diese Unmöglichkeit zu spezifizieren. *Erstens* können sich soziale Spannungen so entwickeln, daß sich kein Bezug zu Kämpfen um Anerkennung herstellen läßt. Werden diese Spannungen nicht durch die Setzung einer Identität vermindert, so bleiben sie amorph. Wo keine Hegemonie einer kontingenten Identität gesetzt wird, bleibt unklar, wer in der Position dessen agiert, der Anerkennung fordert. *Zweitens* läßt sich beobachten, daß die Kontingenz der Identität, die hier als zentrales Merkmal des Identitätsbegriffs betont wird, vergessen oder explizit geleugnet wird. Die Unfähigkeit der Reflexion darauf, daß die in Anspruch genommene Identität allein eine sich aus verschiedenen Quellen speisende fiktive Konstruktion ist, hat eine Erstarrung der Identität zur Folge, die man gewöhnlich Fundamentalismus nennt. Wenn es stimmt, daß die Politisierung der Identität gerade und vor allem im Wissen um die Inkohärenz der Identität besteht, dann sind diesem Sinne fundamentalistische Identitäten *nicht politisch*. Auch dafür könnte die Rhetorik des »Wir sind ein Volk« ein Beispiel abgeben, die sich ja in der Folge zum »einen Volk« verengt. Schließlich können, *drittens*, schlicht die lebensweltlichen Bedingungen für die Politisierung der Identität fehlen. Man könne das, was Soziologen als Prekarisierung der Lebensverhältnisse bezeichnet haben, als Signal fehlender Identität verstehen (vgl. Robert Castel, *Die Metamorphosen der sozialen Frage*, Konstanz 2000 u. Luc Boltanski u. Ève Chiapello, *Der neue Geist des Kapitalismus*, Konstanz 2003). Identitäten wären dann nicht mehr fiktive, provisorische Konstruktionen, mit denen wir in der sozialen Kommunikation notwendigerweise umzugehen haben, sondern sie parzellieren sich zu Identitätsfragmenten, wodurch die Politisierung der Identität mit einem erheblichen Aufwand verbunden wäre, wenn nicht gar unmöglich wird. Gewalt, die auf den ersten Blick keiner Intention folgt und sich nicht politisch kanalisieren läßt, stellt dann ein mögliches Symptom dieser prekären Identität dar. Die Forderung nach Anerkennung äußert sich weder in

Fassen wir zusammen: Das Identifizieren mit jemandem oder etwas ist ein notwendiger Teil sozialer Kommunikation. Auf die Festlegung einer personalen oder kollektiven Identität hingegen kann sie verzichten. Identifizierungen werden jeweils situativ kontingent durch die Einübung in soziale Praktiken performativ hervorgerufen.<sup>64</sup> Das Prozessieren des Anerkennens besteht im verflüssigten, nicht stillzustellenden Wechsel der Bilder, Rollen und Funktionen, die produziert, übernommen oder zugewiesen werden. Das soziale Leben besteht aus Identifizierungen, die nur vorläufige, inkohärente und verkannte Identitäten ausbilden, die sich im Hinblick auf ein situatives Erfordernis stabilisieren. Die aus den Geschichts- und Sozialwissenschaften bekannteren Stichworte der »situativen Ethnizität«<sup>65</sup> oder der »Projektridentität«<sup>66</sup> signalisieren die temporäre Notwendigkeit solcher Stillstellungen.<sup>67</sup> Identitäten, die man »hat« oder

der Vertiefung einer politischen Universalie noch in der Projektion einer strategisch eingesetzten partikularen Identität, sondern in reiner Gewalt als Abbruch der Kommunikation; hors texte, sozusagen (vgl. Kurt Röttgers, »Menschliche Erfahrung. Gewalt begegnet dem Text des Erzählens (Alexander und Scherzrad)«, in: Karen Joisten (Hg.), *Narrative Ethik. Das Gute und das Böse erzählen*, Berlin 2007, 95–113). – Hieran zeigen sich die Grenzen des Modells der Anerkennung, weil die Politisierung der Identität voraussetzungsreich ist. Es ließen sich demnach sogar historische Konstellationen des Sozialen denken, in denen politische Anerkennung ganz und gar unmöglich wird.

