LMU LUDWIG-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT MÜNCHEN

DISSERTATIONEN DER LMU

UB

106

FRANK JUHASZ

Das anerkannte Subjekt

Überlegungen zur Intersubjektivität bei Axel Honneth und Paul Ricœur. Unter Berücksichtigung von Fichte und Hegel

Selbstbewusstsein und Subjektivität und im Verhältnis zur Intersubjektivität in der Theorie der Anerkennung von Axel Honneth und Paul Ricoeur, unter besonderer Berücksichtigung von Fichte und Hegel

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

vorgelegt von
Frank Michael Fridolin Juhasz
aus
Bad Reichenhall
2026

Erstgutachter: Dr. apl.Ives Radrizzani
Zweitgutachter: Dr. Axel Hutter
Datum der mündlichen Prüfung: 15.05.2025

Frank Juhasz

Das anerkannte Subjekt
Überlegungen zur Intersubjektivität bei Axel Honneth und Paul Ricœur. Unter Berücksichtigung von Fichte und Hegel

Dissertationen der LMU München

Band 106

Das anerkannte Subjekt

Überlegungen zur Intersubjektivität bei Axel Honneth und Paul Ricœur. Unter Berücksichtigung von Fichte und Hegel

von
Frank Juhasz

Universitätsbibliothek
Ludwig-Maximilians-Universität München

Mit **Open Publishing LMU** unterstützt die Universitätsbibliothek der Ludwig-Maximilians-Universität München alle Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler der LMU dabei, ihre Forschungsergebnisse parallel gedruckt und digital zu veröffentlichen.

Text © Frank Juhasz 2026
Diese Arbeit ist veröffentlicht unter Creative Commons Licence BY 4.0. (http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/). Abbildungen unterliegen ggf. eigenen Lizenzen, die jeweils angegeben und gesondert zu berücksichtigen sind.

Erstveröffentlichung 2026
Zugleich Dissertation der LMU München 2025

Druck und Vertrieb im Auftrag des Autors:
Buchschmiede von Dataform Media GmbH, Julius-Raab-Straße 8
2203 Großebersdorf, Österreich

Kontaktadresse nach EU-Produktsicherheitsverordnung:
info@buchschmiede.at

PRINTED IN AUSTRIA

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

Open-Access-Version dieser Publikation verfügbar unter:
https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:bvb:19-369169
https://doi.org/10.5282/edoc.36916

ISBN 978-3-99192-711-2

Inhalt

Vorwort 1

1 Einleitung 3
1.1 Die Gliederung der Arbeit 6
1.2 Thematischer Überblick zur Auswahl der behandelten Philosophen ... 7
1.3 Definitionen und Erläuterungen der wichtigsten verwendeten Begriffe 9
1.4 Methodische hermeneutische Anmerkungen zur Interpretationsweise 16

2 Fichte und Hegel als Quellen einer Theorie von Subjektivität und Intersubjektivität in der Anerkennungstheorie von Honneth und Ricœur 19
2.1 Fichtes Beitrag zur Verbindung von Subjektivität und Anerkennung 20
2.1.1 *Zielsetzung* und Weiterentwicklung des Systems der *Wissenschaftslehre* 22
2.1.2 Der Mensch in der Gesellschaft: Über die Bestimmung des Gelehrten 23
2.1.3 Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre 31
2.1.3.1 Die Bedeutung der drei Grundsätze und des Anstoßes in der *Grundlage* 31
2.1.3.2 Ein Blick auf die damalige Kritik an der *Grundlage* 39
2.1.4 Das aufgeforderte Ich: *Grundlage des Naturrechts* 41
2.1.5 Die aktualisierte *Wissenschaftslehre nova methodo* 55
2.2 Hegels Beitrag zur Verbindung von Subjektivität und Anerkennung 63
2.2.1 Hegels Kritik an Fichtes Verständnis von Freiheit und Subjektivität 64
2.2.2 *Das System der Sittlichkeit* 68
2.2.3 Zum Organischen und zur Philosophie des Geistes 1803/04 ... 77
2.2.4 Naturphilosophie und Philosophie des Geistes 1805/06 84

2.2.5 *Selbstbewusstsein* und Anerkennung in der *Phänomenologie des Geistes* ... 89
2.2.5.1 Voraussetzungen im Selbstbewusstsein für die intersubjektive Beziehung ... 92
2.2.5.2 Der Umschlag von der Anerkennung zum Kampf um Anerkennung ... 96
2.2.5.3 *Herrschafft und Knechtschafft* ... 99
2.2.5.4 Alternative Interpretationen zu *Herrschafft und Knechtschafft* ... 103
2.2.5.5 Wahrheit und Vernunft des Selbstbewußtseins ... 107
2.2.5.6 *Der wahre* und *der entfremdete Geist* in *Sittlichkeit* und *Bildung* ... 109
2.2.5.7 *Der seiner Selbst gewisse Geist*. Von der *Moralität* zum *Gewissen* ... 115
3 Die Rezeption von Hegel und Fichte bei Honneth ... 125
3.1 Honneths Rezeption von Hegel in *Kampf um Anerkennung* ... 127
3.1.1 Honneth über die *Jenaer Schriften* Hegels ... 127
3.1.1.1 Honneth über das *Naturrecht* von Hegel ... 130
3.1.1.2 Honneth über das System der Sittlichkeit ... 134
3.1.1.3 Honneth über *Zum Organischen und zur Philosophie des Geistes (JS 1)* ... 140
3.1.1.4 Honneth über die *Naturphilosophie und Philosophie des Geistes (JS 3)* ... 142
3.2 Honneth über Kapitel IV der *Phänomenologie des Geistes* ... 151
4 Die Rezeption von Kant, Fichte und Hegel bei Ricœur ... 159
4.1 Die Kritik an Kants Begriff der Vorstellung durch Ricœur und Lévinas ... 159
4.2 Die Bedingungen der Selbst-Anerkennung im Vergleich von Ricœur und Lévinas ... 162
4.2.1 Die Fähigkeiten des Subjekts und seine narrative Identität ... 163
4.2.2 Das aktive und passive Subjekt bei Ricœur und Lévinas ... 164
4.2.3 Die Selbst-Anerkennung in der Dialektik von Identität und Alterität ... 168
4.3 Ricœurs Verständnis des Subjekts in der gegenseitigen Anerkennung ... 172

4.3.1 Ricœurs Verständnis vom Kampf um Anerkennung bei Hegel und Honneth ... 176
4.3.2 Ricœur über das *System der Sittlichkeit* und die konstruktive Kritik an Fichte ... 179
4.3.3 Ricœur über die *Naturphilosophie und Philosophie des Geistes (JS 3)* ... 182

5 Honneths Aktualisierung seiner Anerkennungstheorie ... 187
5.1 Theorie und Empirie ohne Metaphysik ... 189
5.2 Meads Pragmatismus über die Rolle des Selbst in der Gesellschaft ... 193
5.3 Das formale Konzept der Sittlichkeit in den drei Elementen der Anerkennung: Liebe, Recht und Solidarität durch soziale Wertschätzung ... 207
5.3.1 Liebe als Begriff der Entwicklungspsychologie ... 209
5.3.2 Die Autonomie des Person im Rechtsverhältnis der Gemeinschaft ... 220
5.3.3 Soziale Wertschätzung und Solidarität ... 229
5.4 Honneths Antworten auf die Kritik an der *KA* und deren Weiterentwicklung ... 237
5.5 Das Konzept der Selbstverwirklichung bei Honneth ... 246

6 Ricœurs Re-Aktualisierung seiner Anerkennungstheorie ... 251
6.1 Liebe und Anerkennung ... 252
6.2 Die rechtliche Anerkennung ... 254
6.3 Die vielfältigen Formen der sozialen Anerkennung ... 258
6.4 Erfüllte Anerkennung als Gabe ... 268

7 Subjektivität und intersubjektive Anerkennung im Querschnitt ... 277
7.1 Anerkennung als Kampf oder als Gabe ... 277
7.2 Die Einbettung der Anerkennung in die gesellschaftlichen Bedingungen ... 283
7.3 Die Bestimmung des Wertes der Person mit und ohne Anerkennung ... 286

8 Zusammenfassung und Ausblick ... 297

Siglenverzeichnis ... 307
Werke von Aristoteles ... 307
Werke von Fichte ... 307
Werke von Hegel ... 307
Werke von Hölderlin ... 308
Werke von Honneth ... 308
Werke von Husserl ... 308
Werke von Kant ... 308
Werke von Ricœur ... 309
Werke von Schelling ... 309

Literaturverzeichnis ... 311
1. Primärliteratur ... 311
2. Sekundärliteratur ... 318

Vorwort

Das vorliegende Buch ist eine Überarbeitung meiner Dissertation, die ich im Mai 2025 an der Ludwig-Maximilians-Universität München verteidigt habe. Als erstes bedanke ich mich ganz herzlich bei meinem engagierten und sehr hilfreichen Betreuer Ives Radrizzani, mit dem ich einen wahrhaft kompetenten Vertreter der theoretischen Grundlagen bei Fichte fand, und der mich auch mit dessen Wissenschaftslehre nova methodo bekannt machte. Ich erlebte bei ihm sowohl eine persönliche Wertschätzung, als auch eine überaus kompetente Beratung hinsichtlich französischer Sozialphilosophen. Darüber hinaus gab er mir Gelegenheit, in seinen Seminaren Teile meiner Thesen zur Diskussion einbringen zu können. Mein Zweitgutachter Axel Hutter machte mich aufmerksam auf die Relevanz von Hegels Phänomenologie des Geistes für mein Thema und forderte mich auf zu einer intensiven Interpretation des Abschnitts über Herrschaft und Knechtschaft. Schließlich ermunterte mich mein Drittgutachter Markus May anlässlich der Defensio, meine Thesen hinsichtlich meiner zahlreichen Interpretationen der vier Autoren zu schärfen. Die vorliegende überarbeitete Version meiner Dissertation zeugt teilweise davon. Mein Dank gilt auch jenen beteiligten Professorinnen und Professoren der Hochschule für Philosophie in München, durch die ich unter vielem anderem auch das Rüstzeug für die Sozialphilosophie erhalten habe. Last but not least danke ich von Herzen meiner Frau, der Pädagogin und systemischen Therapeutin Irmgard Juhasz, die nicht nur die verschiedenen Stadien meiner Arbeit akribisch gelesen hat, sondern mich auch immer wieder ermahnte, neben der bisweilen sehr trockenen wissenschaftlichen und theoretischen Diktion die praktischen Auswirkungen erfahrener oder nicht erfahrener Anerkennung nicht aus den Augen zu verlieren. Es war sicherlich ihre Bestärkung und ihre Geduld, die einen großen Anteil an der guten Fertigstellung des vorliegenden Buches ausmacht.

1 Einleitung

Wie aus der Titelgebung ersichtlich ist, soll meine Arbeit die Bedingungen der Subjektwerdung hin zum anerkannten sozialisierten Subjekt als Person aufzeigen. In ihr fallen Selbstbewusstsein und Intersubjektivität zusammen. Gemeint ist die wechselseitige und duale Beziehung zwischen der anerkennenden eigenständigen Person und der von dieser anerkannten und ebenfalls eigenständigen Person. Das erläutere ich an Hand der Theorien der Anerkennung, wie sie Honneth und, im direkten Anschluss an diesen, Ricœur – teilweise auf Fichte und Hegel aufbauend – entwickelt haben. Unter der Voraussetzung eines gesellschaftlichen Kontextes begründe ich die gegenseitige Abhängigkeit der Begriffe der Subjektivität und der Intersubjektivität, im Sinne von Anerkennung, entsprechend meiner beiden Thesen.

Meine wichtigste erste These lautet, dass es keine Subjektivität als Eigenständigkeit und Selbstgewissheit – das Selbst- und Identitätsbewusstsein – einer Person geben kann ohne die vorangegangene Individuation vermittels einer primären, zunächst einseitigen, Anerkennung. Die These berücksichtigt, dass im Menschen, neben der dargestellten Abhängigkeit, von Geburt an ein Potential vorhanden ist für die Ausbildung einer „qualitativen Individualität“[1], als Kennzeichen einer eigenständigen Persönlichkeit.

Daraus folgt die abgeleitete zweite These, dass eine auf diese Weise individuierte und sozialisierte Person dazu fähig ist, intersubjektive Beziehungen aufzunehmen, bei denen sich im Idealfall eigenständige, freie und moralisch verantwortliche Personen begegnen, und das auf der Basis impliziter und expliziter wechselseitiger Anerkennung. Das ermöglicht eine Weiterentwicklung und Festigung der jeweiligen Identität. Bereits zum Idealfall gehört, dass Honneth und Ricœur von individuellen und gleichzeitig gesellschaftlichen Personen ausgehen, die in demokratischen und kapitalistischen, sogenannten „moderne[n]

1 Henning 2018, *Welches Selbst in der Selbstverwirklichung?*, 130.

Gesellschaften des westeuropäischen Typs“[2] leben. Das trifft noch nicht auf Fichtes und Hegels Staatsverständnis zu, auch wenn sie Standes- und Machtunterschiede ihrerseits unkritisch als gegeben beschreiben. Die Personen zeichnet sowohl ein starker Individualismus aus, als auch ein ihnen und der Gesellschaft im Ganzen innewohnender Pluralismus der Wertvorstellungen. Das bringt ein Konfliktpotential mit sich, welches nicht nur über dialogische Anerkennungsbeziehungen ausgetragen wird, sondern auch über Auseinandersetzungen von gesellschaftlichen Gruppen. Die damit verbundene Problematik von sogenannten identitären Bewegungen behandelt insbesondere Ricœur.

Dass die Spannung zwischen „*Autonomie* und *Fremdbestimmung*“[3], oder anders gesagt dass Freiheit als Handlungsfreiheit und die gegenseitige notwendige Beschränkung dieser Freiheit aufgrund der Rücksichtnahme auf die anderen miteinander in Einklang gebracht werden kann, ist Bestandteil meiner zweiten These. Schärfer formuliert Manfred Frank diesen Gegensatz und beschreibt ihn als die beiden Pole „der Skylla eines souverän sich und die Welt setzenden Subjekts und der Charybdis einer subjektlos-verdinglichten Systemtheorie“[4]. Dass beide Pole notwendig zusammengehören, zeigt sich bei Ricœur im Begriff der Freiheit und der Verknüpfung von Aktivität auf der einen und Passivität auf der anderen Seite.[5]

Was macht eine Person oder ein personales Selbst aus, wie Ricœur es nennt?[6] Das soll in einem doppelten Sinn geklärt werden: Ist sie bereits hinreichend definiert durch ihr Wissen um die eigenen Wünsche, Fähigkeiten und Entwicklungsmöglichkeiten, das einen Großteil der eigenen Identität ausmacht?[7] Oder gehören – was ich begründen

2 Resp. Fraser/Honneth 2021, *Umverteilung oder Anerkennung?,* 11 und Honneth 2018, 324. Vgl. allerdings Honneth 2021, *Kampf um Anerkennung*, künftig abgekürzt (KA), 25. Hier bezeichnet Honneth Hegel als den Theoretiker einer einvernehmlichen gesellschaftlichen Organisation, in der die „solidarische Anerkennung der individuellen Freiheit aller Bürger“ gegeben sein soll.

3 Nassehi 2017, *Der soziologische Diskurs der Moderne*, 91.

4 Frank 1991, *Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis*.

5 Vgl. Ricoeur 1963, *Le volontaire et l'involontaire,* 454. Vgl. dazu ausführlich Kapitel 4.2.2.

6 Vgl. Ricoeur 2015, *Soi même comme un autre,* künftig abgekürzt (SmA).

7 Ob zur Identitätsentwicklung auch die Selbstverwirklichung gehört, von der Honneth spricht, wird von mir kritisch untersucht in Kapitel 5.5. Vgl. dazu Honneth 2018, *Erwiderung*, 317 und kritisch Henning 2018, 114ff.

werde – die Sichtweisen von Fichte, Hegel und Honneth notwendig dazu, die – wie auch Ricœur – auf unterschiedliche Art auf die externen Einflüsse hinweisen, die eine Person als „vergesellschaftetes Selbst“[8] bestimmen? Innen und außen gehören zusammen, weshalb es nicht zielführend ist – um Manfred Frank zu paraphrasieren – auf einer apriorischen Subjektivität oder einer apriorischen Intersubjektivität zu bestehen.[9] Zusammengefasst laufen die beiden Thesen darauf hinaus, dass in der Interaktion zwischen einer durch die Individuation eigenständig gewordenen Person und ihrem Gegenüber die intersubjektive, anerkennende Beziehung eine wichtige Rolle für die Bestätigung ihrer Identität spielt. Die Beziehung ist in doppelter Weise dialektisch zu verstehen: Zum einen in der Eigenständigkeit jeder der beiden Personen infolge der unaufhebbaren Alterität gegenüber der anderen Person, zum anderen durch das wechselseitige Angewiesensein der Personen, da sie nur so die jeweilige Eigenständigkeit im gemeinsamen Handeln wahrnehmen und bewahren können.

Zum Verständnis meiner Argumente ist es u. a. wichtig, die Komplexität der Bedeutungen und Anwendungen der verwendeten Begriffe im Zusammenhang mit dem Identitätsbewusstsein zu klären. Ziel ist vor allem, den in der Forschung diskutierten Gegensatz zwischen einem autonomen Ich und dessen behaupteter ausschließlichen Abhängigkeit von intersubjektiven oder interpersonalen Beziehungen zu überwinden – zumindest durch eine Kompromisslösung, bei der das Ich seine Freiheit nicht aufgeben muss, da sie intersubjektiv bestätigt wird. Das soll – und ist Bestandteil meiner beiden Thesen – mit Hilfe eines Menschenbildes geleistet werden, das dem realen Selbst – so der Psychotherapeut John Rowan – seine essentielle Stellung bewahrt.[10] Zu jedem Selbst gehören vor allem „die Selbstwerdung“[11] als Individuation und – nachdem dieser Entwicklungsschritt erfolgreich abgeschlossen ist – der berechtigte Anspruch auf eine moralische Anerkennung, um

8 Saar 2019, *Ordnung – Praxis – Subjekt,* 164.
9 Vgl. Frank 1993, *Wider den apriorischen Intersubjektivismus,* 273.
10 Vgl. Rowan 2006, *On Intersubjectivity*.
11 Frick 2015, *Psychosomatische Anthropologie*, 246. Er weist darauf hin, dass Selbstwerdung ein Prozess ist, der mit dem Erwachsen-Sein „nicht zum Ziel gekommen“ ist: „Das Selbst bleibt für das Ich eine Asymptote“.

diese reziprok auch geben zu können. Im Rahmen der Interpretation der Schriften von Fichte und Hegel als Vorläufer und Ideengeber von Honneth und Ricœur arbeite ich heraus, welche Elemente deren Theorien meine Thesen ergänzen, oder eventuell zu korrigieren wären.

Am Schluss dieser einleitenden Bemerkungen ist vorweg auf Folgendes hinzuweisen: Sowohl Honneth als auch Ricœur gehen davon aus, dass es zwei Hauptformen von Anerkennung gibt. Das ist zum einen die wertschätzende, zum anderen die durch einen Kampf – auch im gewaltlosen Sinne – zu erlangende Anerkennung. Die Wertschätzung kann auf verschiedene Weise ausgedrückt werden, sei es in Form einer Geste oder sprachlich, sei es durch die Haltung des Gebens und Nehmens. Letzteres ist vor allem dann der Fall, wenn es sich nicht allein um die Anerkennung der bloßen Identität handelt, sondern etwa um die Anerkennung von moralischen oder politischen Einstellungen. Hier ist die von Ricœur eingeführte Gabe – das Geschenk – von Bedeutung, die auf eine gewisse Weise dem verzeihenden und versöhnenden Wort in Hegels *PhG* entspricht.[12] Im Folgenden skizziere ich – nach der Erläuterung der Gliederung – den Kontext, in den sich die Theorien der Anerkennung von Honneth und Ricœur einfügen, und inwieweit sie darüber hinausgehen.

1.1 Die Gliederung der Arbeit

Einer ausführlichen Definition der verwendeten Begriffe folgen methodische Bemerkungen über mögliche interpretatorische Probleme. Diese könnten sich daraus ergeben, dass sich meine Interpretationen der Primärtexte von früheren Interpretationen derselben Texte unterscheiden. Das betrifft Honneths und Ricœurs Rekonstruktionen von Fichtes und vor allem von Hegels Theorien der Anerkennung. Es trifft aber auch bereits auf Hegels Interpretationen von Fichte zu, wenn er sich auf diesen beruft und ihn kritisiert. Aus dem Inhaltsverzeichnis wird ersichtlich, dass die Interpretationen der Autoren sowohl chronologisch auf einander folgen – in Hinsicht auf die Entstehungszeit der behandelten Werke –, als auch systematisch angeordnet sind bezüglich des Inhalts

12 Vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, künftig abgekürzt (PhG), GW 9, 361.

der Interpretationen. Am Anfang stehen Fichte und Hegel als direkte Ideengeber für Honneth und Ricœur. Ricœur wiederum entwickelt Teile seiner Theorie in *Parcours de la reconnaissance* – die über die Thematik der gegenseitigen Anerkennung hinausgehen – in Anlehnung sowohl an Hegel als auch an Honneths *Kampf um Anerkennung*.[13] Zum besseren Vergleich zwischen beiden rekonstruiere ich zunächst ihre Interpretationen von Fichte und Hegel, gefolgt von den jeweiligen Aktualisierungen als Weiterführung ihrer Anerkennungstheorien für die Gegenwart. In einer Art von Querschnitt werden schließlich systematische Fragen an die Theorien gestellt, deren Antworten in gewisser Weise als ein Gespräch zu verstehen sind, das die Unterschiede noch einmal hervorhebt. In welchem Maße meine Thesen bestätigt werden, zeige ich nicht nur in der Zusammenfassung, sondern deute sie jeweils am Schluss der einzelnen Kapitel an.

1.2 Thematischer Überblick zur Auswahl der behandelten Philosophen

Noch vor Honneth und Ricœur sind Fichte und Hegel hinsichtlich der Anerkennung interpretiert worden. Davon zeugt eine lange Rezeptionsgeschichte. Ich überprüfe die Theorien von Honneth und Ricœur insbesondere hinsichtlich des Zusammenhangs von Individuum und Gesellschaft, um Hinweise herauszuarbeiten, welchen Stellenwert die Eigenständigkeit bei der Entwicklung des Individuums hat.

Meine Arbeit reiht sich ein in die vielfältigen Untersuchungen, die sich ab den Sechziger-Jahren des 20. Jahrhunderts mit neuen Überlegungen zum Selbstbewusstsein, zur Subjekt- und Sozialphilosophie sowie zur Betonung der Eigenständigkeit der Person im Kontext von Anerkennungsbeziehungen befasst haben. Darunter finden sich zahlreiche Arbeiten, welche die intersubjektiven Beziehungen als ausschließlich konstituierend für die Entstehung der Subjektivität und

13 Vgl. Ricoeur 2013, *Parcours de la reconnaissance* – auf Deutsch *Wege der Anerkennung* – künftig abgekürzt (PR). Zitate von französischen Texten sind von mir ins Deutsche übersetzt, auch wenn deutsche Übersetzungen vorliegen.

des Selbstbewusstseins ansehen, und darüber hinaus auch Versuche, beide Sichtweisen zu verknüpfen. Das ist auch mein Anliegen. Die sogenannte interpersonale Beziehung als Ergebnis einer Anerkennungsbeziehung wird in Reinhard Lauths[14] erstmals im Jahre 1962 erschienenem Aufsatz über die Interpersonalität bei Fichte vorgestellt, während Jürgen Habermas einige Jahre später in *Arbeit und Interaktion* auf die „Grundlage von Reziprozität"[15] bei Hegel aufmerksam macht. Im Jahre 1986 erscheint das Buch *Intersubjektivität und Selbstbewußtsein* von Edith Düsing, das für meine Arbeit hilfreich ist.[16] Das gilt auch für Ludwig Siep, der in seinem Buch über die *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie* auf Fichte und Hegel hinweist. Er betont in der Neuauflage aus dem Jahre 2014 die „entscheidende Rolle" von Fichte und Hegel in der „Rezeption des Deutschen Idealismus"[17]. Im Hinblick auf Subjektivität und Intersubjektivität gehen Honneth und Ricoeur im Rahmen der Anerkennung, die zuallererst eine Beziehung zwischen zwei Personen ist, auch auf die Bedeutung der Anerkennung für das Rechtsverhältnis und die soziale Wertschätzung des Individuums ein – im Rahmen der Gesellschaft. Sie greifen hierfür auf die einschlägigen Schriften von Fichte, Hegel, teilweise auch von Kant zurück, um sie für ihre Fragestellungen auszuwerten. Honneth teilt in Anlehnung an Hegel die Anerkennung in die für ihn maßgebenden drei Lebensbereiche Liebe, Recht und soziale Wertschätzung auf. Alain Caillé modifiziert sie in seinem 2022 erschienenen Werk *Das Paradigma der Gabe* bezüglich der personalen Reichweite der Anerkennung. Seine Definition lautet, dass das „Recht allgemeine Anerkennung verleiht", „gesellschaftliche Wertschätzung besondere" und „Liebe einzigartige Anerkennung" sei.[18]

Hier ist ein kurzer Ausblick auf Honneths und Ricœurs Anerkennungstheorie sinnvoll. Honneths Anerkennungstheorie in *KA* fokus-

14 Vgl. Lauth 1989, *Das Problem der Interpersonalität bei J.G. Fichte*, die Überarbeitung des Aufsatzes von 1962 über die „interpersonalité".
15 Habermas 1973, *Arbeit und Interaktion*, 10.
16 Vgl. Düsing E. 1986, *Intersubjektivität und Selbstbewußtsein*.
17 Siep 2014, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, 12.
18 Caillé 2022, *Das Paradigma der Gabe,* 120 in FN 5. Honneth spricht von aufeinanderfolgenden Stufen, die ich ohne Hierarchisierung jeweils als eines der drei Elemente von Anerkennung nenne.

siert zwar gemäß dem Titel des Buches hauptsächlich auf das Element des Kampfes, tritt aber tatsächlich in zwei Varianten auf. Die erste Variante, die sich explizit an Ludwig Sieps Arbeiten über Hegel anlehnt, ist der Kampf.[19] Er ist für Honneth der Motor der gesellschaftlichen, moralischen Entwicklung. Der Kampf soll nicht in erster Linie egoistischen Motiven dienen, wie sie zur Bewahrung des eigenen Besitzes von Hegel dargestellt werden, sondern er entsteht grundsätzlich, wenn einem Individuum die Wertschätzung als Mensch vorenthalten wird. Die Rekonstruktion der Interpretation Honneths von Hegels *Jenaer Schriften* hinsichtlich des Aspekts des Kampfes zeigt, in welcher Form dort der Kampf das vorherrschende Thema ist.[20] Die zweite Variante ist eine friedliche und meistens wechselseitige Form von Anerkennung, die nach dem Individuationsprozess auch der weiteren Entwicklung der Person und ihres Wissens um die eigene Identität dient.

Für Ricœurs Wege der Anerkennung ist zu beachten, dass er den Akt der Anerkennung nicht nur in der intersubjektiven reziproken Beziehung vorfindet, sondern dass dieser bereits in der Fähigkeit zur Identifizierung eines Sachverhaltes oder eines Menschen vorliegt. Das ist eine wichtige Voraussetzung dafür, dass das Subjekt sich selbst erkennen und identifizieren kann, d. h. dass es ein Identitätsbewusstsein hat, sich selber anerkennt und annimmt. Das wiederum ist, wenn es weitgehend gelungen ist, die Voraussetzung für die Anerkennung einer anderen Person.

19 Vgl. Siep, 2014 und Siep 1974, *Der Kampf um Anerkennung*.

20 Vgl. Honneth 2021b, *Von der Begierde zur Anerkennung,* künftig abgekürzt (Begierde) für die Interpretation des Abschnitts über die Anerkennung des einen Selbstbewusstseins durch das andere Selbstbewusstsein in Kapitel IV A der *PhG*, aber ohne Berücksichtigung von Herrschaft und Knechtschaft. Zu diesem Thema existiert eine reichhaltigen Sekundärliteratur, die ich ausführlich rezipiere. Das trifft auch für die folgenden Kapitel der *PhG* zu bis hin zu Kapitel VI über das Gewissen. Meine Interpretation der *PhG* geht daher über diejenige von Honneth hinaus. Insbesondere zum Gewissen gibt es Berührungspunkte mit Ricœur.

1.3 Definitionen und Erläuterungen der wichtigsten verwendeten Begriffe

Die Begriffe, wie ich sie in dieser Arbeit verwende, haben nicht nur eine einzige Bedeutung, weshalb es notwendig ist, sie in ihrer Vielfalt zu skizzieren und voneinander abzugrenzen. Vorausgeschickt sei die Vielfalt der Bedeutungen von Anerkennung: Es handelt sich um eine, idealerweise reziproke Beziehung und Begegnung von Individuen, die sich gegenseitig – noch ohne Bezug auf besondere Eigenschaften – einfach als Mitmenschen respektieren. Davon abzugrenzen ist die zunächst nur einseitige Anerkennung durch die Eltern im Rahmen der kindlichen Entwicklung als Individuation. Die gegenseitige Anerkennung geschieht entweder im direkten Kontakt, oder – auf die Rechtsordnung und die soziale Wertschätzung bezogen – auch auf anonyme Weise in gesellschaftlichen Interaktionen.

Als erstes präzisiere ich die Begriffe Subjektivität oder „1.-Person-Perspektive“[21] und Selbstbewusstsein. Beide stehen im engen Zusammenhang mit den gebräuchlichen Begriffen Subjekt, Individuum und Person, über die es, wie ich weiter unten zeige, unterschiedliche Definitionen gibt. Dazu kommt noch – „wenigstens in der Neuzeit“[22] –, dass die Begriffe Ich und Selbstbewusstsein meist synonym verwendet werden. Die philosophische Verwendungsweise des Begriffs Selbstbewusstsein ist von der alltäglichen zu unterscheiden, mit welchem die persönliche Stärke oder – bei mangelndem Selbstvertrauen – Schwäche bezeichnet wird. Die nachfolgenden Definitionen beziehen sich jeweils auf einen einzelnen Menschen in verschiedenen Kontexten, für dessen Entwicklung der Individuation die noch einseitige Beziehung die wichtigste Rolle spielt. Einen Einfluss hat aber z. B. auch eine von außen induzierte Erwartungshaltung, die zum verinnerlichten Zwang führen kann, authentisch sein zu müssen, anstatt spontan zu agieren. Darauf macht Laurent de Sutter in *Pour en finir avec soi-même* warnend aufmerksam.[23] Zu beachten ist auf jeden Fall die eindeutige Unterschei-

21 Deinhammer 2024, *Kritische Naturrechtsethik*, 162 in FN 150.
22 Horstmann 1987, *Gibt es ein philosophisches Problem des Selbstbewußtseins?*, 220.
23 Vgl. Sutter 2021, *Pour en finir avec soi-même*, 201 und FN 1.

dung zwischen dem auf das Ich bezogenen Selbstbewusstsein und dem auf Objekte bezogene Bewusstsein, also die Unterscheidung zwischen dem „Selbst- und Fremdbezug“[24].

Unter den verschiedenen Möglichkeiten, Subjektivität zu definieren, ist vor allem die doppelte Funktion des Begriffs zu beachten. Er dient einerseits als Abgrenzung zur Objektivität, und andererseits als Fähigkeit des Subjekts zu eigenständigem Handeln und Erkennen, was neben der Reflexion auf das eigene Handeln auch die Interaktion mit anderen Subjekten umfasst. Die erste Funktion der Subjektivität ist die Fähigkeit zur Erkenntnis eines Objekts, was als Objektbewusstsein bezeichnet werden kann. Davon zu trennen ist der für die Anerkennungsbeziehung relevante Fall, wenn es sich beim Objekt um ein anderes Subjekt handelt. Die Frage nach der Erkennbarkeit dieses Subjekts wird von Hegel und Honneth unterschiedlich beantwortet. So unterscheidet Hegel in *Enc 1830* die auf andere Subjekte bezogene „Subjectivität, Denken, Unendlichkeit“ als „wesentlich“ und „übergreifend“ von der „einseitigen Subjectivität, das einseitige Denken“[25]. Die übergreifende Subjektivität verweist auf die Intersubjektivität als andere Bezeichnung für „intersubjektive Praktiken“[26], zu denen vor allem die Anerkennung gehört. Beide zusammengefasst bilden die Einheit des Selbstbewusstseins mit sich und seinen Erkenntnisobjekten.[27] Sie wird als das „Absolute“ in den §§ 213 und 214 der *Enc 1830* so verstanden, dass sie die „Einheit des Ideellen und Reellen“ darstellt.[28] Die einseitige Subjektivität entspricht dagegen als „subjektive“ dem Alltagsverständnis „einer Meinung oder einem Eindruck“ als Idiosynkrasie ohne „objektive Basis“[29]. Ricœur bevorzugt im Falle eines Objekts als Subjekt, von der unaufhebbaren Alterität

24 Vgl. Braitling 1991, *Hegels Subjektivitätsbegriff*, 51. Wie weiter unten gezeigt wird, macht Hegel diese Unterscheidung nicht immer.
25 Hegel, *Enzyklopädie der philosophische Wissenschaft im Grundrisse (1830)*, künftig abgekürzt (Enc 1830), GW 20, § 215, 218.
26 Bertram 2007, *Die Vieldimensionalität der Anerkennung*, 22.
27 Vgl. Enc 1830, GW 20, § 215, 218 sowie Horstmann 1984, *Ontologie und Relationen*, 90ff.
28 Ebd., resp. § 213, 215 und § 214, 217. Vgl. zur Überwindung des Gegensatzes auch *Jenaer Systementwürfe 1*, künftig abgekürzt (JS 1), JS 1, GW 6, 291f. und Fichte, *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, künftig abgekürzt (Grundlage), GWL, GA I/2, 282.
29 Horstmann 1984, 90.

des Gegenübers als einer anderen Person zu sprechen, was aber eine Begegnung nicht ausschließt, sondern das Wissen um die jeweilige Einzigartigkeit betont. Honneth stellt sich diesbezüglich keine Frage, da er die Erkennbarkeit und Existenz anderer Subjekte im Rahmen seiner Gesellschaftstheorie voraussetzt.

Bisher war nur von intentionalen, d. h. sich auf Dinge oder andere Subjekte beziehende Tätigkeiten des Subjekts die Rede, und die Entstehungsbedingungen der Subjektivität oder des Selbstbewusstseins wurden einfach vorausgesetzt. Die ausgebildete Subjektivität kann in Anlehnung an Michael Zichy als „Art und Weise, wie es sich anfühlt, ein Mensch zu sein“[30], beschrieben werden. Die Aussage ist deshalb nicht trivial, weil das damit verbundene „Selbstgefühl“ je nach Situation verschiedene „Selbstgefühle“ beinhalten kann, die sowohl individuell verschieden als auch „stark von dem gesellschaftlichen Menschenbild geprägt sind“[31]. Dieses Menschenbild ist also „ein Produkt“ kollektiver „Überzeugungen über das menschliche Wesen“[32]. Ebenso ist z. B. auch das Gefühl als intrinsisches Wissen, „autonom und selbstidentisch“ zu sein, „von Kindheit an“ normativ vermittelt worden, so dass wir es unreflektiert „denken“[33]. Ob dieses Gefühl als Eigenschaft universell ist oder eher nicht, hängt von „weltanschaulichen“ Annahmen ab.[34] Zusammengefasst kann der Begriff des Subjekts demnach als allgemeine Bezeichnung eines Menschen verstanden werden.

Als zweites gehe ich auf den Begriff der Person ein, unter dem ich möglichst konsequent einen Menschen in einer Anerkennungsbeziehung verstehe. Er wird in der Literatur auf verschiedene Weise verwendet. Klassisch sind zwei Definitionen von Kant in *MS:* Erstens „ist die Person dasjenige Subjekt, dessen Handlungen einer *Zurechnung* fähig sind“, und zweitens ist „der Mensch“ sowohl ein „vernünftiges *Naturwesen*“ hinsichtlich seiner „Handlungen in der Sinnenwelt“ als auch eine „*Persönlichkeit* als mit innerer Freiheit begabtes Wesen“ in

30 Zichy 2023, *Was sind und wozu brauchen wir Menschenbilder?*, 48.
31 Ebd.
32 Ebd., 49.
33 Ebd.
34 Ebd., 25ff. mit der Tabelle, insbesondere zu Punkt 7 über die menschliche Freiheit.

Verbindung mit der Fähigkeit, sich selbst zu verpflichten.[35] In der Diskussion darüber, ob der Mensch nur ein „tierischer Organismus" ist, wie es der „Animalismus" behauptet, oder – infolge der „mentalen und moralischen Eigenschaften", zu denen vor allem das „Selbstbewusstsein" als „Subjektivität" gehört – sich von Tieren allgemein unterscheidet, macht Jörg Noller auf eine mögliche Überwindung dieser Alternative aufmerksam.[36] Er unterscheidet die „Art" als Gattung von der „relationalen" und „personalen Lebensform", in der sich „individuelles Leben personal realisiert"[37]. Das Selbstbewusstsein zeigt sich u. a. darin, „daß es Gedanken denkt, deren sprachlicher Ausdruck die Verwendung des Pronomens der ersten Person ‚ich' verlangt"[38]. Dazu gehört, dass es der Begriff ist für eine „Form der Erkenntnis, die Erkenntnis von sich als von sich"[39] hat. Das entspricht einer „Ichheit" als „Selbstreflexivität", welche sich als Begriff in den Schriften Fichtes und Hegels wiederfindet.[40] Kurz und bündig kann die Selbstreflexivität durch die Formulierung beschrieben werden: Ich „weiß, dass ich es bin"[41], der denkt. Hegel verbindet mehrere dieser Begriffe in der *PhG*, indem er z. B. von der „Wirklichkeit" spricht, „welche sich als die Wahrheit der sittlichen Welt darstellt": Sie „ist das Selbst der P e r s o n, ihr Dasein ist das A n e r k a n n t s e y n"[42]. Stekeler-Weithofer sieht darin eine Beschreibung des Subjekts als eine bloße Rechtsperson, was weniger umfassend ist als das „personale Subjekt in freier Kooperation mit anderen"[43]. Dieses Subjekt besitzt nicht nur die „formalen Freiheitsrechte" oder „Rechtstitel", sondern ist auch eine rechtlich anerkannte Person.[44] Trotz dieser

35 Kant, *Die Metaphysik der Sitten,* künftig abgekürzt (MS), AA VI, 223 und 418. Vgl. Siep 2014, 292 die FN 65 zu Hegels nicht immer eindeutiger Unterscheidung von Person und Individuum.
36 Noller 2022, *Mensch oder Person?,* 327f. Vgl. ebd., 349f. den expliziten Bezug auf MS, AA VI, 418.
37 Ebd., 333f.
38 Rödl 2011, *Selbstbewußtsein*, 7.
39 Ebd.
40 Frank 1988, *Subjekt, Person, Individuum*, 10.
41 Vgl. Rödl 2011, 93.
42 PhG, GW 9, 341.
43 Stekeler-Weithofer 2014a, *Hegels Phänomenologie des Geistes* Band 2, 865. Diese Definition entspricht meinem Verständnis von einer anerkannten Person.
44 Ebd.

Differenzierung werden im weiteren Verlauf die drei Begriffe Subjekt, Individuum und Person von Fichte, Hegel, Honneth und Ricoeur nicht immer konsequent unterschieden.

Als drittes sind die Begriffe Intersubjektivität und Interpersonalität in ihrer Vielfalt verständlich zu machen. Eine allgemeine Definition spricht von der Intersubjektivität als „der Eigenschaft eines Subjekts, unter dem Aspekt der Subjektivität", also der Ich-Perspektive, „auf andere Subjekte bezogen zu sein"[45]. Auch wenn der Begriff der Intersubjektivität in der Subjektphilosophie keine eindeutige Bedeutung hat, können jedenfalls Fichte und Hegel als Wegbereiter einer Theorie der Intersubjektivität angesehen werden, die in die damals herrschende traditionelle Sittlichkeit eingebettet ist. Von Honneth und Ricœur wird diese zu Recht als eine organisierte Gemeinschaft mit gegenseitiger Rücksichtnahme verstanden. Das zeigt sich ebenfalls bei Fichte in den auf die *Grundlage* folgenden Schriften, obwohl ihm – ungerechtfertigter Weise – immer wieder die Antinomie zwischen einer „,atomistischen, a-sozialen Individualität"[46] und einem rein gesellschaftlichen Subjekt vorgeworfen wird. Die Begriffe der Intersubjektivität und der Interpersonalität[47] sind zwar erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts entstanden, aber die von Fichte gebrauchten Begriffe der Aufforderung und der Anerkennung können auch in diesem Sinne als eine Zurückweisung der Antinomie verstanden werden.[48] Eine nicht wertende Definition von Intersubjektivität spricht einfach vom „Zusammenwirken des Tuns mehrerer" Menschen, bei dem zunächst nicht festgelegt ist, ob es sich um eine symmetrische oder asymmetrische Beziehung handelt.[49] Die Interpersonalität dagegen – auch wenn in der Literatur meistens der Begriff der Intersubjektivität unterschiedslos für beides benutzt wird – betont mit normativem Anspruch eine Beziehung freier Menschen mit dem Fokus auf der Wechselseitigkeit dieser Freiheit. Dass diese gegenwärtig gefährdet ist im Sinne eines selbstbestimmten, politischen Subjekts, thematisieren Autoren wie Etienne Balibar und

45 Beyer 2006, *Subjektivität, Intersubjektivität, Personalität*, 2.
46 Nuzzo 2017, *Phänomenologie der Intersubjektivität*, 46. Vgl. GWL, GA I/2.
47 Vgl. Lauth 1989.
48 Vgl. Cesa 1992, *J.G. Fichte e l'idealismo trascendentale*, 209.
49 Bertram 2007, 19.

Stéphane Haber. Im Rahmen von Debatten über den Stellenwert, den Honneth der Liebe als erstem Element der Anerkennung zuspricht, kritisieren sie ihn wegen seiner vermeintlich unpolitischen Theorie.[50] Da die Intersubjektivität definitionsgemäß die „Existenz anderer endlicher Vernunftwesen"[51], im Gegensatz zum Solipsismus, voraussetzt, wird im Rahmen dieser Arbeit – vor allem unter Berufung auf Fichte – geklärt, „wie der Andere als Anderer für das Bewußtsein erscheint"[52], mit anderen Worten, auf welche Weise eine „Fremderfahrung"[53] möglich ist.

Viertens gibt es zum Begriff der Anerkennung verschiedene Zugänge und somit verschiedene Interpretationsmöglichkeiten, je nachdem ob die anerkennende oder die anerkannte Person betrachtet wird.[54] Wie die skizzierten Zugänge zum Verständnis der Anerkennung im einzelnen aussehen, und welches Bild der Person in der interpersonalen Beziehung dabei zu Grunde liegt, wird bei der entsprechenden Darstellung der vier Autoren sichtbar.

Kurz gefasst sehen Fichte und Hegel in der Person in ihrer Theorie der Anerkennung ein eigenständiges und ein gesellschaftliches Wesen. Honneth und ihm folgend Ricœur spezifizieren die Anerkennung in den drei genannten Vorkommnissen von Liebe, Recht und Wertschätzung. Ausführlich vertiefe ich in Kapitel 7, was Anerkennung darüber hinaus bedeuten kann, und was die Bedingungen für ihre Realisierung sind. Daher mache ich hier nur auf zwei Unterscheidungen aufmerksam, eine primäre und eine sekundäre: Primär wird zwischen der „bedingten" oder auch „endlichen" und der „unbedingten" oder auch „unendlichen" Anerkennung unterschieden.[55] Im ersten Fall wird

50 Vgl. Balibar 2012, *Gleichfreiheit* sowie Haber 2012, *Du Néoliberalisme au Néocapitalisme? D*ie beiden Kritiker differenzieren nicht, dass für Honneth die Liebe auf den ersten Blick zwar grundlegend ist, er aber dennoch eine gesellschaftliche Theorie der Anerkennung entwickelt hat.

51 Vgl. Merle 2016 in seiner *Einführung* zu Fichtes Naturrecht, 7.

52 Kloc-Konkołowicz 2013, *Das Ich und der Andere*, 164.

53 Husserl, *Cartesianische Meditationen*, künftig abgekürzt (HUA I), 175.

54 Vgl. Gesigora 2023, *Der dritte und die Leerstelle, die keine ist*, 211. Er erläutert zu den Vorkommnissen von Anerkennung, die eine „Ego-Alter-Dyade" meinen, das die Verwendung dieses Begriffs eine Mehrzahl von Personen voraussetzt. Das ist mindestens ein Dritter, z. B. der erläuternde Philosoph, oder wie bei Mead 1990, *Mind, Self and Society*, 155 auch ein „generalized other".

55 Bertram 2007, 16.

von der anerkennenden Person eine bestimmte Eigenschaft oder ein Tun der anzuerkennenden anderen Person wertgeschätzt, im zweiten Fall wird dagegen die andere Person selbst als Person anerkannt.[56] Die sekundäre Unterscheidung berücksichtigt zwei weitere Aspekte: Der erste fragt danach, wer das Subjekt und wer das Objekt – als anderes Subjekt – der Anerkennung ist. Es wird dementsprechend zwischen der aktiven und der passiven Seite der Anerkennung unterschieden. Der zweite Gesichtspunkt ist grundlegender und fragt danach, welche unstrittigen Bedürfnisse – neben dem Grundbedürfnis, als Mensch anerkannt zu werden – durch Anerkennung befriedigt werden.

1.4 Methodische hermeneutische Anmerkungen zur Interpretationsweise

Eine Interpretation von Texten läuft immer Gefahr, die vermutete Absicht der Autoren zu verkennen oder zu verfälschen, was vor allem die Hermeneutik thematisiert. Das gilt bereits für meine Arbeit, wenn Hegel sowie Honneth und Ricoeur die Primärtexte nicht nur rekonstruieren, sondern darauf aufbauend ihre Fragestellungen weiterentwickeln. Es entspricht einer Methode, wie sie z. B. Andreas Wildt in *Autonomie und Anerkennung* als seine eigene „interpretatorische Rekonstruktion" oder auch „Revision" beschreibt.[57] Es gehe ihm in seiner Arbeit nicht um eine Kontroverse – auch wenn das nachvollziehbar wäre – im Sinn einer gegenteiligen Ansicht, sondern um neue Einsichten im Hinblick auf Probleme der Gegenwart zu gewinnen. Eine wichtige Bedingung für den Umgang mit früheren Konzepten sieht er daher darin, von deren „Wahrheit selbst überzeugt" zu sein, und sie gleichzeitig mit „reflektierten eigenen Überzeugungen" zu verknüpfen, auf die Gefahr hin, „das Selbstverständnis eines Autors [zu] überschreiten, um ihn wirklich zu verstehen"[58].

56 Ebd. Der Begriff der bestimmten Eigenschaft ist nicht mit Fichtes Verständnis von bestimmend und bestimmt zu verwechseln. Honneth diskutiert weiter unten in Kapitel 5.4 die Bedeutung von personalen Eigenschaften.
57 Wildt 1982, *Autonomie und Anerkennung*, 11.
58 Ebd., 12. Allerdings muss solch eine Überschreitung kenntlich gemacht werden.

Ein komplizierterer Fall liege vor – so Thomas Hanke – wenn verschiedene Interpreten desselben Textes zu diametral „entgegengesetzten Einschätzungen“ kommen, die nur dem jeweils „eigenen systematischen Standpunkt“ entsprechen.[59] So folgt auch meine Arbeit mit ihren Fragestellungen einem eigenen Erkenntnisinteresse, bemüht sich aber jeweils, „dem internen Argumentations- und Sachzusammenhang“[60] Rechnung zu tragen, wie es bei Karen Gloy heißt. Sie legt Wert auf eine den Texten adäquate Vorgehensweise, und hat vorbildlich an Hand von Beispielen der Rezeption von Hegels Kapitel über Herrschaft und Knechtschaft in der *PhG* aufgezeigt, wie der Einfluss der jeweiligen aktuellen geschichtlichen Situation die Interpretationen unreflektiert bestimmt habe. Das führe nicht nur zu anachronistischen, sondern auch zu falschen Ergebnissen.[61] Dass eigene Interpretationen auch revidiert werden können, zeigt sich am Beispiel von Honneths Weiterentwicklung seiner Theorie: In *KA* urteilt er über Hegels *Jenaer Schriften* zwischen 1801 und 1806, dieser habe – entgegen Honneths Erwartung – in der *PhG* „nur noch die einzige Funktion der Bildung des Selbstbewußtseins“ behandelt, nicht aber bezüglich der gegenseitigen Anerkennung „den Vergesellschaftungsprozeß des Geistes“ vorangetrieben.[62] Dieses Urteil korrigiert er in einem Aufsatz von 2010 durch die Aussage, er sei nun nicht mehr davon überzeugt, dass Hegel in der *PhG* „seinen anfänglichen Intersubjektivismus im Zuge seiner Entwicklung einem monologischen Konzept des Geistes geopfert“[63] habe.

Nachdem bereits mehrfach von Fichte und Hegel im Zusammenhang mit Honneth und Ricœur die Rede war, sollen diese im Folgenden in Form einer Rekonstruktion ihrer wichtigsten Beiträge zum möglichen Zusammenhang von Subjektivität und Intersubjektivität als Anerkennung zu Worte kommen.

59 Hanke 2017, *“Subjektivität“ bei Hegel*, 60.
60 Gloy 1985, *Bemerkungen zum Kapitel „Herrschaft und Knechtschaft“ in Hegels Phänomenologie des Geistes*, 187.
61 Vgl. ebd.
62 KA, 104.
63 Honneth 2021a, *Vorbemerkung*, 8. Honneth behandelt in *Begierde* allerdings nur die einleitenden Seiten des Kap. IV, nicht aber das Unterkapitel A mit Herrschaft und Knechtschaft. Das wird weiter unten in Kapitel 3.2 ausführlich erläutert.

2 Fichte und Hegel als Quellen einer Theorie von Subjektivität und Intersubjektivität in der Anerkennungstheorie von Honneth und Ricœur

Honneth greift in *KA* zunächst auf Schriften Hegels und teilweise auf dessen Übernahme von Fichtes *Grundlage des Naturrechts*[1] zurück, um sich der Funktion der Anerkennung für seine Absicht, „Grundlagen einer normativ gehaltvollen Gesellschaftstheorie zu entwickeln"[2], anzunähern. Ricoeur schließt sich dem in *PR* an, und rezipiert Honneth zusammen mit Hegel und darüber hinaus auch Kant und Fichte. Die Vorgehensweisen von Honneth und Ricœur unterscheiden sich von denjenigen Fichtes und Hegels als Zeitgenossen Kants vor allem darin, dass diese keine Sozialphilosophie betreiben. Fichtes Verständnis von Subjektivität und Anerkennung basiert auf transzendentalphilosophischen Bedingungen, ausgehend von der kritischen Rezeption von Kants Erkenntnis- und Subjektphilosophie, während Hegel eine dialektische Philosophie der Spannung zwischen Subjektivität und Intersubjektivität für die Anerkennung entwickelt, sowohl in direkter wie in indirekter Übernahme und Kritik von Fichtes Theorie. Allerdings kennt Hegel von Fichtes Schriften, die für ihn fast ausschließlich das transzendentale Subjekt betonen, nur die veröffentlichten Schriften. Besonders in den Vorlesungsmitschriften von Fichtes *Wissenschaftslehre nova methodo*, die erst im 20. Jahrhundert veröffentlicht worden sind, entwickelt Fichte seine Lehre von der Aufforderung und vom interpersonalen Verhältnis weiter, nachdem er in der *Grundlage* dafür die theoretische Basis gelegt hat, und anschließend im *Naturrecht* die praktischen Ele-

1 Vgl. Fichte, *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*, künftig abgekürzt (Naturrecht) GNR, GA I/3.
2 Vgl. KA, 7 und ebd., 30 zu Hegel und Fichte.

mente in großen Zügen skizziert.[3] Hegel hat nur die *Grundlage* und das *Naturrecht* interpretiert, und dabei weniger deren Gemeinsamkeiten als deren Unterschiede rezipiert und kritisiert.

Im folgenden Kapitel wird die Entwicklung der entsprechenden Theorien Fichtes und Hegels möglichst chronologisch nachgezeichnet, um sie einerseits unabhängig von Honneth und Ricoeur zu verstehen, und andererseits zu prüfen, inwieweit deren Entwicklung kontinuierlich oder in Brüchen verlaufen ist. Der Ausgangspunkt für meine Interpretation ist die zweite These, wie die Eigenständigkeit und das Selbstbewusstsein einer Person gewahrt bleiben, bei gleichzeitiger Abhängigkeit und Beeinflussung durch eine intersubjektive oder interpersonale Beziehung. Ein Bezug zur ersten These von der notwendigen Anerkennung für die Individuation lässt sich sowohl bei Fichte finden, als auch andeutungsweise bei Hegel, bezüglich der Passagen über die Erziehung des Kindes.[4] Ziel der folgenden Untersuchung von Fichte und Hegel ist daher die Klärung, ob sie der Subjektivität als Selbstgewissheit einer jeden Person, sowohl der anerkannten wie der anerkennenden, eine konstituierende Rolle für Freiheit und Gemeinschaft zuschreiben.

2.1 Fichtes Beitrag zur Verbindung von Subjektivität und Anerkennung

Im Rahmen meiner Thesen ist der Beitrag Fichtes zu verschiedenen Punkten zu klären: Erstens das Verhältnis zwischen der Eigenständigkeit der Person und ihrem Selbstbewusstsein, zweitens die Entstehung der „transzendentalen Subjektivität“[5], und drittens die Interpersonalität

3 Vgl. Fichte, *Wissenschaftslehre nova methodo*, künftig abgekürzt (Wlnm) sowie die drei Nachschriften: Wlnm-H, GA IV/2 [Halle]; Wlnm-E, GA IV/3 [Eschen]; Wlnm-K, GA IV/4 [Krause]. Anstelle der Begriffe von Intersubjektivität und Interpersonalität, die zu Fichtes und Hegels Zeiten noch nicht existierten, sprechen sie von der Beziehung vernünftiger Wesen oder von der Beziehung von Subjekten miteinander.

4 Vgl. zu Fichte GNR, GA I/4, 4, 140f. und ausführlich in Kapitel 2.1.6. Vgl. zu Hegel SdS, GW 5, 289 und ausführlich in Kapitel 2.2.2 sowie JS 1, GW 6, 305 und ausführlich in Kapitel 2.2.3.

5 Zöller 1998, *Die Individualität des Ich in Fichtes zweiter Jenaer Wissenschaftslehre (1796–99)*, 645.

in Anerkennungsbeziehungen. Ich gehe aus von der *Grundlage* und den gleichzeitig entstandenen propädeutischen *Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, interpretiere das *Naturrecht* und teilweise *Das System der Sittenlehre*, um schließlich in der *Wlnm* eine Zusammenfassung der Theorie und Praxis von Fichtes *Wissenschaftslehre* aufzuzeigen.[6]

Die Schriften betreffen die Erkenntnisbedingungen, sowie die Möglichkeit von Freiheit als „moralische Selbstbestimmung", sei es in Abhängigkeit von der Außenwelt einschließlich des Verhältnisses zu anderen Vernunftwesen, oder in der gleichberechtigten und eigenverantwortlichen Entfaltung „einer freien, vernünftigen Selbstbestimmung"[7]. Fichte stellt sich der Aufgabe zu erklären, auf welche Weise andere vernünftige Wesen zu erkennen und anzuerkennen wären. Er nimmt dafür seine mehrfach wiederholte Kritik an der unvollständigen Sichtweise Kants zu Hilfe. Sie bezieht sich darauf, dass Kant die „transzendentale Einheit des Selbstbewußtseins" mit dem „Ich denke" zwar ausdrücke, daraus aber keine Schlüsse auf andere vernünftige Wesen ziehe.[8] Überzeugt davon, Kants Kritiken besser verstanden zu haben als dieser selbst, macht Fichte sukzessive Versuche, dessen Transzendentalphilosophie in dieser Hinsicht zu vollenden, und erstellt gleichzeitig ein eigenes System.[9] Zunächst definiert er in der *Grundlage* das transzendentale Ich als Identität von Sein und Handlung, in der die Handlung das Setzen des Ich ist, denn „wie es sich sezt, ist es; und so wie es ist, sezt es sich"[10].

An dieser Stelle ist auf die wissenschaftliche Einordnung von Fichtes Vorlesungen und den daraus entstandenen Schriften hinzuweisen, in denen er, wie er implizit oder explizit reklamiert, Fragen der Metaphysik und der Ontologie nicht nur auf „scientifische", sondern auch

6 Vgl. Fichte *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, künftig abgekürzt (BdG), GA I/3 sowie, *Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre*, künftig abgekürzt (SL), GA I/5.

7 Bickmann 2023, *Spannung des Bewusstseins. Die Einheit des Ich in Fichtes Frühphilosophie*, 13f.

8 Kant, KrV, AA III, B131f.

9 Vgl. Radrizzani 1987, *Les fondements de la communauté humaine chez Fichte*, 197.

10 GWL, GA I/2, 259f. Vgl. dazu ausführlich Jiménez-Redondo 1997, *Der Begriff des Grundes in Fichtes Wissenschaftslehre*, 303.

auf „populäre“ Weise vortragen will.[11] Sein Ziel ist es, nicht nur einem Kreis von Philosophiestudenten, sondern auch einem breiten Publikum seine Ansichten zu vermitteln. So wählt er jeweils eine Sprache, die nicht notwendig philosophische Termini gebraucht, sondern auch eine solche, die einem allgemein gebildeten Publikum von Frauen und Männern verständlich ist.[12]

2.1.1 *Zielsetzung* und Weiterentwicklung des Systems der *Wissenschaftslehre*

Welches Ziel verfolgt Fichte mit dem Begriff der *Wissenschaftslehre* generell, die er im Zeitraum von 20 Jahren zwischen 1794 und 1814 systematisch sowohl verfeinernd als auch modifizierend ausarbeitet? Er nennt seine Absicht zu Beginn in der *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre* als Transzendentalphilosophie, den „schlechthin unbedingten Grundsaz alles menschlichen Wissens“ aufzusuchen.[13] Gemeint ist die „*formale* Grundstruktur des Wissens“[14] in der Nachfolge und Erweiterung von Kants Transzendentalphilosophie, um so die Voraussetzungen für den Umgang des empirischen Ich mit der Welt darzustellen. Die materiale Entfaltung oder praktische Verwirklichung folgt, mit der Betonung der Entwicklung des moralischen Bewusstseins und mit der Explizierung der transzendentalen Aufforderungslehre, in der *Grundlage des Naturrechts* und in dem nachfolgenden *System der Sittenlehre,* und ab 1796 bis 1798 in den bereits erwähnten Vorlesungsmitschriften in drei Varianten der *Wissenschaftslehre nova methodo*. Begonnen wird Anfang des Jahres 1794 mit ersten systematischen Überlegungen als Vorstufe in den *Züricher Vorlesungen*, von Fichte explizit als eine Art Werbung und Einladung verstanden, die er anschließend mit der Programmschrift *Ueber den Begriff der Wis-*

11 Fichte, Die *Anweisung zum seeligen Leben oder auch die Religionslehre,* GA I/9, 49.
12 Vgl. Radrizzani 2023, *Fichte, penseur romantique de la nation-génie ou champion des Lumières?*, 48.
13 GWL, GA I/2, 255.
14 Lauth 1989, 181. Vgl. Gentile 2018, *Bewusstsein, Anschauung und das Unendliche bei Fichte, Schelling und Hegel*, 43. Er nennt als Zweck der *Grundlage*, „die notwendigen Vorgänge, durch die der Mensch zum Wissen gelangt“, vorzustellen.

senschaftslehre für die geplante Vorlesung der *Grundlage* ergänzt, in der bereits wesentliche Elemente skizziert werden. Es folgt die auch „Moral für Gelehrte" genannte *BdG.*[15] Diese populärwissenschaftliche Vorlesung wird zeitgleich mit der *Grundlage* ab dem Sommer 1794 bis in den Winter 1794/95 gehalten. Ich beginne mit ihrer Darstellung, die noch nicht wie die folgenden Vorlesungen explizit einem erhöhten Anspruch auf wissenschaftliche Durchdringung gehorcht, aber eine kontinuierliche Erweiterung und Ergänzung erwarten lässt.[16]

2.1.2 Der Mensch in der Gesellschaft: Über die Bestimmung des Gelehrten

Die Vorlesung ist von zahlreichen Autoren rezipiert und interpretiert worden, von denen ich einige als repräsentative Beispiele anführe. Als erster in neuerer Zeit macht Reinhard Lauth bereits 1962 auf die Inangriffnahme der „Konzeption der Interpersonalität" in der *BdG* aufmerksam, die gleichzeitig eine propädeutische Funktion für den „Sichbildenden", also Lernenden, erfüllt, um ihn „bis an die Schwelle der Wissenschaft" heranzuführen.[17] Lauth betont den großen Unterschied der *BdG* zur *Grundlage*, den er in der Unvollständigkeit der *Grundlage* sieht. Dieser Einschätzung halte ich entgegen, dass das Ziel der *Grundlage* ausschließlich darin besteht, die wissenschaftliche Basis zu legen für die Erkenntnisfähigkeit des endlichen Ich im Kontakt zur Objektwelt. Auch ist Lauths Urteil zu widersprechen, wenn er das nicht wissenschaftliche Ziel der *BdG* mit dem wissenschaftlichen der *Grundlage* gleichsetzt[18]. Seine Begründung lautet, dass die *Grundlage* mit den „Setzungen des Ich nicht ohne weiteres ein erkennbares Endziel" gehabt

15 Vgl. Fichte, *Züricher Vorlesungen über den Begriff der Wissenschaftslehre*, GA IV/3; *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre*, künftig abgekürzt (BWL), GA I/2, und BdG, GA I/3, 11. Vgl. dazu Radrizzani 1993, *Vers la fondation de l'intersubjectivité chez Fichte*, 53.
16 Vgl. Nuzzo 2017, 36.
17 Lauth 1989, 181ff.
18 Vgl. Nuzzo 2017, 37, wo sie kritisch darauf hinweist, dass Lauth die „materialen Folgerungen" der BdG auf die formalen wissenschaftlichen Bedingungen der *Grundlage* für eine mögliche Theorie der Interpersonalität „projiziert" habe. Anzuerkennen ist, dass Fichte in der BdG zahlreiche Begriffe einführt und verwendet, wie das Nicht-Ich, die er in der G*rundlage* dann ableitet.

habe, da es erst durch die Setzung eines „Nicht-Ich als Ich" in der *BdG* als solches identifiziert werden könnte.[19] Lauth versteht darunter – aber nicht zu Recht – bereits „ein zweites, objektives Ich in Kommunikation und sittlicher Gemeinschaft mit dem setzenden Ich".[20] Auch wenn Fichte später von der Unvollständigkeit der *Grundlage* spricht, beruht meine Kritik an Lauth darauf, dass Fichte in der *Grundlage* gerade nicht die Absicht hat, intersubjektive Beziehungen darzustellen. Den ersten Schritt hierzu macht Fichte erst ab 1796 mit dem *Naturrecht*, den zweiten mit den gleichzeitig begonnenen Vorlesungen über die *WLnm*.

Weitere Kommentare zur *BdG* sind entweder zustimmend oder kritisch. Ein im Vergleich zu Lauth entgegengesetztes Beispiel für die Verkennung der Absichten der *BdG* ist Honneths Kritik an der seiner Ansicht nach nicht hinreichenden Begründung Fichtes des sittlichen Triebes als Mittel für die Erkenntnis von „vernünftigen Wesen seines gleichen"[21]. Für Honneth hätte die in der *BdG* angeblich fehlende „Erfahrung des Selbstbewußtseins"[22] dargestellt werden müssen, gemeint ist wohl die Erfahrung eines anderen vernünftigen Wesens. Positive Stimmen kommen u. a. von Franck Fischbach, der die Vorlesung als Skizze für eine Theorie der Intersubjektivität wertet.[23] Ives Radrizzani weist darauf hin, dass in der *BdG* – gegenüber der kurz danach entstandenen *Grundlage* – eine erste Deduktion der Intersubjektivität als Aufgabe erkannt wird.[24] Er macht auf einen weiteren Punkt aufmerksam, und zwar auf die kritische Weiterführung und Überwindung der Aporien Kants hinsichtlich der konstituierenden Rolle des Ich.[25] Schließlich ist Frederick Beiser zu erwähnen, der Fichtes Fra-

19 Lauth 1989, 187.
20 Ebd.
21 BdG, GA I/3, 36.
22 Honneth 2009a, *Die transzendentale Notwendigkeit von Intersubjektivität,* 28.
23 Vgl. Fischbach 1999, *Fichte et Hegel. La reconnaissance*,16 mit seiner Einschätzung der BdG als „l'ébauche d'une position du problème de l'intersubjectivité".
24 Radrizzani 1993 37. Er schreibt: „Fichte faisait déjà de cette déduction une tâche de son système". Vgl. Lauth 1989, 181 die FN 14. In Fichte, *Briefwechsel 3*, künftig abgekürzt (Briefe 3), GA III/3, 69 wird Reinhold von Fichte rückblickend daran erinnert, dass dieser seine damalige „Bearbeitung der W.L." für „unreif" hält. Fichte fährt fort: „Wie weit klärer sehe ich jetzt, mein Naturrecht ist ohne Zweifel besser".
25 Vgl. Radrizzani 1987, 196ff.

gestellung nach dem eigenen Körper in Verbindung mit der Existenz anderer Menschen würdigt.[26]

Fichte begründet in der *BdG* vor allem die These von der „G e s e l l - s c h a f t l i c h k e i t“[27] der Menschen als gleichzeitig freie Subjekte. Als erstes wird die Beziehung eines Ich zu einem Nicht-Ich als „etwas ausser ihm“ geklärt.[28] Ziel ist, beide Elemente so zu verbinden, dass daraus die Möglichkeit einer Wechselbeziehung abgeleitet werden kann. Diesen normativen Anspruch erläutert er in mehreren Schritten. Zunächst fragt er, was der Mensch oder das Ich an sich sei. Seine Antwort ist nicht – wie bei Descartes – dualistisch zu verstehen und lautet, dass vom Menschen sowohl als reinem Ich oder als dem „eigentlich geistigen im Menschen“ im abstrakten Sinne gesprochen werden kann, wie auch konkret vom empirischen Ich, das den „Körper des Menschen seinen Körper nennt“[29]. Fichte, der in der *Grundlage* zwei Ich-Begriffe verwendet, meint in der *BdG* meist das empirische Ich, denn nur diesem spricht er ein Identitätsbewusstsein zu.[30] Auch wird nur zwischen dem empirischen Ich und dem Nicht-Ich als die „Mannigfaltigkeit“ oder als die Unbestimmtheit äußerer Dinge eine Beziehung hergestellt, sei es „nothwendig ein Etwas ausser dem Ich“ oder die Dingwelt.[31]

Fichte führt den Begriff des reinen Ich als „absolutes Seyn“ auch aus dem Grund ein, dass nur so der Mensch um seines bloßen Seins wegen „als vernünftiges Wesen“ zu verstehen ist.[32] Diese Formulierung deutet den transzendentalphilosophischen ersten Grundsatz der *Grundlage* an, wird aber nicht wie dort weiter geführt mit dem Schritt vom reinen Ich zum empirischen Ich im Übergang von § 1 zu den §§ 2 und 3 der *Grundlage*. In der *BdG* wird das so formuliert, dass das „empirische Selbstbewusstsein“ notwendig „ein Nicht=Ich“ voraussetzt, weshalb „die empirischen Bestimmungen“ des Ich trotz des prinzipiell freien

26 Vgl. Beiser 2002, *German Idealism. The Struggle against Subjetivism. 1781–1801*, 337. Der Leib wird bei Fichte unter anderem auch in WLnm-H, GA IV/2, 84 thematisiert.
27 BdG, GA I/3, 38.
28 Ebd., GA I/3, 29. Zu beachten ist, dass Fichte hier das Nicht-Ich als Subjekt, und nicht wie in der *Grundlage* als allgemeines Objekt der Außenwelt versteht.
29 Ebd., 28.
30 Vgl. ebd.
31 Ebd., 28ff.
32 Ebd.