64 Anerkennung als performative Struktur der provisorischen Ordnung des sozialen Raumes impliziert eine Dimension ihrer leiblichen Verkörperung. Wenn Anerkennen und Erkennen Hand in Hand gehen, bedeutet das, daß es eine visuelle Ökonomie gibt, die unsere Anerkennung an dem leiblichen Erscheinen des Anderen ausrichtet. Das, was fremd oder anders ist, gibt sich auf bestimmte Weise, in bestimmten Gestalten zu sehen. Das wäre an anderer Stelle auszuführen. Hier geht es nur um die (proto-normative) Struktur des Begriffs selbst. Vgl. dazu Sara Ahmed, *Strange Encounters. Embodied Others in Post-Coloniality*, London, New York 2000 sowie Johanna Schaffer, *Ambindenzen der Sichtbarkeit. Über die visuellen Strukturen der Anerkennung*, Bielefeld 2008.

65 Vgl. Till van Rahden, »Weder Milieu noch Konfession. Die situative Ethnizität der deutschen Juden im Kaiserreich in vergleichender Perspektive«, in: Olaf Blaschke u. Frank-Michael Kuhlemann (Hg.), *Religion im Kaiserreich. Milieus – Mentalitäten – Krisen*, Gütersloh 1996, 409–434.

66 Vgl. Manuel Castells, *Die Macht der Identität*, Teil 2 der Trilogie: *Das Informationszeitalter*, Opladen 2002, 14, 72 f. sowie Thomas Meyer, *Identitätspolitik. Vom Mißbrauch kultureller Unterschiede*, Frankfurt/M. 2002, 110 f.

67 Eine künftige Phänomenologie der Anerkennung, die hier ansetzen könnte, hätte

»lebrt, entstehen weder dauerhaft in diesem Prozeß, noch läßt sich ausgehend von ihnen die Frage beantworten, wodurch das Soziale zusammengehalten wird. Im Gegenteil kann sich die Fixierung sozialer Identitäten als pathologisch erweisen, wenn das Subjekt oder der Andere sich nur auf diese oder jene bestimmte Funktion oder Rolle festgelegt sieht. Pathologien des Sozialen sind, um einen Ausdruck Honneths zu entwerfen,<sup>68</sup> identitäre Fixierungen, die das Prozessieren des Anerkennens abbrechen und mit einem Resultat versehen. An diesen Identitätsstiftungsprozessen läßt sich ablesen, daß das Feld des Sozialen Anschlußstellen einer politischen Dimension enthält. Denn die strategische Erfindung einer Identität zu Zwecken einer Veränderung kollektiver Regelungen und Normen überführt das Soziale in das Politische.

68 In den jeweiligen Anerkennungsordnungen fungierende Normativität, ihre Reichweite und ihre praktischen Implikationen zu beschreiben.

69 Vgl. Honneth, »Pathologien des Sozialen«. Dies ließe sich auch in Laclaus Vokabeln als »Psychose« bezeichnen, die sich in fixierten sozialen Identitäten äußert. Gesellschaftskritik wäre dann in einer »Problematisierung dieses Erstarrens zu historischen Arrangements« (Ceilikates, »Nicht versöhnt«, 227) zu sehen.