„Willens von etwas ausser uns abhängen“[33]. Um dennoch „stets einig mit sich selbst seyn“ zu können, muss das Ich in der Lage sein, die Dinge zu „modificiren“, so dass deren Wirkungen sein „Gefühl und die Vorstellung“ beeinflussen.[34] Das verlange eine Vorgehensweise, welche der „Geschicklichkeit“ und Einübung bedarf, „so lange“ – wohl entwicklungspsychologisch gemeint – „unsere Vernunft noch nicht erwacht ist“[35]. Die „K u l t u r“ ist das Resultat dieses Prozesses und hat zwei Bestimmungen, sowohl „das letzte und höchste Mittel für den Endzweck des Menschen“, in völliger „Uebereinstimmung mit sich selbst als vernünftiges sinnliches Wesen“, als auch der „letzte Zweck als bloß sinnliches Wesen“ für die Kultivierung der „Sinnlichkeit“ zu sein.[36] Erforderlich dafür sei das Wahrnehmungsvermögen und die genannte Geschicklichkeit, um eine Übereinstimmung der „Begriffe“ mit den Dingen herzustellen, „wie sie seyn s o l l e n“[37]. Daraus könnte sich ergeben, dass die Kultur das sinnliche Leben im weitesten Sinne in Übereinstimmung mit der Vernunft als Sittlichkeit führe.[38] Fichte bezieht sich auf „d a s h ö c h s t e G u t“[39] von Kant, das sich gleichermaßen deontologisch auf Pflichten und eudämonistisch auf die „Glückseligkeit“ infolge der „sittlichen Natur des Menschen“ bezieht.[40]

In einem zweiten Schritt werden die Auswirkungen der Abhängigkeit und der gleichzeitigen Wechselbeziehung mit der Außenwelt auf die intersubjektiven Beziehungen des Menschen diskutiert. Fichte setzt ausdrücklich den „Menschen in der Gesellschaft“ voraus, der „nicht isolirt“ lebt, und stellt zwei Fragen, „vor deren Beantwortung unter anderen auch kein gründliches *Naturrecht* möglich seyn dürfte“[41]. Die erste – rhetorische – Frage lautet, die in der *BdG* aber nicht beantwor-

33 Ebd., 29f.
34 Ebd., 30.
35 Ebd., 30f.
36 Ebd. Vgl. Benjamin 2013, *La démocratie et l'université,* 272. Er versteht das sinnliche Vermögen so, dass „le sensuel, loin d'être extrinsèque à l'être humain, soit en fait une partie intrinsèque de celui-ci“.
37 Ebd., 30f.
38 Ebd., 31.
39 KpV, AA V, A196.
40 BdG, GA I/3, 32.
41 Ebd., 32ff. Meine Hervorhebung.

tet wird: Mit welcher Berechtigung kann der Mensch, „einen bestimmten Theil der Körperwelt s e i n e n Körper“ nennen, „als seinem Ich angehörig“[42]. Fichte wird die Frage im *Naturrecht* beantworten, um die Zusammengehörigkeit von Geist und Körper in einer Person hervorzuheben. Die zweite Frage zielt auf die Begründung, wie andere Vernunftwesen „anzunehmen, und *anzuerkennen*“ sind, obwohl sie dem eigenen „reinen Selbstbewußtseyn unmittelbar gar nicht gegeben sind“[43]. Dafür sei nicht hinreichend, sich lediglich auf die „V o r s t e l l u n g“ des eigenen empirischen Bewusstseins zu berufen, „denn ein [anderes] Wesen als sich [d. h. man] selbst“ kann nicht „Gegenstand der Erfahrung“ sein[44]. Hierfür müssen „praktische Prinzipien“[45] zur Anwendung kommen. Das wichtigste Prinzip sei der bereits angedeutete „Trieb nach Identität, nach vollkommener Übereinstimmung mit sich selbst“, wozu auch „die Uebereinstimmung alles dessen, was ausser ihm ist, mit seinen nothwendigen Begriffen davon“ gehöre.[46] Was genau ist damit gemeint? Es handelt sich gleichsam um die *praktische*[47] Antwort auf die Frage Kants nach der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori, um auch die Existenz anderer zielbewusster Menschen zu begründen. Den dazu „notwendigen Bedingungen“ zur Erlangung von „synthetischen“ Urteilen entsprechen „die Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung“, die in der menschlichen Fähigkeit zur „transzendentalen Apperzeption“ liegen.[48]

Da die genannten Bedingungen in der *BdG* mit dem Trieb nach Identität und der Integration der Ding- oder Außenwelt vorhanden sind, ermöglicht das dem empirischen Ich, den Umfang der genann-

42 Ebd., 34. Den Zusammenhang von Ich als Person und dem Körper als intrinsisches Wissen betont Strawson 2003, *Einzelding und logisches Subjekt (Individuels)*, 117. Für ihn sind die sinnliche Erfahrungen, welche „das Subjekt normalerweise“ sich selbst zuschreibt, untrennbar mit dessen „Körper“ verbunden. Vgl. dazu Radrizzani 1987, 199. Er betont kritisch, dass Körper und Leib in der *Grundlage* keine Rolle spielen.
43 Ebd.
44 Ebd., 34f.
45 Ebd.
46 Ebd., 35.
47 Vgl. Fischbach 1999, 38. Er erwähnt „la réponse d'ordre *pratique* à la question théorique kantienne“. In der *Grundlage* führt Fichte das ausführlich aus. Vgl. dazu GWL, GA I/2, 275.
48 KrV, AA III, B197.

ten empirischen Vorstellung zu erweitern, d. h. über die sinnliche Vorstellung hinaus zu einer abstrakten Vorstellung als Teil des Denkvermögens zu gelangen. So überwindet Fichte den Dualismus zwischen sinnlich erkennbaren Phänomenen und nur zu denkenden Noumena.[49] Gleichzeitig ermöglicht das die Überschreitung des oben genannten reinen Selbstbewusstseins hin auf andere Vernunftwesen. Die Anwendung der Vorstellung als Vernunftvermögen macht verstehbar, dass zur Übereinstimmung mit seinem Ich „ein Gegenbild" gehöre, das sich „im [vernünftigen] Nicht=Ich" finde.[50] Dieses Gegenbild, mit dem notwendig ein vernunftmäßiges Handeln verbunden ist, kann ohne Interaktion gar nicht „realisirt"[51] werden. Wie kann man sich diese Überschreitung des eigenen Selbstbewusstseins hin zu einem anderen Selbstbewusstsein vorstellen?

Fichte tastet sich an die Beantwortung heran mit einer Abwandlung des Begriffs der Vernunft in Richtung auf die „Wirksamkeit nach Begriffen, Thätigkeit nach Zwecken"[52]. Demnach richte sich der Zweck der eigenen Vernunft – als ein Element des Selbstbewusstseins – auf die Übereinstimmungen im Ich, als Vereinheitlichung „des Mannichfaltigen"[53], wozu auch die Übereinstimmung mit anderen Trägern von Selbstbewusstsein gehöre. Es sei nicht erforderlich, die nun begründete Erfahrung anderer Vernunftwesen „aus bloßen Naturgesetzen", d. h. „aus mechanischen, aber doch auch organischen" zu erklären, sondern es reiche hin, der erfahrbaren, natürlichen „Wirkung durch Nothwendigkeit" die „Wirkung durch Freiheit" entgegenzustellen.[54] Dieses Postulat der Freiheit entspreche der „transzendentalen Idee"[55] von Kant, da es weder „ausser mir" noch „in mir" begründbar sei, denn ‚ich' könne nicht einmal „meiner eigenen Freiheit" bewusst werden.[56] Fichte begründet das gewissermaßen auf negative Weise: Es gehe nicht um das Bewusstsein der eigenen Freiheit, sondern um

49 Vgl. Radrizzani 1987, 198.
50 BdG, GA I/3, 35.
51 Ebd., 35f.
52 Ebd., 36.
53 Ebd. Vgl. KrV, AA III, B197.
54 Ebd.
55 KrV, AA III, B586.
56 BdG, GA I/3, 36.

das Bewusstsein, „daß ich mir bei einer gewissen Bestimmung meines empirischen Ich durch meinen Willen“ keiner „andern Ursache bewußt bin“[57]. Das ist auch nicht erforderlich, denn „die Freiheit an sich ist der lezte Erklärungsgrund alles Bewustseyns und kann daher gar nicht in das Gebiet des Bewustseyns gehören“[58]. Indem also die Freiheit die transzendentale Bedingung meines Ichs sei, könne das selbstbewusste Ich ein ebensolches Selbstbewusstsein im Anderen zwar nicht empirisch sinnlich erkennen, aber kraft dessen intelligibler Vernünftigkeit notwendig anerkennen.[59] Diese Schlussfolgerung ergibt sich aus der Aussage Fichtes, „daß die Ursache jener Wirkung“, d. h. andere Vernunftwesen als existierend anzuerkennen, „gleichfalls vernünftig und frey sey“[60]. Indem das Ich sein freies Selbstbewusstsein hin zum Anderen überschreite, realisiere es die „zweckmäßige Gemeinschaft“ oder „Gesellschaft“ in „einer Wechselwirkung nach Begriffen“[61]. Der Bezug Fichtes ist Kants „Dritte Analogie“ mit dem „Grundsatz des Zugleichseins“, d. h. die „Gemeinschaft (communio) der Apperzeption“ einer subjektiven Gemeinschaft.[62] Zur Realisation der „Wechselwirkung durch Freiheit“ sei auch das Leben in Gesellschaft erforderlich, und diene gleichzeitig der „Vervollkommnung der Gattung“.[63] Darunter ist nicht eine gleichmachende Vereinheitlichung zu verstehen, sondern eine die Gemeinschaft stiftende Wechselwirkung. Diese verwirkliche sich im „Nehmen“ als „die [von uns] frei benuzte Einwirkung anderer auf uns“, und im „Geben“ unsererseits als die „Vervollkommnung anderer durch [unsere] Rückwirkung auf sie, als auf freie Wesen“[64]. Auch wenn Fichte hier nicht von gegenseitiger Anerkennung spricht, kann die positive Einwirkung und Rückwirkung das gleiche bedeuten. Denn

57 Ebd.
58 Ebd.
59 Erst in der Theorie der Aufforderung durch den Anderen im *Naturrecht* zeigt Fichte, dass die Freiheit auch mit dem Anderen verbunden ist.
60 BdG, GA I/3, 37.
61 Ebd.
62 KrV, AA III, B256-B261.
63 BdG, GA I/3, 37f.
64 Ebd., 40f. Vgl. PR, 350ff. Die Interaktion der Gabe ist bei Ricœur ein wichtiger Bestandteil der Anerkennung.

um den Wunsch und die Fähigkeit eines jeden Menschen nach gegenseitiger Anerkennung zu realisieren, bedarf es unter anderem eines positiven Selbstbildes als eines „eigenen Ideales" dessen, „den er für einen Menschen *anerkennt*"[65]. Bemerkenswert ist, dass Ricœur in *PR* dieselbe Stelle von Kant interpretiert, und zwar genau wie Fichte. Er betont die Gleichzeitigkeit im Akt der Anerkennung und nennt sie eine existenzielle Gleichzeitigkeit.[66]

Was Fichte in *BdG* nur andeutet, aber nicht ausbuchstabiert, ist das Angewiesensein des Selbstbewusstseins auf die Begegnung mit den anderen. Offensichtlich geht er hier wie auch in den folgenden Schriften von einer bereits individuierten Person aus– einem Ich. Deren konstituierte Freiheit begründet er aber erst im *Naturrecht* und in der *WLnm*. Ich betone Fichtes Einsicht, dass jeder Mensch „f r e i e v e r n ü n f t i g e Wesen ausser uns finden" will als „gesellschaftlichen Trieb", mit dem Ziel gleichberechtigter „K o o r d i n a t i o n" statt einer Unterwerfung als „S u b o r d i n a t i o n".[67] Das schließt nicht aus, dass es immer wieder einen Ausgleich geben muss zur Verwirklichung des doppelten Ideals der Vervollkommnung aller Gesellschaftsmitglieder, wie auch jedes einzelnen Menschen. Dennoch hält Fichte das Ideal der zweifachen Vervollkommnung für unerreichbar: Er sieht darin – aber nur in BdG – ein Dilemma, da jeder einzelne Mensch sein eigenes Ideal hat mit dem „höchsten Gesetz der steten Übereinstimmung mit uns selbst", welchem der gesellschaftsbezogene Trieb „untergeordnet" ist.[68]

Liest man diese Ausführungen als Beschreibung einer Spannung zwischen dem Selbstbewusstsein und der aktiven gesellschaftlichen Intersubjektivität, bestätigen sie meine zweite These, wenn auch mit anderen Worten und teilweise transzendentalphilosophischen Argumenten. Fichte schätzt zwar die Subjektivität als Eigenständigkeit stärker ein als den gesellschaftlichen Trieb, hält ihn aber für notwendig,

65 Ebd., 38. Meine Hervorhebung. Vgl. Ricœur 1963, 155 zu dieser Voraussetzung der Selbst-Anerkennung, und ausführlich in Kapitel 4.2.3.
66 Vgl. PR, 245.
67 BdG, GA I/3, 38f. Vgl. KA, 177. Honneth bejaht diese Frage, auch wenn er sie in Weiterführung von Hegels Rechtstheorie „als Ausdruck der verallgemeinerbaren Interessen aller Gesellschaftsmitglieder" versteht.
68 Ebd., 38.

wie sich in der Interaktion mit dem genannten Nicht-Ich zeigt. Wenn ich im Folgenden die *Grundlage* interpretiere, betone ich darin insbesondere die subjektiven Bedingungen einer Wissenschaft der Erkenntnisbedingungen[69], d. h. die Verbindung von Selbstbewusstsein und Objektbewusstsein, die als Fähigkeit jeder Person – dem Fichteschen Ich – innewohnt.

2.1.3 Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre

2.1.3.1 Die Bedeutung der drei Grundsätze und des Anstoßes in der *Grundlage*

Wie bereits gesagt, liefert die *Grundlage* keinen direkten Beitrag zu Fichtes Lehre von der Interpersonalität als einer die Freiheit konstituierenden – anerkennenden – Beziehung von Menschen untereinander. Begonnen wird in § 1 mit dem transzendentalen Akt des Setzens eines absoluten Ich „als absolutem Grundsatz alles Wissens", das als „das Ich, als absolutes Subjekt" definiert wird.[70] Davon als Bedingung der Möglichkeit ausgehend kann in den folgenden Grund- und Lehrsätzen das empirische oder endliche Ich als Subjekt eingeführt werden, um z. B. von „Prädikaten der Freiheit"[71] sprechen zu können.

Das Motiv für die Aufstellung der *Grundlage* hat Fichte in der Einladungsschrift *BWL* erläutert. Sein Anliegen sei es, „die Philosophie zum Range einer evidenten Wissenschaft" zu erheben als „kritisches System" der „Philosophie", unter Berufung auf den „*Aenesidemus*" und die „vortrefflichen *Maimonschen* Schriften".[72] Er kritisiert Kants Erkenntnistheorie als einen bloßen Bewusstseinsakt der Vorstellung.[73] Auch weist er darauf hin, dass Kant die Bedingungen der Verknüpfung

69 Vgl. Asmuth 2009, *Von der Urteilstheorie zur Bewusstseinstheorie*, 233. Er beschreibt die *Grundlage* als eine Wissenschaft, die es ermöglichen soll, „das Wissen *überhaupt* zu begründen".
70 GWL, GA I/2, 262.
71 Ebd., 277.
72 BWL, GA I/2, 109. Fichte distanziert sich also von dem auch damals vorherrschenden Skeptizismus.
73 Vgl. Thomas-Fogiel 2017, *Le labyrinthe de l'idéalisme,* 4. Wenn auch auf antimetaphysische Weise, übernimmt Ricœur implizit Fichtes Kritik an der Erkenntnis als Vorstellung bei Kant. Vgl. PR, 97ff. im Kapitel 4.1 weiter unten.

der Vorstellung mit der Anschauung und dem Begriff nur postuliert, ohne dies stichhaltig begründet zu haben.[74] Im Gegensatz dazu integriert Fichte im Begriff der Vorstellung die „intuitiven und diskursiven" Bestandteile, und gelangt so zu einem synthetischen „Wissensbegriff", der für „jeden Bewusstseinsinhalt" anwendbar sei.[75] Also müsse „die Philosophie" aus „ihrem gegenwärtigen Zustande" sich zur „Wissenschaft" transformieren.[76]

Ein Argumentationsstrang zieht sich durch die *Grundlage* in Form einer Auseinandersetzung mit Kant, in der Fichte dessen Transzendentalphilosophie sowohl aufnimmt und erweitert, als auch kritisiert.[77] Beide gehen vom selbst bestimmenden und dadurch selbstbestimmten vernünftigen Wesen aus, unterscheiden sich aber durch den untergeordneten Status des Ich als Ich denke bei Kant gegenüber dem hervorgehobenen Status bei Fichte in den drei einleitenden Grundsätzen oder Prinzipien in §§ 1–3 der Grundlage.[78] Der nahe liegende Einwand, Fichte postuliere mit dem transzendentalen absoluten Ich im § 1 auch ein dem Ich denke bei Kant entsprechendes „gnoseologisches Prinzip, das eine gegebene sinnliche Mannigfaltigkeit synthetisiert", kann entkräftet werden.[79] Denn das mitzudenkende transzendentale Subjekt sei zwar eine notwendige Voraussetzung, dürfe aber nicht als ein Individuum verstanden werden.[80]

Der Setzung wird im § 2 als „*Kategorie der Negation*"[81] das Nicht-Ich, d. h. die Nicht-Identität oder Antithese entgegengestellt, um zu verdeutlichen, dass das postulierte absolute Ich gerade nicht ein erstes Prinzip im herkömmlichen philosophischen Sinn sei. Es wird notwen-

74 Vgl. ebd. Vgl. Fichte, *Briefwechsel 2*, künftig abgekürzt (Briefe 2), GW III/2, 28 vom Dezember 1793 sowie Gesang 2009, *G. E. Schulzes „Aenesidemus"*, 25.
75 Asmuth 2009, 233.
76 Briefe 2, GW III/2, 39. In einem Brief an Reinhold Ende April 1794 in Briefe 2, GW III/2, 312ff. verdeutlicht Fichte die damit verbundene Kritik an Reinhold als Anhänger von Kants Lehre.
77 Vgl. Zöller 2007, *From Transcendental Philosophy to Wissenschaftslehre: Fichte's Modification of Kant's Idealism*, 249ff.
78 Vgl. ebd., 251.
79 Gentile 2018, 56.
80 Vgl. Briefe 2, GA III/2, 395. Vgl. zum Postulat GWL, GA I/2, 255 sowie Schwabe 2007, *Individuelles und Transindividuelles Ich*, 353.
81 GWL, GA I/2, 267.

dig Nicht-Ich genannt, da es formal von der Definition des Ich in der Relation abhängig ist.[82]

Erst die Synthese im § 3 in Form eines teilbaren – empirischen – Ich macht dessen Beziehung zu jedem empirischen Objekt der Außenwelt als teilbares Nicht-Ich verständlich. Damit das gelingen kann, führt Fichte hier als Bedingung der Möglichkeit einer Teilbarkeit den Begriff der „Schranke"[83] ein. Diese Metapher sei so zu verstehen, dass beide Entitäten, das Ich als These und das Nicht-Ich als Antithese, sich *einschränken,* so dass weder die „Realität" noch deren „Negation *gänzlich*, sondern nur zum *Theil*" aufgehoben werden.[84] Das ermöglicht eine Auflösung der Aporie, „Seyn, und Nicht-Seyn" als gleichberechtigt „zusammen denken"[85] zu müssen, um daraus einen Zugang zur Erkenntnis oder einen Erkenntnisgewinn hinsichtlich der Objektwelt als Nicht-Ich zu gewinnen. Dem gegenüber kommt die Schranke zwischen den beiden Seiten einer Mitte gleich, im wörtlichen Sinn der Vermittlung. Das setze sowohl im absoluten Ich als auch im Nicht-Ich solche potentiellen Teilbereiche voraus, aber auch die „*Theilbarkeit*" und die „*Quantitätsfähigkeit*" des Ich und des Nicht-Ich.[86]

Die drei Grundsätze gehören logisch zusammen. Sie werden u. a. als „Identitätssatz, Widerspruchssatz und Satz des zureichenden Grundes"[87] bezeichnet, oder in Fichtes Worten als „die *Identität*, welche alle übrigen [Sätze] begründet; und dann der beiden, welche sich selbst gegenseitig in jenem begründen, der des *Gegensetzens* und der des *Grundes*"[88]. Grund wird der dritte Grundsatz deshalb genannt, weil er die Grundlage der „Synthesis zwischen dem entgegengesezten Ich und Nicht-Ich vermittelst der gesezten Theilbarkeit beider"[89] sei. Für Ives Radrizzani stellt der zweite Grundsatz als Satz des Gegensetzens die Grundlage der Widerspruchsfreiheit dar, damit nicht das Ich und das

82 Vgl. Radrizzani 1993, 62.
83 GWL, GA I/2, 269.
84 Ebd., 270.
85 Ebd., 269.
86 Ebd., 270. Diese Stelle wird von Hegel zustimmend zitiert in den *wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*, künftig abgekürzt (NR), GW 4, 431.
87 Wang 2023, *Die Genese der Wissenschaftslehre Fichtes in den frühen Phasen*, 125.
88 GWL, GA I/2, 283.
89 Ebd., 275.

Nicht-Ich als eine Einheit missverstanden werden.[90] Der Logik Fichte folgend provoziert der Widerspruch geradezu den dritten Grundsatz als Satz des zureichenden Grundes, der die vorangegangenen unzureichenden oder widersprüchlichen Begründungen ersetzen kann – oder mit Hegels Worten aufhebt.

Ein weiterer methodischer Blick auf die Logik der drei Grundsätze und der folgenden Sätze lässt den Weg erkennen vom falschen ersten oder „l'illusion transcendentale"[91] genannten Grundsatz über das Nicht-Ich im zweiten zum wahren dritten Grundsatz, welcher die Erkenntnisbedingung des Objekts durch das Subjekt darstellt. Während die §§ 2 und 3 den „theoretischen Theil unserer Wissenschaftslehre" bilden, wird dieser abgeschlossen mit dem ersten Lehrsatz in § 4 als die „Grundlage des theoretischen Wissens".[92] Erst die folgenden sieben weiteren Lehrsätze in den §§ 5–11 als „praktischer Theil" ermöglichen, „den ersten" Grundsatz zu begründen und zu bestimmen.[93] Am Ende schließt sich der Kreis zurück zum ersten Grundsatz, der nun nicht mehr bloß eine regulative Idee ist, sondern in die ermöglichte Öffnung hin zur Welt der Objekte eingebunden ist. Ich betone, dass in der *Grundlage* nicht von belebten Objekten die Rede ist, also von Menschen. Erst im Kontakt mit ihnen verwandelt sich die Objekterkenntnis in eine personale Anerkennung. Dennoch sind die nun folgenden Ausführungen zu Fichte hilfreich zum Verständnis mehrerer Begriffe, so der Teilbarkeit, der Begrenzung oder des Anstosses.

Was wird mit der Grundlage des theoretischen Wissens in § 4 bezweckt? Fichte will „die wahre Streitfrage des Realismus und Idealismus"[94] beantworten, wie die Erkenntnis begründet werden kann, entweder durch das Sein des Objekts, oder durch das Bewusstsein des Subjekts. Beide Aspekte, einerseits das erkennende und bestimmende

90 Vgl. Radrizzani 1993, 63 „fonder la non-contradiction".
91 Philonenko 1966, *La Liberté Humaine dans la Philosophie de Fichte*, 119. Gemeint ist eine Hypostasierung des Ich als Existenzaussage. Vgl. Radrizzani 1993, 57f. Vgl. Briefe 2, GA III/2, 395. Fichte bekräftigt in seinem Schreiben vom 30. August 1795 an Jacobi, dass in der *Grundlage* mit dem „absoluten Ich" nicht das Individuum" gemeint sei, denn dieses ist nur „ein endliches Wesen der Sinnenwelt" als solches.
92 GWL, GA I/2, 282f.
93 Ebd.
94 Ebd., 310.

Subjekt und andererseits das erkannte und bestimmte Objekt, sind notwendig miteinander verknüpft. Das Verhältnis von Subjekt und Objekt entspricht einer doppelten oder gegenseitigen Reflexion des „Ich auf sich selbst" und „auf das Nicht-Ich" als jeweils endlich und unendlich „in der Vorstellung", vermittelt „in einer Wechselwirkung"[95]. Um das Verhältnis zu spezifizieren, ist zweierlei zu erklären: Erstens, worin die Teilbarkeit im endlichen Ich und Nicht-Ich besteht, die eine Voraussetzung ist „für alle möglichen künftigen Synthesen" von „entgegengesezten Merkmahlen"[96]. Zweitens, wie das „Zusammentreffen oder Sichberühren im Bewußtseyn" möglicher Objekte, also von Teilen des endlichen Nicht-Ich, vonstatten geht, was Fichte „die Aufgabe für die bloße Bestimmbarkeit des Ich" nennt.[97]

Um die beiden Aufgaben zu lösen, ist das endliche Ich aufgefordert, sich selbst zu begrenzen, wofür es eines sogenannten „Anstoßes" bedarf, der aber nicht dieses tätige Ich von außen „begrenzte", sondern „ihm die Aufgabe" gebe, „sich selbst zu begrenzen"[98]. Zu beachten ist, dass das Begrenzen einerseits „*Unendlichkeit*" als Unbestimmbarkeit voraussetzt, und andererseits die „*Begrenzung*" als Bestimmbarkeit.[99] Diese Beziehung korrespondiert mit dem „Wechsel des Ich in und mit sich selbst, da es sich endlich, und unendlich zugleich sezt – ein Wechsel"[100]. Man kann es einen Kunstgriff Fichtes nennen, einen imaginären Anstoß anzunehmen, der aber die konkrete Aufgabe erfüllen kann, das unendliche oder „bestimmungslose"[101] Fassungsvermögen des absoluten Ich mit dem begrenzten Erkenntnisvermögen des endlichen Ich zu verbinden. Er nennt das die „*Deduktion der Vorstellung*", dass auf die „Thätigkeit des Ich ein Anstoß geschieht" als „Einwirkung", auf die „das Ich" zurückwirkt, um „sich selbst [zu] begrenzen"[102]. Im *Grundriss des*

95 Ebd., 384.
96 Ebd., 283.
97 Ebd., 354f.
98 Ebd., 355.
99 Ebd., 358. Vgl. ebd., 282 die Rede von „der Kategorie der Bestimmung (Begrenzung)", welche „ Kant Limitation" nennt".
100 Ebd., 359.
101 Eidam 1997, *Fichtes Anstoß,* 196.
102 GWL, GA I/2, 369 und ebd., 355. Vgl. Gottlieb 2019, *Fichte's Relational I: Anstoß und Aufforderung*, 231.

Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre, ein Jahr später, konkretisiert Fichte, dass „das postulierte Faktum" vom „Ich, das sich als bestimmt durch das Nicht-Ich sezt", durch eben diesen, aber „bis jetzt noch völlig unerklärbaren, und unbegreiflichen Anstoß" veranlasst wird.[103] Es gibt im *Grundriß* explizite, wenn auch metaphorische Aussagen über die Funktionsweise des Anstoßes, der quasi als eine Begrenzungsfläche dient, so dass die nach außen gerichtete „ursprüngliche Thätigkeit des Ich" reflektiert, d. h. auf sich zurückgeworfen oder angehalten wird.[104] Ein anderes Bild beschreibt den Anstoß als einen bestimmten Punkt auf einer unendlichen Linie, dessen „Grund", aber nicht dessen Ursache, „nicht im Ich, sondern im Nicht-Ich" liegt.[105] Auf jeden Fall ist der Anstoß das auslösende Moment für die Möglichkeit des endlichen Ich, aus sich auf ein bestimmtes Objekt hinaus zu gehen ins „Wirkliche" als eine Bestimmung der „Intelligenz"[106]. Es geht darum, die Inhaltslosigkeit des absoluten Ich, es sei „Alles, und ist nichts"[107], in § 1 zu überwinden, so dass dieser transzendentale Grundsatz plausibel mit den §§ 2 und 3 verbunden werden kann. Gemeint ist, dass die formale Rede vom Erkennen, und die Hereinnahme des Nicht-Ich ins Bewusstsein des endlichen Ichs als „Intentionalität" verstanden werden kann.[108]

Die theoretische Forderung entwickelt sich im „praktischen Theile" ab § 5 zu einer Fähigkeit der „Bestimmbarkeit", welche „ein Gefühl" und der Gegenpart zum Anstoß ist"[109]. Dem von außen kommenden Anstoß entspricht der dem Bewusstsein innewohnende soziale Trieb, welcher der Bestimmbarkeit entspricht, um die Hinwendung an andere Ver-

103 Fichte, *Grundriß des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre*, künftig abgekürzt (Grundriß), GW I/3, 143. Vgl. Gottlieb 2019, 216.
104 Grundriß, ebd.
105 GWL, GA I/2, 369. Vgl. Gottlieb 2019, 216f. Er schreibt: Einerseits „places the *Anstoß* a constraint on the I's activity", andererseits wirkt die Begrenzung der Mannigfaltigkeit so, „that the representation can be mine".
106 Ebd., 410. Vgl. Soller 1997, *Fichtes Lehre vom Anstoß, Nicht-Ich und Ding an sich in der Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, 188.
107 Ebd., 399.
108 Stolzenberg 2012, *Von der Naturgesetzlichkeit des Geistes zur Geschichte des Selbstbewusstseins,* 109.
109 GWL, GA I/2, 399. Vgl. Mather 2003, *On the Concepts of Recognition*, 92.

nunftwesen zu ermöglichen.[110] Ausführendes Organ für die Bestimmbarkeit ist das praktische, endliche Ich, „weil es durch die Tendenz zur Reflexion über sich hinaus"[111] gehen könne. Wäre dann die reflexive Bestimmbarkeit ein konkreter Ersatz für die „Idee" des „Anstoßes", da diese Idee „keine wirkliche Reflexion" ist, d. h. nicht aus dem Selbstbewusstsein stammt?[112] Fichte bestätigt diese Sichtweise und betont die wirksame Reflexion des endlichen Ich, welches die Notwendigkeit eines Anstoßes erkennen kann, der keine Idee mehr ist, als Bedingung der Möglichkeit „aller Wirklichkeit"[113], so dass die Wirklichkeit erfahrbar wird. Dieser Anstoß erzeugt „eine ursprüngliche Wechselwirkung zwischen dem Ich" und demjenigen, das „dem Ich völlig entgegengesezt" ist, das als bloß „bewegende" und „entgegengesezte Kraft nur gefühlt wird.[114]

An dieser Stelle ist ein Vorgriff auf das *Naturrecht* hilfreich, denn dort wird die Funktionsweise des „Anstoßes" im Verbund mit der „Aufforderung" als transzendentale Bedingung der Intersubjektivität erweitert.[115] Es geschieht eine Transformation der Bedeutung des Anstoßes für das Ich gegenüber dem Anstoß in der *Grundlage.* Dort ist er die transzendentale Bedingung für die Objektwahrnehmung – in Fichtes Worten „das Vorhandenseyn dessen, was objektiv seyn soll"[116]. Für das Ich im *Naturrecht* kommt der Anstoß nicht mehr von einem Gegenstand, der erkannt werden soll, sondern von einem anderen Ich mit dessen Aufforderung. Das Konzept der Wechselwirkung betrifft im *Naturrecht* also nicht mehr die Erkenntnis eines unbelebten Objekts, sondern schafft die gegenseitige Verbindung von Anstoß und Aufforderung als Freiheit konstituierende Intersubjektivität. Das neue Konzept erweitert sich erneut im Rahmen des handelnden Ich in der *Wlnm-H*, wo das

110 Vgl. Mather 2003, 89f. Abgesehen von *BdG*, wo der interne soziale Trieb erstmals eine Rolle spielt, kehrt sich die Beziehung ab dem *Naturrecht* um, und wird durch das externe Mittel der Aufforderung ersetzt.
111 GWL, GA I/2, 409.
112 Ebd. Vgl. ebd., 359 über die Reflexion auch als „*Einbildungskraft*".
113 Ebd., 411.
114 Ebd. Vgl. Eidam 1997, 200f.
115 GNR, GA I/3, 343.
116 GWL, GA I/2, 354. Hier wird der Gegensatz deutlich zwischen dem, was subjektiv, also im Subjekt selber, und dem, was objektiv sein soll, deutlich Es entspricht dem Gegensatz von Subjektivität und Objektivität.

Ich in der „Auffoderung zur Freyheit“ zum Handeln mit „vernünftigen Wesen in Wechselwirkung“ aufgefordert ist.[117]

Fichte fasst den Inhalt der *Grundlage* mit dem Blick auf „das ganze Wesen endlicher vernünftiger Naturen“[118] zusammen: Die *Grundlage* beruht auf der „ursprünglichen Idee unseres absoluten Seyns“, dessen „Streben zur Reflexion“ mit Hilfe einer Einschränkung als „gesetztes wirkliches Daseyn“ verwirklicht wird, wozu das „praktische Streben: Bestimmung unserer Vorstellungen darnach (ohne Freiheit, und mit Freiheit)“ gehört, und im „sinnlichen Vermögen: stete Erweiterung unserer Schranken in das Unendliche fort“[119]. Auch wenn die *Grundlage* noch nicht intersubjektive Begegnungen und Anerkennungsbeziehungen thematisiert, deduziert sie doch die Fähigkeit des praktischen Ich, sich der Welt zuzuwenden, um sie zu erkennen. Fichte hat die Notwendigkeit einer Begründung für das Zusammenleben und Agieren vernünftiger Wesen aber erkannt, um es in den folgenden Schriften und Vorlesungen zu explizieren. Da es in den kommenden Jahren lediglich zum Nachdruck der *Grundlage* kommt, nicht aber zur Veröffentlichung der Vorlesungen zur *Wlnm*, hat Fichte 1801 einem Studenten auf Anfrage statt der *Grundlage* empfohlen, „die ersten Hauptstücke“ des *Naturrechts* zusammen mit der *Sittenlehre* und dem *Versuch,* sowie auch Schellings Schriften zu lesen.[120]

Bevor die im Jahr 1796 begonnenen Vorlesungen zum *Naturrecht* erläutert werden, ist es angebracht, auf eine Auswahl von Kritikern und von teilweisen Befürwortern der Neuerung von Fichtes Denken in der *Grundlage* aus der Sicht von Zeitgenossen hinzuweisen. Es ist wegen ihres systematischen Wertes wichtig, die *Grundlage* gegen die Kritiken zu verteidigen, die immer wieder bis heute geäußert werden, so z. B. auch von Honneth mit seiner, vielleicht etwas einseitigen, Aussage über „die monologischen Prämissen seiner“, d. h. Fichtes „frühen Wissenschaftslehre“[121].

117 WLnm-H, GA IV/2, 251. Vgl. Eidam 1997, 205.
118 GWL, GA I/2, 410.
119 Ebd.
120 Ebd. Vgl. Fichte, *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*, künftig abgekürzt (VnD), GA I/4.
121 Honneth 2009a, 29.

2.1.3.2 Ein Blick auf die damalige Kritik an der *Grundlage*

Die zeitgenössische Kritik ließ nicht lange auf sich warten. Sie beginnt noch während der Vorlesungen der *Grundlage*. Fichte wird z. B. im Juni 1794 von Baggesen[122] vorgeworfen, einen subjektiven Idealismus zu vertreten – und zwar vor allem wegen des ersten Prinzips in der *Grundlage* als „Ich bin Ich"[123]. Der Vorwurf einer übersteigerten Subjektivität ist auch noch bei Hegel zu finden, wie ich weiter unten ausführe.

Zustimmende und ablehnende Stellungnahmen gibt es von Hölderlin, der ab 1794 zeitweise in Jena bei Fichte wohnt und dessen *BdG* und die *Grundlage* hört.[124] Darüber schreibt er im November 1794 enthusiastisch an Neuffer, „Fichte ist jetzt die Seele von Jena. Und gottlob! daß ers ist", denn er behandelt „die Principien des menschlichen Wissens" und zieht daraus die „künsten Folgerungen"[125]. In einem Brief wenig später an Hegel vom 26. Januar 1795, bezieht er sich explizit auf „Fichtes spekulative Blätter – Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre", kritisiert jedoch deren vermeintlichen „Dogmatismus", den er auf Fichtes „absolutes Ich (= Spinozas Substanz)" zurückführt, für das es daher „kein Object" der Außenwelt gebe, ja nicht einmal das Ich-Bewusstsein als Objekt, da das Ich dann nicht mehr im Wortsinn absolut sei.[126] Aber ohne dieses Bewusstsein, heißt es weiter, „bin ich (für mich) nichts, also das absolute Ich ist (für mich) Nichts"[127]. Das ist ein Missverständnis von Hölderlin, denn das absolute Ich steht bei Fichte nicht für ein Subjekt, sondern ist eine Denkfigur als Bedingung der Möglichkeit für das empirische endliche Ich und das empirische Nicht-Ich mit ihrem jeweiligen Bewusstsein. Daher sind das „reine [absolute] Ich" als Prinzip und das „empirische Ich" als „zwei hierarchische Instanzen" zu verstehen, in welchen „die eine (das absolute Ich) die andere setzt"[128]. Im

122 Vgl. *Fichte im Gespräch* Band 1, 117. Darin schreibt Baggesen schon im Juni 1794, dass man den Satz „*Ich bin, weil ich bin*" so verstehen kann, als ob Fichte „ *Gott vollkommen begreifen*, oder selbst *Gott sein*" will.
123 GWL, GA I/2, 258.
124 Vgl. Dastur 2016, *Leçons sur la genèse de la pensée dialectique*, 78.
125 Hölderlin, Briefe H, SHA6.,1 136f. Gemeint sind ‚kühnste' Folgerungen.
126 Ebd., 155. Vgl. Düsing E. 1986, 189 zu Fichtes Freiheitsbegriff gegenüber Spinozas Determinismus.
127 Ebd.
128 Gentile 2018, 57.

weiteren Verlauf hebt Hölderlin die „Wechselbestimmung des Ich und Nicht-Ich“ und „die Idee des Strebens“ als „gewis merkwürdig“, d. h. anerkennenswert hervor.[129]

Auf die philosophische Beziehung zwischen Reinhold und Fichte bezüglich der *Grundlage* gehe ich nur kurz ein. Gemeinsames Interesse ist eine adäquate Weiterführung der Kantischen transzendentalen Subjektphilosophie. Das zeigt sich u. a. in Fichtes Brief vom 29. August 1795, dem die fertiggestellte *Grundlage* beigefügt ist, mit der Bitte an Reinhold, den § 5 der *Grundlage* als Ausgangspunkt für das praktische Ich kritisch zu prüfen.[130] Im Hinblick auf die praktische Anwendung der Maxime Kants stellt er deshalb fest, dass „Ich selbst *mich* nicht denken kann, ohne vernünftige Wesen außer mir anzunehmen“[131]. Bevor ich zur Interpretation des *Naturrechts* übergehe, soll noch ein aktuelles Beispiel für die Behauptung einer „monologischen“[132] Theorie des Subjekts bei Fichte gegeben werden. Es stammt von Peter Zima, der bei Fichte einen Dualismus zwischen Körper und Geist in Form einer „Negation des Leibes“[133] konstatiert. Obwohl er aus dem *Naturrecht* zitiert, berücksichtigt er nicht die einschlägigen Aussagen zur Bedeutung der Leiblichkeit für die intersubjektive Interaktion. Auslöser seiner weitgehend polemischen Kritik ist wohl ein einseitiges Verständnis von Fichtes *Reden an die deutsche Nation*, die aber erst zehn Jahre nach der *Wlnm* verfasst wurden.[134] Darin sieht er ein Beispiel für die „Maßlosigkeit des Fichteschen Geistes“, die fast an „Nietzsches Übermenschen“ heranreicht.[135] Das im Folgenden zu betrachtende *Naturrecht* wiederholt die in der *BdG* – wenn auch nicht mit den wissenschaftlichen Methoden der *Grundlage* – begründete Erkenntnis, dass der Mensch nicht isoliert lebt noch leben kann. Die *Grundlage* mit ihrem ab § 5 begonnenen praktischen Teil dient Fichte als hauptsächliche Richtschnur. Sie wird nun

129 Briefe H, SHA6.1, 156. Vgl. zur Wechselbestimmung GWL, GA I/2, 289, zum Streben bereits BdG, I/3 30 und 32, denn in der Grundlage wird es erst ab GWL, GA I/2, 397 und danach thematisiert.
130 Ebd., 384.
131 Ebd., 385.
132 Zima 2017, *Theorie des Subjekts*, 103.
133 Ebd., 102.
134 Vgl. ebd., 104–106.
135 Ebd., 104.

um die Darstellung der intersubjektiven Beziehungen erweitert.[136] Dennoch könnte an den Schluss der *Grundlage* angeknüpft werden. Dann bestünde zwischen dem „idealen Handeln" als „sinnlicher Wirksamkeit" und dem „endlichen Vernunftwesen" eine Verbindung in Form des durch die „freie Wirksamkeit" vorgefundenen Selbstbewusstseins im *Naturrecht*.[137] Was im Sinn einer kontinuierlichen theoretischen und praktischen Vorgehensweise in das *Naturrecht* übernommen wird, ist das Prinzip aufeinander aufbauender Lehr- und Folgesätze von transzendentalen Begründungen, während das Thema der Anerkennung in intersubjektiven Beziehungen als neues Element hinzukommt. Dieses Thema wird in der gleichzeitig begonnenen, aber nur in Vorlesungsmitschriften vorliegenden, überarbeiteten *WLnm* weiter entfaltet. Das erklärte Ziel des *Naturrechts*, die „DEDUKTION DES BEGRIFFS VOM RECHT"[138] transzendentalphilosophisch zu begründen, wird am Ende von Teil I des Naturrechts begründet.[139]

2.1.4 Das aufgeforderte Ich: *Grundlage des Naturrechts*

Die Bedeutung des *Naturrechts* für das Verständnis von Anerkennung mit Hilfe der Aufforderung wird sichtbar durch die umfangreiche Rezeption, aus welcher ich folgende Beiträge zitiere.[140] Ohne bereits ins Detail zu gehen, nenne ich zuerst einige Gesamteinschätzungen: Honneth bemerkt einschränkend, dass „Fichte" mit Blick auf das *Naturrecht* „bis heute nicht ungebrochen als Stammvater" der Intersubjektivitäts-

136 Vgl. zu diesem Verhältnis den ausführlichen Aufsatz von Ludwig Siep 1992, *Naturrecht und Wissenschaftslehre*, 21ff.
137 Resp. GWL, GA I/2, 451 und GNR, GA I/3, 329.
138 GNR, GA I/3, 329.
139 Vgl. ebd., 375f.
140 Vgl. an neueren Interpretationen u. a. Nowak-Juchacz 2003, *Das Anerkennungsprinzip bei Kant, Fichte und Hegel*; Siemek 2003, *Fichtes und Hegels Konzept der Intersubjektivität*; Takada 2003, *Verwandlung der Individuumslehre bei Fichte*; Honneth 2009a; Maesschalck 2013, *Le „moment fichtéen" en théorie de l'action et du sujet*; Bedorf 2014, *Appell oder Aufforderung?*; Hoffmann 2014, *Die Überwindung des instrumentellen Rechtsdenkens in der Philosophie Fichtes*; Zaczyk 2014, *Anerkennung*; Merle 2016; Schmidt, A. 2018, *Vernunft und Anerkennung*; Nance 2021, *Fichte's First Principle of Right.*

lehre betrachtet werden kann.[141] Thomas Bedorf dagegen spricht sich dafür aus, Fichte „als Ahnherrn der Geschichte der Intersubjektivität" zu betrachten.[142] Lauth stellt das *Naturrecht* in den beschränkten Rahmen „rechtsphilosophischer Überlegungen" und kritisiert, wenn auch nicht ganz zu Recht, dass die „Genesis des individuellen Ich" und des „aufgerufenen Ich" fehle, was erst in Form eines „transzendentalen Verhältnisses" zwischen dem einen und dem anderen Ich in der *Wlnm* zum Thema werde.[143] Thomas Sören Hoffmann schließlich geht es nicht so sehr um die Einordnung in ein System und dessen Weiterentwicklung, sondern darum, die inhaltliche Kontinuität aufzuzeigen, die mit Kants Rechtsbegriff als „einer Synthesis a priori"[144] beginnt, und unter anderem – neben „Maimon und Carl Christian Schmid" – von Schelling und Fichte 1796, und von Hegel in seiner „Jenenser Zeit" aufgenommen und fortentwickelt" werde.[145] Die Kontinuität vor allem zu Kant wird sich im Folgenden immer wieder zeigen.

Darüber hinaus gibt es eine systematische Kontinuität in Fichtes Werk. Welchen Stellenwert hat darin das *Naturrecht*? Die Absicht, ein System zu verwirklichen, besteht seit der Konzipierung der *Grundlage*. Das kündigt er im zweiten Teil des *BWL* an, indem er als praktische Ergänzung und Weiterführung der *Grundlage* die „Gesetze des strebenden Ich" und „deren Anwendung durch die Einwirkung des gegenstrebenden Nicht-Ich" darstellen will.[146] Diese auf die praktische Philosophie bezogene Thematik hat ihren Platz nicht in einer Grundlagenwissenschaft. Deshalb kann die „Rechtsphilosophie in der Architektonik des Fichteschen Systems", d. h. das *Naturrecht* als „eine" der „abgeleiteten Wissenschaften" charakterisiert werden.[147] Für Fichte gehören zu den sogenannten „Einzelwissenschaften"[148] oder „materi-

141 Honneth 2009a, 48. Diese Rolle schreibt er in KA, 11f. Hegel zu.
142 Bedorf 2014, 88.
143 Lauth 1989, 180. Darauf macht u. a. auch Radrizzani 2006, *Recht und Natur*, 141ff. aufmerksam.
144 KrV, AA III, B756.
145 Hoffmann 2014, 13.
146 Vgl. BWL, GA I/2, 150ff.
147 Radrizzani 2006, 135ff.
148 Siep 1992, 22.

alen Disziplinen“[149] neben einer „Theorie des Angenehmen, Schönen“ usw. „endlich ein Naturrecht, und eine Sittenlehre“.[150] Er stellt fest, dass alle „anderen [geplanten] Wissenschaften“ als nicht grundlegend auch deshalb „nie vollendet werden“ können, da sie Bestandteil einer auch für die Zukunft offenen, sich ständig ändernden und deshalb unabschließbaren praktischen Thematik sein müssten, d. h. in naher Zukunft undurchführbar.[151]

Ausgangspunkt und gleichzeitig Ziel des *Naturrechts* ist die Lösung der Aufgabe, wie mit den Mitteln einer Deduktion des Rechtsverhältnisses die Bedingungen für das Selbstbewusstsein aufzuzeigen sind. Das geschieht im Kontext des „Begriffs des Rechts“ hinsichtlich der allen Menschen in gleicher Weise zukommenden „Sphäre für die Freiheit“[152]. In dieser Sphäre müsse die individuelle Freiheit als eine beschränkte verstanden werden, denn nur so kann auch den „anderen freien Wesen ein Theil derselben“ zugeschrieben werden.[153] Was befähigt die Individuen dazu, sich als freie Individuen in ihren Handlungen auf die selbstgewählte Abhängigkeit von Rücksichtnahme und Abstimmung einzulassen?[154] Wenn sie tatsächlich so frei und autonom sind, implizierte das, jede individuelle oder gemeinschaftliche Handlung in Folge einer früh erlernten[155] Rücksichtnahme auf die anderen Individuen mit einer notwendigen Beschränkung der Autonomie einhergehe. Fichte rekurriert aber nicht auf die in der Sozialisation erworbene und verinnerlichte Rücksichtnahme, sondern schreibt dies – als Rechtsbewusstsein – dem willkührlichen Entschluß“ zu, „mit anderen in Gesellschaft zu leben“, also nicht dem individuellen „Gewissen“ als „moralischer Verbindlichkeit“[156]. Dieser freie Entschluss grenzt sich kritisch von einem

149 Lauth 1989, 183.
150 BWL, GA I/2, 151.
151 Ebd., 160. Vgl. Wood 2021, *Fichte's First Principles*, XVIff. sowie Radrizzani 2006, 139. Das ist ein Ausblick auf die *WLnm.*
152 GNR, GA I/3, 319.
153 Ebd. Vgl. Zaczyk 2014, 31.
154 Ebd., 321f.
155 Damit ist die Subjektwerdung infolge der Individuation gemeint, die ich ausführlich in Kapitel 5.3.1 erläutere. Hier dient der Begriff dazu, das seiner Willkür bewusste erwachsene Subjekt zu bezeichnen.
156 GNR, GA I/3, 322.

normativen „Sittengesetz“[157] ab, welchem sich jeder unterwerfen soll, ohne darüber, analog zu Kants Schrift *Zum ewigen Frieden*, einen Vertrag geschlossen zu haben. Die Pointe liegt darin, dass ein verpflichtender Vertrag ersetzt werden kann durch das Wechselverhältnis von Aufforderung und Freiheit.

Bereits die Prämisse des ersten Lehrsatzes in § 1 thematisiert das individuelle Selbstbewusstsein. Sie lautet, dass „*ein endliches vernünftiges Wesen*“ sich sinnvoll nur dann „*setzen*“ kann, d. h. sich seiner selbst bewusst wird, wenn es „*sich eine freie Wirksamkeit*“ zuschreibt.[158] Die „Subjektivität“ als freie Wirksamkeit bestehe also darin, „sich (für sich) als bestimmend“ zu setzen, sie sei aber gleichzeitig mit der Welt konfrontiert, deren „Objekte“ es „faktisch einschränken“ können.[159] Zur Endlichkeit des praktischen Ich im *Naturrecht* gehört – analog zur Schranke im § 3 der *Grundlage* – die Begrenzung. Denn es kann nur sich selbst setzen, nicht aber „*seine Thätigkeit in der Weltanschauung*“, die mit entsprechendem „*Handeln*“ von den Eindrücken oder Begegnungen der Außenwelt abhängig ist, und daher „*gezwungen* und *gebunden*“[160]. Einerseits sei die freie Wirksamkeit des sich selbst setzenden Ich „die einzige *Bedingung der Möglichkeit des Selbstbewußtseyns*“, andererseits müsse es mit der jeweiligen Begrenzung seiner Reichweite umgehen.[161] Diese bezieht sich nicht auf die Unerkennbarkeit eines Dinges-an-sich wie bei Kant, denn ein solches kann das Ich nicht beschränken.[162] Fichte weist vielmehr auf die Begrenzung des Wissens und des Wissenswerten über die Außenwelt hin.

Andreas Schmidt sieht in der Diskrepanz von Freiheit und Beschränkung bereits in § 1 einen ersten „eigentlichen Zirkel“ – unabhängig von Fichtes „Circel“ in § 3.[163] Der Zirkel für das Ich liege darin, dass das „Vernunftwesen“ über die Fähigkeit zur „Bestimmung“ als „freie Selbstbestimmung“ zwar verfüge, für deren wirksame Realisation aber

157 Ebd., 324. Vgl. Kant, *Zum ewigen Frieden,* AA VIII.
158 Ebd., 329.
159 Hoffmann 2014, 15f.
160 GNR, GA I/3, 329f.
161 Ebd., 330. Das ist die transzendentalphilosophische Begründung des Selbstbewusstseins.
162 Vgl. Baur 2020, *Situating Hegel*, 34 sowie GNR, GA I/3, 338.
163 Schmidt, A. 2018, 298f. und GNR, GA I/3, 342.

bereits auf ein Objekt „in der Weltanschauung“ notwendig angewiesen sei.[164] Statt eines Zirkels kann die Abhängigkeit der Fähigkeit, frei über Objekte der Außenwelt bestimmen und mit ihnen umzugehen, auch so verstanden werden, dass Fichte sich implizit bereits auf den § 3 der *Grundlage* bezieht, wo die Grenze oder Schranke zwischen dem dort definierten Teil-Ich und einem Teil-Nicht-Ich das Mittel der Erkenntnis ist.[165] Diese Überlegung weist auf die oben definierte Aufgabe hin, als freies Subjekt die Freiheit der anderen Subjekte im Sinne eines funktionierenden Rechtsverhältnis zu respektieren. Fichte will auf jeden Fall einer Verwechslung des praktischen Ich im § 1 mit dem absoluten Ich im § 1 der *Grundlage* vorbeugen. Er hält am Ende von § 1 des *Naturrechts* fest, es müsse unterscheiden werden zwischen dem Ich in Form seiner Tathandlung des sich selbst Setzens „mit seinem ganzen Vermögen“, das „sich selbst Objekt“ ist – das Ich im *Naturrecht* –, und dem „reflektirenden Ich“, das „nur mit einem Theile“ seines Vermögens gegenüber der Welt handelt – das Ich in § 3 der *Grundlage* –, denn für dieses gebe es „etwas, das ausser ihm seyn soll, zum Objekte“.[166]

Wie geht Fichte im § 2 im einzelnen vor, um verständlich zu machen, was die Verbindung von Setzen und Bestimmen der Objektwelt bedeutet, da diese ja „nicht durch die Thätigkeit des Ich hervorgebracht“[167] sein kann? Ist damit eine umfassende Beschränkung der freien Wirksamkeit gemeint, so dass Fichte – mit eigenen Worten – sich als „transcendentaler Philosoph“ für die „unabhängige Existenz“ der „Welt“ auf den „gemeinen Menschenverstand“ berufen müsste?[168] Das ist nicht der Fall, denn die hypothetische Behauptung, „daß alles, was sey, nur *für* ein Ich, und was für ein Ich seyn soll, nur *durch* das Ich seyn könne“, bedeute, dass es möglich sei, „unsere Ueberzeugung von dem Daseyn einer Welt ausser uns zu deducieren“[169]. Unter dieser Voraussetzung

164 Schmidt, A. 2018, 298f.
165 Vgl. GWL, GA I/2, 269. In § 3 wird der Unterschied zwischen dem Ganzen und dem Teil definiert, denn nur das Teil-Ich kann sich einem teilbaren Nicht-Ich zuwenden, und beide sind verknüpft durch die „Schranke“.
166 GNR, GA I/3, 333f.
167 Ebd., 335.
168 Ebd.
169 Ebd.

werde das Selbstbewusstsein auch andere Vernunftwesen erkennen.[170] Dazu gehöre aber auch das Wissen über die Reichweite des „Selbstbewußtseyns" als eines „praktischen", das einem endlichen Ich angehört, weshalb es im Setzen an „eine Grenze" stößt, bis zu welcher sein genanntes ganzes Vermögen reiche.[171] Jenseits davon erstrecke sich – zunächst nur als Hypothese – eine theoretische „Realität", ein „außerhalb des Umkreises alles Bewußtseyns liegendes", welches „durch das Ich nothwendig gesezt wird"[172]. Gleichzeitig gelingt es – mit Verweis auf „Kant" – der „synthetisch fortschreitenden menschlichen Vernunft" mit Hilfe der Bestimmung, „alles, was er [d. h. der Geist] ausser sich wahrzunehmen glaubt, doch nur aus sich selbst" hervorzubringen.[173] Diese Behauptung kann den Einwand hervorrufen, dass die „Beweise für die Realität einer Welt ausser uns aus der Einwirkung derselben auf uns" zwar notwendige, aber bloße Erfahrungstatsachen infolge des „praktischen Vermögens" seien.[174] Der Einwand kann zurückgewiesen werden, denn er verkenne das mit der transzendentalen Fähigkeit der Erkenntnis verbundene praktische Vermögen.[175] Das wird im *Naturrecht* so formuliert, dass die „theoretisch" mögliche „Thätigkeit" des Handelns als Einwirkung auf die Sinnenwelt zusammen mit dem „praktischen Vermögen" als „freie Thätigkeit" auch „die Sinnenwelt zugleich" bestimme und so die Wirksamkeit auf jedes „Objekt ins unendliche" konkretisiere.[176] Mit den Objekten sind sowohl im § 1 wie im § 2 noch nicht explizit andere Vernunftwesen gemeint, sondern allgemein die Dinge der Welt, die „zwar durch ihre Beharrlichkeit der Einwirkung *widerstehen*", ihr aber „nicht zuwider *handeln* können", denn dann ver-

170 Vgl. Nuzzo 2017, 37.
171 GNR, GA I/3, 335.
172 Ebd., 335f.
173 Ebd., 336f. Vgl. Pinkard 2021, *Who gets to play recognitional tag?*, 599. Pinkard bezieht sich möglicherweise auf das genannte Vernunftverständnis, das er „reason in general" nennt.
174 GNR, GA I/3, 337. Vgl. zur kritisierten empirischen Ableitung der Erfahrung BdG, GA I/3, 35.
175 Ebd. Vgl. zum „Primat der reinen praktischen Vernunft" KpV, AA V, 119. Vgl. Zaczyk 2014, 27f. mit FN 11. Dieser betont, dass Fichte den Schritt von der „transzendentalen Subjektivität" zur praktischen Subjektivität gemacht hat. Vgl. Siemek 2014, *Fichtes und Hegels Konzept der Intersubjektivität*, 61. Er weist auf „das Ich selbst" hin „als transzendental aufgefaßtes,endliches Vernunftwesen".
176 GNR, GA I/3, 337.

fügten sie über einen eigenen Willen.[177] Wie Fichte dazu kommt, „die Notwendigkeit der Interpersonalbeziehung für die bewußte Existenz des Menschen selbst"[178] zu begründen, ist Bestandteil vom § 3.

Der dafür erforderliche Schritt besteht in der Erweiterung des Verständnisses der Sinnenwelt, denn erst das eröffnet dem praktischen Ich überhaupt ein Betätigungsfeld. Der Satz zu Beginn von § 3, der alles weitere bestimmt, lautet, dass es ein durch die Wirksamkeit des Ich gesetztes Objekt geben kann, welches das setzende vernünftige Subjekt in seiner freien Tätigkeit hemmt, unter der Bedingung, dass dieses Objekt „durch sich selbst bestimmt" ist, was der Definition auf ein Objekt als „anderes endliches Vernunftwesen" entspreche.[179] Das gelte für jedes Subjekt infolge der freien Wirksamkeit zusammen mit der Selbstbestimmtheit, so dass „kein Bewusstsein der eigenen Wirksamkeit ohne Selbstbewusstsein *als Vernunftwesen*"[180] möglich sei. Schmidts These, dass im *Naturrecht* dem endlichen Ich ein absolutes Ich wie in der *Grundlage* vorausgeht, muss daher widersprochen, seiner weiteren These jedoch zugestimmt werden, dass das Merkmal der Vernunft per se eine Gemeinschaft vernünftiger Wesen voraussetze.[181] Fichte formuliert und begründet diese These erst in der *Wlnm-K*, wenn er von der eigenen Vernunft als aus der „Maße vernünftiger Wesen"[182] kommend spricht.

Wie ist es zu verstehen, dass Fichte, der in § 1 vom eigenen aktiven Selbstbewusstsein ausgeht, dieses in § 3 voraussetzen muss, um mit einem anderen selbstbewussten Subjekt interagieren zu können, was er „einen Cirkel" nennt, also eine petitio principii?[183] Das Grundproblem für Fichte ist die Schwierigkeit, wie zwei Subjekte ihre Selbstwirksamkeit in einer Interaktion ausführen werden, ohne in den Konflikt miteinander zu geraten, das jeweils andere Objekt als gesetzt – anders ausgedrückt als bestimmt – und somit nicht mehr als selbstbestimmt anzusehen.[184] Die Lösung der Diskrepanz besteht darin, den Anspruch

177 Ebd., 338.
178 Zaczyk 2014, 30.
179 GNR, GA I/3, 340.
180 Schmidt, A. 2018, 298. Hervorhebung im Original.
181 Vgl. ebd., 304f. und GNR, GA I/3, 351.
182 Wlnm-K, GA IV/3, 468.
183 GNR, GA I/3, 340.
184 Vgl. ebd. Vgl. Schmidt, A. 2018, 299.

auf Freiheit und auf die Beschränkung zwischen der „absolut freien Thätigkeit des Subjekts“[185] und dem das Subjekt hemmenden Objekt als einem anderen Ich gleichzeitig zu akzeptieren, d. h. *anzuerkennen*.

Indem Fichte hier von der Konstitution des Selbstbewusstseins durch ein anderes Selbstbewusstsein vermittels dessen „Aufforderung“[186] spricht, ist zu klären, was er damit meint, anders gefragt was genau dadurch konstituiert wird. Aus dem Kontext erschließt sich, dass das Subjekt, wie Fichte das vernünftige Wesen nennt, ein eigenes Selbstbewusstsein schon besitzt, allein deshalb, weil es sich sonst von einem anderen, es auffordernden Subjekt nicht unterscheiden kann. Es muss sich also um ein inhaltliches Selbstbewusstsein handeln, im vorliegenden Fall das Bewusstsein seiner Freiheit, was auch die Selbstgewissheit genannt werden kann, über diese Freiheit verfügen zu können. Mit der Konstitution ist also die Begründung gemeint für die Möglichkeit „einer *freien Wechselwirksamkeit*“ zwischen einem ersten und einem zweiten Subjekt, das Fichte „Objekt“ nennt.[187] Hier liegt eine Parallelität zur *Grundlage* vor. Ebenso wie dort geht Fichte im § 1 des *Naturrechts* vom einzelnen Ich aus, allerdings von einem endlichen Ich. Analog zur *Grundlage* öffnet sich dieses Ich im § 2 über die Außenwelt oder Sinnenwelt (das Nicht-Ich) hin zur Verbindung beider Welten im § 3.[188]

Mit Blick auf das Selbstbewusstsein von jedem der beiden agierenden Subjekte muss offensichtlich zwischen einem selbstständigen Selbstbewusstsein, das ich SBW1 (§ 1) nennen will, und einem vermeintlich unselbstständigen Selbstbewusstsein SBW2 (§ 3) unterschieden werden.[189] Dessen Kennzeichen ist die von außen bestimmende und auf diese Weise beschränkende Objektbezogenheit. SBW1 und SBW2 sind also nicht identisch, da offensichtlich Beschränkung und Unbeschränktheit, wovon im § 1 noch nicht die Rede war, gegeneinander wirksam sind.[190] Die entscheidende Frage, auf die Schmidt mit

185 Ebd., 342. Meine Hervorhebung.
186 Ebd.
187 Ebd., 342ff.
188 Vgl. Wildt 1982, 270; Honneth 2009a, 28, sowie Schmidt, A. 2018, 294ff.
189 Im folgenden Kapitel über die *Wlnm* mache ich auf Fichtes Abgrenzung des selbstständigen Selbstbewusstseins vom sogenannten Reflexionsmodell des Selbstbewusstseins aufmersam.
190 Vgl. GNR, GA I/3,341.

Recht aufmerksam macht, besteht in der Schwierigkeit zu entscheiden, ob die Autonomie des Vernunftwesens vorhanden oder nicht voll vorhanden sei, was der Fähigkeit entspricht, sich Beschränkungen selbst aufzuerlegen, oder der Alternative, diese erleiden zu müssen.[191]

Fichte löst in § 3 das offensichtliche Dilemma der Autonomie dadurch, dass das Selbstbewusstsein eine notwendige Synthesis durchführt, als deren Folge es sich selbst beschränken kann. Die Synthesis lautet: „Die *Wirksamkeit des Subjekts* [d. h. des Vernunftwesens] sey mit dem *Objekte* [d. h. dem anderen Vernunftwesen] in ein und demselben Momente synthetisch vereinigt; die Wirksamkeit des Subjekts sey selbst das wahrgenommene und begriffene Objekt"[192]. Was heißt das konkret? Fichte will vermeiden, dass die „vorgenommene Synthesis" der Verbindung von Subjekt und Objekt als „ein vollkommener Widerspruch" verstanden wird, bei dem das Objekt sowohl hemmend auf das Subjekt wirkt, als auch aus der Wirksamkeit des Subjekts hervorgehen soll.[193] Wer wen bestimmt, und wer dabei selbstbestimmt bleibt, ergibt sich aus der vom Objekt kommenden und an das Subjekt gerichteten und bestimmenden „*Aufforderung*", das dadurch „zur Selbstbestimmung" bestimmt wird, mit der Möglichkeit sich auf diese Weise „zu einer Wirksamkeit entschließen" zu können.[194] Die Wirkung der von einem Du – das selber für sich ein Ich ist – kommenden Aufforderung ist also die Bedingung dafür, dass das aufgeforderte Ich frei wirken kann. Fichte geht hier vom sozialisierten Subjekt aus, aber die Bedingung ist auch auf die Individuation anwendbar, da sie identitätsstiftend und freiheitserzeugend ist.[195] Dem entspricht die nicht transzendentalphilosophische Begründung von Habermas. Dieser schreibt über Fichtes Aufforderungslehre: „Das Selbst des ethischen Selbstverständnisses ist auf die Anerkennung durch Adressaten angewiesen, weil es sich als

191 Vgl. ebd., 300 sowie Siemek 2003,61. Dieser deutet die Möglichkeit einer „dialogischen Reziprozität" an als Verbindung von passiver Beschränkung und aktiver Selbstbestimmung, durch welche „das Subjekt zur freien Selbstbestimmung veranlaßt wird".
192 Ebd.
193 Ebd.
194 Ebd. Meine Hervorhebung.
195 Vgl. ebd., 322. Vgl. Radrizzani 2019, *Vom cartesianischen Cogito zum fichteschen Dialego*, 64.

Antwort auf die Zumutungen eines Gegenüber allererst herausbildet"[196]. Das beschreibt exakt diejenige Entwicklung des Identitätsbewusstseins, selbstbestimmt zu werden.

Es handelt sich um eine wechselseitige und symmetrische Interaktion, sowohl von Seiten des Objekts – des zweiten wirksamen Vernunftwesens – als auch von Seiten des Subjekts – des ersten wirksamen Vernunftwesen. Das eine aufgeforderte Subjekt erlebt durch das auffordernde andere Subjekt als selbstbewusstes Subjekt eine von außen induzierte Empfindung, die ein soziales Selbstbewusstsein genannt werden kann. Das Medium dafür ist die Aufforderung, die wie ein konkreter – nicht mehr, wie in der *Grundlage* imaginärer – Anstoß wirkt.[197] Auf diesen kann das aufgeforderte Subjekt frei reagieren, „*entweder* durch *wirkliches Handeln oder* durch Nichthandeln"[198]. Wie ist Bedorfs Einwand einzuordnen, „die fremde Aufforderung" könne kein Mittel zur „subjektiven Freiheit" sein, denn sie widerspreche „der Fichteschen Ich-Philosophie"[199]? Der Einwand ist nicht stichhaltig, denn Bedorf setzt das im *Naturrecht* gemeinte praktische Ich mit dem absoluten Ich der *Grundlage* gleich, das für ihn die Ich-Philosophie ausdrückt. Auch Marek Siemeks Interpretation stimme ich nicht zu, in welcher dieser die „freie Wechselwirksamkeit" als „kommunikative Intersubjektivität" deutet, als „primäre, *a priori* geltende Voraussetzung der vernünftigen Subjektivität und Freiheit"[200]. Fichtes Aufforderung dagegen ist transzendentalphilosophisch zu verstehen, was nicht dasselbe ist wie eine „kommunikative Voraussetzung subjektiver Autonomie"[201], im Sinn einer „intersubjektivitätstheoretischen Wende"[202]. Hier ist Bedorfs

196 Habermas 1989, *Individuierung durch Vergesellschaftung*, 209.
197 Vgl. GNR, GA I/3, 342f.
198 Ebd., 343. Vgl. PR, 213 als Vorgriff auf die Anerkennungstheorie Ricœurs, wie sich der Blickwinkel des Auffordernden erweitert. Dieser kann, ersetzt man die ausgesprochene Aufforderung durch ein gegebenes Versprechen, die Gewissheit oder Überzeugung erlangen, dass der Aufgeforderte auf die Einhaltung des Versprechens zählt, also auf die Treue des Auffordernden zum gegebenen Wort.
199 Bedorf 2014, 93.
200 Siemek 2003, 62. Vgl. Honneth 2009a, 44, der im Sinne von Habermas die Aufforderungslehre Fichtes als einen „kommunikativen Sprechakt" deutet.
201 Bedorf 2014, 92.
202 Honneth 2009a, 29. Dass die Aufforderung und die Reaktion darauf für Fichte sprachlich vonstatten geht, ist unbestritten.

Kritik an Siemek zuzustimmen, dass dessen Vergleich Fichtes „transzendentalphilosophischem Rahmen“[203] übersehe, weshalb die Aufforderung nicht auf eine empirische Kommunikation reduziert werden dürfe. Mit der Kritik Bedorfs an Siemeks Interpretation stelle ich nicht die von Habermas entwickelte – und in großen Teilen von Honneth übernommene – Theorie der „im kommunikativen Handeln verkörperte[n] Vernunft“[204] infrage.

Die Aufforderung als implizite Anerkennung der Handlungsfähigkeit eines Individuum mit einem anderen „*gemeingültig*“ als einem freien Wesen komme einer „*kategorischen*“ Anerkennung gleich.[205] Dementsprechend kann kein freies Wesen „das andere anerkennen, wenn nicht beide sich gegenseitig anerkennen“[206]. Die gegenseitige Anerkennung nennt Fichte ein gemeinschaftliches „Geständniß“, sei es verbal oder unausgesprochen als mitgedacht, von „*mein und sein*; *sein und mein*, also ein gemeinschaftlicher Begriff, in welchem zwei Bewußtseyn vereinigt werden in Eins“[207]. Von dieser Feststellung ausgehend, ist der gedankliche Weg nicht weit zu der Aussage über die „Selbstständigkeit“ in *SL*, bei der die eigene Freiheit durch „andere freie, und vernünftige Wesen“ nicht eingeschränkt wird.[208] Diese als gegenseitige Beziehung wahrzunehmen ist nicht Teil der „Sinnenwelt“, sondern „ein bloß geistiger Begriff“[209]. Hegel nennt das in der *PhG* im IV. Kapitel „den Begriff des G e i s t e s“.[210]

Im Vergleich zu Hegel – und auch zu Honneth – gibt es für Fichte keine Anerkennungsbeziehung ohne die Berücksichtigung des Leibes, den jeder Mensch hat. So formuliert er im § 5 den Lehrsatz, dass das „*vernünftige Wesen als wirksames Individuum einen materiellen Leib*“ besitze als untrennbarer Bestandteil seiner „*Sphäre für seine Freiheit*“,

203 Bedorf 2014, 92 und FN 14.
204 Habermas 1989a, *Motive nachmetaphysischen Denkens*, 52. Ich erinnere aber an die von mir befürwortete Methode, in Kapitel 1.4, frühere Texte nicht durch neue Interpretationsweisen modernisieren zu wollen. Allenfalls können Analogien hilfreich sein.
205 GNR, GA I/3, 354.
206 Ebd., 351.
207 Ebd.
208 SL, GW I/5, 208.
209 Ebd. Vgl. Mather 2003, 99f.
210 PhG, GW 9, 108.

so dass das „formale“ Ich zu „einer Person“ werde.[211] Eine Schwierigkeit zeigt sich im angemessenen Verständnis des folgenden § 6: Einerseits beziehe die Person infolge der Freiheit eine „bestimmte Thätigkeit“ „auf sich als beabsichtigt“, die sie selbst als „Artikulation“ ihres Leibes hervorbringen könne, die andererseits aber durch die Einwirkung von außen „aufgehoben seyn“ soll.[212] Der Widerspruch zwischen Aktivität und Passivität lässt sich so lösen, dass – parallel zur vernünftigen Selbstbeschränkung des ersten Subjekts – vom einwirkenden anderen Subjekt vorausgesetzt wird, dass es mit der freiwilligen Selbstbeschränkung des ersten Subjekts rechnet, denn das auffordernde Subjekt wäre sonst die alleinige Ursache der Beschränkung. Die Interaktion muss nicht notwendig einvernehmlich sein, denn das einwirkende Subjekt kann durchaus versuchen, auch „Zwang“ auszuüben, dem sich das betroffene Subjekt im Allgemeinen widersetzen wird, indem es sich mit der eigenen „physischen Kraft“ wehrt.[213] Es wirkt wie eine Zusammenfassung des von Fichte bisher gesagten, wenn er ausdrücklich die „transscendentale Bedingung des Selbstbewußtseyns“, des Leibes und der Sinnenwelt im Rahmen „der nothwendigen Gemeinschaft freier Wesen“ betont.[214] In dieser Gemeinschaft ist „die gleiche Art der Anschauung“ realisiert, die mit dem „ursprünglichen Verhältnis einer Wechselwirkung“ korreliert.[215]

Fichte prüft nun, ob mit diesen Aussagen alle Spannungen zwischen der unbedingten und der bedingten Freiheit überwunden sind. Zur Wechselwirkung gehören zwei Bedingungen, die sich auf den ersten Blick widersprechen: Zum einen kann das „Ich“ nur dann „zum Selbstbewußtseyn“ kommen, wenn die notwendige und hinreichende Bedingung „der Einwirkung eines vernünftigen Wesens“ erfüllt wird.[216] Zum anderen soll es allein vom aufgeforderten Ich abhängen, zustimmend oder ablehnend auf die Aufforderung zu reagieren, die Handlungsfreiheit also von der anderen Person unabhängig sein.[217] Dieses Dilemma

211 GNR, GA I/3, 361. Vgl. ebd., 371.
212 Ebd., 366.
213 GNR, GA I/3, 370.
214 Ebd., 374.
215 Ebd., 375.
216 Ebd. Gemeint ist das oben definierte SBW2, um zu prüfen, wie Selbstständigkeit und Abhängigkeit miteinander verbunden werden können als Bedingung der Handlungsfreiheit.
217 Vgl. ebd.

kommt einer doppelten Dialektik gleich: Sie zeigt sich erstens zwischen der vorausgesetzten konstituierenden Bewirkung der Freiheit durch ein anderes vernünftiges Wesen und der vorausgesetzten eigenen Freiheit des Individuums. Zweitens wäre die aufgeforderte Person ohne „jene Handlung" der Aufforderung „nie wirklich vernünftig geworden"[218]. Zaczyk kritisiert als irreal die Gegenüberstellung zwischen einem aufgeforderten „vernunftlosen Subjekt" und einem auffordernden „bereits vernunftbegabten" Subjekt. Verbirgt sich hinter diesem Dilemma die Unmöglichkeit von persönlicher Freiheit und eines eigenständigen Selbstbewusstseins überhaupt, so dass jede der beiden vernünftigen Personen kausal „ein Accidens eines anderen"[219] wäre? Das widerspricht dem Freiheitsbegriff Fichtes, und ebenso dem Konzept Honneths von der identitätsstiftenden Individuation durch die Aufforderung.[220] Was Fichte ausdrücken will, sind die Bedingungen der Freiheit, die sich im Handeln realisieren kann, damit ein „*ich*" ein „*Ich*", oder aus dem „bloßen Vermögen" ein „*Wirken*" wird, also „*Realität*"[221]. Ist hierfür seine Aussage von der Faktizität des „Leibes" schon hinreichend, „der da ist, so gewiß die Person ist, der fortdauert, so gewiß sie fortdauert"[222]? Es kann sich nicht mehr darum handeln, die oben erwähnte transzendentale Bedingung des Selbstbewusstseins zu begründen, sondern nur noch darum, wie die Freiheit des einen Subjekts von der Freiheit des anderen Subjekts abhängt.

Ausgangspunkt ist die Aufforderung, welcher die freie Reaktion der auffordernden Person folgt, in deren Selbstwirksamkeit Vernunft und

218 Ebd. Vgl. Zaczyk 1981, *Das Strafrecht in der Rechtslehre J.G. Fichtes*, 26. Vgl. zu diesem Dilemma erstens Zöller 1998, 645. Er schreibt, „daß Individualität in Fichtes Theorie transzendentaler Subjektivität strukturell grundlegender ist als Interpersonalität", weshalb „die Individualität der Interpersonalität in systematischer Hinsicht" gerade nicht subordiniert" sei. Vgl. ebd. die FN 17. Dort macht Zöller auf die damalige – in den Jahren 1796 bis 1797 – konzeptuelle Nähe Fichtes zu Schelling aufmerksam. Vgl. auch Zöller 2016, *Leib, Materie und gemeinsames Wollen als Anwendungsbedingungen des Rechts*, 96. Er weist auf die Konsequenzen für die Freiheit des Individuums hin, wenn die „Realisation der Vernunftfähigkeit des Individuums ganz von der Willkür einer anderen Person" abhinge".

219 GNR, GA I/3, 375.

220 Vgl. Radrizzani 2019, 166. Allerdings hat sich Honneth insgesamt mit der *Wlnm* nicht befasst.

221 GNR, GA I/3, 375.

222 Ebd., 376.

Leib zusammenkommen, und schließlich die gegenseitige Anerkennung. Fasst man auch diese Merkmale in einer Synthesis zusammen, charakterisiert sie die Begegnung zweier Personen, die in der Lage sind, frei handeln können, mit der Gewissheit ihrer eigenen Freiheit – also ihres jeweiligen Selbstbewusstseins –, und die gleichzeitig um die Freiheit der anderen Person wissen, um sie als moralische Wesen zu respektieren – das Rechtsverhältnis.[223] Damit sind die genannten Spannungen überwunden.

Was dem heutigen Umfang von individueller Freiheit in Fichtes *Naturrecht* widerspricht, sind seine Ansichten zu den ungleichen Rechten der Frauen gegenüber den Männern, vor allem bezüglich der Ehe als „einer natürlichen und moralischen Gesellschaft"[224]. Einerseits begründet Fichte die spezielle Ungleichheit der freiwilligen Unterwerfung anthropologisch, andererseits betont er, dass der Frau „alle Menschen- und Bürgerrechte so gut zukommen"[225] wie dem Mann. Nicht thematisiert wird – was auch für Hegel gilt – die Entstehung der Pluralität als Verschiedenheit der Menschen und Gesellschaften im Rahmen der Bedürfnisse sozialer Wertschätzung, auf die vor allem Ricœur aufmerksam macht. Dasselbe gilt für die unterschiedlichen Bedürfnisse nach Anerkennung sowohl von Individualität als auch von Identität. Von letztgenannter zeitbedingter Einschränkung abgesehen und die Aussagen des *Naturrechts* zusammenfassend verbindet Fichte die Individualität als Subjektivität mit der Zusammengehörigkeit mit anderen Personen im Rechtsverhältnis, auf Grund der anerkennenden Aufforderung. Das entspricht meiner zweiten These, welche das Selbstbewusstsein und die Interaktion mit den anderen Personen ermöglicht.

Im folgenden Kapitel über die Weiterführung der *Wissenschaftslehre* in den 1796 beginnenden Vorlesungen über die *Wlnm* wird gezeigt, dass parallel, also zeitgleich zum *Naturrecht* und zur *Sittenlehre,* die Möglichkeit zur Anerkennung anderer Menschen in der Wechselbezie-

223 Das entspricht der transzendentalen Deduktion des Rechtsverhältnisses.
224 GNR, GA I/4, 95.
225 Ebd., 129, und zur Unterwerfung ebd., 130. Vgl. auch Hösle 2023, *The Familiy in the History of Philosophy*, 513f, der auf eine emanzipatorische Sichtweise durch Mary Wollstonecrafts *A Vindication of the Rights of Woman* aus dem Jahre 1792, also zeitgenössisch zu Fichte, aufmerksam macht.

hung, und deren Bedingungen für interpersonale Beziehungen umfassend begründet werden können. Auf diese Weise gelingt es, nicht nur den gegenüber der *Grundlage* geäußerten Vorwurf einer ausschließlichen Subjektivitätslehre endgültig zu entkräften, sondern auch Fichtes Verständnis von Anerkennung im *Naturrecht* zu präzisieren und auf eine wissenschaftliche Basis zu stellen. Neu dazu kommt, dass Fichte das Selbstbewusstsein und das Objektbewusstsein miteinander verknüpft. Letzteres ist nicht mehr nur intentional auf unbelebte und belebte Objekte – also Subjekte – gerichtet, sondern kann von beiden in einer und durch eine anerkennende Beziehung bewegt oder angestoßen werden In diesem Sinne wird aus dem spezifischen Rechtsverhältnis des *Naturrechts* eine allgemein gültige konstruktive Intersubjektivität.

2.1.5 Die aktualisierte *Wissenschaftslehre nova methodo*

Es existieren drei Versionen der *WLnm*: Erstens die Vorlesungsnachschrift, genannt nach ihrem Fundort die Hallesche, die als Kompilation aus verschiedenen Jahren zwischen 1796 und 1799 angefertigt wurde. Die zweite Nachschrift, zwischen 1797 und 1798 entstanden, ist nur fragmentarisch, und nach ihrem Verfasser Eschen benannt. Die dritte, die sogenannte Krausesche Nachschrift, enthält die vollständige Vorlesungsreihe aus dem *WS* 1798/99, weshalb überwiegend aus ihr zitiert wird. Wie im Naturrecht hebt Fichte die Trennung in „einen theoretischen und practischen Theil“[226] für die Entwicklung des Ich und seines Selbstbewusstseins auf.

Die verschiedenen Zugänge zum Verständnis der *Wlnm-K* gehen alle vom Begriff der Freiheit aus, wie ihn Fichte in der 2. Einleitung betont: „Im Bewusstsein kommt vor das Gefühl der Freiheit und das der Gebundenheit, das erstere ist die Folge unserer Unendlichkeit, das lezte unserer Endlichkeit“[227]. Die Endlichkeit des Selbstbewusstseins korreliert mit der anerkennenden Beziehung, was Aldo Masullo kurz und bündig so ausdrückt, dass Fichte der Philosoph der Freiheit ist,

226 Wlnm-K, GA IV/3, 329. Vgl. Radrizzani 1993, 14.
227 Ebd., 334.

welche grundlegend intersubjektiv konstituiert ist.[228] Ausgehend vom endlichen Ich macht Fichte dieses zum Ausgangspunkt der „Deduction", um die „2 Haupthandlungen des Ich" zu analysieren.[229] Diese sind erstens das „ursprüngliche Sezen des Ich und der Welt" als Bedingung der Möglichkeit für das Bewusstsein, und zweitens die Reflexion des Ich auf „das Bewustseins selbst"[230].

Bevor ich Fichtes Argumentation der Verbindung von Freiheit und Intersubjektivität in der *WLnm* rekonstruiere, erläutere ich, wie angekündigt, seine Zurückweisung des Reflexionsmodells, da es keine zufriedenstellende Erklärung dafür gibt, wie das Selbstbewusstsein erfahren werden kann – gemeint ist das SBW 1 wie im *Naturrecht*.[231] Das Modell kann zu dem infiniten Regress führen, sich „des Actes des Bewustseins, des Bewustseins vom Bewustsein bewust" sein zu müssen.[232] Um den Regress zu überwinden, weist Tobias Rosefeldt nicht nur auf Fichtes *VnD* hin, sondern indirekt auch auf dessen Postulat, das weiter unten beschrieben wird vom denkenden Subjekt, das eine Wand sieht und darüber nachdenkt.[233] Die Pointe von Rosefeldt besteht in dem Vorschlag, anstelle von „man denke sich den Begriff Ich" und „man denke sich die Wand", zu sagen „Ich denke, dass dort eine Wand ist"[234]. Durch diese sprachliche Veränderung fallen das Ich und das Selbstbewusstsein als „Subjekt"[235] zusammen. Wie auch immer man das Verhältnis oder den Dialog zwischen dem intentionalen – also auf ein Objekt gerichtetes – Bewusstsein und dem auf diesen Bewusstseinsakt gerichteten Selbstbewusstsein versteht, ist mit der „Rede vom ICH für

228 Vgl. Masullo 1986, *Fichte. L'intersoggetività e l'originario*, 7.
229 Wlnm-K, GA IV/3, 327f. Es ist offensichtlich, dass in Folge der Verbindung von Theorie und Praxis bereits im *Naturrecht* die Argumentation begrifflich der *Wlnm* näher steht als der vorausgegangenen *Grundlage*.
230 Ebd., 328f.
231 Vgl. GNR, GA I/3, 341 und Wlnm-H, GA IV/2, 30. Vgl. zur Zurückweisung Fichtes Rosefeldt 2017, *Zwei Regresse des Selbstbewusstseins bei Fichte*, 120ff. Vgl. auch Honneth 2009a, 37 sowie Wiesing 2020, *Ich für mich. Phänomenologie des Selbstbewusstseins*, 17f.
232 Wlnm-K, GA IV/3, 346.
233 Vgl. ebd., 345 und ebd., 320 den Erlebnisbericht über das Postulat von Henrik Steffens, der in der Einleitung der Herausgeber zitiert wird. Vgl. Fichte, *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*, künftig abgekürzt (VnD), GA I/4, 274f.
234 Resp. Wlnm-K, GA IV/3, 345 und Rosefeldt 2017, 131.
235 Rosefeldt 2017, ebd.

mich" doch jedes Mal ein Ich mit einem „UNMITTELBAREN SELBSTBEWUSSTSEIN" gemeint.[236] So bezeichnet Fichte auch das „Anschauen seiner Selbst" in *VnD* als eine „intellectuelle Anschauung" und als „das unmittelbare Bewusstseyn" des Ich davon, „daß ich handle, und was ich handle", und fährt fort, dass diese Anschauung sich „nicht durch Begriffe demonstriren, noch was es sey, aus Begriffen entwickeln" lässt.[237] Diese Aussage erinnert an Honneths Kommentar zur „freie[n] Selbstsetzung des Subjekts [...] im Modus einer unverfügbaren, gleichsam anonymen Spontaneität" als unbewusste Setzung seiner selbst.[238] Honneth macht auch auf die Nähe zum „Modell von präreflexiven Gefühlszuständen" von Sartre aufmerksam.[239] Sartre prägt den Begriff der Präreflexivität in *L'être et le néant*.[240] Auf dessen „Ähnlichkeit" – wenn auch nicht Übereinstimmung – mit Fichtes Transzendentalphilosophie macht Dorothea Wildenburg aufmerksam, auch wenn sich bei Sartre keine „nachweisbare Rezeption" finden lasse.[241]

Als einen sinnvollen Einstieg in den die Argumentation der *Wlnm* halte ich die Frage in § 13 nach dem Bewusstsein als Träger der Freiheit und Akteur der Intersubjektivität: „Wie ist das Bewustsein möglich?"[242]. Die Antwort wird anhand einer in sich geschlossenen Kette von fünf Bedingungen entwickelt, beginnend mit dem praktischen Bewusstsein als „unmittelbarem Bewustsein unseres Handelns", das „nur unter Bedingung der Freiheit möglich" ist, in Verbindung mit der „Bedingung eines Zweckbegriffs, dieser nur unter der Bedingung des Erkenntnißes vom Objecte, dieses aber nur unter Bedingung des Handelns"[243].

236 Resp. Wlnm-H, GA IV/2, 29 und Wlnm-K, GA IV/3, 350. Vgl. dort 349 das Postulat.
237 VnD, GA I/4, 216. Vgl. Wildenburg 2003, *Ist der Existenzialismus ein Idealismus?*, 290 und FN 9.
238 Honneth 2009a, 37.
239 Ebd., 38.
240 Vgl. Sartre 1969, *L'être et le néant,* 20ff. Dort heißt es, „qu'il y a un cogito préréflexiv" als Selbstbewusstsein, so dass „rien n'est cause de la conscience Auf diese Passage stützt sich Rosefeldt 2017, 124f. unter anderem in seiner Begründung, wie der von Fichte befürchtete Regress gegenstandslos werden kann.
241 Wildenburg 2003, 28f. und FN 26. Sartres Theorie des Selbstbewusstseins und Fichtes Theorie des Selbstbewusstseins werden verglichen bei Brauner 2007, *Das präreflexive Cogito*, 53.
242 WLnm-K, GA IV/3,435.
243 Ebd.

Begonnen wird mit dem „Postulat" in § 1, um in Form eines Experimentes den „Begriff des Ich zu entwerfen", welches der von außen kommenden „Aufforderung zu Folge das verlangte thut"[244]. Das Postulat ist gleichzeitig „der erste Grundsatz"[245] der *Wlnm-K.*, mit dem Unterschied zur *Grundlage*, dass das Ich bereits ein empirisches Ich ist. Auch wird im Gegensatz zur *Grundlage* die „Thätigkeit" als eine reflexive oder „in sich zurückgehende Thätigkeit" charakterisiert, also nicht „durch *alles* [mögliche] Handeln, sondern durch ein bestimmtes Handeln"[246]. Dementsprechend verschiebt sich das Handeln von der „Unbestimmtheit" als unbegrenzter Menge „des Bestimmbaren" zur Konkretion der „Bestimmtheit"[247].

Der konsequente Weg der *Wlnm* baut auf einer Struktur auf [‚structure portante'], die mit dem Postulat beginnt, und dieses in § 19 als schlüssig beweist.[248] Die philosophische Absicht des Postulats ist es, „die Vernunft" dazu zu zwingen", „auf gewiße planmäßige Fragen zu antworten"[249]. Deren „Resultat" als „5 fache" Synthesis verbindet „das ideale und reale Denken"[250]. Bis zum § 17 enthält der erforderliche Beweis drei Elemente, die, von der Mitte als dem „bloß selbstthätigen Ich" ausgehend, auf der idealen Seite „den Zweckbegriff" und auf der realen Seite „die CAUSALITAET" aufweisen.[251] Für die Ergänzung durch die beiden fehlenden Elemente müssen die ideale und die reale Seite in Wechselbeziehung zueinander kommen, so dass das „ideale und REALE Denken weiter durcheinander" als gegenseitige Bedingung bestimmbar werden.[252] Bedingung hierfür ist das Verständnis der Dialektik des aktiv Bestimmbaren und des passiv Bestimmten, sowohl auf der Seite des idealen Zweckbegriffs – etwas geistiges – als auch auf der Seite der realen Kausalität – etwas der Naturwelt zugehöriges oder materielles.[253]

244 Ebd., 349.
245 Ebd., 344.
246 Ebd., 350.
247 Ebd., 351.
248 Vgl. Radrizzani 2021, *Place et fonction de l'intuition dans la philosophie fichtéenne*, 184.
249 Wlnm-K, GA IV/3, 350.
250 Ebd., 500.
251 Ebd.
252 Ebd.
253 Vgl. Radrizzani 1993, 175f.

Damit dem bestimmten realen Denken auch ein bestimmtes ideales Denken entspricht, müssen beide begrenzt werden. Auf der geistigen Ebene, also ohne „physische Kraft", ist das die Freiheit als „Selbstbeschränkung".[254] Das dadurch „bestimmte ich ist reiner Geist, also auch das Bestimmbare ist Geistigkeit" in einer „Welt vernünftiger Wesen auser mir, also das Entstehen meiner als INDIVIDUUM ist etwas genetisches", das sich „aus dem Vernunftreiche herausgreift"[255]. Diese Aussage korrespondiert in der Weise mit meiner ersten These, dass die Individuation die Zugehörigkeit des neuen, heranwachsenden Menschenwesens sichtbar werden lässt. Die folgenden Ausführungen können sowohl als Illustration der Individuation gelesen werden, als auch meiner zweiten These von der Fähigkeit, sich wechselseitig in besonderer Weise anzuerkennen.

An dieser Stelle ist bezüglich der Individuation – verbunden mit einem Rückblick auf das *Naturrecht 2. Teil* – eine Kritik von Vittorio Hösle bezüglich der genannten Genese zurückzuweisen, da sie den Ausführungen Fichtes und Kant widerspricht. Er kritisiert die Aussage Fichtes über die Rechtlosigkeit des Kleinkindes im *Naturrecht* als „[the] horrific denial of children having any rights"[256]. Dabei wird übersehen, dass Fichte gerade in diesem Kapitel, auf das Hösle sich bezieht, die förderliche Kindererziehung für wichtig hält. Er hebt die Aufgabe der Eltern hervor, ihr Kind aufzufordern „zur freien Tätigkeit: und so wird sich dann allmählich Vernunft und Freiheit bei demselben zeigen", was die gleichzeitige Entwicklung der „Moralität im Kinde" fördert.[257] Vor Fichte weist bereits Kant in seiner *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* darauf hin, „daß der Mensch in seiner Vorstellung das Ich haben kann, was ihn als „P e r s o n" ausmacht, und erwähnt zusätzlich die Fähigkeit zur geistigen Entwicklung des Kindes, das schon „sprechen kann", bevor es von sich als „Ich redet", als ob „ihm gleichsam ein Licht

254 Wlnm-K, GA IV/3, 502f.
255 Ebd., 503. Vgl. Wlnm-H, 241. Vgl. GNR, GA I/3, 340, wo Fichte die Existenz anderer Vernunftwesen nachgewiesen hat.
256 Hösle 2023, 513. Er bezieht sich auf GNR, GA I/4, 143, § 48, wo Fichte davon spricht, „das Kind habe keine äusseren Rechte gegen seine Mutter". Hösle übersieht den Kontext von der Pflicht der Eltern für eine gedeihliche und moralische Entwicklung des Kindes.
257 GNR, GA I/4, 140f.

aufgegangen zu sein scheint", so dass es „jetzt sich selbst d e n k t".[258] Diese Aussagen von Fichte und Kant entsprechen heutigen Konzepten der Genese des Selbstbewusstseins.

Für die sozialisierte Person verläuft die Genese so, dass durch den Aufruf eines anderen Individuums das aufgerufene sich aus dem „Vernunftreich abnabeln kann".[259] Auf diese Weise ist auf der idealen Ebene die Forderung erfüllt, dass „der Ordnung der Dinge nach, was ich finde", ich bin, „aber ich kann mich nicht finden ohne Wesen meinesgleichen auser mir".[260] Fichte bezieht sich hier auf die eine Komponente des Individuums, den Geist, indem er von der Genese der Entwicklung von Vernunft spricht als notwendiger Bestimmung der Individualität.

Die zweite, leibliche und ebenso essentielle Komponente des „realen Denkens" wird durch die reale Tätigkeit eines solchen Objekts – d. h. eines anderen Vernunftwesens – erzeugt, welches das reale Denken bewegen kann.[261] Worüber das reale Denken verfügt, ist die „Einbildungskraft im produciren", um einen „theilbaren Stoff, Materie im Raume" zu erkennen oder – im Wortsinne – zu erfassen.[262] Also muss das reale Denken sich betätigen, damit „das NichtIch Substanz"[263] werden kann. Akteurin ist das andere Subjekt, also eine „Aufforderung zur beschränkten Thätigkeit" durch eines der „VernunftWesen auser mir", welches mit einer „reellen physischen Kraft" verbunden ist.[264] So ergeben sich die beiden fehlenden Glieder auf der idealen Seite als das „Reich der Vernunftwesen" und auf der „anderen" realen „Seite eine feste Natur", d. h. die Leiblichkeit der Sinne.[265] Beide Elemente werden in der Weise verbunden, dass zum einen das „Reich der vernünftigen Wesen durch das Reich der Natur als sinnlich wahrnehmbare Objecte

258 Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht,* AA VII, 127. Vgl. Düsing E. 2006, 75.
259 Lauth 1989, 191. In rudimentäre Weise gilt das schon für das Kleinkind, wenn es zum ersten Mal sich als ‚Ich' erkennt und benennt.
260 Wlnm-K, GA IV/3, 446.
261 Vgl. ebd., 504 sowie die fast wörtliche Formulierung in Wlnm-H, GA IV/2, 241.
262 Ebd.
263 Ebd., 505.
264 Ebd., 515.
265 Ebd., 517.

erblickt“ wird, und zum anderen diese „besonderen Naturobjecte“ nicht bloß als „NichtIch“ erscheinen, denn sie sind Vernunftwesen.[266]

In welcher Weise konstituiert die fünffache Synthesis die Einheit des Bewusstseins, der Freiheit und der Aufforderung, die mit der dazugehörigen Anerkennung verknüpft ist? Hier ist an die einzelnen Bestandteile des Postulats zu erinnern, welche durch die fünffache Synthesis zusammengebracht und als schlüssig erkannt sind. Das erste Element des Postulats ist die Betrachtung einer Wand, d. h. eines Objekts, gleichsam ein erster Anstoß der Sinnenwelt sich selbst aufzufordern, und sein Bewusstsein reflexiv auf sich selbst als Akteur zu richten.[267] Ein zweiter Anstoß erfolgt durch die von einem anderen Vernunftwesen kommende Aufforderung. Sie entspricht einer die Freiheit der Selbsttätigkeit beschränkenden Tat, bei welcher die beiderseitige Vernunft und das körperliches Agieren zusammentreffen.[268] So führt die fünffache Aussagen-kette der Bedingungen des Bewusstseins zur fünffachen Synthesis als Verbindung von Vernunft und Natur in jedem bewussten Subjekt.[269] Vom absoluten Ich der *Grundlage* zur *Wlnm* führt der Weg des strebenden, endlichen Ich zur Verbindung von Reflexion und Freiheit in der Beschränkung.[270]

Fichte beschreibt die *Wlnm* selber in einer Analogie zum Leib, bestehend aus einzelnen, aber zusammen agierenden und von einander abhängigen Teilen. Sie bilden eine „Organisation der Natur, ja des ganzen Universums“, bestehend auf der einen Seite aus der „Vernunft als ein Ganzes“, und auf der anderen Seite „die Natur ganz absolut durch sich selbst gesezt als absolutes Sein“[271]. Die Metapher des Leibes zeigt sich auf der idealen Seite als Wechselwirkung oder Interdependenz zwischen den einzelnen *Gliedern* der „Vernunftwelt“ mit der Möglichkeit zum freien Handeln, und auf der realen Seite oder der „Sinnenwelt“ als Wechselwirkung der körperlichen oder physischen Naturkräfte.[272]

266 Ebd.
267 Vgl. ebd., 345.
268 Ebd.
269 Vgl. Radrizzani 1993, 178.
270 Vgl. Radrizzani 2021, 182. Vgl. Lauth 1989, 182f. sowie GWL, GA I/2, 410.
271 Wlnm-K, GA IV/3, 517ff.
272 Ebd., 518. Meine Hervorhebung.

So greifen „in artikulirten Leibern“ Natur und Freiheit ineinander, entsprechend der Freiheit des „INDIVIDUUMS“, die sich realisiert als „Freiheit in die ganze Natur“.[273]

Auf dreierlei Weise kann die zentrale Absicht der *Wlnm-K* zusammengefasst werden: Erstens als „Beschränktheit des Ich“ in Form der „*Aufforderung zu einem freien Handeln*“, die von „*einer physischen Kraft außer uns*“ kommt, und uns als „bestimmter Wille“ in „wirkliche Activität“ setzt.[274] Zweitens findet sich das Ich durch die Aufforderung vor als „durch den anderen gedacht als handelnd!“[275] So besteht drittens eine Wechselwirkung zwischen der aufgeforderten und der auffordernden Person, die beide sich selbst und ihr Gegenüber finden, und in der jede „voll Erwartung“ über ein „antwortendes Tun“ der anderen reflektiert.[276] Das Selbstbewusstsein in beiden Interaktionspartnern entspricht der Selbstgewissheit, die Aufforderung des anderen als Anerkennung zu verstehen, und der Gewissheit ihres eigenen Daseins in Freiheit. Hätte Hegel auf die *Wlnm* zugreifen können, wären ihm möglicherweise Gemeinsamkeiten deutlich geworden mit seiner in der *PhG* beschriebenen Abhängigkeit des einen wie des anderen Selbstbewusstseins und deren jeweiliger „Befriedigung“[277].

Zum Abschluss des Kapitels über Fichtes Entwicklung der transzendentalen Wissenschaftslehre sollte deutlich geworden sein, wie sehr sein Konzept vernünftige Individuen in der Verbindung von Geist und Leib sich zur Freiheit hin individuiert hat, um fähig zu sein, in dieser Freiheit verantwortlich intersubjektiv zu handeln. Wichtig ist und bleibt in diesem System der Begriff der Person, welcher sich interpersonal und im Staat realisieren kann.

Entsprechend meiner Gliederung folgt auf Fichtes Beitrag zur Rolle der Anerkennung für die Subjektivität und Intersubjektivität als Interpersonalität die Darstellung, wie Hegel seine Ansichten von Selbstbewusstsein und Anerkennung als intersubjektives Geschehen – im kriti-

273 Ebd.
274 Ebd., 534f.
275 Vgl. ebd., 472.
276 Vgl. Düsing E. 2006, 89.
277 PhG, GW 9, 108.

schen Anschluss an Fichte und Schelling – in seinen eigenen Schriften entwickelt hat.

2.2 Hegels Beitrag zur Verbindung von Subjektivität und Anerkennung

Im Gegensatz zu Fichte setzt Hegel in seinen Jenaer Schriften das Subjekt als Selbstbewusstsein zunächst nicht an den Beginn einer Transzendentalphilosophie, sondern zeigt es in seinen Bezügen zur Erkenntnis der Welt, eingebunden in die sittlichen Bezüge zu den anderen Subjekten. Erst in der *PhG* entwickelt er eine intersubjektive Theorie der Anerkennung in Verbindung mit transzendentalphilosophischen Ansätzen hin zur Entfaltung des absoluten Geistes und Wissens.[278] Bezüglich der Entstehung der Subjektivität und des Selbstbewusstseins entsprechend meiner ersten These der Individuation deutet er die notwendige Rolle der Familie an. Die daraus entstandene Fähigkeit zur gegenseitigen Anerkennung, die nicht konfliktfrei ist, wird parallel zur Spannung zwischen dem einzelnen Subjekt und der Allgemeinheit dargestellt. Betrachtet werden neben der *Differenzschrift* und der *Behandlung des Naturrechts* auch die folgenden, in Jena zu Lebzeiten Hegels nicht veröffentlichten, Ausarbeitungen von Vorlesungen und Manuskripte: Das *System der Sittlichkeit*, die *Jenaer Systementwürfe I* von 1802/03, die *Jenaer Systementwürfe III* von 1805/06 über eine Philosophie des Geistes.[279] Ein gesondertes Kapitel ist der *PhG* gewidmet, insbesondere dem Abschnitt IV A. Ich beginne mit der *Differenzschrift* und dem *NR*, in welchen Hegel Fichtes Verständnis von Freiheit, Recht, Moral und Subjektivität kritisiert. Er bezieht sich darin auf Fichtes *Grundlage*, das *Naturrecht* und die *SL*.

278 Vgl. zum absoluten Wissen Kervégan 2023, *Das absolute Wissen – sparsam gelesen*.
279 Vgl. Differenz, GW 4; NR, GW 4; SdS, GW 5; JS 1, GW 6 und JS 3, GW 8.

2.2.1 Hegels Kritik an Fichtes Verständnis von Freiheit und Subjektivität

Hegels Auseinandersetzung mit Fichte in der *Differenzschrift* ist geprägt vom unterschiedlichen Verständnis der Rolle des Selbstbewusstseins. Hegel versteht ganz zutreffend Fichtes Grundidee des ersten Prinzips der *Grundlage,* die für ihn – wenn auch nicht zutreffend – dem reflexiven Selbstbewusstseins entspricht mit dem „Ich=Ich", d. h. dem „Akt des Selbstbewußtseyns" in der Gleichheit des Objekts mit dem Subjekt oder als reine Ich-Bezogenheit.[280] Worin genau die Gleichheit bestehen soll, erklärt Hegel nicht. Epistemisch ist sie wohl so zu verstehen, dass der Begriff Kants vom Ding-an-sich nicht mehr erforderlich sei. Eine ontologische Gleichheit könne es auf keinen Fall bedeuten. Wie Franck Fischbach schreibt, kann unter dem Objekt der Gegenstand der eigenen Erfahrung oder die eigene Praxis verstanden werden. Dann sei die Forderung nach der Übereinstimmung des Bewusstseins von Seiten des Subjekts mit seinem Objekt nachvollziehbar.[281] Hegels übernimmt nicht die transzendentalphilosophische Bedeutung des absoluten Ich als Bedingung der Möglichkeit für das empirische endliche Ich. Auch hält er bereits Fichtes Deduktion des empirischen Bewusstsein als Verbindung der § 2 und § 3 für defizitär, da in ihnen das Verhältnis zwischen dem Subjekt und der fremden Objektwelt (das Nicht-Ich) nicht ausreichend geklärt sei.[282] Ohne seine Kritik näher zu erläutern, lobt er den „Fichte'schen Idealismus", dem er Reinholds unzureichendes Verständnis der „transcendentalen Bedeutung des Fichte'schen Princips" entgegensetzt.[283] Im weiteren Verlauf schwankt Hegel zwischen Zustimmung und Kritik, indem er zwar die Bedeutung des „Nicht-Ich" als eines unbestimmten „Anstoßes" für die Intelligenz würdigt, aber unter anderem kritisiert, Fichte habe die aus seiner – Hegels – Sicht für zwingend erachtete Identität von reinem und empirischem Bewusst-

280 Differenz, GW 4, 34f.
281 Vgl. Fischbach 1999, 68f.
282 Differenz, GW 4, 41. Dieses Urteil übersieht Fichtes schlüssige Deduktion in GNR, GA I/3, 340ff.
283 Ebd.

sein nicht dargestellt.[284] Das übersieht, dass Fichtes Deduktion gerade auf das empirische Bewusstsein abzielt.

Für Hegel entsteht die Konstituierung der „Welt", d. h. der Außenwelt der Objekte, als ein „Product der Freyheit der Intelligenz", entsprechend dem „bestimmt ausgesprochenen Princip des Idealismus", das von Fichte aber „nicht zu einem System konstruiert" worden sei.[285] Also konstituiert die Intelligenz als Denkvermögen die Außenwelt, aber Hegel berücksichtigt nicht ihren Eigenwert, der doch für Fichte als Anstoß auf das Subjekt relevant ist. Was genau meint Hegel mit der fehlenden Systematik? Offensichtlich schreibt er Fichte fälschlicherweise eine zu große transzendentalphilosophische Abhängigkeit der Objekterkenntnis vom absoluten Ich zu – obwohl das absolute Ich bei Fichte nichts erkennt –, dem er sein eigenes unbeschränktes Subjekt entgegenstellt. Demgegenüber liege in Fichtes Verhältnis von endlicher und unendlicher freier „Einbildungskraft" –, der intellektuellen Anschauung – ein Widerspruch.[286] Denn er setze „das empirische Bewußtseyn zwischen Subjekt und Objekt", wo die „Intelligenz in unbegreifliche Schranken eingeschlossen" werde.[287] Der Grund für die Fehlinterpretation liegt in der Nichtbeachtung von Fichtes § 3 der *Grundlage* mit der ermöglichenden Verbindung des Teil-Ich mit einem jeweiligen Teil-Nicht-Ich, weshalb für Hegel der vermeintliche Gegensatz von „theoretischem" und „praktischem Vermögen" nicht überwunden werden kann.[288] Andererseits finden sich bei Hegel Hinweise darauf, dass er die *Grundlage* im Ganzen gelesen hat, denn er zitiert Begriffe wie „S t r e b e n", den „T r i e b", den „Z w e c k b e g r i f f" und das „G e f ü h l" aus dem praktischen Teil.[289] Dagegen bemängelt er an Fichtes, von diesem gar nicht behaupteten, Aussagen „das Festhalten an der Subjektivität der transcendentalen Anschauung" im ersten Grundsatz der Selbstidentität des „Ich=Ich", welches sich negativ „am auffallendsten in dem

284 Ebd.
285 Ebd., 43.
286 Ebd., 44.
287 Ebd.
288 Ebd., 44f.
289 Ebd., 45ff.

Verhältnis des Ich zur Natur" zeige.[290] Als logische Konsequenz sieht Hegel in der *Grundlage* eine Aporie oder „Antinomie" zwischen dem „Ich, Unbestimmtheit, oder sich selbst bestimmen" und dem „Objekt, Bestimmtsein", wenn „beyde als ursprünglich anerkannt" werden.[291] Beide Elemente zusammengenommen, also eine „relative Unbedingtheit, und damit auch die relative Bedingtheit beyder […] vernichten" sich in der Interaktion, auch wenn es den Anschein einer „absoluten Synthese der Freyheit und des Naturtriebs" habe.[292] Mit der „Vernichtung" ist wie in *SdS* keine physische gemeint, sondern die Überwindung oder Aufhebung der Gegensätze.[293] Daraus schließt Hegel, dass Fichte die Spannung zwischen dem unendlichen Erkenntnisvermögen des endlichen Ich und der notwendigen endlichen Hinwendung zu einem bestimmten Objekt nicht geklärt habe. Tatsächlich formuliert Fichte in der *Grundlage* aber eine schlüssige Beziehung zwischen der Freiheit und dem Naturtrieb. Sie besteht in der Interaktion zwischen dem endlichen Teil-Ich und Teil-Nicht-Ich, also als Erkenntnisbedingung der Außenwelt.

Auf die Erkenntnisbedingungen Hegels für die Verbindung von Subjekt und Objekt, gemeint ist die Natur als „Identität der Identität und der Nicht-Identität"[294], gehe ich nicht näher ein. Stattdessen untersuche ich die mögliche Verbindung von Freiheit und Sittlichkeit bei Fichte. Zunächst kritisiert Hegel Fichtes Freiheitsbegriff, in welchem „die Gemeinschaft wieder eine *Bedingung* der Freiheit" als eine von oben oktroyierte Beschränkung sei.[295] In Abgrenzung sowohl von Kant als auch von Fichte sollen für Hegel zufällige Neigungen ausgeschlossen, und stattdessen den allgemeinen Pflichten freiwillig zugestimmt werden.[296] Diese Aussage leitet über zu Hegels *NR* mit einer weiteren Kritik an Fichte. Hegel stimmt Fichtes Konstitution der Freiheit im

290 Ebd.
291 Ebd., 51.
292 Ebd.
293 SdS, GW 5, 298.
294 Differenz, GW 4, 64. Hegel ist sicherlich in seiner Einschätzung von Schelling von dessen im Jahr 1800 erschienenen *System des transscendentalen Idealismus* beeinflusst, künftig abgekürzt (SI), AA I/ 9.1 und 9.2.
295 Ebd., 54. Meine Hervorhebung. Vgl. Düsing E. 1986, 297.
296 Ebd., 61.

Naturrecht, vermittelt durch die Aufforderung, nicht zu, bei welcher die Entwicklung eines allgemeingültigen Bewusstseins von Sittlichkeit von der Anerkennung des Individuums abhänge, anstatt von „der Bewußtwerdung der Einheit von Individuum und Volk“[297].

Dementsprechend wird in *NR* die Sittlichkeit und „Legalität“ als „Bedingung des reinen Selbstbewußtseyns, Ich, das wahre und absolute Wesen“ verstanden, als Quelle der „allgemeinen Freyheit“[298]. Nicht Fichtes „Anerkennung [sei] ein apriorischer Maßstab für jeden Rechtsstaat“[299], sondern der Staat selber garantiere das Recht in Gestalt der „absoluten Sittlichkeit“[300]. Problematisch an Fichte sei die Entgegensetzung des reinen und des „reellen [d. h. endlichen] Bewußtseyn“, die mit dem Gegensatz der „allgemeinen Freyheit aller“ und der „einzelnen [d. h. partikularen] Freyheit“ einhergehe.[301] Durch die Ausübung der Freiheit des Einzelnen drohe die „allgemeine Freyheit“ verloren zu gehen, trotz Hegels Bezug auf Fichtes „Treu und Glauben“[302]. Gleichzeitig sieht Hegel bei Fichte einen Widerspruch, denn die Eindämmung der schrankenloser Freiheit durch einen notwendigen „Z w a n g“[303] habe zur Folge, dass die allgemeine Freiheit ihren absoluten Wert verliere. Das entspricht aber nicht der Auffassung Fichtes, der eine einvernehmliche Beschränkung der Freiheit des Einzelnen vorsieht. Hegel wiederum will die „freie Sittlichkeit“ für die Verwirklichung der freien Entfaltung des Individuums bewahren, selbst wenn eine Art von Zwang als die „allgemeine Macht des Staates“ dem entgegenstünde.[304] Gibt es eine Alternative zu diesem Zwang und zur akzeptierten Staatsmacht? Hegel sieht sie in der Notwendigkeit, „die Macht des Ganzen an die beyden Seiten so zu verteylen, daß das regierte von der Regierung und

297 Siep 2014, 178. Vgl. NR, GW 4, 470. Dort spricht Hegel von der „Idealität der Sitten“, die als „Gott des Volkes angeschaut und angebetet wird.“
298 NR, GW 4, 442.
299 Siep 2014, 82.
300 NR, GW 4, 467.
301 Ebd., 442.
302 Ebd.
303 Ebd. Vgl. GNR, GA I/3, 430ff.
304 Saito 2014, *Die Rolle der Differenz in Hegels System der Sittlichkeit,* 32. Vgl. Honneth 2017, *Das Recht der Freiheit,* künftig abgekürzt (RF). Hier ist die freie Entfaltung als Selbstverwirklichung das beherrschende Thema Honneths.

die Regierung von dem regierten gezwungen werden" müsse.[305] In *SdS* wird diese Wechselseitigkeit so formuliert, „daß das regierende selbst das regierte sey"[306]. Die Voraussetzung für eine derartige Kooperation „von Legalität und Moralität" ist ein „System der Gesetzgebung", in welchem wechselseitig „das absolut sittliche seinen eigenthümlichen organischen Leib an den Individuen" hat, der sich dann mit ihrem „gemeinsamen Seyn und Thun" in den „lebendigen vorhandenen Sitten ausdrückt".[307] Die Konsequenz dieser Alternative Hegels zur Beziehung von Individuum und Staat ist der Verzicht auf eine echte Ich-Du-Beziehung in Form einer Anerkennung, wie sie Fichte für das Rechtsverhältnis Aller im *Naturrecht* und danach in *Wlnm* entwickelt.[308]

In einem gewissen Sinne bedeutet Hegels Kritik an Fichte in *Differenz* und *NR* einen Rückschritt gegenüber den Fähigkeiten des endlichen Ichs bei Fichte, Freiheit und Anerkennung zu verbinden. Deshalb finden sich hier bei Hegel auch keine Elemente, um meine zweite These von gegenseitiger Achtung und Anerkennung zu stützen. Das schließt nicht aus, dass sich in den nachfolgenden *Jenaer Schriften*, aber spätestens in Kapitel IV der *PhG* Berührungspunkte und Übereinstimmungen aufzeigen lassen.

Im Folgenden beginne ich mit der Darstellung von *SdS*, das auch von Honneth für seine These vom Kampf um Anerkennung herangezogen wird.

2.2.2 *Das System der Sittlichkeit*

In *SdS* von 1802/03, das parallel zum *NR* entsteht, wird die Zusammengehörigkeit von „Individualitäten" und „Volk" als Basis der Sittlichkeit postuliert.[309] Die Konstituierung von Individualität wird dementsprechend im Rahmen der Eltern-Kind-Beziehung thematisiert, was meiner ersten These entspricht. Allerdings steht für Hegel das intersubjektive

305 NR, GW 4, 443.
306 SdS, GW 5, 358.
307 NR, GW 4, 470.
308 Vgl. Yeomans 2023, *The Politics of German Idealism*, 105ff. Dort erläutert er Hegels Verständnis von Staat und Regierung.
309 SdS, GW 5, 279. Vgl. zur Datierung den editorischen Bericht in NR, GW 5, 664f.

Geschehen der absoluten Sittlichkeit im Spannungsfeld der Bedürfnisse des Einzelnen und der – auch konflikthaften – Beziehung im Rahmen einer Gemeinschaft, eines Volkes.

Bereits im ersten Abschnitt betont Hegel, dass man den einzelnen Menschen als Individuum nur erfassen kann, wenn die als Anschauung im Volk verkörperte „absolute Sittlichkeit unter den Begriff" subsumiert wird, der als „mannichfaltige Realität" je ein „einzelner Mensch" ist.[310] Daran wird deutlich, dass Hegel von einer Gemeinschaft vernünftiger Wesen ausgeht, ohne das praktische Verhältnis zwischen zwei Individuen zu spezifizieren. Dagegen beziehe sich die „natürliche Sittlichkeit als Anschauung" auf Phänomene des Zusammenlebens einzelner Menschen mit ihrer jeweiligen Besonderheit und ihrem individuellen „Bedürfnis"[311]. „Das [einzelne] Subject" als „das Allgemeine" realisiere sich im Verhältnis zur Objektwelt auf verschiedene Weise.[312] Dazu gehöre unter anderem die Arbeit für den täglichen Unterhalt, die ein wichtiger Bestandteil praktischer Tätigkeit des Zusammenlebens ist, in dem jedes Individuum auch „Allgemeinheit für den anderen" werde, wie „der andere ebenso"[313]. Diese wechselseitige, d. h. intersubjektive Betätigung bedarf der „Intelligenz im höchsten Grade", damit sich der andere in seiner „Bestimmung" als Objekt „unmittelbar auch subjektiv" setzen kann.[314] Gemeint ist wohl das soziale Selbstverständnis, ein Individuum im Kontakt mit einem oder mehreren Individuen zu sein, ohne dass Hegel an dieser Stelle von Anerkennung spricht. Das einzelne Subjekt wird aber dadurch „Ursache", dass es nicht in der „Allgemeinheit" aufgeht, „sondern a l s das für sich seyende, gesetzte"[315].

Im nächsten Schritt erklärt Hegel, wie und wann eine intersubjektive Beziehung mit Anerkennung verbunden ist. Sie entsteht für

310 Ebd., 279f. Hegel bezieht sich hier auf die „intellektuelle Anschauung". Vgl. dazu Differenz, GW 4, 77. Im vorliegenden Fall lautet das vollständige Zitat: „Die „Einheit ist absolute Totalität; ihre Anschauung ist ein absolutes Volk; ihr Begriff ist das absolute Einsein der Individualitäten. Vgl. zu dem Komplex Gentile 2018, vor allem 102ff. und zur Abhängigkeit Hegels von Schellings Terminologie 136ff.
311 Ebd., 282.
312 Ebd., 283.
313 Ebd., 288.
314 Ebd. Das erinnert an die Notwendigkeit der Selbstbehauptung.
315 Ebd.

ihn aus der Begierde nach einem „Object", das als „lebendiges nicht durch Bearbeitung bestimmt sey"[316]. Hegel grenzt hier den Bereich zwischenmenschlicher Beziehungen wie die Liebe in Partnerschaft, Ehe und Eltern-Kind-Beziehung vom Bereich der Zusammenarbeit ab.[317] Das Besondere an der Liebe ist, dass „sich jedes [Individuum] in dem anderen anschaut, als zugleich ein fremdes"[318]. Der Grund dafür ist die „Unbegreiflichkeit dieses sein selbstseyn in einem fremden", welches „der Natur, nicht der Sittlichkeit" angehört.[319] Das könnte als Vorwegnahme der These vom notwendigen Getrennt-Sein zweier Menschen verstanden werden, bei dem das eine Individuum den Anderen respektieren oder lieben und dennoch selbständig bleiben kann, um nicht mit ihm zu verschmelzen.[320] Ich mache an dieser Stelle auf die abweichende Interpretation Honneths aufmerksam, der in der Liebe die Symbiose in einer starken affektiven Bindung sieht. Das werde aus Hegels Formulierung von der Liebe als „Naturidealität […] aber in der Ungleichheit"[321] sichtbar. Die liebende Beziehung zwischen Eltern und Kind zeige sich in der „Anschauung seiner selbst in einem fremden", woraus die Aufgabe hervorgehe, das erwachsen werdende Kind in die den Eltern „gegenüberstehende vollkommene Individualität" zu entlassen.[322] Damit verbunden sei eine Aufhebung des „Einsseyns der Natur" um auch für das Kind den Weg zum sittlichen Verhalten zu öffnen, ohne dass die Bedingungen für die Entwicklung der individuellen „Freyheit" genannt werden.[323] Hegel entnimmt seine Beispiele zur Liebe, die auch bei Honneth und Ricœur eine der drei Formen der Anerkennung ist, ausschließlich der Sphäre von Ehe und Familie. Diese schon zu seiner Zeit einseitige Sichtweise dient dem Ziel, einen stufenförmigen Aufbau des Staates vom privaten über den wirtschaftlichen

316 Ebd.
317 Ebd., 289.
318 Ebd.
319 Ebd.
320 Vgl. Staemmler 2009, *Das Geheimnis des Anderen – Empathie in der Psychotherapie*, 27, wo das Verschmelzen als „Konfluenz" definiert wird. Diese Selbstständigkeit als „Totalität" jedes „einzelnen" zeigt sich explizit in JS 1, GW 6, 307.
321 Vgl. zur „Symbiose" KA, 158 mit SdS, GW 5, 289, sowie ausführlich Kapitel 5.3.1.
322 SdS, GW 5, 289.
323 Ebd.

zum staatlichen Bereich zu rechtfertigen. Hegel blendet aber sowohl Partnerschaften ohne Kinder als auch Freundschaften aus. Auch werden alleinstehende Personen nicht mit einbezogen, die ebenfalls aktive und passive Anerkennungsbeziehungen haben.

Neben der Aufgabe der Eltern für das Gelingen der Individuation des Kindes zu sorgen, gebe es für sie, im Rahmen einer patriarchalischen Hausgemeinschaft, die Pflicht zur Anerkennung des Besitzes als abstraktes „E i g e n t h u m“[324]. Des weiteren geht Hegel auf die Arbeit ein, die sowohl zur Befriedigung der individuellen Bedürfnisse diene, als auch der gemeinschaftlichen Güterproduktion.[325] Deren Verteilung geschehe entweder im bloßen „T a u s c h“ zwischen „Personen“, die sich dadurch „gegenseitig anerkennen“, oder in der „Verwandlung des [notwendigen] Tausches“ in die „Freyheit“ als „V e r t r a g“[326]. Dieser verändere die Beziehung der Vertragspartner hin zum „Einsseyn“, das nicht mehr durch „Treu und Glauben“ – wie im anerkennenden Tausch – vermittelt werde, sondern in eine „Idealität oder Allgemeinheit“ münde, die formal von den Vertragspartnern absehe und diese „als Einzelne vernichtet“ oder gleich mache.[327] Die Vernichtung als gegenseitige Negation des einen wie des anderen Selbstbewusstseins in Form einer Aufhebung führt in *PhG* dazu, dass aus der „Negation die Gattung“[328] entstehe.

Hegel negiert in diesem Kontext das „Individuum“ nicht grundsätzlich, sondern nennt es „Indifferenz aller Bestimmtheiten, und als solches ein formal l e b e n d i g e s“ und „für sich seyendes“, welches das „Leben“ in der „absoluten Subjectivität“ repräsentiere, und „unter dieser absoluten Abstraktion betrachtet P e r s o n“ genannt werden könne.[329] Ein individualistisches Merkmal der einzelnen Person sei ihre „Freyheit“ und Selbstbestimmtheit, sich gegen die „Bestimmt-

324 Ebd., 298. Die abgeschlossene Individuation unterstellt nicht eine gleichbleibende Identität.
325 Vgl. ebd., 300.
326 Ebd., 301f. Vgl. KA, 32 die Kritik Honneths an der Wichtigkeit, die Hegel dem Vertrag gibt, da sie vom notwendigen Kampf ablenke, der für die Erlangung von Anerkennung zielführender sei.
327 SdS, GW 5, 302f. Vgl. die Anmerkung zu NR, GW4, 442 mit der Verbindung zu Fichte.
328 PhG, GW 9, 108. Vgl. Fischbach 1999, 70.
329 SdS, GW 5, 304.

heit“ durch andere zu wehren.[330] Das geschehe z. B. durch das mögliche Verhalten „des Nichtanerkennens“, indem man sich „in absolute Differenz“ zu den anderen stelle.[331] Im Vergleich dazu betont Fichte auch die Wahlfreiheit, auf eine Aufforderung oder – mit Hegels Worten – Bestimmtheit positiv oder ablehnend zu antworten, oder die Antwort zu verweigern, ohne die auffordernde Person zu missachten.[332] Die Fähigkeit einer Person zur Wahlfreiheit mit ihrer „Intelligenz“, entsprechend ihrer „Indifferenz aller Bestimmtheiten“, wird mit Hilfe ihres freien Vernunftgebrauchs begründet.[333] Dieser ermöglicht u. a. auch die anerkennende Beziehung einer Person zu einer anderen, bei der beide Personen nicht notwendig den gleichen Rang haben müssen, was Hegel mit der Rede von der „Ungleichheit der Macht des Lebens“ andeutet.[334] Das mögliche asymmetrische Verhältnis nennt er das „Verhältniß der Herrschafft und Knechtschafft“[335], was in *SdS* ein damals vorhandenes soziales Phänomen kennzeichnet, das sich z. B. noch in der Leibeigenschaft zeige. Als Kennzeichen von „sittlicher Herrschafft“ im wörtlichen Sinn, welche „Gehorsam“ impliziert, entspricht es dem empirischen Verhältnis von Herrschaft als Forderung an die Untergebenen zum Gehorsam.[336] Eine Ausnahme darf nicht unerwähnt bleiben, die den damaligen Anschauungen geschuldete Stellung der Ehefrau. Es wird als selbstverständlich angesehen, dass sie zwar alle „Menschen- und Bürgerrechte“[337] habe, in deren Ausübung aber durch den Ehemann gehindert werden könne.

Die positive Form der Sittlichkeit im Zusammenleben kontrastiert Hegel anschließend mit einer negativen Sittlichkeit, zu verstehen als Verweigerung eines Individuums, am sittlichen Leben teilzuneh-

330 Ebd., 305. Hier ist ein unbedingter Freiheitsbegriff gemeint im Gegensatz zu einem durch das Rechtsverhältnis eingeschränkten.
331 Ebd.
332 Vgl. GNR, GA I/3, 343.
333 SdS, GW 5, 305.
334 Ebd.
335 Ebd. Erst in der *PhG* kann das Verhältnis als ein Paradigma verstanden werden über die Eigenart ungleicher Anerkennungsverhältnisse und deren Überwindung.
336 Ebd., 306. Vgl. PR, 328f. bezüglich des Gehorsams gegenüber einer Autorität sowie Angella 2013, *Alterità e reciprocità nella teoria del riconoscimento,* 153 in FN8.
337 GNR, GA I/4, 129.

men. Solch eine individuelle Verhaltensweise – von Person zu sprechen ist hier nicht angebracht, vielleicht auch deshalb nicht, weil das Individuum sich nicht anerkannt fühlt – besteht darin, dass hier ausschließlich an der unbeschränkten „reinen Freyheit“[338] festgehalten wird. Ich stelle die Negation der Sittlichkeit deshalb etwas ausführlicher dar, da vor allem auf ihr Honneths Theorie vom Kampf um Anerkennung beruht. Sie stellt für Hegel ein „V e r b r e c h e n“ dar, dem er spiegelbildlich die „r ä c h e n d e G e r e c h t i g k e i t“ als Kompensation und sozusagen als Negation der Negation gegenüberstellt.[339] Als positive Kompensation kann das „G e w i s s e n“[340] auf der subjektiven Ebene dazu dienen, sie zu überwinden. Hegel nennt als konkretes Beispiel für das negative Verhalten die Verletzung von Rechtstiteln auf das Eigentum, gleichbedeutend mit der Verletzung von persönlicher Anerkennung. Zwei konträre Momente von „Bestimmtheit“ werden hier genannt: Die positive entspreche „der Indifferenz des Anerkennens“, und ist hier zu verstehen als gegenseitiges Anerkennen des jeweiligen Besitzes.[341] Demgegenüber ist mit der negativen Bestimmtheit als Differenz der „D i e b s t a h l“ gemeint, wodurch das Anerkennen des Besitzes ausgeschlossen sei, und dieser vernichtet werde.[342] Das entziehe dem Besitzer durch die „B e r a u b u n g“ auch die Anerkennung, und bewirke reziprok für den Dieb den Verlust der Achtung.[343] Für den Bestohlenen sei die „Minderung“ seines „Besitzes“ direkt ein verletzender Angriff auf ihn als „Person“, die auch seine Identität infrage stelle.[344] In dieser Beziehung einer Dialektik von „Totalität“ und „Besonderheit“ werde der Beraubte durch den Beraubenden nicht nur in seiner Persönlichkeit verletzt, sondern auch unterjocht.[345] Das habe für den Dieb zur Folge, dass er selber nicht einmal zum Knecht tauge, denn er habe

338 SdS, GW 5, 310f.
339 Ebd., 312.
340 Ebd.
341 Ebd., 315. Die Bestimmtheit könnte als bestimmungsgemäßer sittlicher Gebrauch des Besitzes interpretiert werden.
342 Ebd.
343 Ebd. Diese Bestimmtheit steht für die bestimmende Gewalt über ein anderes Individuum.
344 Ebd., 316. Vgl. Wildt 1982, 324 zur Identität, mit der wohl die Selbstgewissheit gemeint ist.
345 Ebd.

kein Vertrauen auf [die] ganze Persönlichkeit seiner selbst"[346]. Dieser Gedanke des „unselbstständigen" Bewusstseins ist nicht dasselbe wie die teilweise Unselbstständigkeit in *PhG* im Abschnitt Herrschaft und Knechtschaft.[347] Wenn sich der genannte persönliche Angriff über die Verletzung oder Aberkennung der „E h r e" des Geschädigten hinaus zu einem „Streit" ausweite, könne dieser sogar in einem Kampf auf Leben und Tod enden – ein Hinweis auf die Praxis des „Zweykampfes"[348]. Auf der Ebene von Staaten entspricht das einem Krieg, der entweder mit der Unterwerfung eines der beiden Gegner endete, oder durch einen vertraglichen „F r i e d e n" überwunden werde, um so die „Gleichheit" wiederherzustellen.[349]

Der dritte Abschnitt von *SdS* weist auf die Problematik hin, wie die einvernehmliche und gleichberechtigte Anerkennung einerseits, und deren Verweigerung andererseits, in einem Staat koexistieren können. Da für Hegel die beschriebene Negation ein Ausnahmefall ist, habe der Staat die Fähigkeit, die „Geistesgestalt" der „absoluten Identität der Intelligenz" mit der „absoluten Natur" oder „Sittlichkeit" zu vereinen.[350] Dadurch werden die beiden kontingenten phänomenalen Vorstufen, in denen „das empirische Bewusstsein [des Einzelnen] dem absoluten [allgemeinen] entgegengesetzt"[351] ist, durch deren Abstraktion überwunden. Erreicht sei dieses Ziel, wenn „das lebendige Individuum" und „sein empirisches Bewußtseyn eins sey mit dem absoluten".[352] Die Verkörperung der Sittlichkeit als immateriell gewordene Form „des allgemeinen absoluten Geistes" entspreche dem „Ganzen" eines sittlich empirischen Bewusstseins, das gleichermaßen vorfindlich und not-

346 Ebd.
347 Vgl. GW 9, 114.
348 SdS, GW 5, 318f.
349 Ebd., 5, 323. Diese Lesart widerspricht derjenigen von Wildt 1982, 325, der den Frieden bei Hegel ausschließlich als „Unterwerfung der einen Partei unter die andere" interpretiert.
350 Ebd., 324. Vgl. Scheit 1973, *Geist und Gemeinde*, 98. Er macht darauf aufmerksam, dass Hegel bei der Verwendung der Begriffe Natur und Naturrecht damit die Ethik oder Sittlichkeit meint, „die er damals unter dem gängigen Titel ‚Naturrecht' abhandelte". In NR, GW 4, 468 wird „dem Naturrecht" die Aufgabe übertragen, dass „die sittliche Natur zu ihrem wahrhaften Rechte gelangt".
351 Kozu 2007, *Bewusstsein, Idee und Realität im System Hegels*, 44.
352 SdS, GW 5, 324.

wendig sei.[353] Hegel konkretisiert die abstrakte Redeweise durch die „Anschauung dieser Idee der Sittlichkeit" im „V o l k" als der „*Beziehung* einer Menge von Individuen"[354]. Mit Blick auf die erwähnte negative Ausnahme solle das „Volk [als] die lebendige *Indifferenz*" die „natürlichen Differenzen" unter den Menschen überwinden.[355] Erreicht werden müsse die Beseitigung „von Ständen, Reichtum und Fähigkeiten", d. h. von Privilegien im sittlichen Zusammenleben, so dass „der allgemeine absolute Geist" im Volk hervortrete.[356] Zusätzlich deutet Hegel die – wenn auch bedingte – erfolgreiche Individuation als Konstituierung der Individualität so an: „Das Individuum" werde sich „in jedem als sich selbst" erkennen und identifizieren.[357] Das erzeuge eine „höchste Subjectobjectivität" und „absolute Identität", die sich gleichzeitig der eigenen „Besonderheit" bewusst werde.[358]

Wie ist das bewusste Zusammenfallen von Absolutem und Besonderem zu verstehen? Zutreffend ist damit die Polarität und Zusammengehörigkeit ausgedrückt, dass „der Geist [einerseits] in jedem und für jedes" Wesen anwesend sei, und andererseits im gegenseitigen „Anschauen als besonderes Bewusstsein dem Allgemeinen gleich" werde und erscheine.[359] Offensichtlich konstituiert Hegel die gegenseitige Anerkennung – über das private Eigentum hinaus – nicht durch die Einbindung des Einzelnen in das Volk. Es gibt also keinen Gegensatz zwischen der eigenständigen Person und dem Volk. Auch bilde sich der Geist des Volkes nicht sukzessive aus der individuellen Sittlichkeit, sondern stehe den Individuen gleichsam als überindividuelle „Idealität der Sitten und Gesetze" gegenüber.[360] Mit anderen Worten stehe der Staat den Individuen auf diese Weise zur Verfügung. Gleichzei-

353 Ebd., 325.
354 Ebd. Meine Hervorhebung.
355 Ebd, 325. Meine Hervorhebung.
356 Saito 2014, 36. Vgl. SdS, GW 5, 353ff. Dort werden die Stände, der Reichtum und die Ungleichheit behandelt.
357 SdS, GW 5, 325.
358 Ebd., 325f. Vgl. zur Subjektobjektivität die in *SdS* offensichtlich erfüllte Forderung nach dem „objectiven Subjectobject", wie es in Differenz, GW 4, 68 genannt wird.
359 Ebd., 326.
360 Scheit 1973, 110. Vgl. dazu oben den Hinweis zum *NR* über die Wechselwirkung von Regierten und Regierung.

tig überhöht Hegel das Volk, wie schon in *NR*, mit der Rede von dessen „Göttlichkeit“[361]. Diese Redeweise stehe nicht im Widerspruch zur christlichen Lehre, sondern entspreche als Bild „einer quasi modernen religionssoziologischen Feststellung“[362] über die Verbindung von Allgemeinem und Besonderem. Hegel selber betont, einem möglichen Einwand zuvorkommend, dass das Attribut der Göttlichkeit „nicht symbolisch“[363] gemeint sei, sondern die Zusammengehörigkeit der Mitglieder des Volkes im gemeinsamen Glauben ausdrücken solle. Auf diese Weise nehme er sein „Jugendideal einer Volksreligion“[364] wieder auf, die in der Verbindung von Allgemeinem und Besonderem eine Analogie in der religiösen Sprache habe. Die Göttlichkeit garantiere den Zusammenhalt, den sie in Form der „absoluten Macht mit Hilfe der Sitten und Gesetze über den einzelnen ausübt“[365]. In der „Religion“ als „Volk und Individuum“ verbunden, finden sich beide Elemente im jeweils andern wieder oder beziehen sich aufeinander.[366]

Die Aussagen in *SdS* zusammenfassend ist festzustellen, dass die Anerkennung des Individuums als Individuum eingebunden und damit bestimmt werde dadurch, Teil einer Allgemeinheit oder eines Volkes zu sein. Das entspricht der Einschätzung von Siep von der Überlagerung der „Anerkennung als Wechselbeziehung“ – sei es in der positiven Sittlichkeit oder in deren Negation als Kampf – durch das individuelle Bewusstsein in der absoluten Anschauung.[367] Gemeint ist, dass das Individuum mehr auf die Allgemeinheit bezogen ist als auf direkte gegenseitige Beziehungen – mit der Ausnahme der Liebe als natürlicher Sittlichkeit. Diese Auffassung vom Stellenwert des Individuums ist weit entfernt von derjenigen Fichtes mit der wechselseitigen Bedingung von Freiheit als wechselseitiger Antwort auf eine Aufforderung. In den weiteren *Jenaer Schriften* verabsolutiert Hegel das Volk nicht mehr, son-

361 SdS, GW 5, 326. Vgl. NR, GW 4, 470: Dort heißt es, dass „diese Idealität der Sitten“ verkörpert sei, und „in den Gesetzen eine absolute Gestalt erhalten“ habe, „also als Gott des Volkes angeschaut und angebetet werden“ könne, quasi in der Gestalt eines „Cultus“.
362 Schmidt, S. 2007, *Hegels „System der Sittlichkeit“*, 230.
363 SdS, GW 5, 326.
364 Schmidt, S. 2007. 230 in der FN 16.
365 Scheit 1973, 113.
366 Ebd., 113.
367 Siep 2014, 97. Vgl. SdS, GW 5, 326.

dern hebt die vereinigende Kraft des Geistes hervor, der in den Individuen verkörpert sei.[368] In den folgenden fragmentarischen Vorlesungen analysiert er konsequent die Beziehung zwischen den Individuen und dem Volk, und insbesondere die Relevanz des „Begriffs des Geistes"[369] für die Entwicklung des Bewusstseins, sowie für die intersubjektive Selbsterkenntnis im und durch den anderen.