### *III. Sozialphilosophischer Ausblick: Moral und gesellschaftliche Entwicklung*

Mit den Mitteln einer empirisch kontrollierten Phänomenologie hat sich zeigen lassen, daß die von Hegel und Mead vorgenommene Dreiteilung der Anerkennungsformen an der sozialen Lebenswirklichkeit nicht vollkommen vorbezieht, ja, daß sie zu einer produktiven Erschließung der moralischen Infrastruktur von Interaktionen durchaus in der Lage ist; den theoretischen Vermutungen der beiden Autoren entsprechend, war es daher auch zwanglos möglich, den verschiedenen Mustern der Anerkennung unterschiedliche Arten der praktischen Selbstbeziehung von Subjekten, also Weisen ihrer positiven Beziehung auf sich selber, zuzuordnen. Von hier aus ist es dann nicht mehr schwer gewesen, in einem zweiten Schritt Formen der sozialen Mißachtung danach zu unterscheiden, auf welche Stufe der praktischen Selbstbeziehung von Personen sie verletzend oder gar zerstörend einzuwirken vermögen. Mit der sehr vorläufigen Unterscheidung von Vergewaltigung, Entrechnung und Entwürdigung sind uns die begrifflichen Mittel an die Hand gegeben, die es uns nun erlauben, jene These ein Stück weit zu plausibilisieren, die die eigentliche Herausforderung der von Hegel und Mead geteilten Grundidee ausmacht: daß es nämlich ein Kampf um Anerkennung ist, der als moralische Kraft innerhalb der sozialen Lebenswirklichkeit des Menschen für Entwicklungen und Fortschritte sorgt. Um dieser starken, mitunter geschichtsphilosophisch anmutenden Idee eine theoretisch vertretbare Gestalt zu geben, wäre der empirische Nachweis zu führen, daß die Erfahrung von Mißachtung die emotionsgebundene Erkenntnisquelle von sozialem Widerstand und kollektiven Erhebungen ist; aber auch das kann ich hier nicht auf direkte Weise leisten, sondern muß mich mit dem indirekten Weg einer theorie-

geschichtlichen und illustrieren Annäherung an einen solchen Nachweis begnügen. Dem soll in einem ersten Schritt der Versuch dienen, den Faden der theoretisch-geschichtlichen Vergegenwärtigung dort wieder aufzunehmen, wo wir ihn mit Hegel und Mead liegengelassen haben: wenn wir die Geschichte des nachhegelschen Denkens daraufhin überprüfen, ob sich in ihr Theorien mit einer vergleichbaren Grundintention finden, so stoßen wir auf eine Reihe von Ansätzen, in denen die geschichtliche Entwicklung teilweise in Anlehnung an Hegel, stets aber ohne Bezug auf Mead, als ein konfliktreicher Prozeß des Kampfes um Anerkennung gedacht worden ist. Die systematische Ausdifferenzierung von drei Formen der Anerkennung kann nun helfen, die sachlichen Konfusionen transparent zu machen, an denen diese nachhegelschen Konzeptionen bislang stets gescheitert sind: die sozialphilosophischen Theorien von Marx, Sorel und Sartre stellen die bedeutsamsten Beispiele einer Denkströmung dar, in der zwar entgegen Hobbes und Machiavelli soziale Konflikte theoretisch mit Anerkennungsforderungen aufgeladen worden sind, die aber deren moralische Infrastruktur nie wirklich hat durchschauen können (7). Die kritische Fortbildung der damit unmissenen Forschungstradition verlangt aber auch eine Darstellung der historisch-empirischen Indikatoren, die es überhaupt plausibel erscheinen lassen, im Hinblick auf geschichtliche Veränderungsprozesse von der Schrittmacherrolle eines »Kampfes um Anerkennung« zu sprechen; daher will ich in einem zweiten Schritt in knapper Form versuchen, die moralische Logik von sozialen Kämpfen so freizulegen, daß es empirisch nicht mehr vollkommen abwegig erscheint, darin die eigentliche Antriebsquelle eines gesellschaftlichen Fortschritts zu vermuten (8). Wenn das Hegelsche Konzept des »Kampfes um Anerkennung«, korrigiert durch die Sozialpsychologie Meads, in diesem Sinn zum Leitfaden einer kritischen Gesellschaftstheorie gemacht werden soll, dann ist damit schließlich die Aufgabe einer philosophischen Be-

gründung ihrer normativ leitenden Perspektive verknüpft; das soll im letzten Kapitel in Form eines formalen Konzepts von Sittlichkeit versucht werden, in dem die intersubjektiven Bedingungen der personalen Integrität als Voraussetzungen interpretiert werden, die zusammengenommen dem Zweck der individuellen Selbsterwirklichung dienen (9).