2.2.3 Zum Organischen und zur Philosophie des Geistes 1803/04

Hauptthema von *JS 1* ist die Begründung, wie die Eigenständigkeit des Individuums als Person mit der Einbindung in die Gemeinschaft des Volkes kompatibel ist. Im Vergleich zu *SdS* verändert sich das Bewusstsein des Individuums zum „B e w u ß t s e y n, als der Begriff des Einsseyns des Einfachen und der Unendlichkeit"[370]. Der mit diesem Bewusstsein identische und ungetrennte Geist hat zwei Bedeutungen: zum einen das unmittelbare Bewusstsein, das auch als Selbstbewusstsein bezeichnet werden könnte; zum anderen das der Außenwelt zugewandte Objektbewusstsein als „thätiges und passives"[371]. Um zu explizieren, wie die Individuen sich dieses Geistes bewusst werden, d. h. wie sie ihre Einzelheit und Gesamtheit erleben können, führt Hegel den Begriff der Mitte ein. Zudem benennt er die notwendigen Mittel, die zur Verfügung stehen müssen für die Verknüpfung der Selbstgewissheit [‚self-awareness'] mit dem Anerkannt-Werden.[372] Auch wird wie in *SdS* die Aufgabe der Individuation des Kindes als Bewusstwerdung der Realität beschrieben.

Dass das einzelne Individuum und das allgemeine „Individuum als der Geist eines Volkes"[373] sowohl zusammengehören, als auch zu unterscheiden sind, wird auf folgende Weise erklärt: Der auf den ersten Blick vermutete Gegensatz zwischen Trennung und Nicht-Trennung ist so

368 Vgl. Siep 2001, *Der Weg der Phänomenologie des Geistes*, 60.
369 JS 1, GW 6, 266. Vgl. Harris 1980, *Concept of Recognition*, 237.
370 Ebd.
371 Ebd.,267.
372 Vgl. Harris 1980, 238.
373 JS 1, GW 6, 270.

zu verstehen, dass in jedem Menschen ein individuelles und einzigartiges Bewusstsein vorhanden ist, die Bewusstseins-Unterschiede aber als Teil eines sogenannten überindividuellen „absoluten Bewußtseyns“[374] überwunden oder aufgehoben werden. Sind die Individuen sich dieses von Hegel postulierten Doppelaspekts des individuellen Bewusstseins gewärtig oder nicht? Das überindividuelle Bewusstsein im Volk als „die allgemeine Einheit und absolute Mitte“[375] kann vom Individuum nicht direkt, sondern nur reflexiv erkannt werden. Hegel kennzeichnet den Volksgeist als ein von den Individuen „v e r s c h i e d e n e s“, das von diesen zunächst nur verstanden werden kann „als ein andersseyn der Individuen, als sie sind“[376]. Mit Hilfe einer „O r g a n i s a t i o n d e s Geistes“ soll den Individuen verständlich gemacht werden, wie „diß ihr andersseyn für sie selbst absolut allgemeines selbst ist“[377]. Wenn auch in einem anderen Kontext, ist Hegels Rede von der Organisation vergleichbar mit Fichtes „Organisation der Natur“ zwischen „Vernunftwelt“ und „Sinnenwelt“ in der Wlnm-K.[378] Für Hegel wird so das individuelle mit dem absoluten Bewusstsein des Volkes verbunden und das individuelle Bewusstsein aufgehoben, aber nicht negiert, um es so nutzbar zu machen. Das entspricht einem Prozess des Gebens und Nehmens oder Empfangens und verhilft dazu, die „absolute Realität des Bewußtseyns“ intellektuell zu erkennen, sowie dieser Realität das jeweils eigene Bewusstsein entgegen zu setzen, d. h. sich damit zu vergleichen.[379] Das Geben und Nehmen ist eine Anerkennung als Erkenntnis, das mit der freimachenden Anerkennung in Form des Gebens und Nehmens bei Fichte verglichen werden kann.[380]

Worum es Hegel des weiteren geht, ist die *Verbindung* der im Geist noch *unverbundenen* Individuen in Abgrenzung von der „Natur“, welche zur „Totalität des Bewußtseyns des einzelnen“ führen soll.[381] Diese

374 Ebd., 272.
375 Ebd., 271.
376 Ebd.
377 Ebd.
378 Wlnm-K, GA IV/3, 517ff.
379 JS 1, GW 6, 274.
380 Vgl. BdG, GA I/3, 40f. Diesem Verständnis entspricht die Interaktion der Gabe bei Ricœur in PR, 350ff. als ein wichtiger Bestandteil der Anerkennung.
381 JS 1, GW 6, 275. Meine Hervorhebung.

Redeweise erinnert an Spinoza, bei dem „das Wesen des Menschen aus gewissen Daseinsweisen der Attribute Gottes zustande kommt", wozu auch gehört, „daß der menschliche Geist ein Teil des unendlichen Verstandes Gottes ist"[382]. Edith Düsing macht darauf aufmerksam, dass Hegel die in *JS 1* vorherrschende „spinozistische Substanzmetaphysik" in *JS 3* zu Gunsten einer „Metaphysik der Subjektivität" verlassen werde.[383] Henry Harris betont über das Verhältnis Gottes gegenüber den Menschen einerseits die freie gegenseitige Anerkennung statt einer Beherrschung. Andererseits verhindere die transzendente Anschauung Gottes, aus der Sicht Gottes gesehen, ein angemessenes Verständnis des Menschen gegenüber der Welt. Auch das sei ein Grund für Hegel, sich von Spinozas Anschauungen zu lösen.[384] Auf jeden Fall kommt in *JS 1* der Begriff der „M i t t e"[385] zum Einsatz, mit dem Hegel sich aus der konzeptuellen Abhängigkeit von Spinoza löst. Diese Mitte bilde die „Einheit" zweier Pole von ein und demselben Bewusstsein, auf der einen Seite „die Idealität der Allgemeinheit" – das Volk – und auf der anderen Seite die „Unendlichkeit des Einfachen" – die Mannigfaltigkeit der Individuen.[386] Zum Einsatz komme die Mitte als bestimmende Kraft in drei „bestimmten Elementen" als „gebundene Existenz des Bewußtseyns", um das Individuum mit dem allgemeinen Bewusstsein in der Welt zu verbinden.[387]

Diese Existenz ist erstens das „S e y n [...] als einfaches Einsseyn" in Form von „S p r a c h e" oder „G e d ä c h t n i ß", zweitens „Werkzeug" oder „Arbeit" und drittens „das Gut", d. h. der Besitz „und F a m i l i e", welche von der Mitte aus gesehen jeweils gemeinsam wirksam werden.[388] Die Gegensatzpaare beschreiben die intersubjektive materielle und gedankliche Zusammenarbeit der Individuen, welche schließlich zu Formen personaler Anerkennung führen können. Die Mitte verknüpft z. B. Werkzeug und Arbeit in Form eines für das Individuum

382 Spinoza, *Die Ethik,* 59, II/10 Folgesatz und 61, II/11 Folgesatz.
383 Düsing E. 1986, 308.
384 Vgl. Harris 1980, 248.
385 JS 1, GW 6, 275.
386 Ebd.
387 Ebd., 277.
388 Ebd.

wichtigen Gegenstand mit dem abstrahierten Begriff der Arbeit.[389] Daran wird sichtbar, dass die Arbeit mit Werkzeugen in erster Linie nicht einem individuellen Zweck dient. Es ist eine Tätigkeit für die Herstellung begehrter und benötigter Gegenstände in der Gesellschaft, ausgeführt individuell oder als Gemeinschaftsarbeit. Das kulminiert im für Hegel wichtigsten dritten Gegensatzpaar Gut oder Familie, um daraus eine gelingende Anerkennungsbeziehung entstehen zu lassen.

Die Familie als elementare Gemeinschaft realisiert eine „Freyheit des Bewußtseyns", da bei ihr die Begierde nach verfertigten Gegenständen, die „im Genusse" vernichtet, d. h. gebraucht und verbraucht werden, dauerhaft befriedigt werden kann.[390] In der *PhG* wird diese dauerhafte Befriedigung erweitert zur Offenheit gegenüber anderen Menschen, also außerhalb der Familie, mit ihrem jeweiligen Selbstbewusstsein. Dann kann die „Erfahrung von der Selbstständigkeit" anderer Menschen" gemacht werden, da sie zur „G a t t u n g" gehören.[391] Bewusstseins-philosophisch wird in *JS 1* die Form der Familie von denjenigen von Sprache und Arbeit darin unterschieden, dass nur in der Partnerschaft – und später verallgemeinert in der wechselseitigen Anerkennung – das „Anschauen seiner selbst in dem Seyn des andern Bewußtseyn"[392] ermöglicht wird, wozu die Sprache selbstverständlich ein Mittel ist. Die Familie mit Eltern und Kind oder Kindern bildet einerseits durch die praktische zweckgebundene Arbeit, und andererseits durch die menschliche Gemeinschaft eine Einheit und eine Mitte von mehreren Elementen des Bewusstseins. Die Ehe als „M i t t e" zu verstehen heißt soviel wie, dass sie zunächst ein „Einsseyn" als gemeinsames Bewusstsein des Paares konstituiert, aber infolge des Zusammen-

389 Vgl. ebd., 279.
390 Ebd., 301. Zunächst wird die positive Bedeutung der Familie erörtert. Erst in einem zweiten Schritt macht Hegel auf die Ambivalenz des Besitzes und seiner Verteidigung aufmerksam.
391 PhG, GW 9, 107. Auch wenn hier vom anderen Menschen als einem Gegenstand gesprochen wird, kann dieser nicht vernichtet werden, da er sich dem Genuss widersetzt. Die Pointe für die begehrende Person ist das Erkennen eines anderen Selbstbewusstseins. Vgl. zur Offenheit Angella 2013, 157. Er verbindet diese Offenheit mit derjenigen sich selbst gegenüber, im Sinne einer positiven Identitätserweiterung.
392 JS 1, GW 6, 302.

kommens zweier Individuen auch „ihr Gegensatz als für sich seyende" zu berücksichtigen ist[393].

Das vereinte Bewusstsein erweitert sich durch ein drittes Element – das gemeinsame Kind mit dessen sich allmählich bildendem individuellem Bewusstsein. Das festigt nicht nur die Einheit der Familie wegen der notwendigen Erziehung des Kindes, sondern vertieft auch die „systematische Funktion", dass jedes „einzelne Selbst" einen „freien Willen" ausbilden kann, d. h. eines der Ziele der Individuation.[394] Die Erziehungsaufgabe verwandelt das jeweils individuelle Bewusstsein der beiden Elternteile als „ein rein anderes"[395], über das gemeinsame Bewusstsein hinaus ein Paar zu sein, zu dem gemeinsamen Familienbewusstsein, was für das Kind durch das Erwachen von dessen eigenem Bewusstsein noch verstärkt wird. Hier finden sich Ansätze wieder für meine erste These von der Genese der Subjektivität und des Selbstbewusstseins des Kindes.[396] Zunächst erlebt das Kind die Erziehung als Teilhabe an der „idealen [Welt] der Eltern"[397], auch wenn diese als reale Welt nicht einem Ideal entspricht. Den „Widerspruch" zu erkennen, wird die Aufgabe des Kindes sein, d. h. die „Realität dieses ideellen zu finden" und – als Paradox formuliert – dennoch die „Idealität zu realisieren", um so zum Bewusstsein der Eigenständigkeit zu gelangen.[398] Hegel bleibt bei den familienbezogenen Bedeutungen des Bewusstseins nicht stehen, sondern entfaltet darüber hinaus die „Totalität des Bewußtseyns"[399]. Ausgehend von der Familie als einer Totalität leitet er über zu dem Weg, wie die Verbindung des Individuums als abstraktes Subjekt mit der Gemeinschaft oder mit dem bereits genannten Geist des Volkes zustande kommen kann. Hegel skizziert zudem eine Dialektik zwischen der Selbstständigkeit und der Zusammengehörigkeit im Volk, in welchem „alle einzelnen Bewußtseyne

393 Ebd., 302f.
394 Göhler 1974, 532. Vgl. zur Erziehung GNR, GA I/4, 140f.
395 JS 1, GW 6, 303.
396 Vgl. Winnicott 1974, *Reifungsprozesse und fördernde Umwelt,* 47ff. und Honneth KA, 158ff.
397 JS 1, GW 6, 305.
398 Ebd.
399 Ebd., 306.

verschlungen" sind, um als „t h ä t i g e S u b s t a n z" vereint das übergeordnete Bewusstsein zu konstituieren.[400]

Ein wichtiger Bestandteil hiervon ist Hegels sowohl kämpferisch als auch friedlich zu erreichende oder zu verteidigende Anerkennung.[401] Welche Umstände können einen Kampf um Anerkennung auslösen? Ähnlich wie später in der *PhG* beschrieben, entsteht ein Streit über den jeweiligen Anspruch auf Totalität dann, wenn ein Individuum allein oder beide Individuen bewusst einen Anspruch auf Absolutheit erheben.[402] Als Beispiel wird das Auftreten zweier Familienvorstände genannt, die sich gegeneinander mit ihrem Besitz und ihrer Ehre absolut behaupten wollen.[403] Es handelt sich um die Verletzung oder Missachtung dieses individuellen Anspruchs, welcher eher einem einseitigen Anspruch auf Anerkennung des Besitzes oder der Ehre entspricht. Auch dieser Kampf muss notwendig in einer Aporie enden. Das angestrebte Ziel, im Kampf auf Leben und Tod die für das Subjekt beleidigende Aberkennung der „Ehre"[404] wiederherzustellen, würde mit dem Tod des einen oder anderen Kontrahenten enden. Das hätte zur Folge, dass ein nun positiv und wechselseitig anerkennendes Gegenüber nicht mehr für dieses Bedürfnis zur Verfügung stehe. Doch auch die Alternative, dass sich einer der beiden dem anderen unterwirft oder nachgibt, und so zum „Sklav des andern"[405] werden kann, führe nicht zur gewünschten Anerkennung. Dagegen sei für einen friedlichen oder vertraglichen Ausgang des Kampfes „die Sprache" für die Wiederherstellung der Anerkennung hinreichend, und zwar dann, wenn neben der „ideellen Existenz des Bewußtseyns" auch die „wirkliche" oder „praktische" Existenz berücksichtigt werde, was den Sinn der Mitte ausmache.[406] Um auf jeden Fall den abstrakten Absolutheitsanspruch auf Totalität

400 Ebd., 315.
401 Vgl. JS 1, GW 6, 306ff.
402 Vgl. ebd., 307 sowie PhG, GW 9, 109ff.
403 Vgl. Kuster 2018, *Altlasten in den Anerkennungssphäre*, 182f. sowie Schmidt, F. 1971, *Hegel in der kritischen Theorie der „Frankfurter Schule"*, 53.
404 JS 1, GW 6, 309.
405 Ebd., 311. Es geht auch hier nicht um das Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft in der PhG. Vgl. SdS, GW 5, 317. Dort spricht Hegel nicht vom Sklaven, sondern vom Knecht.
406 Ebd., 308. Gemeint ist, dass die Kontrahenten sich verbal einigen, um ihre Existenz zu erhalten.

zu bewahren, müssen beide in einem ersten Schritt ihren individuellen Anspruch als „aufgehoben setzen", um die Anerkennung ihrer gleicher Rechte hinsichtlich des jeweiligen Besitzes zu erreichen.[407] Dann kann die Totalität in friedlicher Weise als übergreifende Gleichheit aller – Besitzenden – verstanden werden. Das führt notwendig dazu, Totalität und Volk als die Verbindung und das Eins-Werden der Individuen auf einer höheren Ebene anzusehen. Konkret heißt das: beide wissen sich jeweils „im anderen Bewußtseyn als sie selbst" anerkannt, sehen sich also in den Augen des anderen, entsprechend der Zugehörigkeit zur „Totalität des absolut allgemeinen" und „absoluten Geistes".

Als Fazit von *JS 1* ist Folgendes festzuhalten: Erstens nimmt die enge Beziehung von Geist und Bewusstsein hier als Skizze vorweg, was in der *PhG* das „Wechselverhältnis" beider Elemente genannt wird, bei dem „die Erfahrung des Bewusstseins" und „die Offenbarung des Geistes" für das Bewusstsein sich gegenseitig bedingen.[408] Zweitens verkörpert das Volk den absoluten Geist oder die „absolute Sittlichkeit"[409] gegenüber den einzelnen Individuen. Drittens wird eine Anerkennungstheorie entwickelt, die dem subjektiven Bewusstsein eine wichtige Rolle zuschreibt, die – infolge einer Dialektik der Anerkennung – dazu dient, sowohl die Selbstgewissheit, als auch das Wissen darum anerkannt zu sein zu vereinen.[410] In diesem Sinne dienen intersubjektive anerkennende Beziehungen dem Zweck, dass sich die Individuen im „absoluten Geist eines Volkes"[411] vereint wissen. Das ist kein Widerspruch zur bewussten Eigenständigkeit des Subjekts, sondern verbindet meine erste und zweite These in der Formulierung, dass „Individuen im Modus konkreter Subjektivität sich selbst erschlossen sein" müssen, um in der Lage zu sein, ihre Rolle als „identifizierbare Adressaten intersubjektiver Erwartungen und Verpflichtungen" zu erfüllen.[412] Dabei ist für Hegel der Zusammenschluss im Volk nicht so sehr eine bloße Ver-

407 Ebd., 311ff. Das bezieht sich auch auf die nachfolgenden Zitate dieses Absatzes zur Totalität und zum Geist.
408 Olañeta 2002, *Dialektik als subjektive und objektive Reflexion*, 165.
409 JS 1, GW 6, 314.
410 Vgl. Harris 1980, 238.
411 JS 1, GW 6, 315.
412 Sandkaulen 2010, *„Die Seele ist der existierende Begriff"*, 50.

bindung von Individuen, sondern vor allem von zusammengehörigen Familienverbänden.[413] Erkennbar ist *JS 1* mit einer ersten ausführlichen Darstellung einer „*Geistesphilosophie*" das wichtigste – wenn auch fragmentarische – Werk für die Vorbereitung der *PhG* .[414] Das folgende Manuskript der *Philosophie des Geistes* von 1805/06 nimmt die in *SdS* und *JS 1* entwickelten Ideen auf und hebt die Bedeutung der Freiheit und des Willens im Rahmen gegenseitiger „familiärer und rechtlicher Anerkennung" hervor.[415]

2.2.4 Naturphilosophie und Philosophie des Geistes 1805/06

Wie schon in *JS 1* rekonstruiere ich in *JS 3* Hinweise auf Hegels Verständnis von Subjektivität und intersubjektiver Anerkennung. Diese realisiert sich als erfülltes Sein durch die Begegnung zweier Individuen. Dazu kommt die Betonung des freien individuellen wie des allgemeinen Willens, insbesondere seiner Entstehung und Zielrichtung.

Hegel geht aus vom „Geist" und von der anschauenden „Intelligenz" mit der Fähigkeit zur „Anschauung" und zur „vorstellenden E i n b i l d u n g s k r a f f t".[416] Dementsprechend kann ein beliebiger Gegenstands mit Hilfe der „S p r a c h e erinnert" werden.[417] Mit der Weitergabe des gegenständlichen Wissens durch die Namensgebung erhält die Objektwelt im Subjekt ein „g e i s t i g e s S e y n", vermittelt durch die Anschauung als „Reflexion in sich"[418]. Daraus entsteht der „Geist, als die subjektiv-objektiv umfassende Einheit des Ich und seiner Welt"[419]. Diese Einheit kann mit Hilfe einer dialektischen Aufhebung in Form eines *Schlusses* erreicht werden, so dass das „S e y n n a c h I n n e n" und „S e y n n a c h A u s s e n" zusammenfallen, gemeint sind Subjekt

413 Wie in *SdS* werden unter anderem Alleinstehende nicht erwähnt.
414 Vgl. Harris 1980, 238. Hervorhebung auf deutsch im Original.
415 Düsing E. 1986, 308.
416 JS 3, GW 8, 186.
417 Ebd., 189.
418 Ebd., 189.
419 Göhler 1974, 421.

und Objekt als „Einzelnheit“ und „A l l g e m e i n h e i t, vergleichbar mit der entsprechenden Forderung in *JS 1*.[420]

Was ist unter dem „S c h l u s s“[421] zu verstehen? Er verbindet oder schließt – analog zur Mitte in *JS 1* – auf einer höheren Ebene das Allgemeine und das Einzelne zusammen, was dem Innen und Außen entspricht. Die praktische Anwendung des Schlusses zeigt Hegel durch die Verbindung des Willens mit der Freiheit, ausgehend vom Willen und personifiziert im „Wollenden“, um einen – noch unspezifischen – „Z w e c k“ zu realisieren.[422] Konkret wird der freie Wille dann, wenn im Bewusstsein das Gefühl eines „M a n g e l s“[423] bemerkt wird. Er entsteht daraus, dass das Bedürfnis nach Kontakt mit der Außenwelt nicht erfüllt werde, was Hegel mit den Worten ausdrückt, dass es im Subjekt sozusagen des „S e y n s“ ermangele.[424] Offensichtliches Ziel muss sein, das im Wortsinne „l e e r e I c h“ mit dem „e r f ü l l t e n S e y n“ zu verbinden.[425] Für die inhaltliche Füllung an Kontakten nennt Hegel – analog zu *JS 1* – als erstes die „Arbeit“[426] als einen Produktionsprozess, der bereits ein gemeinschaftliches Tun impliziert. Ein weiteres Beispiel, um dem Mangel abzuhelfen, ist die tätige Liebe, wie sie sich im Rahmen der Familie realisieren kann. Zeitgebunden patriarchalisch spricht Hegel von der männlichen Begierde und der „L i s t“ als „dem Willen zum W e i b l i c h e n“, die gemeinsam zu einem positiven Verständnis der „L i e b e“ überleiten sollen.[427] Was zur Erfüllung der Liebe als bloß gegenseitige Dienstleistung – wie Hegel sich ausdrückt – dazu kommen müsse, sei das erhoffte gemeinsame Kind, welches zur elterlichen Liebe als „s e l b s t b e w u ß t e Einheit“[428] beitrage. In der Familie wird die Liebe also zu einem „Ganzen“ transformiert, zusammengehalten

420 JS 3, GW 8, 198. Vgl. JS 1, GW 6, 273. Meine Hervorhebung.
421 Ebd. Vgl. zum Verständnis des Schlusses Göhler 1974, 377ff. und 425 ff. sowie Siep 2014, 232.
422 Ebd., 202.
423 Ebd., 203.
424 Ebd.
425 Ebd., 203f.
426 Ebd., 205f.
427 Ebd., 207ff. Vgl. die Kritik von Kuster 2018, 178 an Honneth 2001, 108. Honneth sei zwar mit Hegels Sichtweise nicht einverstanden, meint aber, sie sei „durch einige entschiedene Korrekturen behebbar“.
428 Ebd., 211f.

durch ein „geistiges Anerkennen", welches die Mitglieder als „vollständige, freye Individuen füreinander" konstituiert.[429] Das impliziert entsprechend meiner ersten These die Individuation, ohne dass Hegel sie ausdrücklich erwähnt.

Mit der Aussage von den freien Individuen ist es nur noch ein kleiner Schritt, um die Bedeutung des Rechts für die Verbindung von Freiheit und Anerkennung zu würdigen. Allerdings garantiert das Recht nicht, dass es im Rahmen der bürgerlichen besitzenden Gesellschaft nicht zu Auseinandersetzungen um Besitzansprüche kommt. Sie können – wie in *JS 1* bereits ausführlich beschrieben – einen Kampf heraufbeschwören.[430] Im Unterschied zu *JS 1* bezieht sich das Bedürfnis nach Anerkennung zunächst nicht auf die persönliche Ehre, sondern auf die rechtliche Seite des „anerkannten Seyns"[431]. Mit diesem Sein ist in erster Linie nicht die Person als solche gemeint, sondern ihre Ansprüche als Rechtsperson.[432] Daher ist der Begriff der Person hier nur formal, nicht ontologisch zu verstehen. Die potentielle Auseinandersetzung bezieht sich explizit darauf, wie der Einzelne durch die Besitzergreifung zu einem individuellen Eigentum gelangt, z. B. durch einen Claim als „Pfahl auf einer Insel"[433]. Hegel verteidigt aber nicht ein vermeintliches Recht des Stärkeren oder desjenigen, der zuerst da ist, sondern fordert, die Anerkennung des individuellen Eigentums „durch V e r t r a g"[434] einvernehmlich zu sanktionieren. Genau über die Ausgestaltung des Vertrages könne es jedoch zum Streit kommen, denn jede Inanspruchnahme eines Gutes als Eigentum eines Einzelnen schließe einen anderen davon aus, was für diesen dann – über die Verweigerung hinaus, ihn als Rechtsperson anzuerkennen – bedeute, sich auch „als Wesen,

429 Ebd., 213. Aber die Mitglieder sind nicht alle gleichberechtigt. Auch für JS *3* gilt meine Kritik an Hegels einseitigem Gesellschaftsbild, das nur auf Familien mit patriarchalischer Struktur bezogen ist.

430 Vgl. ebd., 214. Der Gegensatz zu Fichtes Konstituierung des Rechtsverhältnisses als Anerkennung der Freiheit des Anderen ist deutlich. Hegel geht es um die Anerkennung von Besitzansprüchen, die mit oder ohne Kampf in der Totalität von Individuum und Volk, oder Staat, gipfeln.

431 Ebd., 215. Vgl. Tuschling 2010, *Anerkennen, Anerkanntwerden, Anerkanntseyn*., 106f.

432 Die Genese des Begriffs der Rechtsperson vor Hegel behandelt Ricœur in PR, 259.

433 JS 3, GW 8, 217.

434 Ebd., 218.

als S e y n von dem anderen negiert"[435] zu finden. Ein ähnliches Beispiel gibt Robert Nozick in *Anarchie, Staat, Utopia* mit Blick auf eine gerechte Verteilung der vorhandenen Güter, weist aber am Beispiel der Aneignung mit dem „Zaun um ein [herrenloses] Gebiet" oder eines „Sandkornes von der Coney-Insel" darauf hin, dass „eine Theorie der begründeten Eigentumsrechte" nur zu rechtfertigen sei, wenn dadurch keine Nachteile für andere entstehen.[436]

Ohne dass Hegel im Folgenden von einem Totalitätsanspruch zweier Individuen wie in *JS 1* spricht, erörtert er eine ähnliche Situation, wenn sich zwei Individuen bezüglich ihres Besitzes gegenüberstehen. Entweder sind beide Individuen negativ nur „für sich" und schließen ihr Gegenüber aus, indem sie dessen bloßes „Seyn" als „s e i n des Andern Fürsichseyn im Andern" wahrnehmen, d. h. übersetzt, dass der Andere auch nur für sich ist.[437] Oder sie erkennen sich als „positiv im andern" zu sein, wissen also, dass sie gesehen werden und der Andere von sich absieht, was Hegel „das selbstnegieren des Anderen" nennt, und was einer reinen gegenseitigen und wertschätzenden Anerkennung gleichkomme.[438] Die Situation stellt sich so dar, dass die Individuen vor der Alternative stehen, sich entweder wechselseitig anzuerkennen, oder den negativen Anspruch aufrecht zu erhalten, mit der Konsequenz, das ausschließende Selbstsein gegenüber dem Anderssein gegebenenfalls kämpferisch verteidigen zu müssen.[439] Nimmt man das Instrument des Schlusses in Anspruch, eröffnet sich die Möglichkeit, die Spannung zwischen den zwei bewusst – im Wortsinne – eigenständigen Individuen aufzulösen. Auf diese Weise wird eine widerspruchslose Koexistenz zwischen der Eigenständigkeit des Selbstbewusstseins und der intersubjektiv notwendigen Anerkennung dieser Eigenständigkeit

435 Ebd.
436 Nozick 2011, *Anarchie, Staat, Utopia,* 250ff.
437 JS 3, GW 8, 218.
438 Ebd. Vgl. PhG, GW 9, 361f. sowie SdS, GW 5, 325 und KA, 44.
439 Vgl. ebd., 218. Vgl. Ricœur, der diese Stelle in PR, 286 zitiert. Er geht nicht näher auf den Schluss ein, der von mir im entsprechenden Kapitel4.3.3 über seine Auseinandersetzung mit JS *3* thematisiert wird.

denkbar und realisierbar, die so in der *PhG*, aber auch bei Honneth und Ricœur aufzufinden ist.[440]

Hegel skizziert im Anschluss an die – teilweise konfliktbehaftete – Verbindung von Freiheit, Willen und Anerkennung in der Familie und im Rahmen der Rechtsordnung, in welcher Weise der „WIRKLICHE GEIST" mit dem „anerkanntseyn" als „unmittelbare Wirklichkeit" zusammenhänge.[441] Gemeint ist, dass Individuen nicht mehr unterschieden werden müssen hinsichtlich des Wissens „vom Guten und Bösen", denn die Anerkennung des Besitzes sei ein „Recht", durch welches der „Allgemeine Wille" zu einer „geistigen Wirklichkeit" werde.[442] Hegel hebt das tätige Bewusstsein der Individuen – wie in *JS 1* – auf eine abstrakte, höhere Ebene, auf welcher neben der Zusammengehörigkeit der Individuen in gemeinschaftlichen Projekten – vor allem in wirtschaftlicher Hinsicht – sich auch ein gemeinschaftliches Bewusstsein in jedem Einzelnen bilden könne. Das Bewusstsein sei im Idealfall wechselseitig gleich, denn es beinhalte sowohl das eigene „Anerkanntseyn" als „Daseyn", wie auch das Wissen, dass „[mein] Daseyn" und „mein Wille" in einer persönlichen Begegnung vom Gegenüber anerkannt sei.[443] Dementsprechend handle es sich bei jeder tätigen Person um ein „besonderes materielles Dasein", das infolge der gegenseitigen Anerkennung Teil eines allgemeinen Daseins werde.[444] Im Umkehrschluss realisiere sich das allgemeine Dasein – das nicht identisch ist mit dessen Bedeutung bei Heidegger –, im Dasein der einzelnen Person, die Teil ist der Gemeinschaft bereits anerkannter Personen.[445]

Die Aussagen in *JS 3* zusammenfassend geht es darum, durch alle Erscheinungen der gegenseitigen Anerkennung hindurch, vor allem den „seiner selbst gewissen Geist" oder „die erfüllte Freyheit"

440 Vgl. vor allem zu Hegel Kapitel 2.2.5.7, zu Honneth Kapitel 5.3.2 und zu Ricœur Kapitel 6.3.
441 Ebd., 222f.
442 Ebd., 223.
443 Ebd., 227.
444 Göhler 1974, 441.
445 Vgl. ebd. sowie zum Vergleich z. B. Heidegger 2001, *Sein und Zeit*, 207 mit der Rede vom „Dasein als In-der-Welt-sein". Ein expliziter Bezug auf Hegel ist in *Sein und Zeit* nicht zu finden, aber ein Vergleich wäre erwägenswert.

als Bestandteil eines allgemeinen Bewusstseins zu erkennen.[446] Gleichsam als Vorgriff auf die Aussagen in *PhG* schließt *JS 3* mit dem Aufruf an das „I c h als solches", d. h. an jedes Individuum, sich mit dem „Wissen des absoluten Geistes" zu identifizieren"[447]. Auch wenn das nicht unmittelbar die gegenseitige Anerkennung betrifft, kann dieses Wissen doch dazu motivieren, dass in einer Begegnung beide über ihre empfangene Anerkennung reflektieren und sich wechselseitig zu einer Stellungnahme auffordern.[448]

Auf das Manuskript von *JS 3* folgt die Veröffentlichung von Hegels *PhG*. Diese ist für mich deshalb wichtig, da Hegel in ihr den Prozess der Anerkennung erklärt, der die Eigenständigkeit des Selbstbewusstseins als Person zwar postuliert, die zu ihrer Verwirklichung aber anerkennender Beziehungen bedarf.[449] Eigentliches Hauptziel und Endzweck der *PhG* ist die Deutung und Entwicklung der verschiedenen, aber aufeinander aufbauenden Phänomene oder Manifestationen des absoluten Geistes als Einheit von Einzelheit und Allgemeinheit. Dass dieses umfassende Ziel auch für meine zweite These über die sozialisierte Person in Auseinandersetzung mit der Gesellschaft relevant ist, deute ich an. Das beinhaltet auch konflikthaltige Auseinandersetzungen. Nach einem kurzen Überblick rekonstruiere ich Teile der Abschnitte IV bis VI von der Selbstgewissheit bis zum Gewissen.

2.2.5 *Selbstbewusstsein* und Anerkennung in der *Phänomenologie des Geistes*

Die *PhG* ist das in der Forschung am ausführlichsten und am meisten kontrovers diskutierte Werk Hegels, was im Rahmen meiner Thesen vor allem das Verhältnis zwischen dem Selbstbewusstsein als Subjektivität und Hegels vielfältigem Verständnis von Anerkennung betrifft. Aus der

446 JS 3, GW 8, 277.
447 Ebd., 286. Vgl. KA, 55, wo Honneth dieser Forderung zustimmt.
448 Vgl. Bertram 2008, *Hegel und die Frage der Intersubjektivität,* 891 und FN 34. Er macht, auch mit Hinweis auf Mather 2003, darauf aufmerksam, dass hier von der Aufforderung *nach* der Anerkennung, und nicht wie bei Fichte *vor* der Anerkennung ausgesprochen wird (meine Hervorhebung).
449 Vgl. Siep 2014, 145.

Sicht von Habermas und Honneth verlässt Hegel in der *PhG* die Intersubjektivität zu Gunsten einer ausschließlich intrasubjektiven Sicht in Form der Bewusstseins- oder Subjektphilosophie, die im Gegensatz stehe zur sozialphilosophischen intersubjektiven Sicht der Anerkennung in den vorangegangenen *Jenaer Schriften*. Diese Zuschreibung entspricht nicht Hegels Ansichten in der *PhG*. Um so bemerkenswerter ist die von Manfred Frank in pointierter Weise behauptete ausgesprochene und entgegengesetzte Kritik eines „apriorischen Intersubjektivismus"[450] bereits bei Hegel, also nicht erst bei Mead, Habermas und anderen Autoren. Hegel betont gerade „das Selbstbewusstsein als reines Denken seiner Selbst" als „ontologisches Urmodell des Verhältnisses von Begriff und Gegenstand", was intersubjektive Beziehungen gerade ermögliche.[451] Allerdings hat Honneth seinen in KA geäußerten Vorbehalt gegen die Subjektphilosophie in der *PhG* später teilweise revidiert.[452]

Hegel behandelt in der *PhG* die Individuation des Kindes als Voraussetzung gegenseitiger Anerkennung nicht explizit. Dagegen sehe ich meine zweite These von der Eigenständigkeit des Subjekts als der Fähigkeit zur Selbstbestimmung bestätigt. Vor allem im Kapitel IV betont er die Eigenständigkeit des Subjekts, was nicht bedeutet, dass es allein existieren und auf die gegenseitige Anerkennung von Seiten eines anderen selbstbewussten Subjekts verzichten könne. Gemeint ist, dass die Anerkennung als eine Wechselbeziehung selbstständiger Subjekte zu verstehen ist. Das inhaltliche Thema der *PhG* als Ganzes ist selbstverständlich viel umfassender als die Frage nach der Anerkennung. So werden verschiedene Phänomene als „Bewußtseinsgestalten"[453] diskutiert, unter anderem solche des Wissens in Bezug auf das Selbstbewusstsein in ihren verschiedenen Ausprägungen. Sie gelten für jedes Subjekt, ohne dass es immer auf einen Austausch mit anderen Subjekten ange-

450 Frank 1993, 273. Vgl. dagegen Quante 2009, „*Der reine Begriff der Anerkennung*", 93, dass für Habermas Hegel ab der *PhG* nur noch „eine monologische Konzeption des Geistes" vertreten habe. Diese Auffassung stimmt mit derjenigen von Honneth in *KA* überein.
451 Quante 2004, *Spekulative Philosophie als Therapie?*, 344f. und FN 13.
452 Vgl. Bertram 2008, 879 in FN 8. Vgl. dazu in Kapitel 3.2 meiner Arbeit Honneth KA, 104 und seinen Aufsatz *Begierde* bezüglich der Revision. Vgl. zur Verwendung des Begriffs der Subjektphilosophie Márkus 2015, *Hegelian recognition: A critique*, 101. Markus führt ihn auf Heidegger zurück.
453 Csikós 2019, *Zu Hegels Interpretation des Skeptizismus*, 270.

wiesen ist. Meine Interpretation konzentriert sich auf Formen der Vergesellschaftung, vermittelt durch Anerkennungsbeziehungen zwischen Personen, bei denen auch der gegenseitige Wissensaustausch eine Rolle spielt, mit anderen Worten „die soziale Vermitteltheit des Weltbezugs“[454].

Dem Kapitel oder Abschnitt IV der *PhG* kommt hinsichtlich des Verständnisses vom Selbstbewusstsein und der Voraussetzung für eine gelingende Anerkennung eine vorbereitende Rolle zu. Hier werden abstrakte Kriterien für eine gelingende Anerkennung und für das Verfehlen einer solchen aufgestellt, die Hegel nach der Zusammenführung von Geist und Vernunft im Vernunft-Kapitel V im Geist-Kapitel VI konkreter entfaltet. Er macht das sowohl kritisch im Rahmen der Sittlichkeit – also eingebunden in die Gemeinschaft –, als auch positiv mit der Betonung des individuellen Gewissens, und bei gleichzeitiger Bewahrung der Eigenständigkeit im Konflikt.[455] Insgesamt werden in den genannten Abschnitten die Formen des „Geistes als einer intersubjektiven Allgemeinheit“[456] erläutert, sowohl hinsichtlich von Ich-Du als auch von Ich-Wir-Beziehungen. Was die Begrifflichkeit Hegels vom Selbstbewusstsein betrifft, verstehe ich darunter das entsprechende Subjekt oder die Person in einer möglichen Anerkennungsbeziehung. Ich beginne mit der Interpretation von Abschnitt IV, erörtere nacheinander die Voraussetzungen einer intersubjektiven Beziehung und die Notwendigkeit eines Kampfes um Anerkennung. Zum Schluss interpretiere ich die Beziehung von Herr und Knecht als ungleiche Beziehung, die ihr jeweiliges Selbstbewusstsein prägt, über die es die unterschiedlichsten Interpretationen gibt.[457]

454 Quante 2004, 346. Vgl. JS 3, GW 8, 189 zur Objektwelt insgesamt.

455 Vgl. Mather 2003, 92ff. zur vorbereitenden Rolle des konzeptuellen Einflusses von Fichte auf Hegel. Vgl. Bertram 2008, vor allem 882ff. und 888ff., zur Bedeutung der Sittlichkeit und des Gewissens.

456 Düsing E. 1986, 313.

457 Vgl. Márkus 2015, 102 zur Frage nach der Aufteilung von Kapitel IV. Den Intentionen Hegels entsprechend kommt er zu dem Schluss – dem ich folge – nicht zwischen der Einleitung und Abschnitt A zu trennen.

2.2.5.1 Voraussetzungen im Selbstbewusstsein für die intersubjektive Beziehung

Zu Beginn von Abschnitt IV zählt Hegel zunächst die „Bedingungen auf, unter denen die Identität des Selbstbewusstseins“[458] als Selbstgewissheit sichtbar wird. Ist die Selbstwahrnehmung ausschließlich von Formen der Anerkennung abhängig, oder ist sie in jedem intentionalen Akt des Objektbewusstseins bereits vorhanden, d. h. vorausgesetzt? Die Frage verdeutlicht, dass es mindestens zwei Arten von Selbstbewusstsein gibt, zum einen als Gewahr-werden meiner Selbst, wie es Rödl ausdrückt, zum anderen als intrinsische Selbstgewissheit.[459] In der induktiven Ableitung Hegels geht es darum, wie sich das Selbstbewusstsein als anerkanntes wiedererkennen kann. Zum vollen Verständnis dieses Prozesses ist der Status des Selbstbewusstseins zu untersuchen, auch im Vergleich von Hegels und Fichtes Sichtweise von der wechselseitigen Konstitution des Selbstbewusstseins.[460] Es handelt sich um eine Folge von Schritten, die ausgehen von einem naiven Begriff von Selbstgewissheit, um zur „Wahrheit“[461] des Selbstbewusstseins zu gelangen.

Ziel Hegels ist es, die dem Selbstbewusstsein innewohnende Begierde, vergleichbar dem Gefühl des Mangels wie in *JS 3*, und die von außen kommende Anerkennung zu einer wechselseitigen Anerkennung zu verbinden.[462] Die Entstehung der Begierde wird in der *PhG* erklärt als eine Art Wissenslücke oder Diskrepanz zwischen dem „Selbstbewußtseyn f ü r s i c h“ und dem Objektbewusstsein der Per-

458 Karásek 2019, *Das Andere seiner Selbst*, 261f. Vgl. zur Einleitung von Kapitel IV auch die konkurrierenden Interpretationen von Brandom 2007, *The structure of desire and recognition* sowie Bowman C. 2022, *The Transition to Self-Consciousness in The Phenomenology of Spirit*.

459 Vgl. Rödl 2011,7.

460 Gemeint ist bei Hegel wie bei Fichte das ausgebildete Selbstbewusstsein. Dessen Genese als Individuation hat Hegel nur in JS *1* und JS *3* dargestellt. Es ist also in der *PhG* kein Thema mehr. Was Fichte unter der Konstitution des Selbstbewusstseins versteht, findet sich in meiner Interpretation des *Naturrechts* und der *Wlnm* als dialogisches Dasein.

461 PhG, GW 9, 102. Vgl. Bowman B. 2019, *Kraft und Verstand*, 153. Er bezieht sich auf das Ende von Kapitel III und kennzeichnet dort den „naiven Idealismus des Selbstbewusstseins allenfalls als die halbe Wahrheit“.

462 Vgl. Neuhouser 1986, *Deducing Desire and Recognition in the Phenomenology of Spirit*, 243. Vgl. zum Mangel JS 3, FW 8, 203.

son, „I c h“ genannt.[463] Worum geht es beim „Erkennen dessen, was das B e w u ß t s e y n weiß, indem es s i c h s e l b s t weiß“[464]? Um das beantworten zu können, müssen „noch weitere[.] Umstände“ berücksichtigt werden, welche die Erkenntnis der Objektwelt im endlichen Ich bei Hegel erklären, und so eine Einheit zwischen dem Selbstbewusstsein und dem Bewusstsein herstellen.[465] Auf jeden Fall handelt es sich um ein besonderes Wissen, das Fichte dagegen vermittels der Transzendentalität des absoluten Ich in der *Grundlage*, im *Naturrecht* und in der *Wlnm* als gegeben voraussetzt. Doch ist die diesbezügliche Kritik Honneths an Fichte nicht gerechtfertigt, wenn er diesem die Auffassung unterstellt, das „Selbstbewusstsein“ sei wieder „ein Bewußtsein“, das „sich einfach selbst beobachtet“[466]. Honneth bezieht sich möglicher Weise auf Hegel, der die Antwort auf die gestellte Frage als Aufgabe versteht. Es geht Hegel um die „Auseinanderlegung“[467] des Zusammenhangs und der Übereinstimmung zwischen dem Objektbewusstsein und dem Selbstbewusstsein. Um das Ergebnis vorwegzunehmen, bedarf es eines anderen zweiten Selbstbewusstseins, das dem suchenden Selbstbewusstsein zu diesem Wissen verhilft, wozu auch die Selbstgewissheit gehört.[468] Das gesuchte Objekt sei weder ein „Gegenstand“ als ein unbelebtes Ding, noch die eigene Person in der „Reflexion“, da sie als Unterscheidung oder Erkenntnis „n u r“ von „s i c h s e l b s t a l s sich selbst“ unmög-

463 PhG, GW 9, 101f. Vgl. Gadamer 1976, *Hegels Dialektik des Selbstbewußtseins,* 217. Er nennt die mögliche Antwort auf die Fragestellung Hegels einen „transzendentalen Idealismus nicht in der Manier Fichtes“.

464 Ebd., 102. Vgl. ergänzend dazu Enc 1830, GW 20, 423, § 415 Hegels Kritik an Fichte bezüglich dessen fehlendem Bezug „z u m G e i s t e“, den er selbst im Rahmen des „S p i n o z i s m u s“ berücksichtigt. Vgl. dazu Wlnm-K, GA IV/3, 345. Dort kommt der Begriff des Geistes weder vor, noch wird er benötigt.

465 Ebd.

466 Begierde, 22. Dass es dafür eines Anstoßes, einer Aufforderung bedarf, hat Fichte bekanntlich in *Wlnm-K* mit dem Postulat entwickelt, das durch die fünffache Synthesis gerechtfertigt wird.

467 PhG, GW 9, 102.

468 Vgl. Gadamer 1976, 222. Er spricht vom „Austausch“ des „Lebendigen mit seinem ‚Anderen‘, seiner Umwelt“, und davon dass „dieses Einzelne“ Teil ist der „Gattung“. Vgl. ähnlich Morin 2007, *Die Ethik der Komplexität und die Problematik der Werte*, 93. Er nennt die „Wechselbeziehung“ zwischen dem „Individuum, der Gesellschaft und der menschlichen Spezies“ eine „Trinität“ im Bewusstsein des Menschen.

lich sei.[469] Nur ein anderes Selbstbewusstsein, das vom suchenden Subjekt als ein „Andersseyn, als ein Seyn" erkannt werden müsse, ermögliche ihm, es vom eigenen Bewusstsein zu unterscheiden.[470] Das Mittel für die Erkenntnis ist die „Begierde als ein L e b e n d i g e s", welches nicht nur nach der Einheit des Selbstbewusstseins mit sich selbst als Selbsterkenntnis strebt, sondern auch mit dem „Gegenstand der sinnlichen Gewissheit"[471]. Bei dem Gegenstand handelt es sich um ein Vernunftwesen als belebtes Objekt, weshalb das Selbstbewusstsein mit Hilfe der Begierde über die Einheit der beiden Bestandteile des Bewusstseins hinaus zu einer Erkenntnis von der Gesamtheit von Vernunftwesen kommen kann.[472] Entsprechend sucht das Bewusstsein die „Gewißheit" des „Wahren" zu erlangen, das im Prozess der Erkenntnis sowohl erfahren wird, als auch sein Anderssein bewahrt.[473] Das könnte als ein soziales Selbstbewusstsein verstanden werden.

Das Ziel der Begierde ist dann befriedigt, wenn das „S e l b s t b e w u ß t s e y n sich in einem anderen S e l b s t b e w u ß t s e y n" gefunden habe, was dasselbe bedeute wie die Realisierung der „Einheit seiner selbst in seinem Andersseyn".[474] Im Unterschied zu einem unbelebten Gegenstand sei das begehrte Selbstbewusstsein „s e l b s t s t ä n d i g" ein „I c h" als ein „l e b e n d i g e s Selbstbewußtseyn".[475] Das so erworbene Wissen der einen Person über die andere wird so formuliert, dass diese der „Gegenstand für das Bewußtseyn ist, welcher an

469 PhG, GW 9, 103f. Vgl. zur Widersprüchlichkeit der Selbstreflexion für die Wahrnehmung des Selbstbewusstseins repräsentativ GNR, GA I/3, 341, sowie Wiesing 2020, 10.
470 Ebd., 104.
471 Ebd. Vgl. Bowman C. 2022, 289ff, wo auf den Prozessen des Lebens vom Werden zum Vergehen „als Momente der Unendlichkeit" (PhG, GW 9, 105) aufmerksam gemacht wird. Zum Begriff der Unendlichkeit vgl. auch PhG, GW 9, 100 sowie Bowman C. 2022, 291 und FN 75.
472 Also ist das Mittel zur Erkenntnis anderer Vernunftwesen die Begierde, und nicht wie bei Fichte die Selbstwirksamkeit, die zur Realisierung auch anderer selbst-wirksamer Vernunftwesen bedarf.
473 PhG, GW 9, 103. Vgl. Brandom 2007, 137 über „genuinely *social* self-consciousness individuals motivated relations of *authority* and *responsability*". Vgl. Stern 2021, *Is Hegelian recognition second-personal? Hegel says „no"*, 614. Er macht auf die Gefahr der Verwechslung aufmerksam mit der einseitigen bestimmenden Autorität im Konzept von second-order. Dies Konzept ist auf das Herr-und-Knecht-Verhältnis anwendbar.
474 Ebd., 108.
475 Ebd. Vgl. Bondeli 2009, *Anerkennung – ein vielschichtiger Begriff*, 127.

sich selbst sein Andersseyn oder den Unterschied als einen nichtigen setzt" und durch „diese Negativität seiner selbst selbstständig ist"[476]. Gemeint ist mit der Negativität, dass die andere Person von sich absehen kann, ohne ihre Selbstständigkeit zu verlieren, und auf diese Weise einen Akt der Freiheit ausführt. Die enge Beziehung von Selbstsein und Anderssein nennt Hegel den „Begriff des G e i s t e s" als die „absolute Substanz", oder auch die „Einheit der verschiedenen für sich seyenden Selbstbewußtseyn: I c h, das W i r, und W i r, das I c h ist"[477]. Die Einheit entspricht außerdem, wenn auch unter anderen Prämissen, der Totalität als positives Ergebnis zweier Selbstbewusstsein in JS *1.*[478] Der volle Umfang dessen, was Geist und Substanz beinhalten, sein „I n s i c h g e h e n" als „sein Werden" und sein „Wissen", wird aber am Ende der *PhG* sichtbar.[479]

Hinzuweisen ist auf den Unterschied zwischen der Begierde bei Hegel und dem Anstoß bei Fichte: Hegel setzt zwei Arten von Begierde voraus, zum einen eine physische Begierde, und zum anderen eine metaphorisch gemeinte intellektuelle Begierde, die einem Drang nach Erkenntnis und der Einheit von Selbstbewusstsein und Objektbewusstsein entspricht, was eine gewissen Analogie zum Anstoß aufweist.[480] Die entgegengesetzte Ansicht vertritt Neuhouser, für den der „*Anstoss*"[481] das genaue Gegenteil der Begierde in der *PhG* ist, da er nicht von innen, sondern von außen komme. Erkenntnistheoretisch verwendet Hegel den Begriff im Vernunft-Kapitel. Dort stimmt er, anders als Neuhouser es sieht, Fichte zu, für den die erkennende „Vernunft eines fremden Anstoßes bedarf", da der „a b s t r a k t e B e g r i f f" des „leeren Idealismus" nicht hinreichend sei für die Erkenntnis „des Wah-

476 Ebd., 108. Vgl. ausführlich Karásek 2019, 264ff. zur mehrfachen Verschränkung von Negation und Anderssein, aus der das bestimmte, also endliche Selbstbewusstsein und das bestimmte andere Selbstbewusstsein gegenseitig konstituiert werden.

477 Ebd. Vgl. zur Substanz JS 1, GW 6, 315. Die Spezifizierung des Geistes zieht sich über die folgenden Kapitel der *PhG* hin.

478 Vgl. JS 1, GW 6, 311ff.

479 PhG, GW 9, 529f.

480 Vgl. zur Begierde Testa 2019, *Selbstbewusstsein und zweite Natur,* 303ff. und zur Rolle der Sprache in der Erziehung JS 1, GW 6, 318f. Eine andere Lesart bietet Neuhouser 1986, 244ff, wo Leben, Selbstbewusstsein und Begierde zusammengehören., 244ff. Vgl. Cobben 2012, *The Paradigm of Recognition,* 96 zum Leben als Körper.

481 Neuhouser 1986, 245. Im Original hervorgehoben und auf deutsch.

ren“[482]. Eine Hegel zustimmende und mit Fichte vergleichende Erklärung gibt Ronald Mather, der den Sinn der Einleitung in Abschnitt IV über die Elemente der Anerkennung auf andere Weise interpretiert, und annimmt, Hegel habe für die Relevanz der Begierde wohl schon Anleihe bei Fichtes *BdG* gemacht mit dem dort vorausgesetztem sozialem Trieb des Menschen nach Übereinstimmung mit seinem Gegenbild, d. h. mit einem anderen Ich.[483] Den Erfüllungsbedingungen der Begierde stellt Hegel im Folgenden defizitäre Formen entgegen, die vom Kampf und von der problematischen Beziehung zwischen Herr und Knecht handeln. Er stellt die Defizite absichtlich heraus, um auf die Notwendigkeit ihrer Überwindung aufmerksam zu machen, mit Hilfe konkreter Bedingungen einer gedeihlichen Vergesellschaftung. Die – erfolgreiche – Suche führt er schrittweise aus. Es wird sich zeigen, wie Paul Cobben dargegt, dass erste Fundamente für „participating in a social organism“[484] bereits im Abschnitt über Herrschaft und Knechtschaft zu finden sind.

2.2.5.2 Der Umschlag von der Anerkennung zum Kampf um Anerkennung

Was ist das Spezifische für ein Selbstbewusstsein, wenn es sich von einem zweiten Selbstbewusstsein anerkannt weiß? Die Rede vom Selbstbewusstsein als „a n und f ü r s i c h“[485] oder als verdoppeltes drückt aus, dass es einerseits seiner selbst gewiss ist, und andererseits diese Gewissheit nur infolge der erlebten und verinnerlichten Anerkennung durch ein anderes Selbstbewusstsein erhält, für das es seinerseits ein anderes ist. Die erste Perspektive als 1. Person-Perspektive kann so übersetzt werden, dass die eine die andere Person anerkennt, weil sie sicher sein kann, von der anderen Person gleichzeitig, meist implizit, anerkennt zu sein. Die zweite Perspektive ist sowohl eine 1. wie eine 2. Person-Perspektive, bei welcher das erste Selbstbewusstsein „a u ß e r s i c h gekommen“[486] sei, mit anderen Worten sich entäußert

482 PhG, GW 9, 136f.
483 Vgl. BdG, GA I/3, 35f. und Mather 2003, 86ff.
484 Cobben 2012, 91.
485 PhG, GW 9, 109. Vgl. Brandom 2007, 141.
486 Ebd.

habe. Beide Perspektiven gehorchen einer zweifachen „Doppelsinnigkeit", erzeugt durch zwei „Bewegungen" in jeder der beiden Bewusstseine.[487] Indem sich die anerkannte Person sozusagen wieder löst vom Blick des Anderen – um eine Formulierung von Lévinas zu verwenden – kehrt sie zu sich zurück, und umgekehrt erlaubt sie so der anerkennenden Person, sich ihrerseits vom genannten Blick zu lösen, um sich ihrer selbst als Person bewusst zu werden.[488] Das entspricht für jede der beiden einer doppelten Wechselwirkung zu sich und zum anderen. Formal könnte das in Analogie zu Fichtes Aufforderungsgeschehen verstanden werden, wo die gegenseitige Anerkennung gleichzeitig mit der Freiheit beider zusammenfällt.[489] Diese Sichtweise wird durch die Aussage ermöglicht, „das andere [Selbstbewusstsein] wieder frey zu entlassen", entsprechend einem wechselseitigen „T h u n" des einen wie „d e s a n d e r n"[490].

Was veranlasst Hegel, aus einer formal gleichberechtigten Beziehung heraus einen Kampf entstehen zu lassen? Der Umschlag ergibt sich aus seiner Hypothese über die „Ungleichheit beider" in der vermeintlich „g e g e n s e i t i g e n" Anerkennung.[491] Die Ungleichheit wird seines Erachtens dadurch hervorgerufen, dass jedes der beiden Individuen nur für sich „absoluter [lebendiger] Gegenstand" sein will, so dass das jeweils andere Individuum für das eine „ein unwesentlicher Gegenstand ist"[492]. Gleichwohl ist jedes Selbstbewusstsein für die Selbstgewissheit auf die Anerkennung angewiesen. Da diese auch im Erwachsenen-Alter immer wieder erneuert werden muss, ist es erforderlich, dass jede Person immer wieder die Anerkennung ihrer selbst „als selbstständiger [lebendiger] Gegenstand" erfahre, um so in „Wahrheit" Gewissheit zu haben, und tatsächlich als Ich auch vom Wir sprechen zu können.[493] Die Ungewissheit darüber erzeugt ein zurückgeworfen sein auf sich selbst, was Hegel „reine Abstraction des Selbstbewußtseyns" oder

487 Ebd.
488 Vgl. ebd.
489 Vgl. GNR, GA I/3, 342f.
490 PhG, GW 9, 109f.
491 Ebd., 110.
492 Ebd., 111.
493 Ebd.

„reine Negation seiner gegenständlichen Weise“ nennt, denn dann wird das eigene „D a s e y n“ von einem Gegenüber nicht gesehen, und hat daher auch kein „L e b e n“[494].

Bei dem daraus entstehendem Kampf geht es nicht um die Herstellung oder Wiederherstellung von Ehre, sondern um das Gesehen werden überhaupt. Es entwickelt sich ein Kampf um die „B e w ä h r u n g auf Leben und Tod“, dessen Ergebnis im wörtlichen Sinn die *Wahrheit* der eigenen Existenz und ihrer „Freyheit“ sein solle.[495] Wird hier ein realer Kampf beschrieben, oder ist es ein vertiefter Prozess der Selbstwerdung, die Wahrheit seiner selbst zu erfahren, losgelöst von psychologischen Überlegungen?[496] Ich plädiere, wie Edith Düsing, für die zweite Interpretation. Denn meinte Hegel einen echten Kampf, so müsste dieser in einer imaginierten Vergangenheit stattgefunden haben, was die Entstehung der sozialen Form von Herrschaft und Knechtschaft erklärte. Zwar existiert in der Gegenwart Hegels u. a. noch die Leibeigenschaft, um deren Abschaffung es ihm hier aber nicht geht. Was Hegel als das Ziel einer gelingenden Anerkennung anstrebt, sei nicht durch den Tod als „die n a t ü r l i c h e Negation“ des Bewusstseins infolge eines Kampfes zu erreichen, sondern nur durch ein „Leben“, entsprechend „der n a t ü r l i c h e n Position des Bewußtseyns“, aber auf einer höheren Stufe.[497] Mit der höheren Stufe ist, anstelle der „abstracten Negation [...] die Negation“ des beiderseitigen „Bewußtseyns gemeint, welches so a u f h e b t, daß es“ gleichzeitig „das andere aufgehobene a u f b e w a h r t und e r h ä l t“, und so – mit einem Wortspiel – „sein Aufgehoben-werden überlebt“[498].

Was als Überleitung zum Abschnitt über den Herrn und den Knecht folgt, ist so zu verstehen, dass die Kontrahenten beide überlebt haben. Als solche stehen sie in einer ambivalenten Beziehung zueinander, da sie sich beide im Selbstbewusstsein wie auch im Bewusstsein vom

494 Ebd.
495 Ebd. Meine Hervorhebung.
496 Vgl. für die symbolische Sichtweise Düsing E. 1986, 329. Sie spricht von mangelnder „Evidenz“ für tatsächliche Kämpfe um Leben und Tod.
497 PhG, GW 9, 112. Mit der Natürlichkeit ist der Mensch als denkendes und leibliches Wesen gemeint.
498 Ebd. 112. Gemeint ist ein Sich-zurücknehmen, das dem anderen die Freiheit lässt und dessen Gleichberechtigung signalisiert.

Gegenüber als vom anderen entweder anerkannt oder nicht anerkannt wissen. Hegel thematisiert explizit, welche Phänomene in der Ungleichheit entstehen können, um daraus die Möglichkeit gleichberechtigter Beziehungen in einer Gesellschaft oder einem Staat abzuleiten.

2.2.5.3 *Herrschafft und Knechtschafft*

Warum gehe ich auf diesen Abschnitt ein, obwohl ihn Honneth weder in *KA* noch in seinen späteren Schriften thematisiert. Dagegen hebt Ricœur das Phänomen der Ungleichheit in der kapitalistischen Gesellschaft hervor, zusammen mit den widerstreitenden anzuerkennenden Interessen des Pluralismus. Daher kann das Bild von Herr und Knecht als abstrahiertes Beispiel für Defizite und die sich daraus ergebende notwendige Auseinandersetzung verstanden werden. Vor allem steht es im Gegensatz zur von Hegel in den vorangegangenen *Jenaer Schriften* hervorgehobenen Sittlichkeit als Einbindung der eigenständigen Individuen in die Gesellschaft.

Die Gegenüberstellung von Herr und Knecht verstehe ich als Bild oder Parabel, da es keine aktuelle, aber auch keine vergangene Situation beschreibt, sondern exemplarisch eine konflikthafte Interaktion zweier Individuen sozialphilosophisch deutet. Zur Begründung dieser Interpretation verweise ich auf *SdS*, in dem die soziale Beziehung von Herrschaft und Knechtschaft im Rahmen bestehender sozialer Ordnungen oder sittlicher Herrschaft thematisiert wird, in Verbindung mit unterschiedlichen Möglichkeiten, dennoch die eigene Freiheit auszuüben.[499] In *SdS* steht im Verhältnis von Herr und Knecht der Befehl und der Gehorsam im Vordergrund, es fehlt aber der Bezug zum Selbstbewusstsein und zur Begierde als roter Faden wie in der *PhG*. Deren Erfüllung, in Verbindung mit dem gemeinsamen Geist als Einheit von Ich und Wir, gelingt wegen der Ungleichheit aber gerade nicht.[500] Die Argumentation Hegels läuft so, dass er grundsätzlich die ungleiche Form der „*asymmetrischen Anerkennung*“[501] als problematische Beziehung behandelt.[502] Im Detail wird – ausgehend von der „Furcht des Herrn

499 Vgl. SdS, GW 5, 305.
500 Vgl. zur gelingenden Anerkennung PhG, GW 9, 108.
501 Düsing 1986, 320. Vgl. Stern 2021, 614.
502 PhG, GW 9, 114.

als der Anfang der Weisheit“ des Knechts – der erfolgreiche Weg aufgezeigt, beginnend mit dem „Bewußtseyn für es selbst“ über die Arbeit, und weiter zum „für sichseyn“ als dem „zu sich selbst kommen“[503]. Kapitel IV A wird konsequent im Teil B fortgesetzt. Erst dort werden Arbeit und Bildung Bestandteile eines einheitlichen „selbstständigen Selbstbewußtseyns“, losgelöst vom Konflikt zwischen dem Herrn und dem Knecht.[504] In der *RPh* fordert Hegel in § 57 auf, Kapitel IV A so zu verstehen, dass er den „Begriff des Menschen als Geist“ und „ansich frey“ erläutere, gleichsam als dem „Begriff in seiner Unmittelbarkeit“, also „nicht [als] die Idee“, sondern als „das Wahre“[505]. Allerdings sieht er nun die in *RPh* von ihm als „Sclaverey“ bezeichnete Aussage in IV A der *PhG* kritisch als einen „subjectiven“, also unvollständigen „Begriff“ von Freiheit. Dieser könne daher nur unter der Bedingung zur wahren „Idee der Freyheit“ werden, dass er notwendig in einen „Staat“ eingebettet werde.

Auf die gesellschaftskritischen Interpretation, die im 19. Jahrhundert mit Marx einsetzt, und bis heute fortgeführt wird, gehe ich im nachfolgenden Kapitel ein. Bezüglich der Selbstständigkeit oder Unselbstständigkeit einer Person kann die Rede von Herr und Knecht als Illustration meiner zweiten These dienen, dass nur ihrer selbst gewisse Personen sich gegenseitig anerkennen können. Das deutet Hegel mit dem Hinweis auf die Dingheit an, die an die Verdinglichung des Menschen denken lässt. Dieser Gesichtspunkt bedarf einer Erläuterung: Welches sind die hervorstechenden Merkmale von Herrschaft und Knechtschaft? Dem selbstständigen und „reinen“ Selbstbewusstsein, im „Herrn“ verkörpert, steht „der Knecht“ mit einem anderen Bewusstsein gegenüber, „das nicht rein für sich, [sondern] für ein andres“ da ist und handelt, gekennzeichnet durch ein bloß „seyendes Bewußtseyn“, das so „in der Gestalt der Dinghеit“ existiert.[506] In dieser Formulie-

503 PhG, GW 9, 114. Das Zitat von der Furcht des Herrn stammt aus dem Lobpreis-Psalm 110,11. Daher ist dort mit der Furcht die Ehrfurcht gemeint.
504 Ebd., 116. Vgl. Bodei 2019, *An den Wurzeln des Verhältnisses von Herrschaft und Knechtschaft*, 252.
505 Hegel, *Naturrecht und Staatswissenschaften im Grundrisse: Grundlinien der Philosophie des Rechts*, künftig abgekürzt (RPh), GW 14.1, 65, auch für den Rest des Absatzes. Hegel spricht hier zwar von Sklaverei, meint im Kontext aber die Knechtschaft.
506 PhG, GW 9, 112.

rung klingt der von Hegel nicht verwendete Begriff der *Verdinglichung* eines Bewusstseins mit, das sich entfremdet und daher unselbstständig, also nicht für sich sei.[507]

Dennoch sind die beiden Individuen, der selbstständige Herr und als genaues Gegenteil der unselbstständige Knecht, trotz der nicht wechselseitigen Anerkennung, aufeinander angewiesen, denn ohne den Knecht bekommt der Herr nicht seine Anerkennung als Herr. Hegel erläutert das – um im Bild zu bleiben – dadurch, dass er dem Knecht auch ein Selbstbewusstsein zubilligt, denn er bleibt in der Weise selbstständig, dass er dieselben Bedürfnisse wie der Herr hat, und im Gegensatz zum Herrn sogar selber für seinen eigenen Unterhalt sorgen kann, indem er durch Arbeit die benötigten Dinge herzustellen in der Lage ist. Dadurch verändert sich der Status der Anerkennung des Herrn, da dieser die Selbstständigkeit verliert, die durch die Indienstnahme des Knechts mit dieser verknüpft ist. Das hat Auswirkungen auf das Selbstbewusstsein des Herrn, aus welchem ein „unwesentliches Bewußtseyn" als eine unvollkommene „W a h r h e i t der Gewißheit seiner selbst" wird.[508] Hinter dieser Formulierung steht die Überlegung, dass der Herr allein für sich nicht leben, nicht existieren kann. Dagegen enthält das Bewusstsein des Knechts in dem, was er „vollbringt", diese „Wahrheit", weil für sein Bewusstsein der „Herr" eine Art von „Gegenstand" sei, entsprechend der selbstbestimmten Aufgabe, sowohl für sich als auch für den Herrn seine Arbeit zu verrichten.[509] Indem der Knecht „als in sich z u r ü c k g e d r ä n g t e s Bewußtseyn" den Status der eigenen Dingheit sowohl überwindet als auch zu sich zurückgekehrt, gelange er zu „wahrer Selbstständigkeit".[510] Das korrespondiere für den Knecht aber noch nicht mit der „[ungeteilten] Freiheit", denn nur in ihr werde auch für ihn „die Idee vom absoluten freien Menschen zu einer Wahrheit".[511]

507 Vgl. Herrmann, S. 2014, 280, wo die Entfremdung zunächst als Abhängigkeit ohne Anerkennung gedeutet wird, das Bedürfnis nach Anerkennung also unterdrückt ist. Mit anderen Worten hat der Knecht seine Abhängigkeit akzeptiert. Meine Hervorhebung.
508 PhG, GW 9, 114.
509 Ebd.
510 Ebd. Vgl. ebd., 193ff. zur Erweiterung des Gedankens bezüglich der Dingheit.
511 Knoepfler 2023, *Hegels Philosophie als Grundlage zur Überwindung von Diskriminierungen*, 276.

Die Entwicklung des Knechts endet positiv mit einer Art Entäußerung seiner selbst hin zum Dienen, doch gerade ohne die vorher beschriebene Verdinglichung.[512] So sei „das arbeitende Bewußtseyn" nicht mehr mit einem Zwang verbunden, sondern habe sich „zur Anschauung des selbstständigen S e y n s" verändert.[513] Die Bedeutung der Arbeit zeige sich daran, dass das Selbstbewusstsein mit dem Bewusstsein des eigenen Könnens zusammenhänge.[514] Als Hypothese könnte die individuelle Knechtschaft erweitert werden auf eine solche der „gemeinschaftlichen Praxis"[515], entspräche aber sicherlich weder der damals entstehenden bürgerlichen Gesellschaft, noch irgend einem historischen Tatbestand. Die Transformation der individuellen Knechtschaft in eine gleichberechtigte Praxis aller Mitglieder der Gesellschaft ist für Hegel erst möglich, wenn „die Vernunft Geist" werde als „G r u n d und A u s g a n g s p u n k t des Thuns Aller"[516]. Auch damit ist noch keine volle Gleichberechtigung und Gleichwertigkeit in den Beziehungen der Knechte als Bürger zu Zeiten Hegels verbunden, denn neben der damals vorherrschenden sozialen Ungleichheit in der Arbeitswelt gibt es auch die dem Patriarchat geschuldete Ungleichheit zwischen Mann und Frau, welche bereits Kant und nach ihm Fichte und Hegel widerspruchslos als gegeben voraussetzen.[517]

Den Absatz über Herr und Knecht zusammenfassend deutet sich die Möglichkeit an, das Verhältnis zwischen der Abhängigkeit des Knechts vom Herrn und derjenigen des Herrn vom Knecht schließlich zu einer kooperativen Abhängigkeit in der gemeinsamen Freiheit zu transformieren, allerdings im Rahmen der gesellschaftlichen Normen um 1800, d. h. ohne gleiche Rechte für alle Mitglieder der Gesellschaft. Bevor die nächsten Stufen Hegels hinsichtlich einer nunmehr gelingenden Anerkennung untersucht werden, die dennoch nicht hinreichend sind,

512 Ebd.
513 Ebd., 114f.
514 Vgl. Gadamer 1976, 238.
515 Bertram 2008, 895. Vgl. Bodei 2019, 240. Vgl. Iber 2004, *Selbstbewußtsein und Anerkennung in Hegels Phänomenologie des Geistes*, 113f. zum Ideal einer „bürgerlichen Gesellschaft".
516 PhG, GW 9, 238f. Vgl. Kelly 1976, 193. Vgl. Bertram 2008, 880. Für ihn entspricht eine Gemeinschaft von Knechten dem Reich der Sittlichkeit, dessen Bedeutung am Ende von Kapitel 2.2.5.5 erklärt wird.
517 Vgl. Bodei 2019, 240.

um daraus eine Genese „des modernen Selbstbewußtseins“[518] für die gegenwärtigen Verhältnisse zu entwickeln, soll die alternative Sichtweise einer intrasubjektiven Interpretation von Herr und Knecht von Stekeler-Weithofer zu Wort kommen. Sie ist zu prüfen unter dem Gesichtspunkt, ein anderes Verständnis von einer Art von Anerkennung zu gewinnen.

2.2.5.4 Alternative Interpretationen zu *Herrschafft und Knechtschafft*

Ich beginne mit einer Unterscheidung von Alain Caillé über die Rede vom „Kampf *für* Anerkennung“, in der ein „gemeinsames Wertesystem“ vorausgesetzt wird, in welchem die Beteiligten wissen, was positive Anerkennung bedeutet, und die sich unterscheidet von Honneths Rede vom „Kampf *um* Anerkennung“, bei welchem das Wertesystem erst geschaffen werden soll.[519] Hierzu ist eine Passage aus Kojèves Interpretation erwähnenswert, da sie meiner intersubjektiven Sicht nahekommt. Er beschreibt das Verhältnis und den sich daraus ergebenden Prozess von Herrschaft und Knechtschaft so, dass aus der vorliegenden Dialektik eine Situation entstehen könnte, in welcher „der Knecht sich zum redehaften Denken in Freiheit erhebt“ – zu verstehen als bewusste Artikulation seiner Freiheit –, und sich schließlich zum „völlig befriedeten Staatsbürger im Dienst des Gemeinwesens verwandelt“[520]. Ähnlich argumentiert Judith Butler, welche von den sozialen Normen der Anerkennung – vergleichbar dem Wertesystem Caillés – spricht, was es den Kontrahenten der „Szene“ ermöglicht, in „ein System der Sittlichkeit“ einzutreten.[521]

Umstritten in der Interpretationsgeschichte ist die intrasubjektive Lesart, die ich exemplarisch anhand von Stekeler-Weithofers Sicht rekonstruiere. Worin er mit Hegel übereinstimmt, ist die Relevanz von Herrschaft und Knechtschaft als Paradigma der Entwicklung des

518 Bodei 2019, 243. Vgl. Kojève 1975, *Hegel. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens,* und zu Kojève auch Gloy 1985.
519 Caillé 2022, 106f. in FN 2. Meine Hervorhebung.
520 Kojève 1975, 265. Vgl. Caillé 2022, 101f.
521 Butler 2023, *Kritik der ethischen Gewalt*, 42.

„individuellen (Selbst)bewusstseins“[522]. Er widerspricht aber der von Hegel durchgeführten intersubjektiven Erweiterung auf ein allgemeines gesellschaftliches Selbstbewusstsein.[523] Er versteht den Herrn als das rationale Denken, dem er den Knecht als den eigenen Leib gegenüberstellt.[524] Gegen diese Deutung spricht, dass Hegels Text zwar von menschlichen Begierden und Bedürfnisse handelt, aber keine ausdrückliche Leibphänomenologie bietet. Stekeler-Weithofer hebt die Rolle des Leibes deshalb hervor, weil der Leib als Teil des „Naturrechts (das unmittelbare Bewußtsein)“ nicht im Gegensatz steht, oder getrennt ist von der „Geistseele (das höhere Selbstbewußtsein)“[525]. Vielmehr kann er als eine eigene Bewusstseinsebene mit ihr in eine wechselseitige Beziehung treten. Thomas Hanke bezeichnet das als die notwendige Zusammenarbeit von Leib und Geist in der Form des Ich als Wir, also auch in einer intrasubjektiven Bedeutung, entsprechend der „ganzen lebendigen Person mit ihrem Leben in der Welt“[526]. Stekeler-Weithofer geht es mit einer intrasubjektiven Beziehung als Interpretation von Herr und Knecht, trotz der Leib-Phänomenologie, um etwas ganz anderes als bei Hanke. Er will weder eine unmittelbare Beziehung eines „Ich, einer Seele oder eines Bewußtsein“[527] thematisieren, noch die äußere Beziehung zwischen Selbstbewusstsein und Bewusstsein. Auch versteht er den Text weder als die Darstellung einer geschichtlichen noch einer allegorischer Befreiung geknechteter Menschen, sondern als eine Reflexion des Selbstbewusstseins über die „Differenz zwischen Wünschen“ und den Möglichkeiten oder Schwierigkeiten „konkreter Wunscherfüllung“.[528] In einem gewissen Sinne entspricht das der Reflexion über die unterschiedlichen Seiten der eigenen Identität. Diese bedürfe für ihn aber keiner intersubjektiven Beziehung oder Anerkennung durch andere. Dementsprechend sei eine Person für das Verständnis oder die Erweiterung ihrer Selbstgewissheit nicht auf eine anerkennende Bezie-

522 Stekeler-Weithofer 2019, *Wer ist der Herr, wer ist der Knecht?,* 236.
523 Vgl. ebd., 205.
524 Ebd., 225. Vgl. Ricœur, SaA, 390f. Er zeigt, dass der Leib auch als „Andersheit“ des Ich verstanden werden kann.
525 Stekeler-Weithofer 2019, 231f.
526 Hanke 2017, 62.
527 Stekeler-Weithofer 2019, 231f.
528 Ebd.

hung mit einer anderen Person angewiesen, bei der zwei Individuen mit gleichem oder unterschiedlichem sozialen Status zusammentreffen. Die Zielrichtung seiner Kritik wird daran deutlich, dass er ablehnt, mit Hilfe einer historischen Interpretation von Herr und Knecht, wie sie „von Marx über Lukács zu Kojève"vertreten werde, gesellschaftliche Zustände zu kritisieren, die es bei Hegel noch nicht gegeben habe.[529] Darüber hinaus beurteilt er „die moderaten Deutungen" von Habermas und Honneth als „zumindest einseitig", da sie nicht auf einer – wohl von Stekeler-Weithofer vertretenen – Subjektphilosophie basieren, sondern auf „der behavioristischen Sozialpsychologie" von Mead.[530]

Zu hinterfragen ist seine Ablehnung „der Rede von einem *Kampf um Anerkennung*", die deswegen „den realen Verhältnissen durchaus nicht gerecht wird, da alle Anerkennung *frei* ist"[531]. Diese Annahme ist voraussetzungsreich. Zum einen werden meiner Ansicht nach zwei Richtungen von Anerkennung unberechtigter Weise gleichgesetzt: die berechtigte Forderung anerkannt zu werden, und der freiwillige Akt ein Gegenüber anzuerkennen.[532] Anerkennung als Verbürgen der wechselseitigen Freiheit kann sich auf Fichte berufen. Zum anderen müssen aber die Voraussetzungen dafür geschaffen werden, die gegenseitige freiwillige Anerkennung, und die umfassende Anerkennung objektiv benachteiligter Menschen zu gewährleisten. Das verlangt auch, fähig zur Teilnahme an „einer sozialen Praxis"[533] zu sein. Denn beides ist weder zu Hegels Zeiten, noch ist es in der Gegenwart qua Zugehörigkeit jedes Menschen zur Gattung angesichts von sozialen und gesellschaftlichen Ungleichheiten, Missachtungen oder Ausgrenzungen garantiert. Auf jeden Fall wird von Stekeler-Weithofer wie auch von Hanke eine leiblich-geistige untrennbare Verbindung in einem Individuum beschrieben, das sich dieser Einheit bewusst ist und sie für sich

529 Ebd., 226. Das schließt eine eigene Gesellschaftskritik von Hegel nicht aus.
530 Ebd. Das ist sowohl gegenüber Mead als auch gegenüber Honneth ein zu einseitiges Urteil, auch wenn beide Autoren sich gegen metaphysische Deutungen des Subjekts aussprechen. Ich erläutere das im Kapitel 5.2 über Honneths Interpretation von Mead.
531 Ebd., 227.
532 Vgl. auch hier die problematischen Fälle, die Ricœur in Kapitel 6.3 thematisiert.
533 Menke 2010, *Das Nichtanerkennbare. Oder warum das moderne Recht keine „Sphäre der Anerkennung" ist*, 107.

anerkennt. Das entspricht der Fähigkeit zur Selbst-Anerkennung bei Ricœur als Voraussetzung für die Anerkennung anderer Individuen.[534]

Seine Ablehnung des intersubjektiven Verständnisses zusammenfassend betont Stekeler-Weithofer, die „Grundfrage Hegels" im Auge zu behalten, „was Bewußtsein und Selbstbewußtsein sei"[535]. Er lässt offen, ob seine Interpretation über Herrschaft und Knechtschaft mit Hegels Argumentation kompatibel sei, denn im Vernunft-Kapitel und im Geist-Kapitel werde nur die Intersubjektivität behandelt. Immerhin bestätigt er in seinem Kommentar zum vorangegangenen Kampf um Leben und Tod, dass Hegel mit der Aussage vom „Individuum, das einem anderen Individuum gegenüber auftritt"[536], zwei Individuen meine. Er relativiert zugleich diese Zustimmung, denn er fügt hinzu „es sei unklar, ob das gemeint sei"[537], lässt aber offen, ob die Unklarheit für ihn oder für Hegel gilt. Erst bezüglich des Geist-Kapitels stimmt Stekeler-Weithofer der von Hegel vertretenen Intersubjektivität als eines „nicht bloß subjektivistischen Verständnisses" von „Gewissen und moralischem Selbstbewusstsein"[538] zu, eingedenk der Tatsache, dass Kapitel IV A nur ein Zwischenschritt sei.

In abgeschwächter Weise, oder auch als Mittelweg zwischen der intrasubjektiven und der intersubjektiven Interpretation hebt George Armstrong Kelly drei Aspekte hervor: Erstens die Möglichkeit einer gegenseitigen Anerkennung im Rahmen sozialer, d. h. ungleicher Beziehungen; zweitens die Reflexion des Individuums über seinen „Willen" im Rahmen einer „moralischen Psychologie", die auf innere und sich widersprechende Widerstände treffe; und drittens die Auflösung der Spannung zwischen einem selbstständigen Ich und der notwendigen Beziehung mit einem Gegenüber als Vermittlung oder Kompromiss auf einer höheren Ebene: denn das Ich lebe nicht für sich „in einer solipsistischen Welt"[539]. Den nächsten Schritt einer Entwicklung

534 Vgl. dazu Kapitel 4.2 meiner Arbeit.
535 Stekeler-Weithofer 2019, 236. Dem stimme ich zu, wie die folgenden Kapitel zeigen.
536 PhG, GW 9, 111.
537 Stekeler-Weithofer 2014, *Hegels Phänomenologie des Geistes* Band 1, 680. Vgl. Hanke 2017, 61f.
538 Stekeler-Weithofer 2014a Band 2, 109. Vgl. Hanke 2017, 63 und FN 24.
539 Kelly 1976, *Bemerkungen zu Hegels „Herrschaft und Knechtschaft"*, 193f.

von der Dingheit des Subjekts – hier ist der Knecht gemeint – hin zu Formen der gelingenden Anerkennung geht Hegel mit einer Deutung verschiedener Aspekte im Vernunft-Kapitel. Darin wird die reziproke Notwendigkeit eines Selbstbewusstseins für ein anderes Selbstbewusstsein erneut betont.

2.2.5.5 Wahrheit und Vernunft des Selbstbewußtseins

Kapitel V der *PhG* führt die Explikation der Bedingungen des „s e l b s t - s t ä n d i g e n" Selbstbewusstseins weiter, das nicht mehr als ein Ding „an sich" zu verstehen sei, und auch nicht als eine äußere „G e g e n - s t ä n d l i c h k e i t".[540] Deshalb werde dem Selbstbewusstsein ein veränderter „Gegenstand" als anderes Selbstbewusstsein gegenübergestellt, auf das es sich beziehen könne, da es für das erste Selbstbewusstsein „kein fremdes" sei.[541] Da es wisse, in einer intersubjektiven Beziehung „a n s i c h von ihm anerkannt" zu sein, gebe es dem nun selbstständigen Selbstbewusstsein mit seinem „G e i s t" die „Gewißheit" von der „Verdopplung seines Selbstbewußtseyns" als Selbstgewissheit und als Anerkannt-Sein.[542] Diese beiden Erfahrungen der Person „mit sich selbst" erinnern an den doppelten Anruf an das Ich im Postulat von WL*nm*-K.[543] Die Einheit stärkt das Selbstbewusstsein, „aus der Selbstständigkeit in seine Freyheit über[zu]gehen", die in der Ausübung als „thätige Vernunft" nicht bei sich stehenbleiben darf, sondern „seine Wirklichkeit im andern fodern und hervorbringen" müsse in Form einer intersubjektiven Beziehung.[544]

Was ist darunter zu verstehen, diese Intersubjektivität sei Element einer „a l l g e m e i n e n Vernunft"[545]? Drei Varianten diskutiert Henrike Lerch: Es kann sich erstens dauerhaft nur um zwei wechselseitig sich anerkennende Personen handeln; oder zweitens um den notwendigen Zusammenschluss von Subjekten wegen der für die Anerken-

540 PhG, GW 9, 193.
541 Ebd.
542 Ebd. Vgl. bezüglich der Erwähnung des Geistes ebd., 108.
543 Ebd. Vgl. Wlnm-K, GA IV/3, 345.
544 Ebd., 193f. Begründet wird das Postulat der Freiheit des Selbstbewusstseins allerdings erst am Ende vom Abschnitt B im Geist-Kapitel. Vgl. dazu PhG, GW 9, 313.
545 Lerch 2007, *„Sie anerkennen sich als gegenseitig sich anerkennend"*, 289.

nung bestehenden Abhängigkeit jedes Subjekts von der sittlichen Allgemeinheit, oder schließlich drittens um eine Verbindung der beiden Sichtweisen. So sei eine Zweierbeziehung notwendig die Basis für die „Wechselseitigkeit von Einzelnem und Allgemeinem“[546], in welcher Freiheit und Beachtung der Sittlichkeit zusammenkommen. Hegel formuliert es so, dass die Vernunft mit der „S i t t e“[547] als einem normativen oder regulativen Ideal verbunden sei. Das entspricht der Integration des Subjekts in die Allgemeinheit, was nicht dasselbe ist wie Manfred Franks kritisierendes Urteil – das ich nicht teile – über die Apriorität von Hegels Intersubjektivismus –, d. h. die Konstitution des Subjekts ausschließlich durch die Anerkennung.[548] Worauf Hegel aufmerksam macht, ist die Rollenverteilung zwischen der einzelnen Person, die sich anerkannt weiß, und der Gesellschaft. Durch sie ist die Person – im Allgemeinen implizit – sowohl anerkannt als auch deren untrennbarer Bestandteil. So sei „das [vom andern] anerkannte Selbstbewußtseyn“ einerseits Teil der „Substanz“, d. h. der Gesellschaft, andererseits werde diese aber aus der „absoluten E i n h e i t“ von „selbstständiger W i r k l i c h k e i t der Individuen“ als „allgemeines Selbstbewußtseyn“ gebildet.[549] Welchen Status hat diese Einheit? Sie kann nicht bedeuten, dass das Selbstbewusstsein durch die Einheit erzeugt werde, sondern im Gegenteil, dass die Einheit auf das Mittun jedes einzelnen Selbstbewusstseins, d. h. jeder anerkannten Person angewiesen ist. Diese Interpretation ist plausibler, da sie die Objektivierung der Einheit als „sittliche S u b s t a n z“ nicht in Frage stelle, da die Substanz ihrerseits durch die Teilhabe jedes Einzelnen an der „S i t t e“ konstituiert werde.[550] Das „Leben eines Volkes“, in welchem die „selbstbewußte Vernunft“ verwirklicht sei, verbinde sich so mit dem jeweils individuellen Wissen der „Selbstständigkeit des [d. h. jedes] A n d e r n“[551]. Was ich in meiner Interpretation vom Herrn und vom Knecht als mögliches Zusammen-

546 Lerch 2007, 289.
547 PhG, GW 9, 194. Vgl. McNay 2008, *Against Recognition*, 2 zur Anerkennung als regulatives Ideal.
548 Vgl. Frank 1993, 273.
549 Ebd., 194.
550 Ebd.
551 PhG, GW 9, 194.

wirken von Knechten durch die gemeinsame Arbeit für sich und für die anderen bereits andeute, wird im Vernunft-Kapitel explizit ausgesagt.[552] Zwischen der „N e g a t i o n“ als dem Aufgehen der Individuen im aufeinander Angewiesensein, und der Erkenntnis jedes Individuums, als „Gewißheit seiner selbst“ sich in der „Wirklichkeit“ tatsächlich „selbst zu finden“, bestehe also nur ein scheinbarer Gegensatz.[553] Verbunden durch die gemeinsame „Sprache“, schauen sich die Individuen gegenseitig in der „freyen Einheit“ von „selbstständigen Wesen“ an, „Sie als Mich, Mich als Sie“[554]. Das lässt vermuten, es handle sich bei der wechselseitigen Anerkennung um eine „unbedingte“[555]. Die Begründung hierfür findet sich im nachfolgenden Kapitel.

In seiner Zusammenfassung von Kapitel V widerspricht Stekeler-Weithofer der intersubjektiven Lesart mit dem Argument, dass darin kein „neues Thema“ behandelt werde, auch wenn er darin die „Bedingungen individueller Vernunft im objektiven Geist“ vorfinde.[556] Ich ziehe aber auch hier die intersubjektive Lesart vor, die das angedeutete „Ziel“ aus Kapitel IV aufnimmt, und vom „anerkannten Selbstbewußtseyn“ als demjenigen spreche, „das in dem andern freyen Selbstbewußtseyn die Gewißheit seiner selbst hat“[557]. Wie groß die Abhängigkeit der Selbstständigkeit von der Anerkennung ist, zeigt das folgende Kapitel VI der *PhG*, in Verbindung mit der Möglichkeit, wie das Individuum Teil des „R e i c h e s d e r S i t t l i c h k e i t“[558] und Teil eines Rechtssystem werde.

2.2.5.6 *Der wahre* und *der entfremdete Geist* in *Sittlichkei*t und *Bildung*

Bisher spricht Hegel von der wechselseitigen Anerkennung – ausgenommen im Abschnitt über Herr und Knecht – immer als von einer freien, also freiwilligen oder bedingungslosen Anerkennung, welche ein

552 Vgl. meine Interpretation am Ende von Kapitel 2.2.5.3.
553 PhG, GW 9, 195.
554 Ebd.
555 Bertram 2008, 882.
556 Stekeler-Weithofer 2019, 236.
557 PhG, GW 9, 194. Vgl. ebd., 109.
558 Ebd. Vgl. Bertram 2008, 880 sowie Fichtes Vernunftreich in Wlnm-K, GA IV/3, 503.

freies Individuum als Person voraussetze, zu verstehen als „das Selbstbewußtseyn", mit „sich [gegenüber] reiner Individualität"[559]. Gemäß der Vernunft als der übergreifende Geist in der Sittlichkeit stehe ihr nicht mehr eine „leere Allgemeinheit" gegenüber, sondern die Gesetz gewordene Zusammenarbeit oder „Tugend" der Individuen.[560] Die Anerkennung des Gesetzes ist nicht selbstverständlich, sondern basiert gemäß der *RPh* auf zwei unterschiedlichen Voraussetzungen: Entweder muss die Vernünftigkeit der Rechtsprinzipien gegeben sein, um sie als solche anzuerkennen.[561] Oder infolge der unzureichenden Fähigkeit aller Bürger als Masse, die Prinzipien selbst prüfen zu können, seien sie quasi gezwungen, sich auf ihren „Patriotismus" oder ihr „Zutrauen" zu verlassen als „mehr oder weniger gebildete Einsicht", die immerhin einer allgemeinen Sitte gehorche.[562]

Um sich aus der unfreiwilligen Eingebundenheit in Gesetz und Sitte zu lösen, müsse das Individuum offensichtlich ein neues Element im Selbstbewusstsein finden. Der Grund dafür wird zu Beginn von Kapitel VI benannt, wo es vom allgemeinen, nicht mehr individuellen Bewusstsein heißt, es sei der Geist als „sittliche Substanz" oder „sittliche Wirklichkeit"[563]. Der entsprechende Geist des Volkes, der bereits in *JS 1* erwähnt wird, taucht in der *PhG* als Verkörperung des Volkes, als „die unmittelbare Wahrheit" oder „das Individuum, das eine Welt ist", wieder auf.[564] Das ist mehr als eine Feststellung, denn es setzt einen Prozess in Gang, durch welchen die individuellen Bewusstseinsgestalten „Gestalten der Welt"[565] werden. Auf diese Weise realisiere sich „die wirkliche sittliche Substanz in der Vielheit des daseyenden Bewußtseyns"[566]. Gleichzeitig seien die „staatlichen Institutionen" als sittliche Substanz, die das Selbstbewusstsein ein-

559 PhG, GW 9, 208.
560 Ebd.
561 Vgl. Hegel, *Vorlesungen über die Grundlinien der Philosophie des Rechts*, künftig abgekürzt (RPh V2), GW 26.2, die Zusätze zu §§ 316,317.
562 RPh, GW 14.1, 211. Vgl. Márkus 2015, 117f.
563 PhG, GW 9, 238.
564 Ebd., 240.
565 Ebd. Vgl. Jaeggi 2023, *Kritik der Lebensformen*, 352. Sie schreibt, dass sich die beiden Gestalten in einem „Reflexionsprozess" verbinden.
566 PhG, GW 9, 242.

binden, den „intersubjektiven Relationen“ vorgeordnet.[567] Dementsprechend stehe der sittliche Geist über den bisher behandelten „Gestalten des Bewußtseyns“, der „sinnlichen Gewißheit, des Wahrnehmens und des Verstandes“, und bilde ein „unmittelbares Bewußtseyn“ des „an und fürsichseyns, als Einheit des Bewußtseyns und des Selbstbewußtseyns“, also „Vernunft“[568]. Mit anderen Worten, es kann das Verlangen der Person nach Anerkennung, welche sie auch jeder anderen Person gegenüber aktiv kundtut, nur darin bestehen und dadurch erfüllt werden, dass sie ihren tätigen Beitrag zum gemeinsamen Wohl liefert. Diese Definition von Anerkennung entspricht ziemlich exakt derjenigen der sozialen Anerkennung, wie sie von Honneth und dem von ihm herangezogen Mead verlangt wird.[569]

Die Teilhabe und Mitwirkung der Individuen in der Gemeinschaft des sittlichen Lebens ist ein Wert an sich. Aber Hegel behält das genannte Ziel im Auge, dass Selbstbewusstsein und wechselseitige Eigenständigkeit bei der Anerkennung mit der Stellung der Individuen in der Gemeinschaft nicht im Gegensatz stehen bleiben, sondern sich ergänzen. Die Kehrseite einer bloß sittlich bedingten Anerkennung wäre der „entzweyte Geist“, als solcher einerseits nur Teil der „vereinzelnten Wirklichkeit“ infolge der im Subjekt vorhandenen sittlichen Substanz des „Bewußtseyns“ zu sein, andererseits mit dem Wissen um den unerfüllten Anspruch auf ein freies Selbstbewusstsein zu leben.[570] Welches ist das erwähnte Element, um die Unbedingtheit des Selbstbewusstsein zu realisieren, und gleichzeitig die Entzweiung zwischen Individuum und Gesellschaft zu vermeiden? Dazu müssen das „menschliche und göttliche Gesetz“ durch eine beide versöhnende neue Rolle der „Aufklärung“ verbunden werden, deren bewegendes Moment das „Gewissen [als] der seiner selbst gewisse Geist ist“[571]. Ziel sei, dass „das Selbstbewußtseyn in der Moralität

567 Iber 2004, 113.
568 PhG, GW 9, 239.
569 Vgl. Bertram 2008, 883. Vgl. zu Honneth Kapitel 5.2 meiner Arbeit.
570 PhG, GW 9, 240. Vgl. Bertram 2008, 884f.
571 Ebd., 240f. Vgl. ebd., 312. Hier kritisiert Hegel dasjenige Verständnis der Aufklärung, das Wissen und Glauben trennen soll.

[sich] als die Wesenheit erfassen kann"[572], die nun in ihm sei und bleibe. Am Ziel angelangt sei der sittlich wahre Geist für eine individuelle Anerkennung dann, wenn er zum „absoluten G e i s t" als Gewissen transformiert worden sei, in Form einer unbedingten Anerkennung seiner selbst im „wirklichen Selbstbewußtseyn"[573].

Was ist mit dem göttlichen Gesetz gemeint, das zum menschlichen Gesetz der Konformität im sittlichen Verhalten dazu kommen soll? Sicherlich bezieht sich die Rede von Gott nicht auf die Göttlichkeit des Volkes wie in *SdS*, wo Glaube und Sittlichkeit zusammenfallen.[574] Bezugspunkt ist ein jedem Individuum innewohnendes Gesetz, das nicht legalistisch zu verstehen ist, sondern als „moralische Weltanschauung" explizit „den g a n z e n Einzelnen" betrifft.[575] Diese Sichtweise Hegels hat praktische aktuelle Bedeutung. Sie betrifft das Konfliktpotential, entweder bedingungslos dem jeweils geltenden Gesetz oder dem moralischen Gewissen zu folgen, wenn sich beide widersprechen. Das Dilemma liegt in der Unmöglichkeit, sittlich zu handeln unter Beachtung beider Arten von Normen.[576] Wie kann der Gegensatz von sittlichem Verhalten und freier Entscheidung überwunden werden, um sich sowohl selbstständig als auch als Angehöriger der Gesellschaft im Handeln für sich und für andere zu verwirklichen? Für Honneth lautet die dazugehörige Frage: „*Ist Selbstverwirklichung institutionalisierbar?*"[577]. Anders gefragt, gibt es Kriterien für die Bestimmung, was eine freie Person ausmacht? Fichte hat darauf im *Naturrecht* eine Antwort gefunden, indem er von der Beziehung zweier sich gegenseitig auffordernder Personen ausgeht, die ihre beiderseitige moralische Freiheit anerkennen. Im Kontext der *PhG* heißt das: Die Voraussetzung für die Entscheidung, wie im Konfliktfall zu handeln ist, besteht darin, dass sich Individualität und Eigenverantwortung mit Selbstachtung und Achtung gegenüber anderen Menschen verbinden, damit eine aktive

572 Ebd., 240.
573 Ebd.
574 Vgl. SdS, GW 5, 326. Vgl. Siep 2001, 182. Für ihn ist die Rede von Göttlichkeit eine mythologische Rede.
575 PhG, GW 9, 240ff.
576 Vgl. Jaeggi 2023, 368.
577 Vgl. den gleichnamigen Titel des Sammelbandes von Schlette 2018, *Selbstverwirklichung in Axel Honneths Freiheitstheorie: Eine Einleitung*.

und passive Anerkennung als interpersonale Beziehung entstehen kann. Erst wenn beides zusammenkommt, ist eine konstruktive Auseinandersetzung möglich. Hegel entwickelt im Abschnitt C von Kapitel VI solche realisierbaren Möglichkeiten und Fähigkeiten als Bestandteile „einer Erfahrungsgeschichte des Bewußtseins“[578].

Ein kontrafaktischer Schritt auf dem Weg zu einer freien Anerkennung ist auf den ersten Blick negativ mit einer „Entfremdung“ oder Trennung von „Wesen“ und „Substanz“ verbunden.[579] Wie der Begriff der Entfremdung bei Hegel zu definieren ist, und was ihn von Marx und den nachfolgenden sozialphilosophischen Autoren unterscheidet, zeigt sich an einem spezifischen Verständnis des „Geistes“, da für ihn die Welt einerseits Bestandteil des Selbstbewusstseins, und andererseits eine ihm „fremde Wirklichkeit“ sei.[580] Hier zerfalle die „E i n e Welt“ in zwei gegensätzliche Phänomene für den Geist, der bisher als Zusammenfassung von Selbstbewusstsein und Bewusstsein des einzelnen Individuums zu verstehen sei: Zum einen in die immanente „gegenständliche W i r k l i c h k e i t“, zum anderen in die für das Selbstbewusstsein „fremde [d. h. ihm entfremdete] Wirklichkeit“ mit der Konsequenz einer „Entfremdung der Persönlichkeit“[581]. Es gebe aber, über den Gegensatz hinaus, einen umfassenderen Begriff von Wirklichkeit als „w i r k l i c h e Wahrheit“, auch wenn in dieser die sittliche Welt nicht Garant für die „Wirklichkeit des S e l b s t s“ sei.[582] Das ist so zu verstehen, dass die Teilhabe am sittlichen Leben in den Gegensatz geraten kann zur genannten Selbstverwirklichung.

Welchen Weg sieht Hegel, dennoch die sittliche Welt mit dem Wunsch nach Eigenständigkeit des Individuums als Person zu versöhnen? Das Individuum müsse eine Entwicklung durchlaufen mit Hilfe der Bildung, des Glaubens, und dessen Aufklärung durch die Nützlichkeit. Die Teile werden in einen Zusammenhang mit der Vereinbar-

578 Siep 2001, 174.
579 PhG, GW 9, 265.
580 Ebd., 264.
581 Ebd. Vgl. Siep 2001, 189f. Dessen Deutung der Entfremdung als Trennung der angestrebten „Selbstverwirklichung durch die eigene Arbeit“ von der fremd oder anonym gewordenen Welt, wie im Verständnis von Marx, ist nicht unmittelbar aus dem Text der *PhG* ersichtlich.
582 Ebd., 263f.

keit von Moral und Pflicht gebracht, beginnend mit der „B i l d u n g“ des „Individuums“.[583] Seine Aufgabe bestehe darin, nicht nur im Rahmen der Individuation – bei Hegel kommt der Begriff nicht vor – sich effektiv seinem sogenannten „n a t ü r l i c h e n Seyn“ zu entfremden, was hier positiv gemeint ist.[584] Das ermögliche, sich zu einem sozialen und „ sich a u f o p f e r n d e n und h i n g e b e n d e n W e s e n“ in der sozial geformten Wirklichkeit zu entwickeln.[585] Dadurch werde das Selbst entsprechend seiner Entäußerung sozusagen selbstlos. Welchen Beitrag kann der Glauben zur Gewinnung der Eigenständigkeit in der Gemeinschaft liefern? Zum einen verdeutlicht Hegel eine gewisse Abhängigkeit der diesseitigen Welt der Sittlichkeit von einer jenseitigen Welt hin, denn von dieser empfange jene ihr „W e s e n“, und könne nur „im G l a u b e n“ als „Reich des r e i n e n Bewußtseyns“ erkannt werden.[586] Zum anderen verhelfe die Zusammenführung der beiden Reiche zur Rückkehr der „einzelne[n] Person“ aus dem „entfremdeten Geist“ zu sich als dem „a l l g e m e i n e n S e l b s t“, gemäß der Funktion der „A u f k l ä r u n g“[587]. Das verlange vom im Selbstbewusstsein enthaltenen „Geist“, dass er „das Selbstbewußtseyn“ dazu aufrufe, „v e r n ü n f t i g“ zu sein, damit es sich in allen Gestalten des „Bewußtseyns erhält“[588]. Die Aufklärung als „reine Einsicht“ sei hilfreich, um die „Nützlichkeit“ der Welt zu erkennen, deren „Gegenständlichkeit“ durch die Vernunft transzendiert werde, und sich so „das Nützliche“ im „Selbst des Bewußtseyns“ wiederfinde.[589] Dass für Hegel bei diesem

583 Ebd., 267. Vgl. zu Bildung Bertram 2008, 887. Er versteht die Bildung als einen Prozess im erwachsenen Individuum und als eine reflexive „Selbstkonzeption im Rahmen des Gemeinwesens“.
584 Ebd.
585 Ebd., 269. Vgl. Jaeggi 2023, 353. Für sie kann die „Reflexion auf die eigenen Geltungsgrundlagen zu einer (Selbst-)Erfahrung“ führen. Diese Deutung erläutere ich in Kapitel 2.2.5.7 als Lösung der intersubjektiven Aufgabe der Vermittlung von Gewissen und Pflichterfüllung.
586 PhG, GW 9, 265.
587 Ebd., 266. Zu beachten ist, dass die Verbindung von Aufklärung und Glauben für Hegel kompatibel ist mit der christlichen Religiosität. Vgl. ebd., 316. Dort betont er, dass „beide Welten versöhnt sind, und der Himmel auf die Erde herunter verpflanzt“.
588 PhG, GW 9, 292. Hier wird die Vernunft nicht wie oben mit der Sittlichkeit verbunden, sondern mit dem umfassenden Gebrauch der Reflexion. Vgl. zur Forderung Siep 2001, 197.
589 Ebd., 316f.

Prozess der „Umwälzung der Wirklichkeit […] die absolute Freiheit hervor tritt", bedarf der Erklärung.[590] Das Wissen um die eigene Nützlichkeit impliziere einen Zweckbegriff und bekomme so einen praktischen Sinn, in Form von Handlungsmöglichkeiten als tätige Vernunft.[591] So entstehe ein Selbstbewusstsein, das um „seine Freiheit" und um seine „Pflicht weiß", es erhalte Anteil am „moralischen Geist", aber noch nicht die unbedingte Anerkennung.[592] Das oben genannte Pflicht- und Moralbewusstsein sei allein der Garant für die unbedingte Fähigkeit und Bereitschaft zur Anerkennung der eigenen und einer anderen Person. Was noch zu erörtern bleibt, ist der mögliche Konflikt zwischen der Moral und Pflicht als die beiden Bestandteile der hier gemeinten Sittlichkeit einerseits, und der eigenen Sinnlichkeit andererseits. Ob und wie beide Teile miteinander zu versöhnen sind, wird im Folgenden diskutiert.

2.2.5.7 *Der seiner Selbst gewisse Geist*. Von der *Moralität* zum *Gewissen*

Hegel präzisiert, dass neben der allgemeinen Pflicht und Moralität zur „Sinnlichkeit" oder dem „Wollen, als Triebe und Neigungen" mehr gehört als die eigene „Glückseligkeit"[593]. Aber diese persönlichen Eigenschaften und Wünsche müssen „nicht notwendig" mit allgemeinen moralischen Verpflichtungen zusammenpassen, noch diese berücksichtigen. Dazu zähle auch das eigene „reine Gewissen", dessen Eigenschaften ich weiter unten charakterisiere.[594] Es liegt also eine Diskrepanz vor zwischen der „Einheit" der Person mit ihrer „Sinnlichkeit" und ihrem „reinen Bewußtseyn", das als ein vernünftiges oder moralisches Bewusstsein nur ein „postuliertes Seyn" sei, denn die Einheit „ist nicht da"[595]. In der folgenden Argumentation rekurriert Hegel nicht mehr explizit auf die Sinnlichkeit als Trieb, sondern

590 Ebd, 316.
591 Vgl. ebd.
592 Ebd., 324.
593 Ebd., 326.
594 Ebd., 340.
595 Ebd., 327.

auf diejenigen Neigungen oder Überzeugungen, die mit dem Gewissen verbunden sind.

Hier liegt aber ein doppeltes Dilemma vor: Erstens angesichts des Wunsches, ein glückliches und selbstbestimmtes Leben zu führen, dennoch auch gegenüber dem „reinen Willen" als „der reinen Pflicht" zu gehorchen.[596] Zweitens verfüge das Individuum zwar über ein „moralisch unvollkommenes" wie auch über ein „vollkommenes Wissen und Wollen", es werde aber nur auf Grund des von ihm erbrachten und ihm von den anderen „zugeschriebenen Verdienstes" anerkannt.[597] Die Verbindung des inneren „moralischen Bewußtseyns" mit der von außen stammenden „reinen Pflicht" in einem ungeteilten Bewusstsein müsse scheitern, da beide weder denselben Ursprung haben, noch sich auf derselben Ebene von „Dasein und Wirklichkeit" befinden.[598] Diese Auffassung Hegels steht im Gegensatz zur Kantischen Verwurzelung der verallgemeinerbaren Pflicht als selbstgewählte Maxime, worauf Hegel nicht eingeht. Indem er konstatiert, dass nicht das Äußere als die reine Pflicht oder das „heilige Wesen", d. h. ein fremdes Wesen, dem moralischen Bewusstsein als heilig gelte, sondern nur das, was „in ihm" selbst ist, setze er ein uneingeschränktes individuelles Gewissen voraus .[599] Um die „Antinomie" zwischen der autonomen Moralität und der allgemeinen Pflicht für das Individuum zufriedenstellend zu lösen, müsse das „Bewußtseyn" diese zunächst fremdbestimmte „moralische Weltanschauung aufgeben, und in sich zurückflieh[en]"[600]. Die Flucht zielt auf die Befreiung „des einfachen seiner gewissen Geistes" durch die positive Besinnung auf das eigene „reine Gewissen"[601]. Dann kann sich ein „moralisches Wesen" entfalten, in welchem durch das „moralische Selbstbewußt-

596 Ebd., 329f.
597 Ebd., 330.
598 Ebd., 338f.
599 Ebd., 338.
600 Ebd., 339f.
601 Ebd., 340. Die positive Kraft des Gewissens schließt selbstverständlich nicht aus, dass auch unmoralisches Handeln vorkommt, was hier im Kontext der Gewissenhaftigkeit aber nicht betrachtet wird.

seyn“ der Zwiespalt zwischen der „reinen Pflicht“ als dem „A n s i c h“ und der „Sinnlichkeit“ als das „S e l b s t“ aufgehoben werde.[602]

Der zusätzlich benötigten Anerkennung von außen stehen mehrere Widerstände entgegen: Erstens die Tatsache, dass bereits die Gewissenhaftigkeit des eigenen Handelns von außen unmittelbar nicht sichtbar sei, um sie von außen als solche würdigen zu können.[603] Zweitens die Schwierigkeit für das Gewissen, sein mögliches und das von ihm verlangte Handeln auszuführen. Das verlange, dass es gleichzeitig der „reinen“, aber „leeren P f l i c h t“ entspreche, wie auch die „absolute Vielheit der Umstände“ berücksichtige, deren „Mannichfaltigkeit“ gegen die eigene „Ueberzeugung“ stehe.[604] Was das Individuum leisten müsse, sei zum einen, für das eigene Gewissen selber sein Schiedsrichter [‚as arbiter of moral truth‘] zu sein.[605] Zum anderen müsse das Individuum die Normativität des eigenen Handelns als Pflichterfüllung, Sittlichkeit oder Gesetz so berücksichtigen, dass diese allgemeinen Normen in Einklang gebracht werden mit dem individuellen Anspruch auf Autonomie.[606] Das sei die Voraussetzung für das Individuum, als eine autonome Person anerkannt zu werden.

Entweder ist die Person, die eigene Schiedsrichterrolle betreffend, sich ihrer Gewissenhaftigkeit im Sinne eines Verantwortungsbewusstseins sicher und klar, und wird daher eine bloße – von außen erwartete – Pflichterfüllung verweigern. Ansonsten gerate sie in Widerspruch zu ihrer Selbstgewissheit, nicht ihre auf eine Handlung bezogene Gewissensentscheidung gegenüber dem Urteil der anderen rechtfertigen zu müssen. Verweigere sie sich, setze sie sich dem Vorwurf von außen

602 Ebd., 342.

603 Vgl. Bertram 2008, 888, Vgl. Siep 2019, *Moralischer und sittlicher Geist in Hegels Phänomenologie,* 426 zum Unterschied des modernen Autonomiebegriffs gegenüber dem modernen Rationalitätsbegriff, der die objektive Überprüfung subjektiver Entscheidungen verlangt.

604 PhG, GW 9, 346. Vgl. Halbig 2019, *Die Wahrheit des Gewissens*, 495. Er macht auf den Zusammenhang von Überzeugungen und daraus entspringenden „Handlungsgründen“ aufmerksam, da diese den „normativen“ objektiven Ansprüche oder Erwartungen anderer auch widersprechen können.

605 Vgl. Stern 2021, 610.

606 Vgl. für die folgenden Ausführungen auch auf die umfassenden Interpretationen von Siep 2001, 211–214; Bertram 2008, 888–891; Halbig 2019, 492–501 sowie Stern 2021 im Rahmen einer Debatte. Vgl. zur Teilnahme an der Debatte Honneth 2021c, *Anerkennung als Ideologie*.

aus, das eigene Gewissen absolut zu setzen, indem sie die Kompatibilität ihrer Handlungen mit den allgemeinen normativen Prinzipien nicht nachweise.[607] Oder die Person verzichtet auf ihr Gewissensurteil, und ziehe „die Handlung für das allgemeine Beste der für das individuelle" Beste vor.[608] Ein dritter, aber nicht konstruktiver Ausweg, dem allgemeinen Pflichtgefühl Folge zu leisten, wäre ein Ausweichen vor der Entscheidung, also überhaupt nicht zu handeln und so eine leere „unglückliche sogenannte s c h ö n e Seele"[609] zu werden. Das schließe die Anerkennung als autonom handelndes Wesen aber aus. Im Wunsch darauf, sich als Person selber treu zu bleiben, führt die erste Alternative, das selbstbewusste Handeln, notwendig zur Verurteilung, „böse"[610] zu sein, da der geforderte Nachweis verweigert werde, eine allgemein anerkannte moralische und gültige Handlung erbracht zu haben.

Um den Vorwürfen entgegenzutreten, könne die Person das aktive „Gewissen des wissenden und wollenden Selbst" gerade dadurch stark machen, dass sie die „Versicherung" ausspreche, „aus Überzeugung von der Pflicht zu handeln", welche für sie „w a h r i s t"[611]. Der Wahrheitsanspruch bedarf keiner externen Begründung, sondern nur der Bekräftigung, dass das eigene Gewissen den „Unterschied des allgemeinen Bewußtseyns und des einzelnen Selbsts aufhebt"[612]. Der Nachdruck, der auf das Aussprechen der Gewissenhaftigkeit des Individuums gelegt wird, dient als Brücke dazu, wie eine Lösung der intersubjektiven Aufgabe zur Verständigung aussehen könnte. Hegel geht es an dieser Stelle vorrangig nicht um die Anerkennung zwischen dem Einzelnen und der Gesellschaft – immer unter der Voraussetzung moralischer Akteure –, sondern um eine intersubjektive oder Ich-Du-Beziehung.[613] In dieser ist die angestrebte gegenseitige Anerkennung nicht so sehr von Hand-

607 Vgl. PhG, GW 9, 326.
608 Ebd., 348.
609 Ebd., 355. Das Unglück entsteht wohl daraus, seinem Gewissen gemäß nicht zu handeln, um sich zu verwirklichen.
610 Ebd., 350.
611 Ebd., 352. Vgl. PR, 222f. Ricœur nennt es „attestation" als Bestätigung des eigenen Wollens.
612 Ebd.
613 Vgl. Bertram 2008, 895.

lungen abhängig, die ja auf Gewissensentscheidungen beruhen, sondern vom gegenseitiges Zuhören beim Geben von Rede und Antwort. Die nun folgende Argumentation Hegels zur möglichen Überwindung eines drohenden Konflikts interpretiere ich so: Es sind sowohl das „einseitige Beharren" auf dem „Gesetz seiner E i n z e l n h e i t" aufzugeben, gemeint ist das eigene Gewissen, als auch zu fordern, die „a n e r k a n n t e Pflicht" als absolutes Gesetz einzuhalten.[614] Indem von zwei Kontrahenten beide ihre „G l e i c h h e i t" gegenseitig anerkennen, werden ihre unterschiedlichen Überzeugungen nicht gegenstandslos, aber der Pflichtbewusste müsse seine Verurteilung zurücknehmen.[615] Bertram versteht den Text Hegels genau umgekehrt: Er nimmt den Standpunkt des pflichtbewusst Urteilenden ein, der nicht zum Kompromiss bereit ist, hat aber den Wunsch und Bedürfnis, dass der dem Gewissen Verpflichtete ihn anerkenne, obwohl er dessen Haltung verurteilt, ihn seinerseits also nicht anerkennt.[616] Er erwartet darüber hinaus, dass der Gewissenhafte „das seinige zu diesem Daseyn beitrage", und sich bekenne mit den Worten: „Ich bins"[617]. Trete dieser aus seinem „Inneren" heraus „in das Dasein der Rede"[618], stelle er sich verbal und freiwillig dem Urteil. Falls der Urteilende darauf nicht positiv reagiere, es also nicht zu einem gleichberechtigten Austausch oder auch zu einem Kompromiss komme, kritisiert Hegel das auf eine fast karikierende Weise. Er vergleicht dessen ablehnendes Verhalten nicht mit der oben erwähnten teilnahmslosen schönen Seele, sondern schreibt ihm ironisch die „Schönheit seiner Seele" und seinen „steifen Nacken" zu.[619] Im Gegensatz dazu sei der Gewissenhafte offensichtlich flexibler und zeige sich als „der Geist in der absoluten Gewissheit seiner selbst", also nicht verhärtet, sondern als „aller That und Wirklichkeit Meister" kompromissbereit.[620] Auf diese Weise könnte er durch Zugeständnisse die Verabso-

614 PhG, GW 9, 356f.
615 Ebd., 359.
616 Von der Konstellation her ähnelt dieses Verhalten dem Herr-und-Knecht-Verhältnis. Vgl. Stern 2021, 614.
617 PhG, GW 9, 359. Vgl. Bertram 2008, 890. Der Gewissenhafte bekennt nicht zwingend eine Schuld, stellt sich aber offen dem Urteil.
618 Ebd. Vgl. Siep 2001, 214.
619 Ebd.
620 Ebd., 360.

lutierung der Berufung auf das Gewissen „abwerfen und ungeschehen machen“[621].

Was muss geschehen, um die Umkehr – heraus aus dieser Verweigerungshaltung – des Pflichtbewussten zu bewirken und sich dem um Anerkennung Werbenden zuzuwenden? Zunächst bedarf es der Reflexion oder des „Bewußtseyns“ von der Widersprüchlichkeit „ihres [der schönen Seele] reinen Selbsts“, so dass das „harte Herz“ gebrochen werde, um anschließend das Bekenntnis des ‚Ich bin es‘ anzuhören und zu verstehen.[622] Diese Wandlung im Verhalten des Urteilenden bewirke, dass er als eine Art Akt von Verzeihung sein „Festhalten am Fürsichsein“ aufgebe und der autoritären Haltung entsage, gemeint ist die einseitige Unterwerfung des anderen hinsichtlich der Geltung moralischer Fragen. Das wichtigste Element ist das „Wort der Versöhnung“ als „ein gegenseitiges Anerkennen“, ein Akt, welchen Hegel den „absolute[n] Geist“ nennt. Dieser moralische Akt beinhaltet das Eingeständnis, dass jede Person moralisch unvollkommen ist.

Ich stimme Bertram zu, der das positive Ergebnis der Kontroverse zwischen dem Gewissen und der Pflicht durch die gegenseitige Anerkennen als Beispiel „eines gleichermaßen reziproken und reflexiven Anerkennungsgeschehen“[623] kennzeichnet, als formale Gleichwertigkeit in der Überwindung von Gegensätzen. Eine respektvolle Auseinandersetzung über unterschiedliche Auffassungen gelingt meistens dann, wenn dem jeweils anderen die Freiheit eingeräumt werde, auf seiner Sichtweise entweder nicht zu bestehen, ohne sich unterwerfen zu müssen, oder friedlich für sie zu kämpfen.[624] Was Bertram eine „Aufforderung“[625] nennt zur Klärung bestehender oder vermeintlicher Unterschiede, entspricht in gewisser Weise Hegels Redeweise vom ‚Ich bin es‘. Das ist im Vergleich zur Aufforderung bei Fichte oder bei Lévinas erklärungsbedürftig, denn es gibt verschiedene Lösungsmöglichkeiten, wie notwendige Bedingungen für die gegenseitige Anerkennung als freie Person zu erfüllen wären. Hegel ist es in einer Konfliktsituation

621 Ebd.
622 Ebd. Vgl. für den Rest des Absatzes ebd., 361f.
623 Bertram 2008, 890.
624 Vgl. ebd., 890f.
625 Ebd., 891.

wichtig, dennoch die eigene Autonomie anerkannt zu bekommen. Im Gegensatz dazu wird bei Fichte und Lévinas die Autonomie durch die Aufforderung ja gerade konstituiert und sichtbar. Deshalb verstehe ich Bertrams Interpretation von Hegels Redeweise als eine nachträgliche *Aufforderung zur Anerkennung*, und nicht um eine der Anerkennung vorausgehende wie bei Fichte und Lévinas.[626]

Was Hegel in Kapitel IV mit der angestrebten „Einheit seiner selbst in seinem Andersseyn"[627] formuliert, ist mit der Aufforderung zum Akt der Verzeihung für das Gelingen eines gegenseitiges Verständnis und gegenseitige Anerkennung noch nicht gegeben. Ganz im Gegenteil belässt er es – statt einer Anerkennungsgemeinschaft – bei dem bestehenden „Gegensatz und Wechsel mit sich selbst", in dem die Kontrahenten bezüglich der genannten „wissenden Pflicht des Allgemeinen" und der „als „Böse" verurteilten „Einzelnheit" gerade nicht versöhnt sind, sondern neben einander als „ihrer selbst gewissen Geister" nur „ihr reines Selbst" sind.[628] Sieht Hegel grundsätzlich keine Möglichkeit, den Gegensatz des „Ich=Ich" – hier zu verstehen als „beyde Ich" – zu überwinden, damit sie „von ihrem entgegengesetzten D a s e y n ablassen"[629]? In einer Art von Hoffnung und Erwartung nimmt er lediglich das unmittelbar folgende Kapitel VII über die Religion voraus, in dem „das versöhnende JA" wohl nur unter der Wirkung „des mitten unter ihnen erscheinenden Gottes" zum „D a s e y n des zur Zweyheit ausgedehnten I c h s" ausgesprochen werden kann.[630]

Zusammenfassend habe ich das Kapitel VI C über das Gewissen deshalb so ausführlich behandelt, da es praktische Formen der Anerkennung und damit verbundene Schwierigkeiten in der Umsetzung aufzeigt.

626 Vgl. ebd. und FN 34. Vgl. zu Fichte GNR, GA I/3, 343 sowie zu Lévinas 1974, *Autrement qu'être où au-delà de l'essence,* 180. Dort bittet der Andere mit „Me voici" sein Gegenüber nicht wie beim „Ich bins" um Verzeihung, sondern bietet sich als notwendiger Partner an. Meine Hervorhebung.

627 PhG, GW 9, 108.

628 Ebd., 361f. Vgl. Siep 2001, 214. Er stellt dazu fest, dass „Hegel die konkreten Formen der Versöhnung" noch „nicht entwickelt" habe.

629 Ebd.

630 PhG, GW 9, 362. Vgl. Siep 2001, 216. Es handelt sich hier um die göttliche Erscheinung im Rahmen der „religiösen Gemeinde". Ich übergehe aber die Ausführungen zur Religion und zum absoluten Wissen.

Es wird die Rolle des eigenständigen Selbstbewusstseins betont, bis hin zur Selbstaussage des Bekenntnisses ‚Ich bin es'. Das geht über die partikulare Bedeutung eines Angebots zur Versöhnung hinaus, gerade weil sich die Person ihrer Zugehörigkeit zu einer sittlichen Gemeinschaft bewusst ist. Gleichzeitig hat jede Person „die Gewißheit ihrer selbst", die mit dem „Selbstbewußtseyn des Geistes" als Anerkennungsgeschehen zusammenfällt.[631] An dieser Stelle ist es angebracht, auf Ricœurs ausführliche Rezeption von Kapitel VI der *PhG* in *SmA* hinzuweisen, wo er die ethische Bedeutung des Gewissens hervorhebt. Betont wird die Rolle der Sprache bei der Bitte um Verzeihung [le ‚pardon'], mit welcher das „*Gewissen*" die Dialektik zwischen dem handelnden und verurteilenden Bewusstsein repräsentiere.[632] Auch spricht Ricœur explizit die Begrenztheit der Standpunkte beider Kontrahenten an hinsichtlich der gegenseitigen Anerkennung.[633] Einerseits bleibt Ricœur skeptisch gegenüber der von ihm wörtlich zitierten Formulierung von „Gott mitten unter ihnen" [‚le Dieu se manifestant au milieu d'eux'], d. h. der sich Versöhnenden, was er als Unentschiedenheit Hegels deutet zwischen einer anthropologischen und einer theologischen Lesart.[634] Andererseits schließt Ricœur bezüglich der freiwilligen Gabe ohne Gegengabe eine religiöse Deutung nicht aus, die diesen Vorgang oder Austausch als einen transzendenten betrachtet, symbolisiert durch einen Dritten – eine dritte Person –, die göttlich sein könnte.[635]

Wichtig für die Geltung meiner zweiten These sind die bei Hegel zu erfüllenden Bedingungen skizziert, damit die Anerkennung selbstständiger Subjekte überhaupt möglich ist. Problematisiert werden bei ihm nicht die unterschiedlichen gesellschaftlichen Präferenzen, die sich aus einem Pluralismus ergeben, sondern diejenigen, die sich aus unterschiedlichen ethischen und moralischen Handlungen ergeben. Das betrifft auch seine Zurückweisung eines potentiellen Absolutheitsanspruch von Sittlichkeit. Besonders betont Hegel die Anerkennungsbeziehung zweier Subjekte, die sich gegenseitig ihrer Anerkennung

631 PhG, GW 9, 363.
632 SmA, 395. Im Original kursiv und auf deutsch.
633 Vgl. ebd.
634 PhG, GW 9, 362. Vgl. PR 407.
635 Vgl. PR, 354 sowie ausführlich Kapitel 6.4.

bewusst sind. Darüber hinaus ist der Begriff des Geistes ein Symbol für die Wechselseitigkeit zwischen dem selbstständigen anerkannten Subjekt und der Gesellschaft als Volk und als Staat.

In welcher Form meine Interpretation Hegels auf Honneth und Ricœur übertragbar ist bezüglich deren Sichtweise von Eigenständigkeit und intersubjektiver Anerkennung, zeige ich im Folgenden. Auf jeden Fall sollte deutlich geworden sein, dass die „*Anerkennung*" bei Hegel nicht monologisch oder atomistisch zu verstehen ist, sondern von wechselseitigen Erfahrungen abhängt.[636] Ich beginne mit der Interpretation von Honneths *Kampf um Anerkennung,* ergänzt um seine später erfolgte Würdigung des Beginns von Kapitel IV der *PhG* über das Selbstbewusstsein.

636 Williams, R. 2008, *Ricœur on Recognition*, 473. Im Original kursiv und auf deutsch.

3 Die Rezeption von Hegel und Fichte bei Honneth

Mit seinem Buch *Kampf um Anerkennung* hat Honneth sich durch die Weiterentwicklung der Theorie der Anerkennung Hegels einen Namen gemacht. Er bezieht sich mit dem Titel auf Ludwig Siep[1]und betont, immer ein Links-Hegelianer[2] gewesen zu sein. Eine zweite Quelle neben Siep ist für Honneth die Kritische Theorie – ohne sie in *KA* ausdrücklich zu erwähnen –, mit ihren Ursprüngen bei Horkheimer, die später unter anderem von Habermas aktualisiert wird, und auf die Honneth in *Kritik der Macht* ausführlich Bezug nimmt.[3]

Honneth blendet in *KA* die strukturellen Zwänge der kapitalistischen Wirtschaftsweise in den betrachteten Gesellschaften noch aus, welche sowohl die Individuation wie die Sozialisation als die beiden Bestandteile für eine Entwicklung zur eigenständigen Person behindern können.[4] Dagegen schätzt er die Rolle des einzelnen Subjekts im Blick auf die Fähigkeit zur gegenseitigen Anerkennung hoch ein. Das zeigt sich besonders einige Jahre nach *KA* in der Formulierung des Ziels „einer einzigartigen Persönlichkeit"[5]. Im Gegensatz dazu kritisiert er Hegel dafür, dass dessen „sozialphilosophisches Programm" der *Jenaer Schriften* endgültig in der *PhG* durch eine „Philosophie des Bewußtseins" abgelöst wird, bei welcher das eigenständige Subjekt im Staat aufgeht, und in Folge dessen die „Handlungsdimension des Kampfes um Anerkennung ihre übergreifende Bedeutung" verliert.[6] Dass eine so

1 Vgl. Siep 1974.
2 Vgl. Honneth 2015, *Rejoinder*, 205.
3 Vgl. Honneth 1989a, *Kritik der Macht* sowie Horkheimer 2009, *Traditionelle und kritische Theorie*.
4 Weiter unten in Kapitel 5.1 behandle ich diesen Kritikpunkt ausführlich. Vgl. dazu insbesondere Thompson 2014, *Axel Honneth and the neo-Idealist turn in critical theory*.
5 Honneth 2000, *Objektbeziehungstheorie und postmoderne Identität*, 1095. Während für Honneth Subjektivität und das Bewusstsein der Identität zusammengehören, steht bei Hegel die Einheit des Selbstbewusstseins als Subjekt und mit der Welt im Vordergrund.
6 Honneth 1989, *Moralische Entwicklung und sozialer Kampf*, 570f. Mit diesem Urteil wird unterstellt, dass Hegel absichtlich von einem vorgezeichneten Weg abgekommen sei, was aber nicht der Fall ist.

interpretierte Bewusstseinsphilosophie ein „intersubjektives Konzept der Sittlichkeit“[7] gerade nicht behindert oder ausschließt, habe ich in meiner Interpretation der *PhG* gezeigt. Hinsichtlich der Rezeption der *Jenaer Schriften* durch Honneth mache ich deutlich, an welchen Stellen Honneth die Intentionen Hegels versteht, und an welchen er für die Rechtfertigung seiner Theorie davon abweicht.

Bevor ich mit Kapitel I von *KA* mit Honneths Rekonstruktion von Hegels *Jenaer Schriften* beginne, gebe ich einen kurzen Überblick auf die Gliederung von *KA*. Dem Kapitel I folgt in Kapitel II, das ich in meinem Kapitel 5 erörtere, Honneths Aktualisierung der Anerkennungstheorie Hegels, beginnend mit der Individuation als Voraussetzung und Basis, um die Bedingungen aufzuzählen, wie ein sozialisiertes Subjekt selber anerkennen und anerkannt werden kann. Dazu gehören für Honneth vor allem die drei Elemente der Anerkennung in der Liebe, als Rechtssubjekt und durch die soziale Wertschätzung, welche er mit Beispielen kontrastiert von Missachtung. Schließlich blickt Kapitel III auf den Zusammenhang von Moral und gesellschaftlicher Entwicklung. Es wird von mir aber nur angedeutet, da es nicht unmittelbar das Subjektverständnis von Honneth betrifft.[8]

In den nachfolgenden Abschnitten zeichne ich Honneths Interpretation nach, die sich vor allem direkt auf Hegel beruft, und in geringerem Maße auf Fichte.[9] Der erste Hauptabschnitt dieses Kapitels behandelt die *Jenaer Schriften* vor der *PhG*, sowie weitere von Honneth benutzte Quellen wie z. B Hölderlin. Der zweite Hauptabschnitt wendet sich Honneths nachträglicher Revision von Kapitel IV A der *PhG* zu, allerdings ohne den Absatz über Herrschaft und Knechtschaft.

7 KA, 7.
8 Vgl. KA, 5.
9 Auf Ricœur beruft Honneth sich meines Wissens nur einmal. Vgl. Honneth 2000b, *Liebe und Moral*, 226 mit Bezug auf Ricœur 1990, *Liebe und Gerechtigkeit/Amour et Justice*.

3.1 Honneths Rezeption von Hegel in *Kampf um Anerkennung*

Ziel der folgenden Überlegungen ist der Nachweis, dass Honneth – trotz der Betonung der Vorgängigkeit der Intersubjektivität für die Einbettung des Einzelnen in die Gesellschaft – die Eigenständigkeit des Individuums in der Entwicklung und Bewahrung seiner Identität hervorhebt. Allerdings kommt er zu dem Urteil – das ich aus den oben dargelegten Gründen nicht teile – dass Fichte „bis heute nicht ungebrochen als Stammvater der intersubjektiven Tradition betrachtet werden" könnte.[10] Honneth beruft sich für diese Aussage auf Habermas, der Fichtes Überlegungen allerdings differenzierter behandelt in seinen Aussagen zu „Individualität und sprachlicher Intersubjektivität"[11].

3.1.1 Honneth über die *Jenaer Schriften* Hegels

Eine grundsätzliche Schwierigkeit, Honneths Ausführungen zu würdigen, sehe ich darin, dass er zwischen einer dem Hegelschen Text adäquaten Deutung und einer in dessen Text angeblich enthaltenen Aussage, sowie der anachronistischen Forderung, Hegel habe die moralischen Aspekte eines Kampfes um Anerkennung nur unvollkommen gesehen, nicht immer unterscheidet.[12] Honneth rechtfertigt seine Anknüpfung an die *Jenaer Schriften* mit dem Hinweis auf die „Habermassche Theorie"[13] der kommunikativen Interaktion. Er wendet diese insbesondere auf die lebensweltlichen, potentiell konfliktträchtigen „Anerkennungsformen"[14] Hegels an, in deren Zentrum der Kampf stehe. Seine Interpretation geht außerdem von der Prämisse von Habermas aus, ohne sie näher zu begründen, Hegels „vernunftidealistische Voraussetzun-

10 Honneth 2009a, 48 und die FN 19 mit Bezug auf Habermas 1989, 199.
11 Habermas 1989, 204. Vgl. insgesamt ebd. 197ff.
12 Vgl. beispielhaft KA, 33 die Forderung, von der „sehr schematischen Darstellungsform" Hegels zu abstrahieren; KA, 35 die Hegel widersprechende Subsumption der Kämpfe in *SdS* unter die alleinige Kategorie des Verbrechens; schließlich KA, 45 die Kritik, dass in *SdS* der „logische Leitfaden der Entfaltung von Anerkennungsbeziehungen" fehle.
13 Honneth 1989a, 382.
14 KA, 7. Die Behauptung ist nur insoweit gerechtfertigt, als Hegel mindestens ebenso viele nicht konfliktträchtige Phänomene heranzieht.

gen“ müssen als überholt abgelehnt werden, denn sie seien mit dem „nachmetaphysischen Denken“ nicht mehr kompatibel.[15] Honneth selber wirft Hegel und dem „deutschen Idealismus“ insgesamt die fehlende „Überprüfung an der empirischen Wirklichkeit“ vor. Dieses soziologische Argument ist in Bezug auf das Denken des 18. Jahrhunderts anachronistisch. Es trifft auch deshalb nicht zu, da sowohl Fichte wie Kant ihre Philosophie an den damals vorherrschenden Lebensverhältnissen orientieren. Allerdings kritisiert Hegel „die wissenschaftliche Empirie“ in einem Punkt, „der positiven Nichtigkeit“ wegen der Gefahr des Positivismus.[16]

Was ich zeigen will, ist Honneths eigene Sichtweise der Stellung der Person im Verhältnis zu anderen Personen, anders gesagt welche vermittelnde Rolle hierfür die Anerkennung spielt, und inwieweit dafür ein Kampf notwendig sei. Honneths wichtigste Begründung ist die Annahme, die praktische Umsetzung der kritischen Gesellschaftstheorie erfordere den erfolgreichen Kampf von Subjekten, denen die moralische Anerkennung bislang versagt werde. Das impliziert, es gebe in der Gesellschaft kein Mitglied, das ohne Kampf die Anerkennung erhalten habe, um sie seinerseits weiter zu geben. Honneth rechtfertigt sein Vorgehen damit, dass er bei Hegel – aber „nur in den Jahren“ von 1801 bis 1806 – eine normative Theorie gefunden habe, in welcher kämpfende Subjekte um die „wechselseitige Anerkennung ihrer Identität“ ringen, um dadurch „freiheitsverbürgende Institutionen“ zu schaffen.[17] Offensichtlich weist die Verknüpfung institutionell verankerter Freiheit mit der Identität darauf hin, dass die Autonomie der wichtigste Wert der Anerkennung sei, und durch diese konstituiert sei.[18] Einige Jahre nach *KA* spricht sich Honneth selber ausdrücklich gegen ein einziges Kriterium aus, was als Korrektur der Auffassung von *KA* verstanden werden kann [19]Aber bereits Hegel stellt diesen Entwicklungsschritt nicht als

15 KA, 7. Ob die Ablehnung der Metaphysik gerechtfertigt ist, erörtere ich detailliert in Kapitel 5.1. Vgl. KA, 108f. und die FN 1 sowie Habermas 1989a, 36. Dieser schreibt, es gebe „zum nachmetaphysischen Denken keine Alternative“.

16 NR, GW 4, 427.

17 KA, 11.

18 Vgl. Halbig 2018, *Hegel, Honneth und das Primat der Freiheit,* 54ff. Er weist auf die Gefahr hin, mit der Freiheit als „einzigem Kriterium“ den Pluralismus der gegenwärtigen Gesellschaft zu vernachlässigen.

19 Vgl. Honneth 2000d, *Zwischen Aristoteles und Kant,* 172f.

Kampfgeschehen dar, wie ich oben gezeigt habe. Sein Anliegen ist vielmehr die Explikation, wie das Verhältnis des Individuums zur Gesellschaft zu verstehen sei, sowie – vor allem in der *PhG* – die Bedingungen gelingender Anerkennung aufzuzeigen, ausgehend von individuellen Selbstbewusstsein.

Honneth rechtfertigt die Notwendigkeit eines Kampfes um Anerkennung, indem er den Rückbezug auf die aus der Antike übernommenen positiven Bedingungen der „sozialen Bestimmungen der menschlichen Natur" in Frage stellt.[20] Deren positive Sichtweise sei seit der Neuzeit von der unfriedlichen Theorie eines „Kampfes um Selbsterhaltung" von Hobbes als indirekte Voraussetzung einer gegenseitigen Anerkennung abgelöst worden.[21] So negativ und ausschließlich– im Sinne einer Beschreibung der damals vorherrschenden sozialen und politischen Verhältnisse – stellt Hobbes den Kampf nicht dar. Ich erinnere an Spinoza als Zeitgenossen von Hobbes, der eine positive Variante des „Vermögens oder Streben" nach Selbsterhaltung „entweder allein oder mit anderen"[22] entwickelt. Auch ist der von Hobbes angenommene „Naturzustand" eines Kampfes aller gegen alle ein „Konstrukt" zur Rechtfertigung der damals „gegenwärtigen Institutionen"[23]. Trotzdem Honneth sich mehrfach auf Andreas Wildt beruft, erwähnt er diesen Hinweis nicht. Wildt relativiert den Kampfbegriff von Hobbes, da er nur als Bild zu verstehen sei.[24] So ist Honneths Berufung auf Hegel nur teilweise zutreffend, denn dieser hat für seine Darstellung der Sittlichkeit als förderliche Bedingung *nicht* „selbst" vom „Hobbeschen Denkmodell eines zwischenmenschlichen Kampfes Gebrauch gemacht"[25]. Aus meiner Sicht werden die Passagen über Kämpfe – um Besitz und

20 KA, 13.
21 Ebd. Vgl. Hobbes, *Leviathan*.
22 Spinoza 1982, 122, III, 7. Vgl. die entgegengesetzte Deutung in Horkheimer/Adorno 2006, *Dialektik der Aufklärung*,35f. Sie widersprechen Spinozas positiv gemeintem Selbsterhaltungstrieb. Denn sie zitieren nur dessen Folgesatz in Spinoza 1982, 213, IV, 22. Diesen interpretieren sie als die „wahre Maxime aller westlichen Zivilisation", da sie das „Selbst aller natürlichen Spuren" beraubt und einem Funktionieren „in der bürgerlichen Wirtschaft" unterwirft, wie sie die Aufklärung gedanklich angestoßen hat.
23 Wildt 1982, 341.
24 Vgl. ebd.
25 KA, 19. Meine Hervorhebung.

Ehre – bei Hegel von Honneth überbewertet, und stehen im Gegensatz zu Hegels Würdigung der für das Individuum und die Gesellschaft förderlichen Phänomene.

Als Quelle für einen normativen Begriff von Anerkennung des Subjekts in Verbindung mit Moral und Sittlichkeit bei Hegel interpretiert Honneth zunächst dessen *NR* und anschließend *SdS, JS 1* und *JS 3*. Insbesondere diskutiert er die Verknüpfung vor allem der Sittlichkeit und des institutionell sanktionierten und kodifizierten Rechts in *NR*.[26]

3.1.1.1 Honneth über das *Naturrecht* von Hegel

Honneths Interpretation hebt insbesondere Hegels Ablehnung einer zu individualistischen Sichtweise des Subjekts hervor. Daher urteilt er, Hegels habe in *NR* die „[problematisch gewordenen] individualistischen Voraussetzungen der Morallehre Kants" überwunden, und zwar unter dem Einfluss von Hölderlins „Vereinigungsphilosophie"[27]. Hölderlin bezieht sich mit dieser Bezeichnung aber nicht auf Probleme der Moral. Seine Absicht sei – unter dem Einfluss von Fichtes *Grundlage* – den Dualismus Kants von Subjekt und Objekt, d. h. den Gegensatz des erkennenden Subjekts vom erkannten Objekt zu überwinden, um erkenntnistheoretisch das Subjekt und das Objekt zu vereinen.[28] Entspricht Honneths Auffassung von Hegel dem Text im *NR*, wenn er schreibt, Hegel habe Kant und Fichte so verstanden, dass diese „das Seyn des Einzelnen als das Erste und Höchste setzen"[29]? Das trifft so nicht zu, da Hegel an dieser Stelle lediglich die Verabsolutierung empirischer Anschauungen für eine Morallehre kritisiert, um ihr zustimmend die unendliche Anschauung als „reine Abstraction des Kantischen oder Fichteschen Idealismus"[30] entgegenzusetzen. Honneth sieht in der ausschließlichen Kritik Hegels an der Überbetonung des Einzelnen eine vorweggenommene Bestätigung für folgende Ansicht: Hegel habe bereits den Vorrang der Intersubjektivität vor den „atomistischen

26 Vgl. NR, GW 4, 442 sowie KA, 18.
27 KA, 20.
28 Vgl. Kondylis 1979, *Die Entstehung der Dialektik*, 302ff.
29 NR, GW 4, 431. Vgl. KA, 21.
30 Ebd., 430f.

Irrtümern"[31] begründet, und damit eine Gesellschaftstheorie aufgestellt, die auf dem erfolgreichen Kampf um Anerkennung beruhe.

Der Eindruck entsteht, Honneth projiziere mit dieser Sichtweise sein eigenes Modell in die Vergangenheit. Er verallgemeinert also, dass das moralische Defizit einer Gesellschaft der ungleichen Chancen und eingeschränkter Freiheit nur durch Kampf zu überwinden sei, um so das Ziel der Selbstverwirklichung des Individuums in einem sittlichen Gemeinwesen zu erreichen.[32] Auch habe er die für ihn selber adäquaten Bedingungen einer „wechselseitigen Anerkennung" als eine „zentrale Einsicht" in den „*Intuitionen* des jungen Hegel in überraschendem Maße" bestätigt gefunden.[33] Er übersieht dabei die Absicht Hegels, ausgehend von *NR* und von *SdS* nicht auf dem Wege der individuellen Anerkennung, sondern mit Hilfe des Staates die Grundlagen einer „absoluten Sittlichkeit"[34] zu schaffen. Um dieses Ziel zu erreichen, ist es für Hegel nicht erforderlich, zuerst die Entstehung der Individualität zu erklären, die er als abgeschlossen voraussetzt, sondern den Zusammenhang der Sittlichkeit mit der Beziehung des Verhältnis vom Individuum zur Gesellschaft oder zum Volk herzustellen.[35] Honneth dagegen interessiert die Identitätsentwicklung, deren intersubjektive Bedingungen er stark macht.

Wie argumentiert er im einzelnen? Er stimmt Hegels Kritik eines Naturrechts zu, das von kontingenten und moralischen Verhaltensweisen spreche, weshalb auch unmoralisches Verhalten zu rechtfertigen wäre. Konsequenterweise lehnt Hegel die Verabsolutierung von staatlichen Gesetzen als Recht ab, da sie zunächst nur „einem bestimmten Volke sowie einer bestimmten Zeit angehören"[36]. Honneth übernimmt beide Kritikpunkte, d. h. diesen spezifischen Moralbegriff und auch dessen Ersatz durch ein kodifiziertes Recht. Dem stellt er die

31 KA, 21.
32 Vgl. ebd., 91f.
33 Ebd., 157. Meine Hervorhebung. Eine Intuition als Basis für eine These bedarf einer Begründung und kann diese nicht ersetzen.
34 NR, GW 4, 467. Dass dieser Begriff in *NR* verwendet wird, deutet auf die zeitliche Nähe zu *SdS* hin. Vgl. auch Siep 2014, 82.
35 Vgl. ebd.
36 Vgl. ebd., 477 und für das Zitat ebd., 471. Für die hier enthaltene Kritik am Positivismus vgl. ebd., 472. Vgl. auch KA, 24 sowie Giusti 1987, *Hegels Kritik der modernen Welt*, 42.

Sittlichkeit entgegen im Sinne einer Beziehung von Individuum und Volk, die aus der Kommunikation erwächst – entstanden „allein" durch „die intersubjektiv auch tatsächlich praktizierten Einstellungen"[37]. Sie garantieren durch die intersubjektiven Einstellungen die freie Entfaltung der „Individuen" im „öffentlichen" oder „sittlichen" Leben.[38] Das ist eine Interpretation Honneths von der Entstehung der Sittlichkeit, welche der Sichtweise von Hegel nicht entspricht. Dieser weiß verständlicherweise nichts von der kommunikationstheoretischen und als „nachmetaphysisch" bezeichneten Begründung der Diskursethik von Habermas, welche „Moralität und [institutionalisierte] Sittlichkeit"[39] verbindet, sondern verknüpft zwei komplementäre metaphysische Begründungsstränge: Erstens bestimmt er „das Verhältniß der Sittlichkeit des Individuums zur realen absoluten Sittlichkeit", welche „die Unendlichkeit" und „die reine Einzelnheit in sich vereinigt"[40]. Diese Sittlichkeit gehöre einer höheren Stufe von Erfahrung an, nicht in Form einer sinnlichen, sondern einer „intellectuellen Anschauung"[41]. Zweitens vergleicht Hegel die „Sittlichkeit aller" mit den „S i t t e n"[42]. Er bezeichnet damit das gleichsam alles durchdringende „Wesen" der „Natur", in dem die Sitten weder der individuellen und empirischen „Einzelnheit" der Moral noch den herrschenden Gesetzen zu entnehmen oder davon abzuleiten seien.[43]

Der konzeptuelle Unterschied zwischen der Begründung der Sittlichkeit durch Hegel und durch Honneth zeigt sich daran, dass in dessen empirisch verstandener Begründung „die Existenz von intersubjektiven Verpflichtungen bereits als eine quasinatürliche Bedingung" jeder „Vergesellschaftung vorausgesetzt" werde – offensichtlich eine petitio

37 KA, 24. Vgl. Siemek 2003, 62. Er spricht, auf Fichtes Aufforderung bezogen, von der „kommunikativen Intersubjektivität". Vgl. Honneth 2009a, 44. Dessen Kennzeichnung – im Sinne von Habermas – der Aufforderung von Fichte als eines „kommunikativen Sprechakts" ist analog zu verstehen wie hier die Konstitution von Sittlichkeit durch Kommunikation.
38 KA, 24.
39 Habermas 2015, 118.
40 NR, GW 4, 467.
41 Ebd., 472. Vgl. Giusti 1987, 36.
42 Ebd.
43 Ebd.

principii.[44] Er räumt ein, dass Hegel sich metaphysischer Argumente bedienen muss, da er im *NR* noch nicht über die begrifflichen Mittel für die Verbindung von „Gemeinschaftsbindung" und „individueller Freiheit" verfüge.[45] So ist Honneths Versuch einer Ableitung der Entstehung von intersubjektiver Sittlichkeit aus dem *NR* nicht überzeugend. Hegel will in *NR* nicht die Genese der Sittlichkeit aus intersubjektiven Beziehungen ableiten, sondern idealisiert sie metaphysisch im Rahmen der ihm bekannten bürgerlichen Gesellschaft. Das wird deutlich in seinen Schlussbemerkungen zur „Philosophie der Sittlichkeit"[46] im Kontext der Vielfalt von existierenden Völkern. Er distanziert sich erstens von jedem „Kosmopolitismus" und „der Leerheit der Rechte der Menschheit" oder „der Weltrepublik", da diesen Konstruktionen die „sittliche Lebendigkeit" fehlt; zweitens soll sich in der „hohen Idee der absoluten Sittlichkeit die reinste und freyste Individualität" verwirklichen als Selbst-Anschauung des „absoluten Geistes vollkommen in seiner Gestalt"[47]. Dadurch heben sich die von Hegel kritisierte positivistische Einzelheit und die positive „objective" Allgemeinheit gegenseitig im positiven Sinne auf und werden zu einem „eigenen Leben"[48].

Honneths Überlegungen zusammenfassend ist seine Idee einer organischen Verbindung vieler gegenseitiger Anerkennungsbeziehungen, in Richtung einer Vergesellschaftung, bei Hegel so in *NR* nicht zu finden. Dieser geht nicht von Anerkennung von unten aus, vom Einzelnen zum Allgemeinen, sondern von einer vorgegebenen staatlich garantierten Legalität als Sittlichkeit und von dort zurückwirkend hin zum Einzelnen. Er räumt den Individuen aber Mitspracherechte ein.[49] Aus diesen Gründen ist die *NR* weder geeignet als schlüssiges

44 KA, 27. Möglicherweise ist das ein Vorgriff auf die Theorie der Subjektwerdung durch Intersubjektivität, wie sie Honneth mit Hilfe von Meads und Winnicotts Schriften nachweisen will. Vgl. dazu KA, 107ff.

45 Vgl. ebd., 28. Honneth hätte bereits hier auf Fichtes *Naturrecht* hinweisen können bezüglich des Zusammenhangs von Intersubjektivität und persönlicher wie gegenseitiger Freiheit. Vgl. dazu meine Ausführungen im folgenden Kapitel 3.1.1.2.

46 NR, GW 4, 484.

47 Ebd. Hegel bezieht sich wohl auf Kant, AA VIII, 371f. Dort wird unter anderem der „moralische Politiker" befürwortet.

48 Ebd., 485. Vgl. ebd., 464 die Rede von den „absoluten Individuen, die in der „Allgemeinheit" einen Leib bilden als „abstracte Idealität", sowie zur Einzelheit ebd., 472.

49 Vgl. NR, GW 4, 443.

Beispiel einer gleichberechtigten kommunikativen Vernunft, noch für die Berücksichtigung von defizitären Anerkennungsformen. Ob Honneth im gleichzeitig mit *NR* entstandenen *SdS* Ansätze für die Verbindung von Subjektivität und Intersubjektivität findet, die seine Theorie der Anerkennung stützen, wird im folgenden Kapitel gezeigt. Er selbst glaubt, darin „elementare Formen zwischenmenschlicher Anerkennung" gefunden zu haben, die zu einer „sozialen Integration führen"[50].

3.1.1.2 Honneth über das System der Sittlichkeit

Wie bezüglich von *NR* gibt Honneth auch in seiner Interpretation von *SdS* überwiegend seine eigene Sicht wieder. Er rechtfertigt in *RF* seinen Umgang mit den Texten Hegels mit den Worten, er halte es „durchaus [für] sinnvoll", eine „unabhängige, freistehende Beschreibungssprache zu verwenden"[51], Unter Verzicht auf Hegels „Geistmetaphysik"– was analog auch für den Umgang in *KA* zutrifft –, wolle er aber dennoch der „von Hegel gewählten Methode" folgen.[52] In *SdS* finde er erste Ansätze von Hegel für eine „Uminterpretation der Anerkennungslehre Fichtes", um „in der intersubjektiven Anerkennung" auch Platz für die „Besonderheit aller einzelnen" zu schaffen.[53] Diese Hegel unterstellte Sichtweise kommt in *SdS* nicht vor, ist aber hinsichtlich Fichtes Aufforderungslehre zutreffend für die individuelle Freiheit und Entfaltungsmöglichkeit. Beachtenswert ist also, dass Honneth überwiegend frei und unabhängig von Hegels *SdS* Fichte in diesem Sinne interpretiert. Er erwähnt die „Wechselwirkung" in der Anerkennung, welche „zwischen [den] Subjekten das gemeinsame Bewusstsein" herausbilde, das „im Rechtsverhältnis" objektive Gestalt annehme.[54] Hegel dagegen habe Fichtes „transzendentalphilosophische Implikationen" beseitigt und so direkt auf die „kommunikativen Lebensformen" der Sittlichkeit fokus-

50 KA, 33.
51 RF, 107.
52 Ebd.
53 KA, 29. Dementsprechend ist der Kampf in der Bildung in der Eltern-Kind-Beziehung nicht erforderlich.
54 Resp. GNR, GA I/3, 44 und KA, 30.

siert, als Paradigma „des intersubjektiven Vorgangs einer wechselseitigen Anerkennung“[55].

Für Honneth wird die Verbindung von Sittlichkeit und Anerkennung – oder Gemeinschaft und Individualität – dadurch hergestellt, dass die Anerkennung des jeweiligen Selbstbewusstseins mit seinen „Fähigkeiten und Eigenschaften“ die „notwendige [sittliche] Gemeinsamkeit“ ergänzt.[56] Die positive Wirkung auf das jeweilige Subjekt bestehe darin, dass es seine eigene „Identität kennenlernen“ und sich auch seinem Gegenüber „als ein Besonderes entgegensetzen“ könne.[57] Es ist nicht auszuschließen, dass die Betonung der eigenen Besonderheit auf den anderen auch verletzend, d. h. negativ wirken kann. Wohl aus diesem Grund verknüpft Honneth den Vorgang der Anerkennung mit einer vorangegangenen Auseinandersetzung, welcher die Versöhnung des nun anerkannten Subjekts mit dem anerkennenden folgen müsse. Gibt es einen Grund dafür, dass Honneth hier eine Dynamik einführt, welche die Subjekte dazu drängt, nachdem sie ihre Identität kennen und für sich wie für die anderen schätzen gelernt haben, die zuerst erreichte „Dimension ihres Selbst“ zu erweitern?[58] Ein möglicher Grund wäre, dass Honneth von einer gelungenen wechselseitigen Anerkennung, in welcher auch persönliche Weiterentwicklungen akzeptiert werden, zu einem Konfliktmodell übergehen wolle, d. h. zu einem Kampf um Anerkennung.

Das entspreche einer „konflikttheoretischen Dynamisierung des Anerkennungsmodells Fichtes“ gemäß einem „inneren Potential der menschlichen Sittlichkeit“[59]. Darunter versteht er den Drang – ein Muss – für das Individuum, das fortlaufend eine jeweils „*anspruchsvollere* Gestalt“ seiner „Individualität“ erreichten wolle.[60] Offensicht-

55 KA, 30. An dieser Aussage wird deutlich, dass Hegel für Honneth keine Transzendentalphilosophie vertritt. Seine Kritik an Hegels metaphysischer Philosophie bleibt aber bestehen. Die Rede von den kommunikativen Lebensformen übernimmt Honneth von Habermas.

56 Ebd., 30f.

57 Ebd., 31.

58 Ebd.

59 Ebd. Solche Konflikte als einfaches Mittel zur Anerkennung finden sich weder im *Naturrecht* noch in *SdS*.

60 Ebd. Meine Hervorhebung, da der Anspruch ein normatives Element ist.

lich verwendet Honneth hier ein von ihm als allgemeingültig angesehenes anthropologisches Argument, um den Drang oder Trieb nach Selbstverwirklichung zu erklären. Andernfalls begehe er einen naturalistischen Fehlschluss, der Sein und Sollen verbindet. In den Worten von Christopher Zurn dient Honneths Argument dazu, „to ignore the ought/is problem", das er als apodiktisch kritisiert, da es auf „ideological projections" des „original account of human nature" beruhe.[61] Den hier skizzierten Prozess der Selbstverwirklichung und Selbstentfaltung – nicht mehr unter dem Vorzeichen eines Kampfes, der Individuen nicht dauerhaft freier macht – stellt Honneth im Jahre 2011 in *RF* ausführlich dar, also zwanzig Jahre nach KA. Darin erläutert er unter anderem „institutionelle Erfahrungen von individueller Freiheit"[62]. Gleichzeitig schränkt er diese Freiheit dadurch ein, dass er sie mit der Verwirklichung solcher „Ziele" als wichtigen Bestandteil verbindet, denen die „Individuen vernünftig verfolgen sollten", und denen sie „in der Moderne realistischerweise folgen müssen"[63].

Bezüglich der Sittlichkeit bezieht Honneth sich an einer Stelle konkret auf *SdS*. Er nennt dessen Konzept vom Kampf, von dem im Kontext der Negierung des fremden Besitzes als Kampf um Ehre die Rede ist, einen „sozialen Kampf"[64]. Es sei „nicht" der „Vertrag", sondern dieser Kampf das „moralische Medium zur Erreichung „einer reiferen Stufe des sittlichen Verhältnisses" par excellence.[65] Honneth übersieht wohl die systematische Argumentation der drei Teile von *SdS*, in welchen die Rede vom Kampf aber nur eine untergeordnete Rolle spielt: Nach den positiven sittlichen Phänomenen im ersten Teil wird deren Entgegensetzung als Negation im zweiten Teil behandelt, und abschließend die Aufhebung der Differenz beider Teile als Indifferenz im dritten Teil.[66]

Im weiteren Verlauf seiner Interpretation von *SdS* reduziert Honneth die Anerkennung in *SdS* fast ausschließlich auf Phänomene der Missachtung. Er deutet die Identitätsbildung und das Bewusstsein von

61 Zurn 2000, *Anthropology and normativity: a critique of Axel Honneth*, 122.
62 RF, 10.
63 Ebd., 106.
64 KA, 32.
65 Ebd. Vgl. dagegen Hegels Vorrang des Vertrages in SdS, GW 5, 302.
66 Vgl. Siep 1974. Vgl. KA, 32 die FN 22 sowie Göhler 1974, 391.

Freiheit um zu einem „praktischen Konflikt zwischen Individuen als ein sittliches Bewegungsmoment" der „gesellschaftlichen" Entwicklung.[67] Der Missachtung als beabsichtigte oder unbeabsichtigte Verweigerung, den berechtigten Anspruchs auf Wertschätzung zu erfüllen, wird das Individuum sich widersetzen. Honneth verweist auf das Beispiel – angelehnt an Hegel –, wenn ein Individuum zum Verbrecher werde, um sich Gehör zu verschaffen.[68] Honneth führt hier einen, auch gewaltsamen, Kampf um Anerkennung für seine Begründung an, hält ihn aber mit Blick auf Hegel „weder sozialhistorisch noch entwicklungslogisch [für] sehr plausibel"[69]. Er begründet dieses Urteil damit, dass Hegel mit seiner – von Honneth unterstellten – Betonung des Kampfes Gefahr laufe, dass nicht nur die Individualität und ihre Konstitutionsbedingungen aus dem Blick geraten, sondern auch die Dialektik von Eigenständigkeit und Hinwendung zum jeweils anderen. Der Grund für die Vernachlässigung dieser Aspekte durch Hegel liege darin, mit den Beispielen vom Kampf die „natürliche Sittlichkeit"[70] zu verdeutlichen. Darauf komme ich gleich zu sprechen.

Lassen sich auch positive Argumente für Honneths von Hegel abweichende Lesart finden? Erstens räumt er ein, dass in *SdS* die notwendige Verknüpfung von Kampf und Anerkennung „eine klare Gestalt", wenn auch „erst allmählich annehme.[71] Es seien eher personifizierte Kämpfe „zwischen der elementaren und der absoluten Sittlichkeit"[72]. Was er selber unter der absoluten Sittlichkeit verstehe, lässt sich aus der von ihm zitierten Aussage Hegels über die „Totalität und aus der Differenz sich rekonstruierender Ganzheit"[73] erschließen. Diese kritisiert er als eine „soziale Verallgemeinerung" oder „Entleerung" des „einzelnen Subjekts"[74]. Das wird Hegels Aussage in der genannten Stelle

67 KA, 32.
68 Ebd.
69 Ebd., 35. Honneth meint mit der Entwicklungslogik wohl die Entwicklungspsychologie.
70 Ebd., 33. Den Begriff der natürlichen Sittlichkeit verwendet Hegel neben der Familie in SdS, GW 5, 280f. sowie 289. Vgl. Göhler 1974, 380ff. Dort geht er auf die Schwierigkeiten einer Definition des Naturbegriffs bei Hegel ein.
71 Ebd., 35.
72 Ebd.
73 SdS, GW 5, 304.
74 KA, 35.

nicht gerecht, die von der Person allgemein mit ihrer freien Selbstbestimmtheit spricht.[75] Zweitens vermisse Honneth in *SdS* die Konkretisierung der elementaren Sittlichkeit in Form einer „intersubjektiven Bestätigung" des „einzelnen Subjekts"[76]. Honneth versteht darunter die „soziale Wertschätzung" in Form eines „wechselseitigen Anerkennungsverhältnisses"[77]. Für Hegel dagegen ist diese Bestätigung nicht erforderlich, da er explizit vom einzelnen Subjekt ausgeht, das aber gemeinschaftlich die elementare Sittlichkeit konstituiert.

Das aus meiner Sicht, insgesamt gesehen, eher negative Urteil Honneths über *SdS* kann diesem Werk seinen Eigenwert nicht nehmen, macht aber umgekehrt sichtbar, was Hegel nicht leisten will, d. h. keine Sozialphilosophie. *SdS* fügt sich vielmehr in die logische Entwicklung der *Jenaer Schriften* ein als eine von mehreren Vorstufen zur *PhG*. Hegel betont, dass im Rahmen des Verhältnisses zwischen Individuen und dem Volk als „dem Allgemeinen" das implizite „*Anschauen*" eines jeden „in jedem [anderen Individuum] als sich selbst" mit dem „Geist", der „in jedem und für jedes" ist, zusammenfällt.[78] Immerhin wird dieser Gedankengang von Honneth positiv aufgenommen, den er Hegels Begriff der „Anschauung"[79] nennt, wie dieser es zu Beginn von *SdS* formuliert. Für Honneth sei darunter die „wechselseitige Anschauung" zwischen Individuen gemeint, die „das intersubjektive Fundament eines zukünftigen Gemeinwesens" bilde, entsprechend der moralischen Grammatik als Thema der *KA,* hier aber ohne Kampf.[80] Dennoch ist Hegels Verständnis der wechselseitigen Anschauung nicht identisch mit demjenigen von Honneth. Dieser deutet die Anschauung als tatsächlichen Blickkontakt, als „eine der bloß kognitiven Anerkennung überlegene Form der reziproken Beziehung", was mit „Solidarität" in „einer sittlichen Gemeinschaft" identisch sei.[81] Für Hegel dagegen han-

75 Vgl. SdS, GW 5, 304f.
76 Ebd.
77 Ebd., 196.
78 SdS, GW 5, 325f.
79 Ebd., 279 ff.
80 KA, 44.
81 Ebd. Das visuelle Verständnis, sozusagen von Angesicht zu Angesicht, erinnert an Lévinas, auf den Ricœur sich in seinem Verständnis von Anerkennung ausführlich bezieht.

delt es sich um einen geistigen Begriff, kurz gesagt eine „intellektuelle Anschauung“[82].

Erst am Schluss von *SdS* findet Honneth sein besonderes Anliegen indirekt bestätigt, eine kohärente Stufentheorie von Anerkennungsbeziehungen vorfinden und übernehmen zu können. In dieser verbindet er die konkrete mit der intellektuellen Anschauung.[83] Er sortiert sie in der Reihenfolge von „affektiver Anschauung“ als „Liebe in der Familie“, dieser folge der „kognitive Begriff“ des „Rechts“ in der „bürgerlichen Gesellschaft“, und schließlich die „intellektuelle Anschauung“ oder der „rational gewordene Affekt“ der „Solidarität“ im „Staat“[84]. Was Honneth eine „bestimmtere Fassung“ der „Vermittlung von Fichte und Hobbes“ nennt, kommt dagegen in diese Reihung weder in *SdS* vor, noch entspricht es Hegels Anliegen.[85] Der von Andreas Wildt verwendete und von Honneth übernommene Begriff der „Solidarität“[86] bezieht sich indirekt nur auf eine Aufforderung Hegels, das „Elend einer Klasse“[87] zu beseitigen, gemeint ist die Arbeiterklasse, in *JS 3*. Der direkte Bezug Wildts ist Hegels Geschichtsverständnis der Französischen Revolution und dessen Kritik an Kants Moralphilosophie, da in ihr die „moralischen Prinzipien“ und die „Rechtsprinzipien“ oder „Recht und Sittlichkeit“ strikt getrennt seien.[88]

Als Fazit festzuhalten bleibt Honneths Bemühen, sowohl den existenziellen Kampf um Anerkennung, als auch die Voraussetzung der Individuation durch die Liebe zu begründen, was meiner ersten These entspricht. Darüber hinaus macht er die gegenseitige Anerkennung als sinnliche Anschauung stark, als ein Bestandteil der Fähigkeit zur Anerkennung, entsprechend meiner zweiten These. Die Genese oder Definition solcher Fähigkeiten findet er weder in den nachfolgenden *Jenaer Systementwürfen JS 1 und JS 3*. Noch behandle *JS 1* eine Entwicklung von Phänomenen der „Naturordnung“ zur absoluten Sittlichkeit

82 Differenz, GW 4, 77. Vgl. SdS, GW 279.
83 Vgl. KA, 46.
84 Ebd. sowie ebd., 148ff. So nennt Honneth seine kohärente Stufenfolge eine Aktualisierung Hegels.
85 Ebd., 47.
86 Wildt 1971, *Hegels Kritik des Jakobinismus,* 270.
87 JS 3, GW 8, 270.
88 Wildt 1971, 280. Vgl. zu dieser Kritik, wie oben erläutert, z. B. im NR, GW 4, 470.

als „Zwischenstufe“, sondern ohne Zwischenschritt die direkte Entfaltung des Verhältnisses von natürlicher „Realität“ und „dem Geist als sein Anderes“, gemeint ist „die Realität“[89].

3.1.1.3 Honneth über *Zum Organischen und zur Philosophie des Geistes* (JS *1)*

Wie angedeutet, blickt Honneth kritisch auf JS *1*: Er finde darin lediglich ein einziges „Denkmodell des Kampfes um Anerkennung“, welches sich auf „die Herausbildung eines staatlichen Gemeinwesens“ beziehe.[90] Es zeichne den „Vorgang der Bildung des Geistes“[91] nach, der mit Hilfe verschiedener Interaktionsformen der Individuen erreicht werden soll. Deren Inhalt – Sprache, Arbeit und Familie – erläutert Honneth in ihrer Funktion für die Bildung des Bewusstsein des Einzelnen und der Allgemeinheit nicht. Dagegen verkörpere der Geist – auch für ihn nachvollziehbar – gleichzeitig das Bewusstsein als „unmittelbare Einheit der Einzelnheit und der Allgemeinheit“ in der Verallgemeinerung des „Geistes eines Volkes“[92]. Den Begriff der Totalität des Einzelnen würdigt Honneth, da er die Fähigkeit beinhalte, „in dem anderen sich selbst“ anzusehen, was zu einer Gegenseitigkeit führe, indem jeder Einzelne „sich in einer andern solchen Totalität, Bewußtseyn als sich selbst erkennen kann“[93]. Unerwähnt bleibt, worauf es Hegel aber ankommt, das „gegenseitige A n e r k e n n e n“[94] als Beziehung von Totalitäten, entsprechend einer notwendigen Beziehung des einen zum anderen Bewusstsein. Was Honneth direkt von Hegel übernimmt, ist die Genese eines Kampfes, den Hegel so erklärt, dass die eben genannte anerkennende Bewegung der Totalitäten umschlage zu einer den Anderen „ausschliessenden Totalität“[95].

Es ist nicht überraschend, dass Honneth am Ende seines Durchgangs durch *JS 1* bedauert, dass Hegel auf „die Vorstellung einer vor-

89 KA, 47f.
90 KA, 49.
91 Ebd.
92 JS 1, GW 6, 273f. Vgl. KA, 49.
93 Ebd., 306f. Vgl. KA, 49.
94 Ebd., 307.
95 Ebd., 309. Vgl. ebd., 307 sowie KA, 49.

gängigen Intersubjektivität" verzichte, die dem Polis-Modell der Antike als „Aristotelismus" entsprochen hätte.[96] Worauf genau bezieht Honneth sich mit der Kritik wegen der fehlenden Intersubjektivität? Sein Anliegen ist es, das Konfliktmodell stark zu machen, bei dem sich das Subjekt aus der „Ichperspektive[.]"[97] löse, um eine kämpferische Auseinandersetzung mit den anderen Subjekten zu beginnen. Diese Forderung widerspricht dem entgegengesetzten Anliegen Honneths, gerade die „Individualisierung" als einen „konflikthaften" Vorgang nachzuzeichnen, mit dem Ziel der „Herauslösung des einzelnen aus bereits existierenden Kommunikationsbeziehungen"[98]. Denn entweder sei die notwendige Intersubjektivität zu akzeptieren als Merkmal des sozialen Subjekts, oder dieses müsse sich aus ihr zu lösen, um so eine größere Eigenständigkeit zu erlangen. Die widersprüchliche Kritik Honneths beruht – sehr verkürzt formuliert – wohl darauf, dass er seine eigene deduktive und intersubjektive Sichtweise über die Genese der Individualität für plausibler hält als die induktive Sicht Hegels vom Weg des Individuums hin zur Allgemeinheit.[99]

Wie von mir mehrfach betont, geht es Hegel in den bisher betrachteten Schriften gerade nicht um die Erklärung dieser Genese, sondern um den Zusammenhang von Einzelheit und Allgemeinheit, verbunden mit der Verabsolutierung von Sittlichkeit und dem Geist des Volkes. Honneth drückt es so aus, dass die „Hinwendung" Hegels „zur Bewußtseinsphilosophie mit dem Preis des Verzichtes auf einen starken Intersubjektivismus bezahlt" werde.[100] Andernfalls bestehe die Lösung darin, „verschiedene Grade der persönlichen Autonomie" im „intersubjektivitätstheoretischen Rahmen" einzeln aufzuzeigen.[101] Honneth könnte dabei an Fichtes Aufforderungslehre hinsichtlich der Konstitu-

96 KA, 52.
97 Ebd.
98 Ebd. Gemeint ist nicht die Individuation im Kindesalter, sondern die Selbstbestimmung des Erwachsenen.
99 Ich erinnere daran, dass Honneth gerade bezüglich der laufenden Erweiterung der Identität vom Individuum ausgeht, welches von den anderen einen bestätigenden Impuls erwartet, was ebenfalls einer induktiven Genese der Individualität entspricht.
100 Ebd., 52f.
101 Ebd., 53.

tion persönlicher Freiheit gedacht haben, auch wenn er dieses Modell erst einige Jahre später würdigt.[102]

Als Fazit der Interpretation Honneths von *JS 1* im Vergleich mit Hegel ist festzuhalten, dass er das Potential von *JS 1* nicht würdigt, ein Gleichgewicht herzustellen zwischen dem eigenständigen und anerkannten Subjekt als Person, und seiner Einbindung in die Allgemeinheit des Volkes. Da er nur auf den Kampf des Subjekts fokussiert ist, hofft er darauf, die „systematische Stellung" des „Kampfes um Anerkennung" in Hegels folgender Schrift *JS 3* entwickelt zu bekommen.[103] Ob das Anliegen erfüllt wird, soll im Folgenden nachgeprüft und rekonstruiert werden.

3.1.1.4 Honneth über die *Naturphilosophie und Philosophie des Geistes (*JS *3)*

Honneth paraphrasiert in seiner Interpretation von *JS 3* teilweise sehr frei die bei Hegel verwendeten Begriffe und Argumente, weshalb ich mehrfach auf manifeste Unstimmigkeiten im Vergleich zu Hegel aufmerksam mache. Bevor er die für ihn systematische Stellung des Kampfes herausarbeitet, nimmt er ein Element der später von ihm kritisierten Bewusstseinsphilosophie Hegels auf und würdigt die Fähigkeit des Geistes als das „zugleich Andere seiner selbst"[104]. Honneth nennt das eine Bewegung des Geistes in Form einer „Entäußerung" und „Rückkehr", die er „einem nochmals gewachsenen Einfluß von Fichte" zuschreibt, ohne zu präzisieren, welche Ideen oder Schriften Fichtes er damit meint.[105] Honneth sieht darin einen Bildungsprozess des Bewusstseins, sich immer wieder zu entäußern, um so die „Wirklichkeit" zu entdecken.[106] Positiv gesehen werde dieser in *JS 3* und in der *PhG* ausgedrückte Gedanke von der Ausdifferenzierung der Phänomene des Geistes hin „zu einem absoluten Wissen seiner selbst"

102 Vgl. Honneth 2009a.
103 KA, 53.
104 Ebd. 54. Für das angeführte Zitat gibt Honneth keine exakte Stelle in JS *3* an, so dass es sich um seine eigene Paraphrase handeln müsste von JS *3*, GW 8, 198. Dort heißt es, dass „Jedes das, was es i n n e r l i c h ist, ausser ihm zugleich als das andre" hat.
105 Ebd.
106 Ebd.

führen.[107] Das entspricht Hegels Definition in der *PhG* vom absoluten Wissen, das ohne Relation zu etwas außer dem Subjekt sei.[108]Zunächst interpretiert Honneth die Elemente einer gegenseitigen Anerkennung, insbesondere die Liebe und den Status als Rechtsperson, bevor er auf Defizite eingeht, denen nur durch einen Kampf abzuhelfen sei, insbesondere infolge der Verweigerung einer erhofften Anerkennung.

Von Habermas übernimmt Honneth die Begriffe „Subjektiver Geist" im ersten und „Wirklicher Geist" im zweiten Kapitel von *JS 3,* nennt sie aber „theoretische Fragwürdigkeiten"[109]. Er relativiert dieses Urteil aber sogleich: Einerseits zeige sich darin „das soziale Strukturmuster des Kampfes"[110] als das für Honneth wichtigste Element. Auch halte er die Verbindung der beiden Begriffe mit dem „absoluten Geist"[111] als Titel des dritten Kapitels für angemessen, die auf die nachfolgende *PhG* hindeute. Die Verbindung mache den „Bildungsprozess des subjektiven Geistes" sichtbar, der vom Selbstbezug „des individuellen Subjekts" ausgehe, um auf dem Weg über „die institutionalisierten" intersubjektiven „Beziehungen der Subjekte untereinander" schließlich zu den „reflexiven Beziehungen der vergemeinschafteten Subjekte zur Welt" zu gelangen.[112] Um das Ziel der Vergemeinschaftung zu erreichen, geht Honneth wie Hegel in einem ersten Schritt vom „Willen" oder vom „Wollenden" aus.[113] Der „T r i e b" sei der formale Auslöser für das Tätigwerden des Willen, dessen praktische Ursache dagegen ein gefühlter „Mangel"[114]. Im Folgenden verwendet Honneth eine Terminologie, die an Freud erinnert, aber gleichzeitig abweicht von Hegels Auffassung der Arbeit, welche vor allem ein der Gesellschaft nützliches Handeln sei. Dagegen kennzeichnet er die Arbeit als Mittel für die „Befriedigung der Begierde", die einer verzögerten „Trieberfüllung" oder einer

107 Ebd., 55.
108 Vgl. PhG, GW 9, 425.
109 Ebd., 57 und FN 3. Vgl. zum „wirklichen Geist" JS 3, GW 8, 222. Die Kritik bezieht sich auf Habermas 1973, 10 und die dortige FN 3 mit der Zustimmung zur Überschrift „Subjektiver Geist", die dem ersten Kapitel von JS 3 in der Lassonschen Ausgabe gegeben wurde.
110 Ebd., 58.
111 JS 3, GW 8, 286.
112 KA, 57f.
113 JS 3, GW 8, 202. Vgl. KA, 59.
114 Ebd., 202f.

„Triebunterdrückung“ diene.[115] Daher sei die Bildung des Subjekts als Individuum noch nicht abgeschlossen, sondern „unter dem Zwang der Selbstdisziplinierung zustande“[116] gekommen, was wohl eine psychologische oder Foucaultsche Formulierung ist. Die Diskrepanz dieser Charakterisierung des Subjekts und seiner Arbeit mit derjenigen Hegels von einem Subjekt mit freiem Willen ist offensichtlich.

Honneth geht, wenn auch kritisch, ein zweites Mal auf die Arbeit ein, und nennt sie Hegels erste Stufe der Realisierung des subjektiven Geistes. Als solche stelle sie aber eine „monologische“ und „instrumentelle Selbsterfahrung“ des Subjekts dar, was der Absicht Honneths widerspreche, den Willen auch für „intersubjektive“ Erfahrungen praktisch einzusetzen.[117] Zur Abschwächung dieser Kritik unterstellt er Hegel, dieser habe, um der Ausblendung der Intersubjektivität abzuhelfen, sogleich die gegenseitige Beziehung der Liebe als „das Element der Sittlichkeit“, als eine Art von „Ahnung derselben“ eingeführt.[118] Wieder konform mit Hegel hebt Honneth den Zusammenhang von Liebe und Familie hervor, bei dem das Elternpaar sich als „s e l b s t b e w u ß t e Einheit“[119] erst in der Liebe zum Kind anschaue. Es werde eine gleichberechtigte Paarbeziehung vorausgesetzt, die das emotionale Bedürfnis des Einzelnen erfüllte, indem in ihr „die *natürliche* Individualität der Subjekte Bestätigung findet“[120]. Die Bestätigung durch „die Erfahrung des Geliebtwerdens“ vermittle dem Subjekt, sich „zum ersten Mal als ein bedürftig-begehrendes Subjekt“ zu erfahren.[121]

Auszuschließen ist nicht, dass Honneth mit der Betonung der emotionalen Bedürftigkeit den Fokus vom gesellschaftlichen Standort weg auf

115 Resp. KA, 205 und KA,60.
116 Ebd., 61.
117 Ebd., 62. Vgl. ebd., 102 zur Kritik des „monologischen Geistes“ bei Hegel.
118 JS 3, GW 8, 210. Vgl. weiter unten KA, 66. Dort deutet Honneth Hegels „Ahnung“ psychoanalytisch.
119 JS 3, GW 8, 212. Vgl. KA, 67.
120 KA, 64. Meine Hervorhebung, denn Individualität ist nicht natürlich, sondern kulturell vermittelt. Möglicherweise meint Honneth natürliche Bedürfnisse.
121 Ebd. Dieser Feststellung kann zugestimmt werden als Beschreibung der leiblich-seelischen Individuation des Kleinkinds. Honneth bezieht sich bisher in diesem Abschnitt aber auf das erwachsene Subjekt. Dann gilt zwar immer noch, dass Subjekte emotional bedürftig sind – aber nicht mehr zum ersten Mal –, was aber nicht hinreichend ist für eine Beschreibung der Begierden und Fähigkeiten des Menschen.

die Individuation richten will, bei der für das einzelne Individuum seine Angewiesenheit auf den emotionalen wie sozialen Austausch offensichtlich ist. Dann wären Honneths Andeutungen eine Vorwegnahme des zweites Hauptkapitels von *KA*, in welchem die Stufenfolge „*sozialer Anerkennungsverhältnisse*“[122] eingeführt wird, mit der „Liebe“ als erster und wichtigster Rolle für die Person. Diese wird, nach Abschluss der Individuation, als eine Beziehungsform sozialisierter Personen definiert, die zwischen Abhängigkeit und Unabhängigkeit oszilliert, als reziproke Anerkennung zweier „bedürftiger Wesen“, die in „einer prekären Balance zwischen Selbstständigkeit und Bindung“ stehen.[123] Honneth rechtfertigt diese Deutung mit dem Argument, es ermögliche wegen Hegels Sichtweise der Liebe als „Ahnung“ folgende Hypothese: Psychoanalytische Begriffe erlauben es, das „Gefühl des Geliebtwerdens [als]eine innerpsychische Repräsentanz für die Vorstellung der sittlichen Gemeinschaft“ zu beschreiben.[124] Die Erfahrung geliebt zu werden, ist für Honneth also eine hinreichende Bedingung für die Sittlichkeit, eine Auffassung, welche die Liebe mit zu großen Erwartungen für die Teilnahme am gesellschaftlichen, sittlichen Leben befrachtet. Bezüglich seiner Aussagen von der Bedürftigkeit verweise ich auf die Erklärung von Federica Gregoratto. Sie erweitert und befürwortet die Absicht Honneths, was er – wenn auch erst in *RF* – mit Selbsterfahrung, Wissen von sich selbst und Selbstvertrauen ausdrücken wolle. Eine wechselseitige Abhängigkeit sei denkbar und erlebbar, in welcher die Wahrnehmung der Selbsterfahrung und des Selbstvertrauens durch die andere Person dieser ebenso die Möglichkeit der eigenen Selbsterfahrung eröffne, und so zur geteilten Erfahrung von sozialer Freiheit und befreiender Liebe führe.[125] Eine solche intersubjektive Sichtweise überschreitet die subjektzentrierte eines bloß bedürftig-begehrenden Subjekts hin zur Sicht auf die Gleichwertigkeit beider Personen.

122 KA, 107.
123 Ebd., 153f. Es kann hier bei Honneth nicht die einseitige Individuation gemeint sein, denn die Eltern sind gegenüber ihrem heranwachsenden Kind nicht in derselben Weise bedürftig wie dieses.
124 Ebd., 66. Vgl. zur „Ahnung“ JS 3, GW 8, 210.
125 Vgl. RF, 270 und Gregoratto 2018, *The Ambiguity of Love,* 22ff. Vgl. zur sozialen Freiheit auch Honneth 2024, *Hegel und Fichte*, 28.

Die nächste Stufe im „Bildungsprozeß des Subjekts“[126] deutet Honneth so, dass in den praktischen Erfahrungen der Individuen miteinander sowohl „Rechte“ als Rechtsansprüche als auch „Pflichten“ erlebt werden können, die eine konstitutive Bedeutung für die Gesellschaft haben.[127] Aber – wie bereits in *JS 1* – sei die Möglichkeit nicht auszuschließen, dass das einzelne Individuum sich behaupten müsse, wenn ihm die Anerkennung und Bewahrung seines „B e s i t z e s“ streitig gemacht, und das zum Auslöser eines Kampfes werde.[128] Ich verzichte auf die detaillierte Beschreibung des Kampfes um Anerkennung des Besitzes und der Ehre, mache aber darauf aufmerksam, dass es dabei um die wechselseitige Anerkennung von Rechtsansprüchen gehe.[129] Honneth versteht unter dem Kampf an dieser Stelle nicht eine tatsächliche Auseinandersetzung, sondern deutet ihn als Bild für die „Reproduktion des geistigen Elements der bürgerlichen Gesellschaft“, welches zum „normativen Zwang“ als eine Form der „Rechtsentwicklung“ führe.[130] Dementsprechend weist er an Hand des wirklichen Geistes als Ausdruck des „A l l g e m e i n e n W i l l e n“ auf den Übergang hin vom individuellen Willen und der Intelligenz zur Einsicht, dass die Rechtsansprüche jedes Einzelnen zu einer „geistigen Wirklichkeit“ geworden seien.[131] Mit anderen Worten ist der Rechts-Status der Person abhängig vom Anerkannt-Werden. Umgekehrt setze ein Handelnder bei der Durchsetzung des eigenen Willens mittels eines Vertragsbruchs seine empfangene Anerkennung aufs Spiel, weil er offenkundig diesen allgemeinen Willen nicht mehr akzeptiere. Um aber sein Person-sein zu erhalten – dramatisch gesprochen „Ehre und Leben“ –, gehöre zur Definition einer Person, dass sie sich nicht vom allgemeinen Willen abtrennen dürfe, denn sie sei eine Person nur im Rahmen des „gemeinsamen Willens“, kurz gesagt „gezwungen, Person zu seyn“[132]. Hegel meint hier

126 KA, 68. Honneth meint hier offensichtlich eine Genese des Subjekts als Sozialisation, als Hineinwachsen und die Ermöglichung der Teilnahme in der Gesellschaft, aber immer im Kontext der eigenen Ansprüche.
127 JS 3, GW 8, 214.
128 Ebd., 215.
129 Vgl. zum Kampf ebd., 218ff. sowie zu den Rechtsansprüchen usw. KA, 174ff.
130 KA, 82f.
131 JS 3, GW 8, 222f. Vgl. KA, 83.
132 Ebd., 230f. Vgl. KA, 87f.

nicht den Zwang wie in *NR*, damit die Rechte der anderen gewahrt bleiben, auch wenn deren Einhaltung zum Person-sein gehört, sondern die Konstitution der Person.[133]

Der genannte rechtliche Zwang gegenüber dem Vertragsbrüchigen dagegen soll den Status als anerkannte Person wiederherstellen. Aber Honneth kehrt die Bedeutung des Zwangs als Gegenmittel um, denn er unterstellt, dass sich der Vertragsbrüchige dagegen wehre, was ihn paradoxer Weise zu einem Verbrecher werden lasse. Durch dieses Verhalten wisse das „wortbrüchige Individuum" sich – irriger Weise – „als Rechtssubjekt in seinen Ansprüchen sozial gesichert"[134]. Infolge dessen glaube es sich im Recht, da es im Zwang „eine Art von Verletzung der eigenen Persönlichkeit" sehe, die nur durch eine erneute Verletzung der Rechtsordnung rückgängig zu machen sei[135]. Das genannte Paradox stellt Fichtes Geltung der Rechtsgemeinschaft für alle, also auch für den Verbrecher, auf den Kopf. Die Regeln der Rechtsgemeinschaft beinhalten eine angemessene Strafe für den Verbrecher – in Honneths Beispiel der Vertragsbrüchige – anstelle eines Freibriefs für seine Tat.[136] Deshalb widerspricht die Auffassung Honneths nicht nur Hegels Definition einer verantwortlichen Person, sondern auch derjenigen von Fichte, auch wenn Honneth überzeugt ist, sich auf Hegels Aussage berufen zu dürfen, dass „die innre Quelle des Verbrechens der Zwang des Rechts"[137] sei. Doch wie hat Hegel diese Aussage gemeint? Durch die vom Täter behauptete Missachtung als Einschränkung oder Nicht-Anerkennung „s e i n e s Willens zum Troz dem allgemeinen Willen"[138] sehe er sich dazu motiviert, vermittels seiner „provozierenden Handlung" die anderen ihrerseits dazu zu zwingen, die aus seiner Sicht unvollkommenen „sozialen Verkehrsformen", d. h. die geltende Rechtsordnung für seine sozusagen besitzergreifende Anerkennung zu erweitern.[139] Doch rechtfertige der notwendige Zwang zur Einhaltung der Rechtsordnung für

133 Vgl. NR, GW 4, 442.
134 KA, 88.
135 Ebd.
136 Vgl. GNR, GA I/4, 59.
137 JS 3, GW 8, 235. Vgl. KA, 88.
138 Ebd.
139 KA, 89.

Hegel nicht eine Vergeltung. Denn die Ausübung des einzelnen – rücksichtslosen – Willens komme einer Legitimation des Vertragsbruchs gleich. Es wäre auch unplausibel, dass Honneths Verständnis für den Verbrecher eine Art Anteilnahme angesichts des gegen ihn ausgeübten Zwangs ausdrücken wolle. Jedenfalls ist diese Sichtweise weder aus Fichtes noch aus Hegels Ausführungen abzulesen. Das räumt Honneth indirekt ein, indem er vom „sehr vagen Sinn" und „einer bloßen Anregung" in Hegels Text spricht, kritisiert aber gleichzeitig, Hegel habe es versäumt oder „ungeklärt" gelassen, dass neben der rechtlichen gegenseitigen Anerkennung auch „Gefühle der persönlichen Anteilnahme" zur Bildung und Stärkung der Persönlichkeit gehören.[140]

Überblickt man Honneths Ausführungen zum allgemeinen Willen insgesamt, wird sein normatives Leitbild sichtbar, die Individualität und „Einzigartigkeit" eines jeden Mitglieds in Gesellschaft und Staat zu bewahren. Deshalb bedauert er, dass Hegel diesen „Erwartungen" nicht Rechnung getragen, d. h. den Staat nicht als Garant eines „intersubjektiven Verhältnisses" begriffen habe, sondern „bewußtseinsphilosophisch" nur als Realisierung des einen Geistes für das Individuum und die Allgemeinheit.[141] Aus meiner Sicht versteht Honneth hier die Intersubjektivität als Beziehung zweier eigenständiger Subjekte, nicht als Ausgangspunkt, um die Subjektivität zu konstituieren wie bei Habermas. Von der Metaebene aus betrachtet treffen zwei miteinander unvereinbare Idealbilder aufeinander, dasjenige von Hegel mit dem Vorrang des Staates als Allgemeinheit gegenüber dem Individuum als einzelnem Subjekt, und das von Honneth. Für ihn stellt Hegels Sichtweise in *JS 3* kein Ideal dar, weshalb er ausdrücklich *sein* Ideal betont: Es gründe auf gelingenden Anerkennungsbeziehungen, in denen „die soziale Integration" den „kulturellen Gewohnheiten entgegenkommt", verallgemeinert als positive „normative Eigenschaften" dieser Anerkennungsbeziehungen.[142] Auf diesen Unterschied zwischen Hegel und Honneth mache ich bereits in meiner Einleitung zu Honneths Theorie der Anerkennung

140 Ebd., 90ff.
141 Ebd., 97f.
142 Ebd., 98. Meine Hervorhebung. Ich verwende absichtlich das Wort Ideal. Vgl. dazu Andreas Kalyvas 1999, *Critical Theory at the Crossroads*, 104f, der verdeutlicht, dass Honneths mit „vernunftidealistischen Voraussetzungen" argumentiert, sowie Thompson 2014.

aufmerksam, denn seine Kritik an Hegels Bewusstseinsphilosophie lautet, dass dieser die Bedeutung der Eigenständigkeit des einzelnen Subjekts zu gering bewerte. Das habe Auswirkungen auf dessen Fähigkeit und Bereitschaft zur gegenseitigen Anerkennung. Ob die Kritik gerechtfertigt ist, soll jetzt geklärt werden. Honneth führt zu Recht aus, für eine Würdigung der Individualität reiche es nicht aus, diese auf „das Begriffspaar bourgeois und citoyen" als bloß gesellschaftliche Personen zu reduzieren, denn nur selbstständige Individuen können sich gegenseitig anerkennen.[143] Diese Aussage Honneths bestätigt zwar meine zweite These, lässt aber die Voraussetzung für jede Forderung nach Anerkennung außer acht, dass grundsätzlich die Anerkennung Teil des gesellschaftlichen Status jedes Menschen ist. Deshalb ist Honneths Kritik an Hegel einseitig, dieser stelle die Selbstständigkeit dadurch in Frage, dass er einerseits zu Recht den Bürger als wechselseitig anerkanntes Rechtssubjekt verstehe. Andererseits müsse sich dieser als Staatsbürger dem gesetzgebenden Staat unterordnen, und sei als „einsames" Wesen nur noch Teil „des sittlichen Ganzen"[144]. Die Unterordnung – Hegel spricht vom Subsumieren des Bürgers unter den Staat – hält Honneth für einen Teil der Bewusstseinsphilosophie, die keinen Raum lasse für die Aushandlung unterschiedlicher Geltungsansprüche zwischen gleichberechtigten Personen im kommunikativen Handeln.[145]

Ob die Kritik berechtigt ist, hängt davon ab, was Honneth mit dem Bewusstsein meint. Offensichtlich versteht er darunter ein ichbezogenes ‚einsames' Selbstbewusstsein gegenüber einem nach außen gerichteten Selbstbewusstsein in Gemeinschaft oder im Kampf um Anerkennung mit anderen, eine Auffassung, die er Hegel zuschreibt. Honneths Kritik ist aber nicht widerspruchsfrei, denn er hat weiter oben sowohl die Einheit von Bewusstsein und Geist – im Sinne der Fähigkeit sich in den anderen hineinzuversetzen – befürwortet, als auch die dialektische Einheit und „Selbstdifferenzierung"[146] von Bewusstsein und all-

143 Ebd., 101. Vgl. JS 3, GW 8, 261.
144 Ebd., 102. Das ist für Hegel kein Widerspruch, denn die Besitz-Bürger verstehen sich nicht im Gegensatz zum Staat. Das einsame Wesen steht für einen starken Individualismus der heutigen Zeit, aber nicht in JS 3.
145 Ebd., 102 mit Bezug auf ebd., 53ff.
146 Ebd., 54.

gemeinem Geist. Wie hat, im Vergleich zu Honneth, Hegel in *JS 3* die Selbstdifferenzierung verstanden? Zunächst unterscheidet er den Geist und das Bewusstsein, ausgehend vom Geist mit der „Anschauung seiner als seiner [Welt]", der in einem Entwicklungsprozess zum „absolut freyen" und „seiner selbst gewissen Geist"[147] wird. Der „wirkliche Geist" manifestiere sich in „Religion" und „Kirche", und verbinde auf diese Weise den „Volksgeist" mit der „Regierung"[148]. Die Übereinstimmung von Ich und Geist zeige die „Unmittelbarkeit des sich wissenden Geistes überhaupt"[149]. So stehen sich für Hegel das Bewusstsein und dessen aktive intersubjektive Einbindung in den Staat nicht als Gegensatz gegenüber.

Als Fazit von Honneths Ideal in der Auseinandersetzung mit Hegel in *JS 3* ist sichtbar geworden, wo er Hegel zustimmt, und wo er ihm widerspricht. Dazu gehört mit unterschiedlicher Gewichtung, die Einbindung des jeweiligen Bewusstseins der einzelnen Person in Familie, Arbeit und Staat. Dem Kampf, auch als Auseinandersetzung eines Verbrechers mit der Rechtsordnung, misst er ein größeres Gewicht zu als Hegel, der die Bewahrung der Rechtsordnung hervorhebt. Honneth bedauert aber, indem er das ganze erste Kapitel von *KA* zusammenfasst, bei Hegel im Anschluss an *JS 3* in der *PhG* und den daran anschließenden Schriften viele Argumente nicht mehr vorzufinden: Vor allem fehle der „Kampf um Anerkennung" als „moralische Bewegungskraft" für eine Mehrzahl von Subjekten, statt dessen gebe es nurmehr eine Theorie der „Bildung des Selbstbewusstseins"[150]. Diese Beobachtung gelte auch für die „Anerkennung […] in der Herr-Knecht-Dialektik", die zu eng mit „der praktischen Bestätigung in der Arbeit verknüpft" sei.[151]

Im Folgenden zeige ich, wie Honneth das Urteil in *KA* über Hegels fehlenden „intersubjektivistischen Begriff der menschlichen Identität" in seinem Aufsatz *Von der Begierde zur Anerkennung* aus dem Jahre 2008 teilweise zurückgenommen und revidiert hat.

147 JS 3, GW 8, 277.
148 Ebd., 283f.
149 Ebd. 286.
150 KA, 104.
151 Ebd. und auch für den folgenden Satz. Das ist die einzige Stelle, wo Honneth auf das Verhältnis von Herr und Knecht eingeht.

3.2 Honneth über Kapitel IV der *Phänomenologie des Geistes*

In der Vorbemerkung zu seinem Aufsatz rekapituliert Honneth sein Vorhaben, im Rückgriff auf „Hegels Anerkennungslehre" nicht nur „Einsichten" über „den Gerechtigkeitsbegriff" zu gewinnen, „sondern auch eine verbesserte Bestimmung des Verhältnisses von Vergesellschaftung und Individuierung" zu erlangen.[152] Nach einer näheren Beschäftigung mit der *PhG* und der *RPh* sei er im Rückblick auf *KA* „eines Besseren belehrt"[153] worden. Er finde nunmehr im Kapitel IV der *PhG* Belege für seine Vorstellungen, dass Hegel hier „seinen anfänglichen Intersubjektivismus" doch nicht „einem monologischen Konzept des Geistes geopfert" habe.[154] Der Begriff des monologischen impliziert für Honneth sicher nicht den Vorwurf eines Solipsismus bei Hegel. Honneth nimmt hier eigene Argumente wieder auf, die er hinsichtlich der Bedeutung des Geistes weiterentwickelt, indem dieser als „objektive[r] Geist" der „sozialen Realität eines Verhältnisses aus geschichteten Anerkennungsverhältnissen" entspreche in ihren verschiedener Stadien.[155] Dazu gehöre auch – mit Blick auf die *RPh* – die „soziale Gerechtigkeit", welche ebenso von „wechselseitiger Anerkennung" abhängt.[156] Sie gehe über die auf Personen bezogene Anerkennung hinaus, und impliziere die Erfüllung von Aufgaben und Funktionen als originär gesellschaftliche und institutionelle Aufgaben im Sinne einer sozialen Anerkennung. Am Rande sei bemerkt, dass die individuelle Selbstverwirklichung, die auch durch die Anerkennung vermittelt werde, nicht von denselben Bedingungen abhänge wie die soziale Gerechtigkeit, weshalb deren Erfüllung nicht unbedingt auf den institutionellen Rahmen angewiesen sei.[157] Darüber hinaus brauche es einer Bewusstwerdung der sozialen und kulturellen Vorstellungen – und Vorurteile –

152 Honneth 2021a, 7.
153 Ebd., 8.
154 Ebd. Vgl. KA, 102f.
155 Honneth 2021a, 8.
156 Ebd.
157 Vgl. Schlette 2018.

um vorhandene Defizite zu verringern.[158] Methodisch gehe ich so vor, dass ich Honneths Argumentation sukzessive mit meiner Interpretation und der Kritik von Cobben überprüfe.

Um Honneths Schlussfolgerung vorwegzunehmen hinsichtlich der Rolle der Anerkennung in der *PhG*, versteht er Hegels „Anerkennung" als „die wechselseitige Beschränkung der eigenen, egozentrischen Begierde zugunsten des jeweils Anderen"[159]. Diese Charakterisierung lässt mehrere Aspekte von Kapitel IV A außer Acht, so die Freiheit des Selbstbewusstseins und dessen Beziehung zu allen anderen, was ich im Folgenden nachweise. Im Unterschied zu den ersten drei Kapiteln der *PhG* über die Gewissheit des Bewusstseins erkenne in Kapitel IV „das Bewußtseyn sich selbst" zum ersten Mal „als Gegenstand und das Wahre" angemessen behandelt.[160] Hier gehe es um eine Entwicklung des Bewusstseins, weshalb Honneth sich sowohl von den vielfältigen Versuchen abgrenzt, das Verständnis dieses Kapitels einer „historisierenden oder soziologisierenden Deutung" zu unterwerfen, gemeint sind vor allem Lukács, Brecht und Kojève, als auch von sonstigen „recht eigenwilligen, ja abwegigen Deutungen"[161].

Honneths Ziel ist, in dem Text Begründungen zu finden für die Bewusstwerdung des Subjekts vermittels der Anerkennung, also für „den Übergang vom natürlichen zum geistigen Wesen"[162], in welchem die Abhängigkeit der Menschen voneinander sichtbar werde – und sie zu Personen werden lasse. Diese Sicht impliziert eine Auffassung vom natürlichen Menschen, den es so nur theoretisch gegeben hat. Um das genannte Ziel, das auch Hegels Ziel ist, zu erreichen, bedarf es einer Begierde, um sich im Selbstbewusstsein auch als leibliches Wesen zu erkennen, entsprechend der Begegnung mit dem „selbstständigen

158 Vgl. Revault d'Allonnes 2016, *Le Miroir et la Scène*, 175. Sie schreibt, „[qu'il] faut travailler en amont sur les représentations sociales et culturelles".
159 Begierde, 32.
160 PhG, GW 9, 103. Vgl. Begierde, 17.
161 Begierde, 16. Honneth gibt keine Beispiele dafür, was er unter abwegig versteht. Vgl. auch KA, 108. Dort verwendet er selber soziologische Begriffe für seine Argumente.
162 Ebd. Dass damit kein Dualismus von Leib und Seele gemeint ist, wird am Verständnis von Begierde deutlich.

Leben" eines anderen Menschen.[163] Das Zusammentreffen solle „das Aufheben dieses Andern" ermöglichen.[164] In diesem Kontext unterstellt Honneth, dass Hegel mit seiner Rede von der Begierde nach Leben eine „weitreichende Kritik an der Bewußtseinsphilosophie seiner [d. h. Hegels] Zeit" verknüpfe, und Kant und Fichte einen Subjektbegriff ohne „unmittelbare Erfahrung seiner eigenen Leiblichkeit" zuschreibe – ohne diese Feststellung zu begründen.[165] Offensichtlich hat er weder die gegenteiligen Aussagen zur Rolle des Leibes in Kants *Anthropologie* und in Fichtes *Naturrecht* zur Kenntnis genommen.[166] Andererseits spreche Hegel zwar vom „ganzen Kreislauf des Lebens " und vom Selbstbewusstsein des Menschen als eines „einfachen Wesens" und Teil der „Gattung", thematisiere aber nicht explizit die leiblichen Bedürfnisse und Fähigkeiten in der Interaktion mit anderen Menschen.[167]

Ich erinnere daran, dass Hegel ein Defizit anspricht, das die anerkennende Begegnung mit einem anderen selbstständigen lebendigen Wesen verhindere. Er nennt es das abstrakte Selbstbewusstsein oder „d a s l e e r e I n n e r e des Verstandes", also die vermeintliche Selbstgenügsamkeit des Selbstbewusstseins, das sich der Welt durch die Aneignung von Gegenständen öffne, also durch den Gebrauch und den Verbrauch von Teilen der Objektwelt.[168] Für die Entdeckung jedes Individuums, Befriedigung nur in der Begegnung mit anderen Individuen zu gelangen, verweise ich auf meine Interpretation von Kapitel IV A der *PhG*.[169] Da Honneth das Dilemma der Vernichtung von Gegenständen nicht ontologisch versteht, liefere ganz im Gegenteil „die Befriedigung seiner Begierde die unmittelbare [und dauer-

163 PhG, GW 9, 107. Vgl. in diesem Zusammenhang Begierde, 22. Honneth kritisiert Fichtes Aussage über ein „Bewußtsein", das „sich einfach nur selbst beobachtet", also die Gleichsetzung und Einheit von Bewusstsein und Selbstbewusstsein. Diese Einheit charakterisiert das Selbstbewusstsein. Hegel hält sie in PHG, GW 9, 102 für erstrebenswert. Bei Fichte ist sie Bestandteil des Selbstbewusstseins in Wlnm-K, GA I/3, 345.
164 Ebd. sowie ebd., 112 zur Bedeutung des Aufhebens.
165 Begierde, 22f.
166 Vgl. Anthropologie, AA VII, 265. Hier spricht Kant von Begierden. Vgl. GNR, GA I/3, 374.
167 PhG, GW 9, 107.
168 Ebd., 104. Vgl. Neuhouser 1986, 250ff.
169 Ebd., 107f.

hafte] Gewißheit eines Selbst"[170]. Honneth unterstellt diese alternative Sichtweise Hegel selber, auch wenn für diesen die genannte Gewissheit bekanntlich scheitern müsse. Im Gegensatz zu Hegel kritisiert Honneth „die angeblich vergeblichen Versuche", die Befriedigung als etwas „bloß Negatives und zu Überwindendes" anzusehen, wie es „in der Sekundärliteratur nicht selten die Tendenz" sei. Sie widersprechen seiner Auffassung von einer gelungenen „Triebbefriedigung" auf dem Weg zur „Erfahrung des Selbstbewußtseins"[171]. Kann aus diesem Urteil abgeleitet werden, Honneth durchschaue die Pointe Hegels von der gegenseitigen Entdeckung des Selbstbewusstseins nicht? Das ist zwar nicht der Fall, aber es wirkt fast eine Ironie, dass eine dieser Sekundärliteraturen von Frederick Neuhouser stammt, den Honneth hinsichtlich der eben als fehlgeleitet bezeichneten Interpretationen als Beleg für seine These zitiert.[172] Bekanntlich versteht Neuhouser Hegels Beweisführung, dass wegen der Wiederkehr der Begierde, „as soon as satisfaction is achieved and the negation of the object is completed, an emptiness sets in [which is] followed by an endless and ultimately unsatisfying cycle of gratification [or satisfaction]"[173]. Honneth präzisiert seine Kritik an den ihm vorliegenden Interpretationen, und nennt diese eine Flucht hin „zu metaphorischen Überbrückungen oder textfernen Konstruktionen".[174]

Was Honneth positiv aufnimmt, ist aber Hegels Feststellung vom „Scheitern" für die Gewinnung der Selbstgewissheit durch leblose Objekte als eine „Selbsttäuschung des Subjekts"[175]. Er fügt, mit Anklängen an eine psychoanalytische Deutung hinzu, es sei unmöglich, „in der Bedürfnisbefriedigung, der Sättigung seiner Begierde, den Gegenstand vernichten zu können", mit der Folge, dass die Verbindung von Gewinn für sich und Vernichtung des Objekts als „Allmachtsphantasie" an der

170 Begierde, 23. Vgl. im Gegensatz dazu KA, 60 und 205 zur oben genannten unvollkommenen Befriedigung durch Arbeit.
171 Ebd., 23.
172 Vgl. ebd., 25 in FN 6.
173 Neuhouser 1986, 253. Zum englischen Text ist anzumerken, dass ‚gratification' nicht dasselbe wie ‚Gratifikation' als Belohnung bedeutet, sondern ein Synonym von satisfaction ist.
174 Begierde, 25.
175 Ebd., 24f.

„Selbstständigkeit" des Objekts scheitern müsse.[176] Was steht hinter Honneths Forderung nach der notwendigen Überwindung einer – ausschließlich eigensüchtigen – Allmacht, die nur vernichten will? In diesem Punkt schließt er sich Hegels Einsicht an, sich vom vergänglichen Gegenstand abzuwenden hin zu einem selbstbewussten Gegenstand, also einem anderen Subjekt. Nur diese Vorgehensweise ermögliche es dem begehrenden Selbstbewusstsein, gleichzeitig eine wechselseitige Befriedigung unter der Bedingung zu erreichen, dass es – in Hegels Worten – zusammen mit diesem Subjekt zu einer „wechselseitigen Negation" gelange.[177] Damit ist eine Art von „Dezentrierung"[178] gemeint, also das Ablassen von der bloßen Fixierung auf sich selbst, so dass sich der eine wie der andere sowohl selbst als auch im anderen erkenne.[179]

Wenn das Subjekt den Selbstbezug verlässt hin zu einer Dezentrierung, stellt sich folgende Frage: Wie erklärt Honneth den Übergang vom einzelnen Selbstbewusstsein zur Begegnung mit einem zweiten Selbstbewusstsein, der mit der Begierde nur angedeutet ist? Die Ausgangslage kann so beschrieben werden, dass sich ein Selbst bisher erfolglos um die Selbstgewissheit und einen dauerhaften Umgang mit der Objektwelt oder allgemein gesagt Außenwelt bemüht hat, auch was sein Interesse an der Anerkennung betrifft. Honneth dagegen nennt als Begründung beim Subjekt eine „tieferliegende Begierde" oder das „animalische Bedürfnis", den „Seinscharakter" der unzerstörbaren „Wirklichkeit" bestätigt zu bekommen.[180] Gemeint ist ein selbstständiges Subjekt, das dem Begehrenden Widerstand leistet – seine Negation. Gleichzeitig negiere sich das begehrte Subjekt selber, so dass sich beide auf einer höheren Ebene begegnen. So werde für beide der von Honneth unterstellte Wunsch befriedigt, anstatt der vernichtenden Aneignung eine jeweils „eigene, wirklichkeitsverändernde Tätigkeit"[181]

176 Begierde, 25f.
177 Vgl. PhG, GW 9, 108 sowie Begierde, 28.
178 Begierde, 29. Vgl. JS 3, GW 8, 218. Vgl. KA, 74f. Honneth geht dort auf diese Stelle nicht ein, sondern konzentriert sich auf das „Konfliktgeschehen", ohne die genannte positive Alternative einer Anerkennung zu erwähnen. Vgl. bereits aus dem Jahre 1993 Honneth 2000c, *Dezentrierte Autonomie*.
179 Vgl. JS 3, GW 8, 218.
180 Begierde, 28.
181 Ebd., 28f. in FN 8.

zum Positiven hin zu erfahren. Die Begegnung ist noch nicht die erste Stufe zur personalen Anerkennung, sondern diene lediglich als „das (soziale) Mittel" für die Erreichung des Wunsches, das „ontologische Bedürfnis" der beiden Subjekte zu erfüllen, die Welt zu verändern, nicht aber zu zerstören.[182] Der Wunsch muss nicht notwendig für beide Subjekte derselbe sein. Es genüge, dass die „eigene, egozentrische Begierde"[183] transformiert werde, um sich auf das Gelingen der Begegnung in der Umsetzung des eigenen Wunsches beschränken. Der Ausdruck ist missverständlich, denn er suggeriert eine bloß egoistische Begierde. Für Hegel ist die Begierde Mittel zum Zweck, um mit anderen Personen Beziehungen aufzunehmen. Mit dem moralischen Verhalten der Rücksichtnahme werden aber nicht die Interaktionspartner in ihrer Freiheit eingeschränkt, sondern lediglich ihre Intention sei – so urteilt Honneth über Hegels Auffassung – eine „Protomoral als Bedingung von Selbstbewußtsein"[184] in der Begegnung, die in der *PhG* allerdings erst in Kapitel VI thematisiert wird. Honneth nimmt mit seiner „Wendung zur Intersubjektivität"[185] gleichzeitig Abstand vom Kampfbegriff um Anerkennung. Dadurch wird die Beziehung zweier Personen sichtbar, die ihre gegenseitige Beschränkung akzeptieren und anerkennen.

Honneths Interpretation von Kapitel IV A zusammenfassend werden von ihm nicht alle Einzelheiten des Textes berücksichtigt. So erwähnt er nicht, dass für Hegels die Anerkennung des anderen als „ein Selbstbewußtseyn für ein Selbstbewußtseyn" auf einer höeren Ebene ermöglichen soll, dass jedes Selbstbewusstsein „ebenso wohl Ich, wie Gegenstand" sei, ein erster Hinweis auf die Einheit desselben mit dem Objektbewusstsein.[186] Gleichzeitig führt Hegel auf dieser Ebene als verbindendes Element „den Begriff des Geistes" ein, der die „vollkommene Freyheit und Selbstständigkeit" der „ver-

182 Ebd.
183 Ebd., 30.
184 Ebd., 31.
185 Ebd., 29. Vgl. Cobben 2012, 100 Er sieht in dieser Beziehung zweier Subjekte weder ein intersubjektives Verhältnis des Miteinander, noch eine umfassende moralische Handlung.
186 PhG, GW 9, 108. Vgl. das gleichlautende erste Zitat in Enc 1830, GW 20, 430, § 430 sowie die §§ 424–435 als Zusammenfassung von Kapitel IV, auch über den Kampf, sowie über Herrschaft und Knechtschaft.

schiedenen Selbstbewußtseyn" gewährleistet, und darüber hinaus auch deren „Einheit im I c h, das W i r, und W i r, das I c h ist"[187]

Die kritische Rekonstruktion, wie Honneth den Beginn von Kapitel IV der *PhG* versteht, steht am Ende meines Kapitels von Honneths Auseinandersetzung mit den *Jenaer Schriften* Hegels. Zum direkten Vergleich bietet sich die folgende Darstellung von Ricoeurs Interpretation derselben *Jenaer Schriften* an, aber aus systematischen Gründen eingeleitet mit Erläuterungen zum Begriff des Subjekts.

187 Ebd. Vgl. Cobben 2012, 97. Er erläutert den Begriff der „bestimmten Negation", also die Sicht auf den anderen als Negation, und dessen Negation wiederum auf das erste Subjekt, das sich nur so im Anderen wissen kann. Erst das ermöglicht den ersten Schritt zu einer gegenseitigen Anerkennung.

4 Die Rezeption von Kant, Fichte und Hegel bei Ricœur

Die Gliederung von *PR* unterscheidet sich von *KA* dadurch, dass Ricœur in der zweiten Studie [‚Deuxième Étude'] ausführlich sein Subjektverständnis einschließlich der Identität und des Rechtssubjekts erläutert, in Verbindung mit der Fähigkeit zur wechselseitigen Anerkennung. Dazu gehört Ricœurs Kritik an Kants Erkenntnistheorie und die Bedeutung, die Lévinas für ihn im Kontext von Identität und Alterität hat. Es folgen seine Überlegungen zu den Bedingungen der Selbst-Anerkennung und der gegenseitigen Anerkennung, wiederum in Auseinandersetzung mit Lévinas. Im Anschluss daran rekonstruiere ich die Aussagen der dritten Studie [‚Troisième Étude'], vor allem den Vergleich mit Honneths Interpretation der *Jenaer Schriften,* ergänzt durch frühere Werke Ricœurs, insbesondere *SmA*. Mehrfach mache ich auf die implizite oder explizite Erwähnung von Fichte aufmerksam, insbesondere in Kapitel 4.3.2, wo in *PR* auf Fichtes *Naturrecht* hingewiesen wird.[1]

4.1 Die Kritik an Kants Begriff der Vorstellung durch Ricœur und Lévinas

Bereits in *Le Conflit des interprétations* bezieht Ricœur sich auf Kant, dessen transzendentalphilosophische Ansätze zur Erkenntnis und zum Wissen er kritisch untersucht, und als „Kantisme sans sujet transcendental" bezeichnet.[2] Kritisiert wird an Kants sogenannter kopernikanischer Revolution als Erkenntnismethode sowohl der Objektwelt als

1 Vgl. PR, 276.

2 Ricœur 1969, *Le Conflit des intreprétations*, 55. Vgl. Terzi, Pietro 2023, *La philosophie française au miroir de Kant (1854–1986)*, 467. Dass Ricœur Kant nicht nur kritisiert, sondern auch als eigenständigen Vorläufer und Ideengeber Hegels würdigt, zeigt sich in seiner Rekonstruktion der *Jenaer Schriften* Hegels.

auch des Daseins des Menschen als „*Lebenswelt*“[3], dass das erkennende Subjekt von der Anschauung als „*Annahme*“ und „*Versuch*“ zur „*Vorstellung*“ übergehe.[4] Die Forderung Kants lautet, sich davon zu lösen, „alle unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten“, um „auf ähnliche Weise“ wie in der Astronomie die „Anschauungen [der Gegenstände] als Vorstellungen auf irgend etwas als Gegenstand [zu] beziehen, und diesen durch jene [zu] bestimmen“[5]. Demgegenüber gibt Ricœur einer antimetaphysischen und phänomenologischen Erkenntnisweise den Vorzug. Gemeint ist die Identifikation von Objekten, die Ricœur unter Bezug auf Husserls *Krisis* und *Der Untergang der Vorstellung* [‚la ruine de la représentation‘] von Lévinas skizziert.[6] Ziel der geänderten Methode sei es, den zu erkennenden Dingen ihren Eigenwert als grundlegende Erfahrung des Daseins zu geben. Das bedeute einen radikalen Bruch mit Kants These, von den Dingen „nur das a priori zu erkennen, was wir selbst in sie legen“[7]. Ricœur geht es nicht mehr um die innere Vorstellung der Dinge wie bei Kant, sondern um eine äußere Vergegenwärtigung, entsprechend einer Bemerkung von Lévinas, dass im Französischen der Begriff der „représentation“ die Wurzel „présent“ als gegenwärtig oder anwesend enthalte.[8] Zu beachten ist, dass die Wahrnehmung und das Erkennen nicht nur optisch, sondern mit dem Einsatz des ganzen aktiven wie passiven Leibes geschieht.[9]

Im Rahmen seiner Rezeption von Lévinas, insbesondere bezüglich des Verständnisses vom Subjekt, verbindet Ricœur das reflexive Den-

3 Ricœur 1980, *L'originaire de la question-en-retour dans le krisis de Husserl,* 169. Im Original auf deutsch.
4 PR, 97ff. Hervorhebung und auf deutsch im Original. Ricœur bezieht sich auf Husserl, HUA VI, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, passim.
5 KrV, AA III, 11f., B XVIf.
6 Vgl. PR, 101. Vgl. Lévinas 1974a, *La ruine de la représentation*, 133. Lévinas präzisiert, „la phénoménologie ruine la souveraineté de la représentation“.
7 KrV, AA III, B XVIII. Vgl. PR, 99 „la réference fondamentale d'être-au-monde“. Hier wird indirekt an Heideggers „In-der-Welt-sein“ erinnert in Heidegger 2001, 207. Vgl. PR, 102 die explizite Erwähnung Heideggers bezüglich der KrV und – ähnlich wie Lévinas – die Hervorhebung einer intellektuellen Anschauung [‚l'imagination transcendentale‘].
8 Lévinas 1983, *Die Spur des Anderen,* 124 in FN 1.
9 Vgl. PR, 108. Es heißt, dass eine „l'orientation non seulement du regard, mais du corps entier engagé dans l'exploration passive-active du monde“ tätig ist.

ken mit dem Akt des Wahrnehmens und des Erkennens.[10] Zunächst gehe ich auf das Konzept von Lévinas ein, das sich mit Fichtes Aussagen zur Erfahrung des Bewusstseins hinsichtlich der Erkenntnis von Objekten vergleichen lässt, wie dieser sie im Postulat der *Wlnm-K* erläutert. Zwar entdecke das „Subjekt, das sich auf das Objekt richtet", seine Fähigkeit zur Aufmerksamkeit erst „*nachträglich* in der Reflexion", dennoch sei diese der Beweis für „eine grundlegende *Passion* des Denkens", aber als auf den Leib bezogen keine „Passivität der Empfindung", sondern eine Art Leidenschaft für die Erkenntnis.[11] Lévinas spricht ausdrücklich von der „Philosophie des Leibes", deren Anwendung sich darin zeige, dass die „intentionale Bewegung hin auf das Vorgestellte" – also nicht im Sinne der Vorstellung bei Kant – einem sich-vor-Augen führen entspreche.[12] Was vergegenwärtigt und bestimmt werde, „wurzelt in allen Horizonten der leiblichen Existenz"[13]. Er nennt das eine „transzendentale Tätigkeit", die aber ein reelles, nicht – wie bei Kant – „ein gedachtes Seiendes hervorbringen" solle.[14] Möglich werde so die Erkenntnis einer „vorprädikativen Welt", die als solche „vom Subjekt konstituiert wird", wie auch „der Aufenthalt eines Subjekts in der Welt nur denkbar ist als Spontanität eines konstituierenden Subjekts".[15] Dann sei „die Welt nicht nur konstituiert, sondern auch konstituierend" entsprechend der „Gleichzeitigkeit von Freiheit und Zugehörigkeit"[16]. Im nächsten Schritt nenne ich die Voraussetzungen für die Anerkennung anderer Personen, wozu das Selbstbewusstsein als Selbst-Anerkennung zusammen mit dem Identitätsbewusstsein gehört.

10 Der Begriff der Person als selbstständiges Subjekt wird bei Ricœur und Lévinas nicht verwendet. Zur Vereinheitlichung ersetze ich, wo der Zusammenhang es zulässt, „sujet" oder „Subjekt" durch „Person".

11 Lévinas 1983, 124 in FN 1.

12 Ebd., 133. Vgl. zu dieser Sichtweise bei Fichte GNR, GA I/3, 366 und Wlnm-K, GA IV/3, 517 von der leiblichen Erkenntnis und Begegnung, sowie Düsing K. 1997, *Selbstbewußtseinsmodelle*, 187f.

13 Ebd.

14 Ebd., 134.

15 Ebd. Es ist nicht nur trivial, dass Wahrnehmung und Erkennen eine Umwelt voraussetzen.

16 Ebd.

4.2 Die Bedingungen der Selbst-Anerkennung im Vergleich von Ricœur und Lévinas

Ricœurs Auseinandersetzung mit Lévinas in *SmA* und *PR* ist zustimmend und kritisch, sowohl was die Bedingungen für das Wissen des Subjekts von sich selbst und für sein Identitätsbewusstsein betrifft, als auch seine Fähigkeit zur Anerkennung und zum Stellenwert der Rolle des anderen Subjekts. Zu den Bedingungen gehöre die Fähigkeit zum verantwortungsbewussten Handeln – das „je peux" – als Selbstgewissheit des „je crois que je peux", und die Bestätigung oder Hilfestellung durch den anderen.[17] Daneben trage das Individuum mit der Verletzlichkeit der „condition humaine"[18] auch das Leiden in sich, wie Ricœur in *PR* und noch in einem seiner letzten Aufsätze vom Dezember 2004 betont. Das Leiden werde sichtbar z. B. in der Passivität des Selbst gegenüber dem gebenden oder fordernden/auffordernden anderen.[19] Hier unterscheiden sich, wie weiter unten gezeigt wird, Lévinas und Ricœur, insbesondere darin, was die gelebten und erlebten Erfahrungen zweier Personen in der Beziehung betrifft.[20] Kurz gesagt, entspricht die Handlungsfähigkeit, die möglicherweise abhängig ist von anderen Personen, einer Dialektik zwischen dem Selbst und dem anderen. Entweder erzeuge das Selbst als „ego" die Alterität als „alter ego" entsprechend der Analogie Husserls, oder es ergreife– wie bei Lévinas – der andere die Initiative und rufe das „ego" zur Verantwortung.[21] Das entspreche einer Polarität zwischen dem „pôle Husserl", der vom Ich ausgehe, und dem „pôle Lévinas", der vom Anderen ausgehe, d. h. zwischen „l'intér-

17 PR, 152. Vgl. ebd., 122. Dort würdigt er „la reconnaissance de la responsabilité".
18 Ricœur 2013a, *Anthropologie Philosophique*,. 446. Dort werden in dem Aufsatz *Capacités personnelles et reconnaissance mutuelle* das zweite und dritte Kapitel von PR zusammengefasst. Vgl. ebd., 315 aus dem Aufsatz *L'Homme comme sujet de la philosophie* sowie PR, 119. Dort wird die menschliche Unvollkommenheit als „l'empêchement réel" bezeichnet.
19 Vgl. Ricœur 1963, 23 in FN 1. Er verweist auf Descartes zum Begriff der Passivität, wo „passion s'oppose simplement à l'action".
20 Vgl. Terzi 2023, 522. Er zählt auf „la représentation idéaliste et solipsiste", „la pensée, privé de réel" und „l'expérience vécue".
21 SmA, 382.

iorité“ und „l’extériorité“[22]. Ricœur bleibt bei dieser Polarität als Alternative aber nicht stehen.[23] Zunächst sind die Grundlagen der Identität – das Selbst in *SmA* – zu klären.

4.2.1 Die Fähigkeiten des Subjekts und seine narrative Identität

Ausgehend von der grundlegenden Eigenschaft, ein selbstbewusstes soziales Wesen zu sein, spricht Ricœur von phänomenologischen Fähigkeiten. Als Subjekt „mit intentionalem Bewußtsein“[24] ist die Sprache zu allererst die Fähigkeit mit direkter intersubjektiver Wirkung. Sie richtet sich an ein anderes Subjekt, sei es fragend oder antwortend, oder ganz einfach mit einem hörbaren Zeichen, das sich dem anderen gegenüber als selbstständig zeigt und *behauptet*, indem es etwas von sich *behauptet*.[25] Ein weiteres Merkmal ist die Fähigkeit zum absichtlichen Handeln, bei dem das Gegenüber die Handlungsfähigkeit erkennt und gegebenenfalls würdigt, vergleichbar mit der Antwort auf die Aufforderung bei Fichte.[26] Mit der Zuschreibung der Handlung an die agierende Person ist deren moralische Verantwortlichkeit an die Erwartung gebunden, diese Handlung zu rechtfertigen.[27] Das dritte Element einer Phänomenologie des fähigen Menschen ist auch sprachlich, aber in der besonderen Form der Selbstmitteilung als Ausdruck der narrativen Identität, die als positive oder kritische Beschreibung einer Selbst-Anerkennung gleichkommt, und die Bereitschaft signalisiert, sich angesichts von anderen in Frage stellen zu lassen.[28] Sie hat einen normativen Anspruch, der durch drei Merkmale gekennzeichnet ist: Nachdem die Person ihr Erinnerungsvermögen aktiviert habe, müsse sie anschlie-

22 Dosse 2016, *Paul Ricœur*, 673.
23 Vgl. dazu Kapitel 4.3.
24 Beyer 2006, 16.
25 Vgl. PR, 157ff. Meine Hervorhebungen.
26 Vgl. ebd., 159f.
27 Vgl. ebd., 162 sowie zur Zuschreibung ebd., 171ff. Vgl. auch die ausschließlich rechtliche Sichtweise bei Kant in MS, A VI, 223.
28 Vgl. ebd., 163ff. sowie Williams. R. 2008, 469. Butler 2023, 31 und FN 21 bezieht sich explizit auf Ricœur. Er zeige die „Sozialität des Selbst“ auf und die „Fähigkeit, sich narrativ selbst darzustellen“.

ßend in der Regel die erlebte *objektive* Realität von der *subjektiven* Realität unterscheiden. Daraus entstehe drittens neben der primären Ebene des vergangenen Ereignisses eine *intersubjektive* Realität in der Gegenwart in Form eines „Diskurses" oder Gesprächs, wie es Jean-Marc Ferry nennt.[29] Die Übertragung von der Vergangenheit in die Gegenwart verlange von der erzählenden Person eine besondere Form von Aufmerksamkeit als „awareness" für das, was früher geschehen ist, um es sich im „hier und jetzt" zu vergegenwärtigen.[30] Mögliche Reaktionen der Zuhörer sind Fragen an die erzählende Person, welche bei ihr Reflexion und Rekonstruktion der eigenen Identitätsentwicklung auslösen, und eine Vergegenwärtigung hervorrufen, um gegebenenfalls ihre Identität für die Zukunft neu zu konfigurieren.[31]

Der Prozess kann als ein Wechsel von Aktivität und Passivität verstanden werden, und macht gleichzeitig die soziale Zugehörigkeit erlebbar, in welche die Selbstbestimmung als Eigenständigkeit eingebettet ist.

4.2.2 Das aktive und passive Subjekt bei Ricœur und Lévinas

Bereits in *Le volontaire et l'involontaire* und in *SmA* diskutiert Ricœur Voraussetzungen für eine intersubjektive Anerkennung. So müsse die Überzeugung, in der Anerkennung die Eigenständigkeit zu bewahren und gegebenenfalls zu stärken, von beiden Partnern geteilt werden. Sie solle das Wissen sowohl um die Alterität als auch um den Wert der eige-

29 Knöbl 2022, *Die Soziologie vor der Geschichte*, 266ff. Ein Diskurs, und keine bloße Nacherzählung, ist es deshalb, weil der erzählten Erinnerung ein „teleologisches" Element innewohnt, vom Ende her – dem Jetzt – das Vergangene zu „wiederholen und zu deuten". Vgl. ebd., 264 die FN 73. Knöbl bezieht sich auf die deutsche Übersetzung von Ricœur 1984, *Le temps raconté.* Vgl. Ferry 1991, *Les Puissances de L'Expérience I*, 105. Hervorhebungen im französischen Original.

30 Resp. Yontef 1999, *Awareness, Dialog, Prozess,* 11 als Fachbegriff, der das „bewußte Erleben" der Person bezeichnet, sowie Perls 1981, *Gestalttherapie, Wiederbelebung des Selbst*, 45, wo es heißt, dass „Erinnern" ein „aktueller Vorgang ist, der in der Gegenwart geschieht... im hier und jetzt".

31 Vgl. Ferry 1991, 105. Vgl. PR, 224 zu ähnlichen Merkmalen, die sich in der Entwicklung von Gruppenidentitäten finden, und die ich im Rahmen der sozialen Praxis erörtere. Vgl. Ricœur 1984, 442ff. Er spricht von „reenactment" und vom „re-penser" als Nachdenken und „reconstruction" der Realität der Vergangenheit, die gewesen ist, was er „trace" nennt, eine Erinnerungsspur, die als „l'ayant-été" wiederbelebt wird.

nen Person bestätigen, damit sich beide überlappen oder überkreuzen, um so angemessen auf den Anspruch – im Wortsinne – und die Aufforderung der anderen Person zu reagieren.[32] Diese wechselseitige Beziehung der Anerkennung nennt Hegel in der *PhG* den Geist.[33] Trotz der Wechselseitigkeit bleibt eine Ambivalenz in der Beziehung von beiden Personen bestehen, die für das vollständige Gelingen zu überwinden oder zu akzeptieren ist. Sie betrifft zum einen mögliche solipsistische Tendenzen einer Person, zum anderen ist die Möglichkeit nicht auszuschließen, dass eine der beiden Personen in der Beziehung ihr Selbst teilweise aufgibt oder verliert. Als solipsistisches Verhalten gelten vor allem unbedingte Besitzansprüche, in Verbindung mit der Sorglosigkeit anderen gegenüber.[34] Die Selbstaufgabe erwächst aus der Absicht, nur die Wünsche des anderen zu erfüllen, was Ricœur eine Art von Selbstberaubung oder Selbstentzug als „depouillement" benennt, und birgt die Gefahr, dass aus der Selbstschätzung ein Selbsthass werde.[35] In der Gestalttherapie wird die Selbstaufgabe negativ als „Konfluenz" bezeichnet, als „Verstrickung" zweier Personen, „wenn im Kontakt keine Grenze zwischen ihnen zu erkennen ist"[36].

Eine Möglichkeit, diese Gefahr zu vermeiden, sieht Ricœur in der positiven Rolle des eigenen Körpers, denn durch ihn und seine Gesten werden der Wille und die Wünsche zur Aktionsfähigkeit – gleichsam von Angesicht zu Angesicht – sichtbar.[37] Mit der Leiblichkeit als Einheit des willkürlichen mit dem unwillkürlichen Verhalten ist eine ganzheitliche Bestimmung des Cogito als Einheit möglich, um die Ambivalenz

32 Vgl. Ferry 1991, 105. Er nennt das die „conception croisée de l'altérité" und der „convocation". Die Alterität als Anderssein des anderen ist nicht dasselbe wie die Fremdheit des anderen. Denn im – wenn auch unvollkommenen – Erkennen des anderen treten beide Personen in eine Beziehung zueinander. Vgl. Fichte in GWL, GA I/2, 332f. und 337. Dort gehört zur Begegnung und zur Beziehung, dass es ohne ein „Subjekt kein Objekt" und ohne ein „Objekt kein Subjekt" geben kann, anders gesagt „kein Du, kein Ich; kein Ich, kein du".
33 Vgl. PR, 251 und SmA, 215 über die „mutualité". Vgl. für die Argumente die Verwandtschaft der Erkenntnis oder des Wissens zu Fichte in § 3 des *Naturrechts*, wenn auch bei Ricœur nicht transzendentalphilosophisch.
34 Vgl. SmA, 198.
35 Ebd.
36 Perls 1981, 122ff. Die notwendige Akzeptanz der Grenze ist wohl metaphorisch wie bei Fichte zu verstehen.
37 Vgl. SmA, 221 „le face-à face" sowie Perls 1981, 124 über den „Wahrnehmungsakt [von] Differenzen und Andersartigkeiten".

zu überwinden.[38] Das erlaube beiden Personen, das jeweils eigene wünschenswerte mit dem von der anderen Person für gut geheißene Verhalten als eine Art von subtilerer, aber grundsätzlicher Verdoppelung im eigenen Bewusstsein zu vereinen.[39] Agieren zwei eigenständige Personen so miteinander, erleben sie z. B. die Erfüllung der eigenen Wünsche in Verbindung mit der Selbstbegrenzung als positiven Ausdruck der eigenen Freiheit.[40] Indem die Begrenzung als Bestandteil der Freiheit gegenseitig anerkannt werde, ermögliche das, auf dem eigenen Lebensweg positiv fortzuschreiten, und dabei sowohl Aktion als auch Passivität, sowohl Initiative als auch eine Erwartungshaltung zu erleben.[41]

Der Gegensatz in den Auffassungen zwischen Lévinas und Ricœur könnte nicht größer sein, denn für Lévinas gibt es keine beiderseitige Verantwortung in einer Interaktion. Er hält grundsätzlich jeden Menschen *angesichts* des anderen für verantwortlich, so dass dessen freie Entscheidung angesichts des anderen ausgeschlossen werde.[42] Der in die Pflicht Gerufene dürfe sich dem anderen gegenüber nicht einmal auf seine Eigenständigkeit berufen oder eine Handlung verweigern. Von ihm werde ausschließlich erwartet, seine Bereitschaft durch das ausgesprochene Wort zu erklären: Ich bin hier.[43] Lévinas geht es darum, generell die Priorität des anderen zu zeigen, was beinhaltet, dass auch jede verpflichtende Person im gegebenen Fall bereit sein müsse. Noch im früheren Werk *Totalité et Infini* geht Lévinas nicht ausschließlich von einer absoluten Entäußerung oder Alterität aus, sondern nimmt das „face-à-face" als „moi" sozusagen als Gegenteil der Entäußerung in den Blick Damit sagt er, dass das Ich der einzige positive, wenn

38 Vgl. Ricœur 1963, 7 sowie ebd., 23 die FN 1 über „la spontanéité de son corps propre".
39 Vgl. ebd., 453 über „une dualité plus subtile, mais plus radicale, au centre même du sujet".
40 Vgl. ebd.
41 Vgl. ebd., 451ff, wo „l'action et la passion, l'initiative et la réceptivité" hervorgehoben werden. Vgl. die Deutung von Breitling 2006, *Unvollendung und Anerkennung*, 201 und FN 38 über das „leitende Erkenntnisinteresse" von Ricœur, „die menschliche Freiheit in ihrer notwendigen Bedingtheit".
42 Vgl. Lévinas 1974, 145. Das Subjekt wird so gekennzeichnet: „Il n'a pas attendu la liberté où aurait été pris l'engagement pour autrui". Meine Hervorhebung. Inwieweit der andere nicht nur ein Abstraktum ist, sondern selber eine konkrete Person, die wiederum Objekt von jedem anderen sein müsste, lässt Lévinas hier offen.
43 Vgl. ebd. die Feststellung: „le mot Je signifie me voici".

auch willkürliche Ausgangspunkt sei als „façon positive comme moi“[44]. Was aus dem Vergleich der beiden sich widersprechenden Ansichten deutlich wird, ist die offensichtliche Unvereinbarkeit mit Ricœurs Auffassungen, die ich gleich erläutere. Für Lévinas gilt, dass im späteren Werk die Person stärker in die Pflicht genommen wird, aber aus welchem Grund? Lévinas will einen einvernehmlichen kommunikativen Akt ausschließen, d. h. eine sichtbare Geste für eine gegenseitige Anerkennung, weil er es für gefährlich hält, das Subjekt von seiner alleinigen Verantwortung für den anderen zu entbinden.[45] Wie gesagt, ist diese einseitige Sicht auf die Verantwortung das Gegenteil von Ricœurs Bekräftigung der verantwortlichen Freiheit „*für* das eigene Handeln und *vor* dem Andern“[46]. Ist Ricœurs Sicht auf das aktive Subjekt vereinbar mit der Auffassung von Lévinas, der fast ausschließlich von der „passivité du sujet“[47] ausgehe, da das Subjekt auf die Verantwortlichkeit dem anderen gegenüber festgelegt ist?[48]

Da das nicht der Fall ist, bietet Ricœur die Alternative an, dass auch die andere fordernde Person nicht unberührt bleiben dürfe gegenüber der passiven Person, sondern dass sich beide in gleicher Weise ihrer Verantwortlichkeit stellen und diese annehmen. Ricœur untermauert seine Alternative mit dem Beispiel der Autorität des Lehrers zum Schüler.[49] Er unterstellt, dass Lévinas die Selbstgewissheit der auffordernden Person voraussetze, damit sie in ihrer Alterität einen Anspruch überhaupt erleben könne. Das gelte ebenso für jede aufgeforderte eigenständige Person, denn nur als solche nehme sie ihre Verantwortlichkeit der auffordernden Person gegenüber freiwillig auf sich. In einer Analogie, welche auf die Gleichwertigkeit in der Interaktion abzielt, wird die auffordernde Person mit dem Ideal eines Lehrers oder Meisters verglichen,

44 Lévinas 1968, *Totalité et Infini*, 266.
45 Vgl. ebd. Lévinas meint mit der Geste „le *pour* l'*autre* du devoilement“. Die Öffnung oder Offenbarung der auffordernden Person würde die andere Person ihrer Verantwortlichkeit entbinden, was Lévinas ablehnt.
46 Breitling 2006, 203. Hervorhebung im Original.
47 Lévinas 1974, 70.
48 Vgl. ebd., 135 sowie die Kritik Ricœurs in SmA, 390 wegen der „assignation à la responsabilité“.
49 Vgl. Ricœur 2008, *Le self selon la psychanalyse et selon la philosophie phénoménologique*, 165.

der einem Schüler gegenüber steht. Dieser solle mit dem Blick des Vorgesetzten den Schüler nicht kritisieren, sondern dessen Selbstgewissheit bestärken.[50] Dann werde aus dem Lehrer ein Partner auf gleicher Ebene, gleicher Augenhöhe, der dem Schüler sowohl distanziert und respektvoll gegenüberstehe, als auch für eine weitergehende Individuation Impulse geben.[51] Dem entspeche in der Interaktion individuierter Personen die Bestätigung der jeweiligen Eigenständigkeit.

Die Ausführungen Ricœurs unterstützen meine beiden Thesen, da zur Individuation die Entwicklung zur Selbstverantwortung gehört – entsprechend meiner ersten These. Und bei einem Gegenüber als Person diese Verantwortung anzunehmen wie bei sich selber, spiegelt meine zweite These wieder. Der zweifache Prozess als Bedingung für die gelungene Individuation und als die Fähigkeit zur Selbst-Anerkennung beruht auf Voraussetzungen und Schwierigkeiten, die ich im Folgenden erläutere.

4.2.3 Die Selbst-Anerkennung in der Dialektik von Identität und Alterität

Zunächst stellt Ricœur mehrere Voraussetzungen zum Verständnis der Selbstanerkennung als Selbstbestätigung des Ich in den Vordergrund. Neben den oben genannten aktiven Fähigkeiten des Subjekts gehöre dazu auch das Wissen um das Wechselspiel von Identitätsbewusstsein und Alterität, d. h. die Art und Weise, wie das Subjekt durch die gebende Anerkennung andere Subjekte verändere, und reziprok durch die empfangene Anerkennung zu einer Person werde.[52] Kaum eine individuelle Handlung geschieht ohne den Kontakt mit anderen Menschen. Deshalb ist jede Selbstgewissheit und jede Selbstbestätigung mit dem Blick oder der Wahrnehmung durch andere Personen verbunden. Das müsse nicht notwendig mit einer expliziten gegenseitigen Anerkennung verbunden sein. Für Ricœur vermittle die Selbstanerkennung zwischen der bloßen Identifizierung von außen und der empfangenen

50 Vgl. ebd.
51 Vgl. ebd.
52 Vgl. ebd., 155. Vgl. den ursprünglichen Titel von Picardi 2021: *Self-attestation and dissymetric mutuality in Ricœur's ethics of recognition.*

Anerkennung, aber die Selbst-Anerkennung hänge nicht jedes Mal von einer interpersonalen Beziehung ab.[53] Die Fähigkeit und Bereitschaft dazu habe sich im Rahmen der Individuation gebildet, und werde nicht bei jeder Anerkennung wieder bewusst gemacht.[54]

Dass Selbst-Wertschätzung und Wertschätzung als Anerkennung des anderen – und durch den anderen – zusammengehören, wird prägnant in *SmA* mit dem Dreischritt der Gegenseitigkeit und der Unersetzbarkeit des Selbst erklärt: So wie das Selbst sich wegen seiner Fähigkeiten schätzt, müsse es jede andere Person als Du – direkt oder indirekt – wegen deren Fähigkeiten schätzen, und reziprok wirke deren Wertschätzung auf das Selbst zurück. Wenn die Person jede andere Person wie sich selber wertschätze, erzeuge das eine Resonanz in der entsprechenden Person.[55] Es bestehe also eine grundsätzliche Gleichheit in beiden Richtungen der Wertschätzung des anderen.[56] Das erinnert an Hegel, der darin die Beziehung ausdrückt, dass beide Personen sich als sowohl in ihrer Selbstständigkeit als auch in ihrer Unterschiedlichkeit sehen.[57] Ricœur geht es in diesem Kontext darum, die Identität als Selbstheit [‚ipséité'] von der Sicht durch alle anderen als Selbigkeit [‚mêmeté'] zu unterscheiden.[58] Die Selbigkeit entspricht einer Identifizierung von außen in der Dritte-Person-Perspektive, die für ihn eine Dialektik zwischen Alterität und Identität darstelle, in der das Selbstbild und dasjenige Bild nicht notwendig zusammenfallen, das sich andere von diesem Individuum machen,.[59] Ricœur hat diesen, für die eigene Person relevanten Unterschied in der Theorie der gegenseitigen Anerkennung im Rahmen der genannten narrativen Identität expliziert. So sei die Gefahr nicht auszuschließen, dass sich die Person einer

53 Vgl. ebd. Der Begriff des Selbst steht bei Ricœur auch im Folgenden für die Selbstgewissheit der Person.
54 Vgl. Laitinen 2011, *Paul Ricœur's Surprising Take on Recognition,* 49 in FN 42.
55 Vgl. SmA, 226: „Je ne puis m'estimer moi-même sans estimer autrui *comme* moi-même [car]toi *aussi* tu es capable [aussi bien] d'agir [que] de t'estimer toi-même comme je m'estime moi-même".
56 Vgl. ebd.: „Deviennent ainsi fondamentalement équivalentes l'estime de l'autre comme un soi-même et l'estime de soi-même comme un autre".
57 Vgl. PhG, GW 9, 108 und JS 3, GW 8, 218. Ricœur hat diese Stelle von Hegel nicht zitiert.
58 Vgl. PR, 166ff. sowie SmA, 167ff.
59 Vgl. ebd.

Fremdzuschreibung aussetzt, die ihr zugerechnet werde [‚l'imputabilité'].[60] Das führe manipulativ und absichtlich zu einer Ausgrenzung oder Entfremdung vom Selbstbild – d. h. von der narrativen Identität –, gegen welche die Person sich in den Fällen nicht wehren könne, in denen ihr die Fremdzuschreibung nicht bewusst sei.[61]

Die Zurechenbarkeit betrifft unter anderem den moralischen Aspekt infolge einer begangenen und für den anderen schädlichen Tat, die zwar nicht ungesetzlich sei, mit deren Auswirkungen die handelnde Person aber von der anderen – geschädigten – Person direkt konfrontiert werde.[62] Das ist nicht dasselbe wie die Verantwortlichkeit auf Grund einer strafbaren Handlung. Ein weiteres moralisch verwerfliches Verhalten, das direkt auf die Konsistenz der Selbstheit als Selbstbild wirke, sei z. B. das Vergessen eines Versprechens, wenn das Versprechen schuldhaft nicht gehalten werde.[63] Umgekehrt werde ein funktionierendes Gedächtnis und das Erinnerungsvermögen benötigt für die Ausführung des Versprechens, was für das Identitätsbewusstsein selbstverständlich gelte.[64] Hinsichtlich eines gegebenen Versprechens korrespondiere die Zurechenbarkeit mit der Glaubwürdigkeit [‚crédibilité'], zu der die Wahrhaftigkeit jeder Aussage, nicht nur eines Versprechens, zähle.[65] Hier müsse die Person zwei Punkte berücksichtigen: Erstens die Fähigkeit zur Selbstkritik, um subjektiv gegebene voreilige nicht haltbare Versprechen zu vermeiden, oder solche, die objektiv nicht zu halten seien. Zweitens solle überhaupt die Gefahr der Selbstüberschätzung der eigenen Fähigkeiten rechtzeitig erkannt werden.[66] Daraus folgt, dass zur Selbst-Anerkennung auch das Wissen um die eigenen Grenzen gehört, welche zu akzeptieren sind. Hier sei die Hilfestellung

60 Vgl. 170.
61 Vgl. ebd., 170ff. mit der Frage, „qui est capable d'imputation?". Vgl. auch Sutter 2021, 201 und FN 1.
62 Vgl. ebd., 175f. Hier geht es um den doppelten Tatbestand, zum einen der Verletzung eines anderen, zum anderen um den Akteur, der dem anderen gegenüber Pflichten schuldet, die dann verletzt werden.
63 Vgl. ebd., 180.
64 Vgl. ebd., 203ff. Ricœur betont die Zusammengehörigkeit von „capacité et l'exercice effectif".
65 Vgl. ebd., 208.
66 Vgl. ebd., 212f.

von anderen willkommen, um sowohl das Wissen um die eigenen Grenzen zu verbessern, als auch das Selbstbild von außen überprüft und bestärkt zu bekommen.[67]

Ricœur erweitert den Blick von den individuellen Fähigkeiten hin zu den sozialen Fähigkeiten und zur sozialen Praxis im Rahmen der Gruppenidentität, die über das Selbstbild hinausgeht. Hier stehe die Bewertung und Anerkennung von Individuen in der Gruppe durch die Gesellschaft als Ganzes im Vordergrund, bezogen auf deren Handlungsfähigkeit und Vorstellungen auf ihr gemeinsames Selbstverständnis.[68] Dieses müsse nicht identisch sein mit dem individuellen Selbstverständnis.[69] Deshalb erfordere es, zwischen der kollektiven Identität mit ihren Fähigkeiten und Bedürfnissen, die anerkannt werden wollen, und dem Identitätsbewusstsein jedes einzelnen Gruppenmitglieds eine Verständigung über die einvernehmliche soziale Praxis zu erzielen.[70] Zusätzlich bestehe eine Spannung zwischen möglichen kommunitaristischen Ansätzen und deren Integration in die Gesamtgesellschaft.[71]

Die Erlangung eines stabilen Identitätsbewusstseins und die Entfaltung von angelegten und erworbenen Fähigkeiten beruhen auf einer essentiellen Voraussetzung. Ein entsprechendes Konzept, um überhaupt handlungsfähig gemäß den eigenen oder kollektiven Zielen zu werden, entwickelt Amartya Sen. Er geht aus von bestimmten Rechten als Voraussetzung für bestimmte Befähigungen, welche einzufordern seien, da sie oft fehlen oder versagt werden.[72] Als Grundvoraussetzung im Sinne einer Befähigung sollen Individuen oder Gruppen ein Bewusstsein dafür entwickeln, dass sie Fähigkeiten für ein menschenwürdiges Leben brauchen. Das erlaube, auch die Freiheitsräume zu

67 Vgl. ebd., 152.
68 Vgl. ebd., 215f.
69 Vgl. ebd., 217f. Der Begriff der Vorstellung ist hier nicht wie bei Kant epistemisch gemeint, sondern ähnelt der kreativen Imagination, wie sich konkrete Wünsche und Bedürfnisse mit den vorhandenen Fähigkeiten praktisch verwirklichen lassen.
70 Vgl. ebd., 222f.
71 Vgl. zum Kommunitarismus KA, 147 sowie Honneth 1993, *Posttraditionale Gemeinschaften*, 260.
72 Vgl. PR, 228 und speziell zu Amartya Sen das Kapitel 6.2 bei Ricœur über die rechtliche Anerkennung.

nutzen, die dem positiven Recht entsprechen.[73] Nur so sei eine soziale Praxis der miteinander verbundenen Akteure möglich.[74]

Als Fazit dieser Verbindung des Individuums mit der Gemeinschaft von Individuen sollte deutlich geworden sein, dass ein Zusammenspiel von der Selbst-Anerkennung der handlungsfähigen Person ausgehen muss, die sich erweitern wird durch Akte gegenseitiger Anerkennung. Konstituierende Bedeutung für die Selbst-Anerkennung als Selbstgewissheit hat eine tätige intersubjektive Beziehung, die im besten Sinne ein Austausch der Fähigkeiten ist, die sich in den gemeinsamen Handlungen ausbilde. Festzuhalten an der Schwelle zur dritten Studie von *PR* ist, dass Ricœur vom eigenständigen, aber in die gemeinschaftliche Praxis eingebundenen Subjekt ausgeht, das er mit Kant „Person" nennt, da „dessen Handlungen einer Zurechnung fähig sind"[75]. Die mehrfach betonte Voraussetzung durch die Individuation als Teil der Anerkennungstheorien Ricœurs findet sich in *PR* erst im Kapitel 6.1 über seine Reaktualisierung Hegels, also im Anschluss an die im Folgenden dargestellte Rezeption einiger *Jenaer Schriften*.

4.3 Ricœurs Verständnis des Subjekts in der gegenseitigen Anerkennung

Ricœur interpretiert in dieser dritten Studie unter der Überschrift *Hegel à Jena: Anerkennung* Teile von *SdS*, *JS 3* und auch von *PhG*. Im Vergleich zu Honneth unterscheidet sich seine Interpretation von Hegels Texten u. a. darin, dass sie auf die Spannung zwischen dem „ego" und dem „alter ego" aufmerksam macht.[76] Ausführlicher geht Ricœur anschließend auf die Bedeutung des ‚alter ego' im Zusammenhang mit Husserl ein, die dessen Konstitution des Anderen als vernünftiges Wesen seinesgleichen erklärt. Er macht klar, dass es sich bei Husserl um eine

73 Vgl. ebd., 228ff. Gemeint ist „la liberté d'accomplir".
74 Vgl. ebd., 232.
75 MS, AA VI, 223. Vgl. PR, 174.
76 PR, 256. Der Begriff des „alter ego" taucht bereits bei Pufendorf auf, und wird zitiert von Zarka 1997, *L'invention du sujet de droit*, 543.

bloße Analogie handelt.[77] Die Spannung zwischen den beiden Begriffen ist infolge der Symmetrie oder Austauschbarkeit der Anerkennungsbeziehung als Wechselverhältnis von den beiden Personen nicht sofort zu erkennen, da sowohl die aktive wie die passive Anerkennung jeweils aus der Sicht eines Ich, d. h. aus der Ersten-Person-Perspektive wahrgenommen wird. Sie kann gelingen oder misslingen, geht aber in beiden Fällen von der Gleichheit der beiden Personen aus. Nur aus der Dritten-Person-Perspektive einer unbeteiligten Person – oder einer Institution mit ihren Normen – ist es möglich, asymmetrische Unterschiede aller Art *objektiv*, anstatt bloß *subjektiv* beurteilen.[78]

Eine weitere Art von Spannung zeigt sich in Bezug auf den Pluralismus der Personen, gemeint sind deren unterschiedliche Wertvorstellungen und Lebensformen. Robert Williams charakterisiert diese Sichtweise als „metaphysical atomism"[79], da die Personen zunächst einzeln auf ihren Ansichten bestehen. Infolge dieser Unterscheidung werden die einzelnen Personen sich nicht notwendig als Gleichberechtigte ansehen und anerkennen, sondern eventuell mit Hilfe asymmetrischer Machtverhältnisse die jeweils eigenen Wertvorstellungen durchzusetzen versuchen.[80] Die Diskrepanz besteht zwischen dem Pluralismus und einem Universalismus geteilter Gemeinsamkeit. Auf der phänomenalen Ebene schließlich ist auf Merleau-Ponty in *Le visible et l'invisible* zu verweisen, der die leibbezogene Distanz des Ungreifbaren oder Unvorstellbaren gegenüber dem Leib des Gegenübers als eines Anderen stark hervorhebt.[81] Dem gegenüber betont Lévinas gerade das sinnliche Gefühl der Nähe, die für ihn kein Wissen sei, sondern mit der Nächstenliebe vergleichbar.[82] Am Ende von *PR* erwähnt Ricœur Lévinas als Beispiel dafür, dass trotz der Fremdheit des Anderen ein gemeinsa-

77 Vgl. PR, 386f.
78 Meine Hervorhebung. Vgl. PR, 254f. sowie ebd., 416f. die FN 8 als Hinweis auf Lévinas 1974.
79 Vgl. Williams, R. 2008, 473.
80 Vgl. PR, 399ff. Ricœurs Überlegungen zu einer möglichen Überwindung dieser Dialektik.
81 Vgl. Merleau-Ponty 1983, L*e visible et l'invisible*, 234. wo er den Leib kennzeichnet „comme ‚non-*Urpräsentierbar*, comme autrui est dans son corps *donné originairement comme absent*, – comme écart, comme transcendance". Hervorhebung im Original und auf deutsch.
82 Vgl. Lévinas 1974, 157. Er nennt es „la sensibilité, non comme savoir, mais comme proximité".

mer Zwischenraum des Zusammen-Lebens für die Anerkennung auch gemeinschaftsstiftend sein könne.[83]

Auf einer ganz anderen Ebene ist die Asymmetrie als Kluft in der Begegnung zweier Personen zu finden, wo es sich um die mögliche, wenn nicht unmögliche Anerkennung unter originär ungleichen Partnern handelt. Ricœur nennt den Sachverhalt Unerkennbarkeit oder Entfremdung [‚aliénation'], wenn nur eine der beiden beteiligten Personen zu einer bewussten Anerkennung oder Wiedererkennung fähig sei.[84] Das weicht vollkommen ab von allen bisher behandelten Formen der Anerkennung, die als wechselseitige Beziehung auf der stillschweigenden Voraussetzung beruhen, dass beide Gesprächspartner sich ihrer Beziehung, ihres Handelns bewusst sind. Ein konkretes Beispiel für den von Ricœur genannten Sachverhalt erörtert Agata Zielinski in *Une éthique du sensible*. Darin macht sie aufmerksam auf den Fall, dass eine Person ihres „*logos*"[85] nicht mehr mächtig sei, also unfähig zur Anerkennung einer anderen Person, sei es wegen einer schweren Krankheit oder einer sie sehr einschränkenden Behinderung. Unter Bezugnahme auf Merleau-Ponty und Lévinas sieht sie Möglichkeiten, ein ethisches Mitgefühl [‚éthique sensible'] einzusetzen in Form einer Phänomenologie der Begegnung ohne verbale Kommunikation.[86] Das Mitgefühl als Erfahrung des eigenen lebendigen Leibes korrespondiert mit der emotionalen Betroffenheit durch den Anderen, und macht sowohl die eigene „*Hilflosigkeit*"[87] als auch die Verletzlichkeit fühlbar und sichtbar. Trotz der asymmetrischen Beziehung kann es eine für beide Personen gemeinsame Begegnung geben: diejenige zwischen einer herausgestellten und einer geschenkten Gegenwart als eine Weise der Mitmenschlichkeit.[88]

83 Vgl. PR, 399f. sowie Lévinas 1968, 266 über „l'extériorité ou l'altérité d'autrui" und „la mutualité entre protagonistes de l'échange".
84 Vgl. ebd., 111ff. unter Bezug auf Proust 2023, *Le Temps retrouvé*, 338ff. Vgl. Williams, R. 2008, 468, der das Phänomen eine Grenzsituation nach Jaspers nennt, bei welcher der einseitig anerkennenden Person das anerkennende Gegenüber fehle, so dass sie auf eine brüchige Selbsterkenntnis zurückgeworfen werde.
85 Zielinski 2022, *Une éthique du sensible: pour la relation autrementt*, 135.
86 Vgl. ebd., 149.
87 Vgl. ebd. Im Original auf deutsch.
88 Vgl. ebd. Sie nennt es „le rencontre d'une présence exposée et d'une présence donnée".

Nach dieser Übersicht zur Problematik der vorhandenen oder nicht vorhandenen Gleichwertigkeit bei der Anerkennung komme ich zu den Voraussetzungen Ricœurs für die Interpretation von Hegel. Sie stützt sich auf Honneth, bezieht aber insgesamt die Entwicklung des Subjektbegriffs in der Gegenwart mit ein.[89] Ricœur macht, wie bereits Honneth, auf den *Leviathan* von Hobbes aufmerksam, der im Gegensatz zum späteren Hegel vom hypothetischen Naturzustand eines Kampfes aller Menschen gegeneinander ausgeht.[90] Ähnlich wie Andreas Wildt, der auf den konstruierten Charakter des Kampfes bei Hobbes hingewiesen hat, sieht Ricœur die methodische Stärke von Hobbes in der Thematisierung einer *ursprünglichen* gegenseitigen Missachtung oder Nicht-Anerkennung der Subjekte mit ihren unbegrenzten Ansprüchen als individuelle Rechte. Diese müssen durch Rechtssetzung vom Staat beschränkt werden, um die Subjekte so zu einer gesetzmäßigen, aber *nicht genuin* moralisch motivierten gegenseitigen Anerkennung zu zwingen.[91]

Die Entwicklung des Begriffs vom Rechtssubjekt ist zeitlich vor Hobbes anzusetzen. So werde dieser Begriff seit Beginn des 17. Jahrhunderts von Suarez und Grotius mit seinem moralischen Status von Rechten und Pflichten definiert, und von Descartes als selbstreflexive Subjektivität des *Cogito* ergänzt.[92] Dazu kommt die Weiterentwicklung des Subjektbegriffs durch Leibniz. Er setzt sich mit Grotius und Locke auseinander und prägt wohl als erster den Begriff des „subjectum juris"[93]. Damit sei nicht nur ein Sachverhalt vor Gericht gemeint, sondern verallgemeinert eine vernünftige Person mit moralischer Qualität. Laurent de Sutter kritisiert die Sinnverschiebung des Subjekts als Sache vor Gericht zu einem Subjekt als Person. Als Grund nennt er die Reduzierung der Eigenständigkeit eines Menschen im Handeln auf seine Leiblichkeit, also ohne die Eigenschaft als verantwortliches Mitglied der Gesellschaft.[94] Dieser Kritik kann entgegengehalten werden, dass das

89 Vgl. PR, 276f. Dort erwähnt Ricœur die Rolle Fichtes nicht nur kritisch. Er würdigt ihn als eigenständigen Vorläufer und Ideengeber von Hegels Jenaer Schriften.
90 Vgl. ebd., 259.
91 Vgl. ebd. die „méconnaissance originaire" sowie Wildt 1982, 341. Vgl. zur Unterscheidung von Rechten und Gesetzen Hobbes 2014, 100, Kapitel 14. Meine Hervorhebung.
92 Vgl. PR, 263ff, sowie Zarka 1997, 533f. mit der „subjectivité auto-référentielle".
93 Ebd., 1997, 547, sowie PR, 172. Dort spricht Ricœur vom „sujet de droit".
94 Laurent de Sutter 2021, 104f.

Rechtssubjekt im neuen Sinn ein moralisches Subjekt mit der Fähigkeit ist, seine Rechte und Verpflichtungen in die Tat umzusetzen. Bei Leibniz ist eine Verbindung zur Intersubjektivität gegenseitig verantwortlicher moralischer Subjekte ablesbar, die als eine Form wertschätzender Anerkennung verstanden werden kann. Die Definition der Philanthropie als Liebe haben – neben dem oben genannten Lévinas – möglicherweise neben Kant sowohl Fichte als auch Hegel gekannt. Leibniz kennzeichnet die Nächstenliebe als ein universales Wohlwollen, und das Wohlwollen als die Haltung des Liebenden oder Wertschätzenden. Weiter schreibt er, dass zum Lieben oder Wertschätzen auch gehöre, sich am Glück des Anderen zu erfreuen, sowie das Glück des Anderen zu seinem eigenen Glück zu machen.[95] Etwa zur gleichen Zeit wie Leibniz spricht Locke in seinem *Essay* nicht vom Subjekt, sondern von der sich selber und gleichzeitig andere wahrnehmenden Person – hundert Jahre vor Kant und vor Fichte.[96] Für Kant wie für Fichte handelt es sich um eine moralische Person, und Fichte betont die personale Identität, in welcher das Bewusstseins und das Denken vereint sind, mit anderen Worten das Selbst- und Objektbewusstsein zusammengehören, vor allem in dessen *Wlnm-K*.[97]

Nach diesem Überblick rekonstruiere ich im Folgenden Ricœurs direkte Auseinandersetzung mit den *Jenaer Schriften* Hegels unter Einbeziehung von Honneths *KA*. Gezeigt werden mögliche Übereinstimmungen mit Fichte, sowie eine produktive Auseinandersetzung mit Hegels Verbindung von Anerkennung und Geist.

4.3.1 Ricœurs Verständnis vom Kampf um Anerkennung bei Hegel und Honneth

Unter dem Aspekt, bei Hegel eine Verbindung moralischer Forderungen und politischer Ordnung zu finden, fasst Ricœur den Begriff der Anerkennung im Geben wie im Empfangen als Paraphrase von *KA*

95 Vgl. Leibniz, *Codex juris gentium diplomaticus*, IV/5, 6: „Caritas est benevolentia universalis & benevolentia amandi sive diligendi habitus. Amare autem sive diligere est felicitate alterius delectari, vel quod eodem redit, felicitatem alienam asciscere in suam".
96 Locke, *An essay concerning human understanding*, Book 2, Chapter 27.9, 316. Dort heißt es: „It being impossible for any one [i.e. a person] to perceive, without perceiving, that he does perceive".
97 Vgl. zu Kant MS, AA VI, 223 sowie zu Fichte Wlnm-K, GA IV/3, 345.

unter drei Gesichtspunkten zusammen.[98] Erstens stellt er einen Zusammenhang her zwischen der Hinwendung zum Anderen und der Selbstreflexion, entsprechend einer Verbindung des individuellen mit dem gesellschaftlichen Selbst.[99] Zweitens impliziere die Rede vom Kampf um Anerkennung – immer als Übernahme von Honneths Theorie –, dass dann der Anerkennung eine Missachtung und eine ungerechte Behandlung vorausgegangen sein müsse. Die grundlegend negative Sicht, auch von Seiten Ricœurs, auf die notwendige Anerkennung als allgemeines Bedürfnis, die nicht nur von der Missachtung statt von der Achtung ausgehe, wird in ihrer Absolutheit bekanntlich durch die Texte Hegels nicht bestätigt.[100] Ricœur verweist in seiner Begründung auf den Hegelschen Begriff der Negativität in der Vorrede zu *PhG* bezüglich des „sich zuwider Scheinenden", in welchem „gegenseitig notwendige Momente zu erkennen" seien.[101] Hegel meint an dieser Stelle aber die erhellenden und vorwärts bringenden Widersprüche im Vergleich von einem Argument zu einem anderen im Rahmen einer systematischen Darstellung. Ricœur dagegen versteht darunter – angelehnt an Honneth – den Hinweis auf das Verbrechen als wegweisend für die ethische und praktische Negativität.[102] Das dritte von Honneth übernommene Element ist die Entwicklung der individuellen Anerkennung, deren Ergebnis als Sittlichkeit einer immer größer werdenden Vergesellschaftung entspricht. Mit Rückblick auf Hobbes stellt die Anerkennung für Ricœur ein positives Gegenbild dar zur Dichotomie im *Leviathan* als Bild einer angeblich natürlichen kämpferischen und einer konstruierten Person.[103]

Die drei Aspekte verbinde eine Dynamik, in welcher jeder Zuwachs an Anerkennung mit einer vorangegangenen Missachtung korreliere, vor allem auf Grund von Streitigkeiten um Besitz und Eigentum, die in der Praxis gerade nicht zu einer Zunahme an Sittlichkeit führen.[104]

98 Vgl. PR, 271. Die weiter oben von mir gemachten Einwände gegen Honneths Interpretation treffen für Ricœur nur in dem Maße zu, wenn er sich in seiner Interpretation anlehnt an Honneths Vermischung der eigenen Auffassungen mit denen der Aussagen von Hegel.
99 Ebd.
100 Vgl. ebd., 272.
101 PhG, GW 9, 10. Vgl. PR, 272.
102 Vgl. PR, 272.
103 Vgl. ebd., 272f.
104 Vgl. ebd., 273f.

Ricœur spricht offensichtlich in seiner Interpretation weiterhin von Hobbes und dessen angeblich tödlichem Kampf, dem er Hegels Idealvorstellung des Wunsches und der Begierde [‚désir'] nach Anerkennung entgegensetzt.[105] Den Begriff der Begierde entnimmt er von Kojèves Verständnis der menschlichen Begierde in dessen Interpretation der *PhG*: Nicht der „Körper, sondern die Begierde des anderen [werde] begehrt", d. h. die jeweils begehrende Person wolle sowohl in ihrem Wert als Mensch „‚begehrt' oder ‚geliebt'", als auch in ihrer „Wirklichkeit als menschliches Individuum anerkannt werden"[106]. Die Sichtweise entspricht Hegel, weshalb die diesbezügliche Kritik an Kojève von Gadamer nicht zutreffend ist, wenn dieser Kojèves „Begierde nach der Begierde eines andern"[107] als spezifisch französische Mentalität ablehnt.

Die umfassende Anerkennung solle – abweichend von Hegel in der *PhG*– ermöglichen, dass sich aus der vorausgesetzten Selbst-Anerkennung eine normative Institutionalisierung der eigenen und der fremden Anerkennung bruchlos entwickle.[108] Was Ricœur von Honneth nicht übernimmt, ist dessen oben erläuterte unzutreffende These, in der *PhG* werde hauptsächlich die Dialektik von Bewusstsein und Selbstbewusstsein behandelt, aber kaum die Anerkennung, ein Fehlurteil, dass dieser bekanntlich später korrigiert. Ricœur rezipiert daneben sowohl positiv als auch negativ die *RPh* als Fortführung und Vollendung der Argumente der *PhG*, aber verbunden mit einem Rückgang an argumentativer Präzision.[109] Als Fazit dieser Übersicht finden sich in Ricœurs Interpretation, neben den genannten kritischen Bemerkungen zu seiner Vorgehensweise, relevante Aussagen zum Status des Subjekts angesichts der wechselseitigen Anerkennung. Sie gehen teilweise über seine

105 Vgl. ebd., 274. Ricœur übersetzt mit „désir" Hegels Begriff der „Begierde" als „Besitzergreifung" in SdS, GW 5, 284 und als „Liebe" in ebd., 289.

106 Kojève 1975, 23. Vgl. dazu PR, 275, wo Ricœur diese Passage akzeptiert, nicht aber Kojèves Betonung des Kampfes um Anerkennung im Kapitel über Herr und Knecht in der *PhG*, da er Fragen des Selbstbewusstseins und die Einbettung in den absoluten Geist außer Acht lässt.

107 Gadamer 1976, 241 in FN 4.

108 Vgl. PR, 274. Das sieht Ricœur erst in Hegels *RPh* thematisiert.

109 Vgl. ebd., 272ff. Dort spricht er von der Vollendung als „stabilisation définitive" und von der Abnahme an Präzision, „[que] l'être reconnu a perdu sa densité de présence".

Rekonstruktion von Hegels Auffassungen hinaus, was ich im anschließenden Kapitel über Ricœurs Interpretation von *SdS* aufzeige.

4.3.2 Ricœur über das *System der Sittlichkeit* und die konstruktive Kritik an Fichte

Ausdrücklich konstatiert Ricœur Hegels Abhängigkeit von Fichte, insbesondere von dessen *Naturrecht*, welches erst Hegels Dialektik von Selbstbehauptung [‚autoassertion'] und Intersubjektivität ermöglicht habe.[110] Die Abhängigkeit Hegels von Fichte sieht er in dessen Verabsolutierung der moralischen Identität hin zur Totalität, in Form einer allumfassenden Subjektivität.[111] Ricœur kritisiert diese Sichtweise Hegels als eine Art von Ontotheologie, worunter er Fichtes Subjektivismus meint, diesen aber in Schellings Terminologie als die Vorherrschaft der Anschauung vor dem Begriff bezeichnet.[112] Während Alain Patrick Olivier bei Hegel keine Basis für die Kritik findet, versteht Olivier Mongin Ricœurs Kritik als eine Ablehnung des Substantialismus.[113] Dieser bewirke eine Verdinglichung, die im Gegensatz stehe zu Ricœurs Sicht auf eine tätige aktive oder passive Daseinsweise. Trotz des – auf den ersten Blick – eher negativen Urteils über Fichte ist eine gewisse Übereinstimmung mit dessen transzendentaler Definition des Subjekts als tätiges Selbst unübersehbar. Robert Williams macht darauf aufmerksam, dass sich in Ricœurs Argumentation implizit Elemente von Fichtes *Naturrecht* finden, da auch bei ihm Selbstbehauptung und Intersubjektivität miteinander korrelieren.[114] Dieselbe Beobachtung, so Robert Williams, gelte für Ricœurs Verständnis der Gabe als Anerkennung – wie weiter unten plausibel gemacht wird – im Vergleich mit Fichtes Aufforderungslehre. Allerdings hat Ricœur sich einige Jahre vor *PR* in *Temps et récit III* positiv auf Fichte bezogen im Hinblick auf den Begriff

110 Vgl. ebd., 276 sowie zur Abhängigkeit Hegels von Fichte NR, GW 4, 442.
111 Vgl. ebd.
112 Vgl. ebd., 276f.
113 Vgl. zur Kritik an Ricœur Olivier 2019, *La reconnaissance comme lutte et la reconnaissance comme gratitude*, 236 und FN 12 auch für den folgenden Satz. Vgl. zur Kritik am Substantialismus Mongin 1994, *Paul Ricœur*, 52f. und Ricœur 1990a, „*De la vontonté à l'acte*", 52.
114 Vgl. Williams, R. 2008, 469 auch für den folgenden Satz als Kritik daran, Ricœur habe diese Übereinstimmung nicht explizit erkannt und formuliert.

der „*Selbstreflexion*“[115] als ein ausgesprochen dialogisches Prinzip, das die Voraussetzung für eine unbehinderte und unbegrenzte Kommunikationsfähigkeit bilde.

Was Ricœur begrüßt, ist Hegels Beschreibung des Weges hin zu einer geordneten Vielfalt oder Pluralität von Anerkennungsbeziehungen, die er – positiv gemeint – die Identität in der Totalität nennt, d. h. die Bewahrung der Eigenständigkeit als Individualität.[116] Sie werde als absolute Sittlichkeit und Anschauung aber erst im Volk erreicht.[117] Dem entspricht die umgekehrte Aussage von Siep über den Weg von der absoluten Sittlichkeit, die hinführe zur konkreten „Vielheit selbständiger Individualitäten und ihrer Handlungen“[118]. Ricœur kennzeichnet die Entwicklung von natürlichen Einzelphänomenen zur absoluten Sittlichkeit mit dem Begriff der Natur, wie ihn Hegel versteht. Auch zitiert er den „*Trieb*“[119] und das Gefühl als Bestandteile einer natürlichen Sittlichkeit, die bereits eine kulturell geprägte Sittlichkeit sei in Form der intersubjektiven Vermittlung. Das sei eine Bewegung vom Einzelnen zur genannten Totalität im Volk, bildlich gesprochen des einzelnen Menschen, der nach der Rückkehr zum Absoluten strebe.[120] Ricœur zitiert als mögliche Untermauerung dieser Bewegung aber nicht Hegels Aussage über das „Gefühl“ als „auf ein einzelnes gehend“, welches Gefühl dialektisch die „Totalität“ von „Subjectivität und Objectivität“ ermögliche, um so eine Verbindung von Selbstbehauptung und Intersubjektivität herzustellen.[121]

Welche Rolle spielt für Ricœur in *SdS* der Staat mit seiner Regierung für die Verwirklichung von gegenseitiger Anerkennung? Für Hegel werde das „freye Wesen“, d. h. „das Gegenteil seiner selbst in Bezug auf eine Bestimmtheit“ aufgehoben, bleibe also in einer schrankenlosen

115 Ricœur 2019, *Temps et récit III. Le temps raconté,* künftig abgekürzt (TR III), 409. Im Original auf deutsch und kursiv.
116 Vgl. PR, 277.
117 Vgl. ebd., 281. Vgl. Göhler 1974, 396.
118 Siep 2014, 191.
119 PR, 277, im Original deutsch. Vgl. zum Trieb und zur Begierde bei Hegel auch SdS, GW 5, 280, und darüber hinaus JS 1, GW 6, 272, JS 3, GW 8, 202f, PhG, GW 9, 104 und 107 sowie Fichte in BdG, GA I/3, 34f.
120 Vgl. PR, ebd.
121 SdS, GW 5, 281f.

Unbestimmtheit des Einzelnen.[122] Der Staat zeige sich – so Ricœur – insbesondere in der Bestimmtheit des formalen Rechts, welches im Rahmen eines bürgerlichen Staates vor allem das Eigentum als Recht auf Besitz gewährleiste, und ein dieser Ordnung widersprechendes Verbrechen bestrafe.[123] Da Hegels Theorie aber auf einem spekulativen oder verallgemeinernden Idealbild beruhe, berücksichtige sie nicht die für Ricœur so wichtige Pluralität, die sich gerade durch die vielfältigen unterschiedlichen Ansprüche an anerkennende Beziehungen in den „liberaldemokratischen Gesellschaften"[124] zeige. Ricœur wiederholt an dieser Stelle den Vorwurf der Ontotheologie, diesmal im Hinblick auf Hegels Verständnis vom Geist als Idee, und nennt es einen dogmatischen Ansatz, der das einzelne Subjekt verabsolutiere, und so dem Pluralismus keinen Platz und auch kein Miteinander [‚mutualité'] einräume.[125] Das erzeuge eine Polarität zwischen der praktischen gegenseitigen Anerkennung auf der einen Seite und deren ideeller Abstraktion als Entäußerung und Rückkehr des Geistes zu sich selbst auf der anderen Seite.[126] Dieser von ihm genannten monologischen Ontologie Hegels setzt er seine eher phänomenologische Sichtweise einer dialogischen Beziehung zweier Personen entgegen.[127]

Eine gewisse Verwandtschaft zwischen Ricœurs Begriff der Polarität und Hegels dialektischem Begriff des Geistes ist darin erkennbar, dass der über dem einzelnen Subjekt stehende Geist ein Sinnbild für die Beziehung mit den andern Subjekten darstelle, durch die er vermittelt wird, und so im einzelnen Subjekt bewusst werden kann.[128] Ich erinnere an *TR III,* wo bereits eine weniger strikte Trennung von Individuum und Geist bei Hegel festzustellen sei. Darin wird Ricœurs Geistverständnis so formuliert, dass der Geist als „l'évenement de pensée" vor allem in der Geschichtsphilosophie die vordergründige Trennung verständlich mache und gleichzeitig dazu beitrage, sie zu über-

122 Ebd., 304.
123 Vgl. PR, 281f. Vgl. SdS, GW 5, 358f.
124 RF, 9. Vgl. PR, 282f. mit Verweis auf Honneths postmetaphysischen Ansatz.
125 Vgl. PR, 283f.
126 Vgl. ebd., 284f.
127 Vgl. ebd., 294.
128 Vgl. Williams, R. 2008, 470. Vgl. die Parallelität zu Fichte in § 3 des *Naturrechts*.

winden.[129] Über die *SdS* hinaus gebe es Verbindungslinien zur *PhG*, in der die Selbstgewissheit des Geistes im handelnden als einem tätigem Subjekt hervorgehoben werde, entsprechend der dargestellten Einheit von Handlungsabsicht und deren Ausführung, insbesondere auf den letzten Seiten von Kapitel VI der *PhG*.[130] Ricœur erwähnt aber nicht den Abschnitt im selben Kapitel über das gerade nicht monologische Selbst als „Ich=Ich", in dem sich das Selbst in der „Sprache als das Daseyn des Geistes" zeigt, das sowohl „sich gegenständlich wird" als vom „Andern" vernommen wird, was Ricœurs Argumentation entspricht.[131] Der Grund für die fehlende Erwähnung liegt wohl darin, dass auch Honneth sie nicht rezipiert hat, woraus sich Ricœur ungeprüft übernommenes Urteil Honneths von einer explizit monologischen Selbstbeziehung des Geistes erklären könnte.[132]

Die Interpretation Ricœurs von *SdS* zusammenfassend beinhaltet sie Überlegungen, die an Hegel und Fichte anknüpfen, was die gegenseitige Anerkennung betrifft. In dieser leistet der Geist eine Art von Vermittlung zwischen der Eigenständigkeit und der Zusammengehörigkeit aller Personen, was meine zweite These unterstützt und bereichert.

4.3.3 Ricœur über die *Naturphilosophie und Philosophie des Geistes* (JS 3)

Ricœur sieht in *JS 3* eine Theorie des Geistes, die vom Naturverständnis als Inbegriff unverbundener Individuen Abstand nehme, um die Unterscheidung von Idealität und Realität als Geist zu überwinden, und stelle so eine Beziehung innerhalb des Geistes selbst her.[133] Das sei, wie weiter unten gezeigt wird, eine Analogie zum Verhältnis zwischen der Eigenständigkeit der anerkannten Person und der notwendigen Rückwirkung durch die Gemeinschaft. Der Fortschritt gegenüber *SdS* bestehe

129 TR III, 368. Vgl. Greisch 2009, *Fehlbarkeit und Fähigkeit,* 174.
130 Vgl. ebd., 352 die FN 1. Hier stuft Ricœur Hegels Verständnis vom Subjekt und vom Geist noch nicht als monologisch ein.
131 PhG, GW 9, 351. Vgl. Stekeler-Weithofer 2014a, 681. Er sieht darin quasi eine Vorform des „linguistic turn".
132 Vgl. KA, 108 sowie PR, 294. Bezüglich Honneth macht Ricœur „écho à son [Honneths] accusation de monologisme".
133 Vgl. PR 283ff.

darin, dass hier das bewusste Ich und der allgemeine Geist zunehmend gleichgesetzt werden und zusammenfallen.[134] Der von Hegel beabsichtigte Fortschritt werde ein moralischer sein, wenn sich der Geist im Staat verwirklicht habe.[135]

Ausgehend von Hegels Entwicklungslogik vom Individuum zum Staat rekonstruiert und kritisiert Ricœur dessen Verständnis von Anerkennung. Das erste Unterkapitel interpretiert er auf zweierlei Weise: Erstens deduktiv als Rückkehr eines allgemeinen Geistes zum Geist jedes Individuums, das sich seinerseits wieder entäußert, um Beziehungen zu anderen Individuen aufzunehmen.[136] Ricœur bezeichnet den Vorgang als eine spekulative oder idealistische Psychologie des Zusammenwirkens von „Intelligenz" und „Wille", bei dem sich der „T r i e b" praktisch im „thätigen Selbst" realisiere, wozu notwendig die gegenseitige Anerkennung gehöre.[137] Neben den einheitsstiftenden, vielfältigen Liebesbeziehungen, die Ricœur als erste der drei Elemente Honneths vom „Anerkennen [als] das Erste, was werden muß"[138] würdigt, wird das genormte Recht zum Stifter der gegenseitigen Anerkennung.[139] Hier wie in *SdS* ist der Gegenstand des Rechts die Legitimierung des individuellen Besitzes, der verteidigt werden müsse, wenn der Rechtsanspruch von anderen bestritten werde. Ein möglicher Kampf auf „Leben und Tod" ende aber meistens friedlich, und transformiere sich zum „wissenden Willen der unmittelbaren Einheit" als ein „Wissen", in welchem jeder Einzelne zum „Subject", zur „P e r s o n" werde.[140]

Von der einzelnen Person ausgehend zeigt Ricœur zweitens die erforderlichen Interaktionen mehrerer Personen auf, um die gewünschte Anerkennung zu erhalten.[141] Neben dem Gebrauch des individuellen Eigentums im vertraglichen Austausch mit anderen Personen gehöre dazu, die Einmaligkeit jeder Person zu würdigen, zusammen mit deren

134 Vgl. JS 3, GW 8, 193.
135 Vgl. PR, 284.
136 Vgl. ebd., 284f.
137 JS 3, GW 8, 200ff. Vgl. PR, 285f. Auch wenn hier Hegel korrekt zitiert wird, ist bei Hegel an dieser Stelle nicht von der Anerkennung anderer Subjekte die Rede.
138 Ebd., 218.
139 Vgl. PR, 286f.
140 JS 3, GW 8, 221f. Vgl. PR, 287.
141 Ebd., 223. Vgl. PR, 288.

„Ehre und Leben, Daseyn" und „Wille" durch die Anerkennung von außen, die so für alle sichtbar werde.[142] Daneben stellt sich die Frage, ob auch die Anerkennung im Bereich des Wirtschaftslebens von persönlichen Beziehungen abhängig sei, oder eher anonym erfolge. Hier sieht Ricœur das Reich der Gesetze als Bedingung der Möglichkeit für die Anerkennung autonomer Personen.[143] Ricœur versteht Hegel richtig, dass die Anerkennung des Besitzes als Eigentum ein Rechtssubjekt in universeller Weise konstituiere, also mehr als nur eine Beziehung zweier Personen gemeint sei.[144]

Da das Rechtssystem ein zentraler Bestandteil des Staates ist, gehöre dazu das „Constituiren des allgemeinen Willens" in der Gestalt des Staates, der sich dialektisch zwar „aus dem Willen der Einzelnen constituiren" müsse, mit der notwendigen Folge der „Entaüsserung" des je eigenen Willens.[145] Das sei die Bedingung der Möglichkeit sowohl für das „positive Selbst in dem gemeinsamen Willen" als auch für das „negative meiner [selbst]", so dass das Selbst sein Aufgehen – als Folge seiner Entäußerung – im „Recht" als „unmittelbarem Begriff des Geistes" akzeptieren könne.[146] Die damit verbundene Unterordnung als Zwang wird mit dem früher genannten Ideal der „Sittlichkeit" als „tieferer Geist" gerechtfertigt als ein Fortschritt, da eine Vielzahl anerkannter Individuen mit dem Staat vereint werden.[147] Positiv verstanden, transformiere sich das „Anerkanntseyn" zu einem „absolut freyen Geist", welcher die Intelligenz und den „Willen" des Einzelnen so miteinander versöhne und ermögliche, gemeinsam eine geistige Welt von „KUNST, RELIGION UND WISSENSCHAFT" zu schaffen und sich in ihr zu verwirklichen.[148]

142 Ebd., 231. Vgl. PR, 289.
143 Vgl. PR, 289.
144 Vgl. ebd., 288 sowie JS 3, GW 8, 226f.
145 JS 3, GW 8, 257. Vgl. PR, 288.
146 Ebd., 255f. sowie PR, 418 mit FN 4 als Zitat von GW 8, 255.
147 Ebd., 260ff. Vgl. PR, 291. JS 3, GW 8, Vgl. Rancière/Honneth 2020, *Un dialogue critique*, 90. Die Beteiligung der Individuen als politische Subjekte ist wegen der Einschränkung durch die „polizeiliche Ordnung [‚ordre ‚policier'] nicht gewährleistet, nicht aber als Gleichberechtigung Aller für die Gestaltung des Staates.
148 Ebd., 276f. Vgl. PR, 291.

Ricœurs Interpretation von Hegel zusammenfassend wird der Wert der eigenständigen Person anerkannt, deren individueller Geist sich in Anerkennungsbeziehungen zu einem gemeinsamen Geist verdichtet. In diesem beeinflussen sich die Subjektivität und die Intersubjektivität gegenseitig, ausdrückt in vielfältigen Handlungen. Analog zu Honneths Aktualisierung Hegels in *KA* nimmt Ricœur sich im daran anschließenden Kapitel von *PR* eine systematische Re-Aktualisierung Hegels vor, welche gleichzeitig zu einer Art Dialog mit Honneth über die Struktur sozialer Anerkennungsverhältnisse wird. Er entspricht im weitesten Sinne einer Interpretation von Honneths eigener Aktualisierung, weshalb ich mit der Rekonstruktion von dessen Ansatz beginne.

5 Honneths Aktualisierung seiner Anerkennungstheorie

Honneth stellt in dieser Aktualisierung sowohl die Bedingungen und Voraussetzungen für die Subjektwerdung als Individuation dar, als auch die Entfaltung der Anerkennungsbeziehungen des Subjekts, also wertvolle Beiträge zu meinen beiden Thesen. In dieser Hinsicht geht er über die Rezeption von Hegels und Fichtes Schriften hinaus. In einem ersten Schritt erläutere ich, warum Honneth die Metaphysik Hegels für ungeeignet hält als Basis für eine aktuelle Gesellschaftstheorie. Anschließend wird am Beispiel von Meads Pragmatismus gezeigt, wie eine intersubjektive Einbindung des Selbst – im Verständnis von Mead – in die Gesellschaft zu begründen sei, welche dem Selbst aber nicht die Möglichkeit verwehre, sich dieser Einbindung zu widersetzen oder, als Alternative, diese inhaltlich zu modifizieren. Der für Honneth wichtigste Bestandteil seiner Anerkennungstheorie ist die bereits erwähnte Aufteilung in drei Stufen, in denen sich Anerkennung realisieren lässt. Honneth hat seine Theorie nach der Veröffentlichung der *KA,* infolge verschiedener Kritiken an ihr, durch Korrekturen ergänzt. Im letzten Abschnitt interpretiere ich Honneths Rezeption, sowie die Aktualisierung von Hegels Rechtsphilosophie, die durch das Konzept der Selbstverwirklichung in *Das Recht der Freiheit* entfaltet wird.

Über zwei Drittel von *KA* handeln von Stufen gelingender Entwicklung der persönlichen Freiheit, und zu einem Drittel von den Hindernissen, die „einer ungestörten Selbstbeziehung" vor allem in Folge von Erfahrungen „der Mißachtung" entgegenstehen.[1] Für deren Beseitigung durch eine „emanzipatorische Praxis" soll der Kampf um Anerkennung das geeignete Mittel sein, um das erklärte Ziel zu erreichen, „Grundlagen einer normativ gehaltvollen Gesellschaftstheorie" aufzustellen.[2] In erster Linie befasst Honneth sich mit dem Bedürfnis nach Anerkennung, also mit der passiven Seite. Erst danach diskutiert er die aktive

1 KA, 8.
2 Resp. Lepold 2021, *Ambivalente Anerkennung,* 43 sowie KA, 7.

Seite als Fähigkeit und Bereitschaft, die anderen anzuerkennen. Der genannte Kampf, der nicht notwendig gewaltsam geführt wird, soll immer zur Änderung gesellschaftlich vorherrschender Normen führen, auch mit dem Ziel, ausgegrenzten Gruppen Anerkennung zu verschaffen. Darüber hinaus gehört dazu ein Diskurs über die „Kollision konkurrierender Geltungsansprüche" mit dem Ziel, die „den intersubjektiven Beziehungen eingeschriebene Spannung zwischen Moral und Sittlichkeit" zu überwinden.[3] Auch wohnt den von Honneth – und von Ricœur – betrachteten Gesellschaften ein „Konfliktpotential" inne, denn die „soziale Integration" sei nicht ohne „Herrschaft" oder „symbolische Gewalt" darstellbar.[4]

Die Zweiteilung der Theorie der Anerkennung in *KA* mit ihren positiven und negativen Aspekten deutet ein Menschenbild Honneths an – er spricht mehrfach von anthropologischen Grundlagen[5] –, in dem sich zwei Sichtweisen verschränken. Die erste findet sich noch vor *KA* in dessen Vorläufer *Moralische Entwicklung und sozialer Kampf* und beschreibt, nach einer Rückbesinnung auf Hegel, die Bedingungen für eine gelingende Sozialisation, einschließlich von Kämpfen.[6] Der zweite Aspekt betrifft Defizite an Möglichkeiten für eine freie Selbstverwirklichung. Er kommt ohne den Kampfbegriff aus und rekonstruiert die Entstehung oder Individuation der anzuerkennenden Person als Voraussetzung für die Selbstverwirklichung[7], und zwar sowohl aus sozialpsychologischer Sicht nach G.H. Mead als auch entwicklungspsychologisch nach D.W. Winnicott.[8]

Diese einleitenden Bemerkungen beabsichtigen nicht, Honneths Plädoyer für den moralischen Aspekt der Anerkennung zu entwerten, sondern zeigen nur den Rahmen auf, in dem sich seine intersubjektive Theorie abspielt und entwickelt. Dazu gehören sozialphilosophische Aspekte der Anerkennung, die in der Dialektik zwischen dem genann-

3 Celikates 2007, *Nicht versöhnt*, 220ff.
4 Ebd., 215ff. Vgl. KA 205f. und FN 65 in meinem Kapitel 5.3.3.
5 Vgl. z. B. Honneth 1989b, *Kritische Theorie*, 24 und Honneth 1990, *Die zerrissene Welt des Sozialen*, 128.
6 Vgl. Honneth 1989.
7 Vgl. KA, 142ff.
8 Vgl. Mead 1990 sowie Winnicott 1974.

ten vergesellschafteten Selbst und dem personalen Selbst sichtbar werden. Das ist z. B dann der Fall, wenn das „sich zu sich selbst verhaltende Selbst die kleinste Einheit des Sozialen ist, aber *nicht* sein Fundament (sondern mindestens *ebenso* sehr Effekt)“[9]. Der Fokus meiner Interpretation und Kritik von Honneths Schriften liegt darauf, die Facetten seines Verständnisses vom Individuum als einem moralischen und politischen Subjekt, aber auch als Person in der gegenseitigen Anerkennung sichtbar werden zu lassen.

5.1 Theorie und Empirie ohne Metaphysik

Honneth wandelt als ersten Schritt die – aus seiner Sicht – zu sehr „metaphysischen Prämissen“ Hegels in den *Jenaer Schriften* über die Struktur sozialer Anerkennungsverhältnisse in eine Form um, die „den theoretischen Bedingungen gegenwärtigen [nachmetaphysischen] Denkens“ genüge.[10] Er begründet sein Vorgehen damit, Hegels vermeintlich „idealistische Präsuppositionen“ einer Vernunft-Entwicklung überwinden zu müssen, da sie auf einer einzigen Alternative beruhen, die andere Erklärungsmöglichkeiten ausschließe.[11] Entweder gehe Hegel von der „aristotelischen Gemeinschaftsstruktur des Menschen“ aus, oder von der „bewußtseinsphilosophischen Selbstbeziehung des Geistes“[12]. Was darin fehle, sei der notwendige Kampf um Anerkennung. Die Aussage ist deshalb bemerkenswert, da Honneth sich bisher auf Hegel als Ideengeber für seine eigene Theorie des Kampfes um Anerkennung berufen hat, das aber offensichtlich nicht weiter fortführt.

Um eine auf dem Kampf basierende Anerkennungstheorie zu entwickeln, geht Honneth im Rahmen seiner Aktualisierung, im Gegensatz zu Hegel, von „innerweltlichen“ Verhältnissen aus, gemeint sind die

9 Saar 2019, 164. Das Verhältnis „*nicht...ebenso* sehr“ hat, ob von Saar absichtlich oder beiläufig verwendet, einen Vorläufer in der Vorrede der *PhG*, GW 9, 18. Dort wird vom „Wahren *nicht* als S u b s t a n z, sondern eben so sehr als S u b j e c t“ gesprochen. Vgl. Hans Brockard 1970, *Subjekt*, 59ff. Er hat in einer scharfsinnigen Analyse nachgewiesen, dass Hegel *nicht nur* gemeint haben müsse. Auf Martin Saars Formulierung angewandt könnte das Selbst also gleichermaßen Fundament *und* Effekt sein. Alle Hervorhebungen von mir.
10 KA, 107. Vgl. ebd., 7.
11 Ebd.
12 Ebd., 108.

„kontingenten Ausgangsbedingungen der menschlichen Vergesellschaftung“[13]. Pointiert ausgedrückt, solle das den Fortschritt bewirkende „metaphysische Vernunftgeschehen“, für Hegel im Staat verwirklicht, durch „einen *erfahrungshaltigen*, verweltlichten Begriff der Vernunft“ ersetzt werden.[14] Mit dieser Forderung übernimmt Honneth die Kritiken von „Feuerbach, Marx und Kierkegaard“ am „Vernunftidealismus“ von Hegel.[15] Was ist unter Honneths Bevorzugung der verweltlichten Vernunft zu verstehen, die als Erkenntnismittel die Kontingenz historischer Entwicklung berücksichtigen müsse, und auf welche Erfahrungen will er sich beziehen? Einzuwenden ist, dass infolge der Kontingenz keine gleichbleibende und verallgemeinerbare Wechselbeziehung zwischen einer normativen Anerkennungstheorie und ihrer „Überprüfung an der empirischen Wirklichkeit“[16] beobachtbar ist. Daher stehen auch keine allgemeingültige Kriterien zur Verfügung, die bloß aus der Empirie abzuleiten sind, denn diese Vorgehensweise komme einer petitio principii gleich. Welche – Theorie und Empirie verbindende – Kriterien dafür hinreichend sind, muss also plausibel gemacht werden, weshalb der Vernunftbegriff aus meiner Sicht nicht polemisch und unbegründet pauschal ein „Rückfall in Metaphysik“[17] genannt werden dürfe.

Um Honneths Metaphysikkritik zu verstehen, ohne sie akzeptieren zu müssen, stellt sich die Frage, was er bei seiner Rekonstruktion Hegels im Einzelnen nicht akzeptiert. Ich erinnere an seine Ausgangsthese, dass vor allem der Kampf um Anerkennung zur Schaffung freiheitsverbürgender Institutionen führe, eingebettet in die „Perspektive einer normativ gehaltvollen Gesellschaftstheorie“[18]. Gleichzeitig solle die Anerkennung zu einer fortschreitenden Bewusstwerdung der eigenen Identität verhelfen, d. h. zur Anerkennung als moralisches Wesen.[19] Geht Honneth in seiner Kritik an der Metaphysik davon aus, dass es

13 Ebd.
14 Ebd. Meine Hervorhebung, denn von Erfahrung als Empirie ist weiter unten nochmals die Rede.
15 Ebd.
16 Ebd., 108.
17 Ebd., 109. Vgl. Habermas 2015, 106.
18 Ebd., 110.
19 Vgl. ebd., 11 und 31, sowie Honneth 2000, 1097, wo vom Zwang gesprochen wird, „das jeweils erreichte Niveau“ der Individualität“ immer wieder „erneut zu überschreiten“.

einen unüberwindlichen Gegensatz zwischen einer theoretischen – oder metaphysischen – Vernunft und einer praktischen Vernunft gibt? Auch Honneth ist neben der empirischen Wahrnehmung und Deutung auf eine Prüfung durch die Vernunft angewiesen, um nicht bei einem bloßen Positivismus zu bleiben.[20]

Eine zweite Frage stellt sich, ob aus Honneths Kritik sein eigenes Konzept eines sittlichen und rechtlich geordneten Staates herausgelesen werden kann? Zunächst grenzt er sich – im „Kontakt mit den Erfahrungswissenschaften"[21] – von zwei alternativen Konzepten ab. Seine erfahrungsgestützte Theorie einer „moralischen Entwicklung von Gesellschaften" solle weder mit „einer normativen Institutionentheorie" nach Ludwig Siep noch mit einer „subjektivitätstheoretisch erweiterten Moralkonzeption" nach Andreas Wildt zusammenfallen, da beide Autoren die „historisch-empirischen Wandlungsprozesse" nicht berücksichtigt haben.[22] Seine eigene Vorgehensweise ist also schlüssig, von empirisch untersuchten Gesellschaften auszugehen – also nicht von der einzelnen Person, auch wenn diese sich durch die gegenseitige Anerkennung zur gesellschaftlichen Person transformiere. Dementsprechend betont er den Vorrang des „intersubjektivistischen Begriffs der menschlichen Identität"[23] im Prozess der Anerkennung. Zwar rezipiert Honneth weiter unten zurecht Meads Untersuchungen zur sozialen Prägung des Einzelnen durch die Gesellschaft als Beleg für seine eigene Sichtweise „sozialer Anerkennungsverhältnisse"[24]. Auch führt er Winnicott an, der die Bedeutung von Vater und Mutter sowie der Gesellschaft als Ganzes für die Entwicklung der Subjektivität hervorhebt. Was Honneth allerdings ausblendet – wenigstens in *KA* –, sind grundlegende Bestandteile der Kritischen Theorie, so Horkheimers Kritik an den realen Einstellungen der bürgerlichen Gesellschaft. Dieser macht darauf aufmerksam, dass „das Verhältnis der Individuen zur Autorität" entsprechende Charaktertypen" festige,

20 Der Frage, welchen Vernunftbegriff Honneth in KA vertritt, gehe ich hier nicht weiter nach, verweise aber z. B. auf Thompson 2014.
21 KA, 109.
22 Vgl. ebd., 109f. Honneth bezieht sich auf Siep 2014 und Wildt 1982.
23 Ebd., 104.
24 Ebd., 107.

die sowohl durch „vom Bewußtsein nicht kontrollierte Zustände", als auch durch die „Struktur der Familie" selbst geprägt werden.[25] Auch erwähnt Honneth nur am Rande die Abhängigkeit der bestehenden Verhältnisse in den modernen Gesellschaften von der sie prägenden kapitalistischen Struktur der Lebensverhältnisse.[26] Ich deute an dieser Stelle die der Person gestellte Aufgabe nur an, sich von den genannten sozialen Prägungen kritisch zu befreien, um die eigene Selbstständigkeit zu bewahren oder wiederzugewinnen, was voraussetze, sich zuvor dieser Prägungen bewusst zu werden. Gelinge das, so ermögliche es eine Neuausrichtung der Identität.

Um das Ergebnis von Honneths Überlegungen vorwegzunehmen, die im Folgenden beispielhaft entwickelt werden, erhalten die „lebensgeschichtlich individuierten Personen" ihre Anerkennung infolge „der funktionellen Arbeitsteilung", die ihnen wegen ihrer Nützlichkeit für das Gemeinwesen die „solidarische Achtung" verschaffe.[27] Als hinreichend für die Solidarität erachtet er die „Orientierung an gemeinsamen Zielen und Werten", die sich auf das ethische Paradigma des „geglückten Lebens, im Rahmen des Gemeinwesens" berufen können.[28] In diesem Zusammenhang setzt er sich erneut mit Hegel auseinander. Einerseits kritisiert er dessen „teleologischen Rahmen einer Entwicklungstheorie der Identitätsbildung" wegen des unvermittelten Übergangs zur „gesellschaftliche Strukturbildung"[29]. Andererseits stimmt er dem „formalen Konzept des guten Lebens oder der Sittlichkeit"[30] bei Hegel zu. Andreas Kalyvas wendet dagegen ein, dass das Argument Honneths „vernunftidealistische Voraussetzungen" impliziere, obwohl dieser solche Voraussetzungen in *KA* kritisiere.[31] Auch sei der ideale Zustand einer letztlich konfliktfreien Sittlichkeit – weil eindimensio-

25 Horkheimer 1988, *Autorität und Familie*, resp. 388 und 401.
26 Vgl. Thompson 2014, 782.
27 KA, 146.
28 Ebd., 146f.
29 Ebd., 112. Honneth spricht sich später gegen ein solches Telos aus. Vgl. dazu Honneth 2007, 27, sowie prägnant Honneth 2000a, *Die soziale Dynamik von Mißachtung*, 172. Hier lehnt er den „teleologischen Begriff des Guten" als „verwegene Vorstellung" ab, da es die Pluralität der Gesellschaft nicht berücksichtigt.
30 Ebd., 275, der verdeutlicht, 7f. kritisiert. Kalyvas bezeichnet.
31 Vgl. Kalyvas 1999, 104f. Zu Honneths Ablehnung vgl. KA, 7f.

nal – unrealistisch, denn in einer pluralistischen Gesellschaft werde die geforderte Anerkennung mit der Nicht-Anerkennung unterdrückender Strukturen oder Interessengruppen konfrontiert, wie sie insbesondere in den kapitalistischen Staaten vorhanden seien.[32] Die in dieser Einleitung an Honneths Theorie gestellten Anfragen sollten deutlich gemacht haben, dass Honneth sowohl von realen wie von idealisierten[33] Verhältnissen ausgeht, was für die nun folgende Interpretation von Mead zu beachten sei, dessen Theorie den US-amerikanischen sozialen Verhältnissen entspricht, die bis in das erste Drittel des 20. Jahrhunderts hineinreichen.

5.2 Meads Pragmatismus über die Rolle des Selbst in der Gesellschaft

Ausgangspunkt und Ziel Honneths in seiner Rezeption von Mead ist es, seine These von der „Identität" des Menschen als „Erfahrung einer intersubjektiven Anerkennung" bestätigt zu bekommen.[34] Diese Auffassung setzt implizit voraus, dass es sich erstens um die Identität eines bereits individuierten Subjekts handeln muss, da vorher in der kindlichen Entwicklung noch nicht von Intersubjektivität gesprochen werden kann. Zweitens nimmt Honneth an, dass es eine selbstständige Bildung von Identität auf Grund eigener Erfahrungen und Auseinandersetzungen mit den Bezugspersonen in der Phase der Individuation nicht gebe, was zu betreiten ist, wie ich zeigen werde. Für seine Rekonstruktion der Theorien Meads bezieht er sich auf dessen sozialpsychologische Aufsätze und auf das posthume Werk *Mind, Self and Society.*[35] Die differenzierende Terminologie Meads für das Subjekt ist zu beachten, und vor allem nicht zu vermischen. So verwendet er den Begriff des Selbst [‚self'], der im Deutschen mit Ich-Identität oder Identität übersetzt wird, und grenzt ihn ab– im Blick auf die Intersubjektivität – in Ich

32 Vgl. Kalyvas ebd.
33 In diesem Sinn ist Thompson, 2014 zu verstehen.
34 KA, 114.
35 Vgl. Mead 1980, *Gesammelte Aufsätze* sowie Mead 1990.

[‚I‘] und Mich [‚me‘].[36] Mead erläutert, „the ‚I‘ is the response of the organism to the attitudes of the others, the ‚me‘ is the organized set of attitudes of others which one himself assumes“[37]. Gemeint ist, dass das leibliche Ich nicht unkritisch, sondern reflektierend auf das Verhalten der anderen reagiert. In diesem Sinne ähnelt es der Selbstheit [‚ipséité] Ricœurs. Dagegen sei das gesellschaftliche Ich [‚me‘] als das Bewusstsein seiner aktiven und passiven Teilhabe an der Gesellschaft zu verstehen.[38] Es darf nicht verwechselt werden mit der Selbigkeit [‚mêmeté‘] Ricœurs, die dem Bild entspreche, das die anderen sich vom Subjekt machen.[39]

Am Beginn von Honneths Rezeption stehen zwei hypothetische Fragestellungen: Auf welche Weise sei es erstens unter „naturalistischen Denkvoraussetzungen“[40] – wie Honneth Meads Ableitung aus der psychologischen Forschung bezeichnet – möglich, den Wissenserwerb des Menschen als Weltbezug explizit an Hegels Anerkennungstheorie anzuknüpfen? Sei es zweitens möglich, die Verknüpfung und Weiterentwicklung von Fichtes „Reflexionsmodell des Selbstbewußtseins“, gemeint ist die Selbstgewissheit, durch Meads „intersubjektives Modell des gesellschaftlich produzierten Ich“ abzulösen, wie eine These von Habermas lautet?[41] Auf ihn bezieht Honneth sich in großem Maße, übernimmt allerdings nicht dessen Kritik am angeblich individualistischen Identitätsverständnis von Mead. Das wäre auch ein Widerspruch zu Meads angeblichem Vorrang der Intersubjektivität. Honneth widerspricht aber nicht ausdrücklich der Behauptung von Habermas, „niemand könne über seine Identität als Eigentum verfügen“, noch sich zum Halten „eines Versprechens verpflichten“[42]. Diese Ablehnung einer Fähigkeit

36 Mead 1990, 174ff. Im Weiteren verwende ich, wenn ich die anerkannte Person meine, auch den allgemeinen Begriff des Subjekts und das Selbst.
37 Ebd.
38 Vgl. ebd., 171. Mead kennzeichnet damit „his [the social individual] own experience as a self is one which he takes over from his action upon others“.
39 Vgl. Ricœur, SmA, 13.
40 KA., 114f.
41 Habermas 1989, 209.
42 Ebd. Diese Auffassung findet sich auch nicht bei Mead 1990, 203f. Aus dessen Sicht gehört zu einem verantwortlichen Individuum, dass „one makes contracts and promises, and one is bound by them“. Dementsprechend „one does keep his word, meet his obligations, and that provides a basis for self-respect“.

steht vor allem im Widerspruch zu Ricœurs Auffassung, für den das Halten eines Versprechens zum Kernbestand der Selbstheit gehöre.[43]

Im Folgenden geht Honneth auf die Individuation aus der Sicht Meads ein, die dieser in seinen frühen psychologischen Aufsätzen veröffentlicht hat. Mit deren Hilfe ist es möglich, die beiden hypothetischen Fragestellungen zu beantworten, die sich auf die Entstehung des Selbstbewusstseins in ihrer „sozialen Dimension"[44] beziehen. Dazu gehören zum einen die beobachtbaren Verhaltensweisen von Reiz und Reaktion als Bestandteile „der funktionalistischen Psychologie"[45]. Diese besage, dass in Verbindung mit der „Kontrolle des Verhaltens anderer" die Fähigkeit, zum „Bewußtsein eigener Haltung" zu gelangen, sich auf den Vorrat an bewussten Erfahrungen aller Individuen stützen könne.[46] Sie entsprechen einem Repertoire an Handlungsmöglichkeiten auf der symbolischen Ebene, um die „Vorstellungen von Handlungen" zu erzeugen und zu speichern, d. h. das „Material, […] aus dem eine Identität aufgebaut wird"[47]. Das sei eine mögliche und plausible Beschreibung der „moralisch-praktischen Identitätsbildung des Subjekts"[48].

Zum anderen ist das so gebildete Identitätsbewusstsein mehr als ein von außen beobachtbarer und induzierter Vorgang, denn die Übernahme der Perspektive eines Anderen setzt eine Fähigkeit voraus. Der Vorgang läuft so ab, dass die Außenperspektive Material bereitstelle, welches als „subjektive Erfahrung" produktiv verarbeitet werde.[49] Bevor Mead das Ich definiert, verweist er auf das Mich als die „Verbindung der eigenen Reaktion mit den sozialen Reizen"[50], denn nur diese seien wahrnehmbar. Er nennt es „eine Übertragung aus dem Gebiet sozialer Objekte", also anderer Subjekte, „auf das amorphe, unorganisierte Gebiet dessen, was wir als innere Erfahrung bezeichnen"[51]. Das Ich dagegen könne sich nicht selber erfahren, da es mit dem Selbstbewusst-

43 Vgl. Ricœur, SmA, 149.
44 KA, 114.
45 Mead 1980, 143.
46 Ebd., 219.
47 Ebd., 221. Vgl. ebd., 226ff.
48 KA, 122.
49 Mead 1980, 238.
50 Ebd., 239.
51 Ebd. sowie als Zitat in KA, 121.

sein identisch sei, entsprechend der zutreffenden Auffassung, dass wir „uns keine Reaktionen vergegenwärtigen, während wir reagieren“[52] Das erinnert an das intrinsisch vorhandene Ich oder Selbstbewusstsein bei Fichte, während es sich als Bewusstsein auf ein Objekt richtet.[53] Der Vergleich mit Fichte drängt sich auf, denn für Mead werde das „Ich“ […] deshalb niemals als ein Objekt im Bewusstsein existieren“, weil es „eben der Gesprächscharakter unserer inneren Erfahrung“ und „der Vorgang“ sei, „der ein ‚Ich‘ impliziert“[54]. Mead selber bezeichnet darüber hinaus das „Ich“ als „das transzendentale Ich Kants“, was angesichts seiner vorangegangenen Definition eines empirischen Ich nicht zutreffend sei.[55] Was er beschreibt, ist ein Subjekt mit einer eigenständigen Subjektivität, die als Selbstgewissheit bewusste und unbewusste Anteile enthält. Die Intersubjektivität ergibt sich für Honneth daraus, dass das Mich sein „Bewußtsein“ dadurch erlange, indem es „sein eigenen Handeln aus der symbolisch repräsentierten Perspektive einer zweiten Person wahrnehmen lernt.[56]

Es wird sich zeigen, dass Honneth und Mead das Verständnis vom Ich und vom Mich unterschiedlich priorisieren. Festzuhalten ist, dass die von Mead gemachte Definition des Ich nicht seiner Feststellung vom Vorhandensein „sozialer Instinkte“[57] widerspricht, welche die Kommunikation in der Interaktion miteinander und mit der Objektwelt ermöglichen. Dasselbe gilt für die Aussage, „daß die Ich-Identität sowohl ein Produkt als auch eine Voraussetzung menschlichen Bewußtseins ist“[58]. Sie ähnelt im übrigen Saars Definition vom Selbst als Fundament und Effekt des Sozialen.[59] Auf jeden Fall ist es wohl nicht angemessen, wenn, im Gegensatz zu Meads Wertschätzung des Ich als Person, Honneth das „Es“ von Freud mit dem „I“ von Mead gleichsetzt.[60] Auch steht die an dieser Stelle gemachte Einschätzung im

52 Ebd., 240.
53 Vgl. Wlnm-K, GA IV/3, 345.
54 Mead 1980, 240.
55 Ebd.
56 KA, 120f.
57 Mead 1980, 203. Vgl. zum sozialen Trieb BdG, GA I/2, 35f.
58 Ebd., 202.
59 Vgl. Saar 2019, 164.
60 Honneth 2000, 1096.

Widerspruch zu Freuds Begrifflichkeit, denn das Ich kann nicht gleichzeitig ein „wenig organisierter Rest" sein, und die zuständige„Instanz" der „weiteren Individuierung im Kind"[61].

Die Funktion der Anerkennung im Zusammenhang mit dem vorausgesetzten Selbstbewusstsein wird von Mead anders eingeschätzt als von Honneth.[62] Dieser versteht die Anerkennung unter Bezugnahme auf Hegel, der aber nicht von Normativität spricht, als eine „praktische Bestätigung" des Selbstbewusstseins, durch die das Subjekt „ein normatives Verständnis seiner selbst erwirbt"[63]. Dieser Vorgang geschieht nicht bei jeder Anerkennung, sondern bildet sich in der Individuation aus. Andernfalls wäre die Person zwischen zwei Anerkennungsereignissen jedes Mal ohne normatives Verständnis.[64] Die Rede von der Normativität ist meiner Ansicht nach zweideutig. Entweder impliziert sie die Selbstverpflichtung der Person auf die ihr zugesprochene Identität, was die Autonomie beeinträchtigte. Oder es ist damit eine Selbstgewissheit gemeint, welche Modifikationen des Selbstbildes nicht ausschließe. Ich unterstelle, dass Honneth die zweite Variante meint. Für Mead dagegen gehören Identität und Selbstbewusstsein zusammen, verbunden durch die innere Erfahrung als „Organisation dieses Objekts, der Ich-Identität"[65]. Einerseits sei die Identität selber kognitiv organisiert, andererseits der organisierende Akteur, der die erfahrenen Impulse „organisiert"und „sie in Form des *sogenannten Selbstbewußtseins* unter die Kontrolle eines Individuums" bringe.[66] Deshalb könne, wie gesagt, „das Ich niemals als ein Objekt im Bewußtsein" verstanden werden, denn als „der Gesprächspartner unserer *inneren* Erfahrung" sei es nicht von *außen* in das Bewusstsein gekommen.[67]

61 Ebd.
62 Vgl. KA, 122.
63 Ebd., 121.
64 Fichte löst diesen Widerspruch oder Zirkel mit dem Begriff der gegenseitigen rücksichtsvollen Selbstwirksamkeit in GNR, GA I/3, 342 und der wechselseitigen Selbsttätigkeit in Wlnm-K, GA IV/3, 534f. im Rahmen der fünffachen Synthesis. Das Selbstbewusstsein als Selbstgewissheit ist dafür Bedingung.
65 Mead 1980, 239.
66 Ebd. Meine Hervorhebung. Die Nähe zu Fichte zeigt sich in diesen Aussagen.
67 Ebd., 240. Meine Hervorhebung.

Diese Aussage Meads ist eine geeignete Überleitung zum Verständnis des Selbstbewusstseins, bei dem sich die beiden Sichtweisen diametral unterscheiden. Honneth versteht die Konstitution des individuellen Selbstbewusstseins als einen rein intersubjektiven Vorgang, da er Meads reziproke Interaktion als „Wahrnehmung des Anderen [noch] vor der Entwicklung des Selbstbewußtseins" interpretiere, also noch während des Vorgangs der Individuation.[68] Mead dagegen spricht insgesamt – fast in Fichtes Diktion – einfach vom Bewusstsein, das sich als Selbstbewusstsein ebenso auf das Subjekt wie auf das Objekt beziehe, da es „Subjekt des Handelns gegenüber einer Objektwelt, und zugleich sich dessen als Subjekt unmittelbar bewußt" sei.[69] Ich gebe seiner Sichtweise den Vorrang, denn das innere Bewußtsein rezipiert äußere Impulse nicht unvermittelt oder ungeprüft, sondern setzt für die Verarbeitung ein moralisches, d. h. bewertendes Ich voraus. Die Verbindung des inneren Bewusstseins mit dem Identitätsbewusstsein sei die Bedingung für die „ Erinnerung, deren Natur sich in der Introspektion offenbart"[70]. Deren Entwicklung zur bewussten Erinnerung beginne bereits im Säuglingsalter, in welchem ein Prozess der Wechselwirkung in Gang gesetzt werde.[71] Dieser gehe aktiv sowohl vom Kind aus, das sowohl „die Aufmerksamkeit anderer" errege, als auch deren „Einwirkungen" spüre, aber auch von anderen Bezugspersonen, die durch ihre Reaktion dem Kind dazu verhelfen, „seine eigene Aufmerksamkeit von sich" zu fühlen.[72] Auch wenn Winnicott Mead nicht erwähnt hat, gibt es doch „Konvergenzen" mit ihm hinsichtlich seiner „Psychologie-Deutung"[73]. Das zeige sich daran, dass die genannte wechselseitige Wahrnehmung über die Internalisierung der Moral hinausgehe, welche Honneth Mead zuschreibt, denn sie entspreche bereits der „primary affectivity for successful subject-formation"[74]. Für Honneth dagegen ist die Wechselwirkung gleichbedeutend mit der gegenseitigen Beeinflussung des Ich und

68 KA, 121. Hier gilt dieselbe Kritik wie oben bezüglich des normativen Verständnisses.
69 Mead 1980, 243.
70 Ebd., 241. Vgl. PR, 165 über die Bestätigung der Selbstgewissheit durch die narrative Identität.
71 Vgl. ebd., 246.
72 Ebd., 243.
73 Honneth 2000, 1094.
74 Petherbridge 2015, *The Critical Theory of Axel Honneth,* 183.

des Mich als Repräsentanz der „normativen Perspektive seines Gegenübers", die sich allmählich erweitert zur Perspektive einer Vielzahl von „Interaktionspartnern"[75].

In *Mind, Self and Society* geht Mead detaillierter auf die Bedingungen für die Fähigkeit ein, intersubjektive Beziehungen aufzunehmen, mit anderen Worten die Individuation. Indem die Handlungen der Gesellschaft in dessen Erfahrungswelt integriert werden, könne sich ein vollständiges Ich und damit dessen Identität entwickeln, um dauerhaft darüber zu verfügen.[76] Der erste Schritt ist die Übernahme des von der Gesellschaft vorgegebenen Verhaltens, „generalized other" genannt, und die erfolgreiche Verknüpfung der bereits erlernten und vorhandenen eigenen mit den fremden Haltungen und Aktionen [‚attitudes'].[77] Darauf folge mit dem zweiten Schritt in Form der „individual reflection of the general systematic patterns of social or group behaviour" die volle Entfaltung des Selbst als Selbstgewissheit und Identitätsbewusstsein.[78] Für Mead ist diese Reflexion keine transzendentale Fähigkeit, sondern in naturwissenschaftlicher Diktion „the mechanism of his central nervous system"[79] als allgemeingültige anthropologische Fähigkeit. Dazu geselle sich die Übernahme der gesellschaftlichen Moral, durch welche das Selbst zu einer „organized personality" und so zu einem „organic member of society" werde.[80] Die Sichtweise hat eine starke Ähnlichkeit mit der Hegelschen Sittlichkeit. Sie impliziert die gegenseitige Anerkennung überpersönlicher Normen, einschließlich der verinnerlichten und als selbstverständlich angesehenen Anerkennung des fremden Eigentums, sowie die Bewahrung und eventuelle Verteidigung des eigenen Eigentums wie bei Hegel.[81]

75 KA, 123.
76 Vgl. Mead 1990, 155. Dort heißt es: „This getting of the broad activities of any organized society within the experiential field of the individual's self is the prerequisite [in order to] develop a complete self or possess the sort of complete self he has developed".
77 Ebd. Vgl. KA, 125.
78 Mead 1990, 158.
79 Ebd.
80 Ebd., 159. Vgl. Wildt 1982, 259ff. Er macht in seinem Kapitel über Fichtes Verständnis von Ichidentität, Anerkennung und über dessen Übernahme moralischer Normen in der *Sittenlehre* darauf aufmerksam „daß Moralität notwendige Bedingung von Ichidentität" ist.
81 Vgl. Mead, 1990, 161f.

Als Einschränkung der unterstellten Allgemeingültigkeit der übernommenen Werte und Normen mache ich auf eine mögliche Asymmetrie in jeder Anerkennungsbeziehung aufmerksam. Diese wird weder in Meads Bedingungen der Identitätsentwicklung noch in deren Übernahme von Honneth berücksichtigt. Meads Modell der erfolgreichen Anpassung der Individuen an moralische Werte blendet – ausgehend von der US-amerikanischen Gesellschaft – die Lebensbedingungen der Afroamerikaner oder der Einwanderer aus Lateinamerika aus, welche sich seit seinen Schriften zur Sozialpsychologie und seiner Vorlesungen aus den Jahren um 1930 nicht grundlegend verbessert haben. Ein zweiter Punkt betrifft die Voraussetzungen dafür, auf Missachtung und Unterdrückung überhaupt zu reagieren. Zu den Voraussetzungen gehöre erstens eine gewisse Fähigkeit zur Selbstachtung.[82] Zweitens erfordere es die Einsicht, dass die Anerkennung in Form der bloßen gesellschaftlichen Nützlichkeit nicht hinreichend sei für die volle Ausbildung des Identitätsbewusstseins. Es fehlt ein normatives Konzept von Gleichheit als Gleichheit der Lebenschancen, was sich auch auf die Entwicklung individueller Freiheitsspielräume auswirke.[83]

Finden sich hierzu bei Mead Hinweise, die sich zum einen positiv auf die Interaktionspartner auswirken, und zum anderen eine kritische Überprüfung der zu übernehmenden Verhaltensweisen der Gesellschaft ermöglichen? Anders gefragt, wie kann die Spannung oder „I–me polarity"[84] zwischen dem Ich und dem Mich bewältigt oder modifiziert werden? Eine analoge Aussagen findet sich bei Aristoteles, der die Polarität als das Vermögen sowohl des Bewirkens als auch des Leidens definiert, was sich in ähnlicher Formulierung z. B. in der *Grundlage* die Aktivität und Passivität oder Tätigkeit und Leiden des Ich als „*Wirksamkeit* (Kausalität)" oder in *JS 1* das „thätige und passive" Bewusstsein gegenüber der Außenwelt finde.[85] Nicht zu verwechseln ist die

82 Vgl. Heidegren 2002, *Anthropology, Social Theory, and Politics*, 437.
83 Vgl. dazu Honneth/Rancière 2021, *Eine Debatte*, 61ff. Dort wird Honneth von Rancière kritisiert. Vgl. auch Kalyvas 1999, 105. Kalyvas weist auf die Notwendigkeit einer Form von Autonomie hin, als Bruch mit „the liberal turn of the critical theory".
84 Sperotto 2022, *Axel Honneth and the movement of recognition,* 52. Vgl. zur Bedeutung der Polarität ebd., 57.
85 Vgl. Aristoteles, *Metaphysik*, 1045 b33-1045 a4, GWL, sowie GA I/2,429 und JS1, GW 6, 267.

genannte Polarität ist mit dem Konzept des absoluten Ich in der *Grundlage*, das sich definitionsgemäß in der Tathandlung darstellt als Verbindung von Potenz und Akt.[86] In Honneths psychologischer Deutung erweitere Mead die zunächst bloß passive Funktion des Ich dadurch, dass er Hegels „Bewegung der Anerkennung nachträglich" mit der „psychischen Kraft" eines „kreativen Potentials" unterlege, gleichsam als die „plötzliche Erfahrung eines Andrangs innerer Impulse" des Ich.[87] Honneth unterscheidet aber nicht explizit, ob sich diese Mead unterstellten Impulse auf die unbestimmte Freiheit zum spontanen Handeln beziehen oder auf die Überprüfung der von außen vorgegeben Vorschriften, damit auch die eigenen Bedürfnisse und das Bewahren der Selbstachtung zur Geltung kommen. Honneth nennt es einen „anthropologischen" Veränderungswillen, der als Element einer freien Entscheidung zu „schöpferischen Hervorbringungen einer neuen Sozialordnung" führe.[88] Dieser Wille führe zu „kognitiv nicht zu erfassenden" Handlungen als „unwillkürliche[n] Reaktionen auf soziale Herausforderungen".[89] Einzuwenden ist, dass Honneths Interpretation von Mead nicht zutreffend ist: Hätte er recht, wären die Mead zugeschriebenen Impulse zur Veränderung zu unspezifisch, um sie klar zu unterscheiden in „vorsoziale Triebe", in „schöpferische Phantasie" oder in „moralische Sensibilität"[90]. Was Mead tatsächlich hinsichtlich der gewünschten Veränderungen unterscheidet, sind zwei Seinsweisen des Ich: Zum einen die Unfähigkeit eines Ich, das er als konventionelles Individuum kennzeichnet, und nicht frei sei „from conventions from given laws"[91]. Zum anderen ein Ich als „the person who has a definite personality, who replies to the organized attitude in a way which makes a significant difference". Mit anderen Worten weiß dieses Ich als Person, was sie will, auch wenn das Ziel erst durch die Nachkommen [‚posterity'] erreicht werden sollte. Und das werde – im Gegensatz zu Honneths Auffassung –

86 Vgl. dazu Sartre, 1969, 12. Er nennt es nicht Polarität, sondern Dualität: „Du même coup va tomber la dualité de la puissance et de l'acte. Tout est un acte".
87 KA, 130f. Der Begriff der „Kreativität" findet sich bereits in Honneth 1990, 130.
88 Honneth 1990, 128. Vgl. Heidegren 2002, 438.
89 KA, 130f. Vgl. oben erwähnt Mead 1990, 158, dass das genannte „nervous system" Auslöser einer kognitiven Reflexion ist.
90 Ebd., 131. Vgl. Heidegren 2002, 437f.
91 Mead 1990, 199f. auch für den Rest des Absatzes.

nicht durch das Mich, sondern durch das Ich bewirkt. Mead verdeutlicht das mit den Worten, „[that] one appeals to others on the assumption that there is a group of organized others that answer to one's own appeal [in order to change given laws]", so dass die betreffende Person mit der Fähigkeit und Haltung als „attitude of the ‚I' as over against the ‚me'" aktiv werde. Diese aktive Tätigkeit sei nicht garantiert, wie Joel Whitebook skeptisch anmerkt.[92]

Überblicke ich meine bisherigen Ausführungen zu Mead und deren Interpretation durch Honneth, könnte ein falscher Eindruck entstehen. Geht es beiden nur um die Bedingungen zur Entwicklung und zum Inhalt des Identitätsbewusstsein, zur Relevanz des Ich und Mich, und um die Notwendigkeit einer kritischen Stellungnahme gegenüber den verinnerlichten Werten und Handlungen der Gesellschaft? Das blende die Frage nach den Bedingungen aus, damit sich die Person so in die Gesellschaft integriere, dass sie von dieser die notwendige Anerkennung erhalte, ohne von einem utilitaristischen Verhalten abhängig zu sein, d. h. sich diesem unterwerfen müsse. Die Frage will ich im Folgenden beantworten, mit dem Umweg über die Klärung, wie die Anerkennung und die Zunahme an persönlicher Freiheit miteinander verbunden sind.

Für Honneth setzt Mead hinsichtlich der Entstehung und der Verwirklichung des Veränderungsimpulses ein „Mehr an Freiheitsrechten" als „normatives Ideal von persönlicher Autonomie" voraus.[93] Zur Erreichung des durch Hegel vorgezeichneten Ziels für einen „Kampf um Anerkennung" habe Mead „auf überraschende Weise eine sozialpsychologische Basis verschafft"[94]. Die Überraschung macht Honneth am „ununterbrochenen Andrang des Ich" fest, dass „moralische Abweichungen" fordert, wenn die bestehenden moralischen Normen überlebt seien, zu Gunsten eines „sozialen Lebensprozesses"[95]. Die Forderungen haben in den zivilisierten Gesellschaften bereits zu einer

92 Vgl. Whitebook 2001, *Wechselseitige Anerkennung und die Arbeit des Negativen*, 777 und die FN 16.
93 KA, 134f.
94 Ebd., 134.
95 Ebd. An dieser Aussage könnte überraschen, dass Honneth doch dem Ich, und nicht dem Mich, die Durchsetzung des Veränderungswillens zuschreibt, wenn auch nicht explizit als eine Leistung der Vernunft.

zunehmenden sozialen Befreiung des individuellen Selbst [‚progressive social liberation of the individual self'] geführt.[96] Allerdings bleibt Honneths ausschließlich bei der sozialpsychologischer Interpretation, Meads „motivationale Grundlagen" lägen in den „unkontrollierbaren Schichten des Ich", so dass die Menschen, „unter dem Druck ihres Ich" für ihre rechtliche Anerkennung kämpfen um so zur Autonomie zu gelangen.[97] Überraschend an dieser Sichtweise Honneths ist, dass er die von Mead postulierten kognitiven und epistemischen Fähigkeiten des Ich nicht wahrnimmt. Hat er doch selber noch in jüngster Zeit betont, dass gesellschaftliche Verbesserungen, auch im Zusammenhang mit der Anerkennung, „immer auch geistige Aktivitäten der Um- und Neuinterpretation verlangen"[98].

Mead geht ausführlich auf die Notwendigkeit und die Bedingungen der Anerkennung ein. Auch thematisiert er das Spannungsverhältnis zwischen der Eigenständigkeit des Subjekts und seiner Einbindung in die Gesellschaft, was meine zweite These unterstützt. Für Mead gehört unter anderem konkret die Durchsetzung individueller Werte dazu in einer Balance, die einerseits das individuelle Bewusstseins über die Individuation hinaus in das unterstellte gesellschaftliche Bewusstsein integriere, andererseits die Einwirkung desselben Bewusstseins auf die Gesellschaft feststelle[99]. Der Ausgleich beider Seiten zusammen geschehe in einem fortlaufenden Prozess, bei dem das Ich sich im selben Rhythmus wie die Gesellschaft weiterentwickle.[100] In diesem Sinne versteht er unter der wechselseitigen Anerkennung den Vorgang, bei dem der Charakter des Einzelnen als Organismus für seine Umwelt bestimmend ist [‚determinant of its environment'], da „every individual self has its own peculiar individuality", gleichermassen „reflecting in its organized structure the behavior pattern [and] a different aspect or perception of this whole social behavior"[101]. Der genannte Prozess habe das Potential, dass die Person, die sich an eine bestimmte Umwelt

96 Vgl. ebd., 135 sowie Mead 1990, 221.
97 Ebd., 136.
98 Honneth 2021e, *Zwei Deutungen sozialer Missachtung,* 168f.
99 Vgl. Mead 1990, 214.
100 Vgl. ebd.
101 Ebd., 201 sowie ebd., 215.

entsprechend ihrer Bedürfnisse angepasst habe [‚the organism states its environment in terms of means and ends'], sich so verändere oder weiterentwickle, dass sie die gesamte Gesellschaft beeinflusse [‚affects'], in der sie lebe, in Form einer dynamischen Wechselbeziehung [‚mutual relationship'] zwischen ihr und der Gesellschaft.[102] Die Wirkung einer vorbildhaften Persönlichkeit verdeutlicht Mead am Beispiel von Jesus, der mit seinem Aufruf zur Nächstenliebe eine Gemeinschaft stiften und zum Guten verändern wollte, wenn sich jeder Mensch als Nächster zu jedem anderen Menschen verhalte und so dazu beitrage, auch die Gesellschaft anerkennend positiv zu beeinflussen.[103]

Honneth stimmt dieser Vision nicht zu, auch unabhängig vom religiösen Kontext, da in ihr „zwei sehr unterschiedliche Vorgänge einer sozial erkämpften Erweiterung des rechtlichen Anerkennungsverhältnisses"[104] verknüpft werden. Mead trenne „nicht hinreichend klar zwischen der Verallgemeinerung von sozialen Normen und der Erweiterung von individuellen Freiheitsrechten"[105], obwohl beide für Mead gerade in einer schöpferischen Wechselbeziehung stehen. Hinter der Kritik an Mead steht für Honneth die nicht erfüllte Erwartung, bei ihm ein anwendbares „Konzept des gesellschaftlichen Rechtsverhältnisses"[106] vorzufinden wie bei Hegel. Für Mead steht aber nicht dieses Konzept im Vordergrund, sondern die Erarbeitung eines Wechselverhältnisses. Für dessen Umsetzung benötige das Ich auf der Subjektseite die Gewissheit, seine Zugehörigkeit zu einer anerkennenden Gesellschaft sei untrennbar mit der Selbst-Anerkennung verbunden, sich selber zu achten [‚our self-respect depends on our recognition of ourselves as such self-respecting individuals'], was für alle Individuen gelte.[107] Die

102 Ebd., 214f. Vgl. Whitebook 2001, 776.
103 Vgl. ebd., 217 sowie zur praktizierten Nächstenliebe als Gabe bei Ricœur PR, 346 und ausführlich Kapitel 6.4.
104 KA, 137.
105 Ebd., 138.
106 Ebd., 138.
107 Ebd., 204f. Vgl. Mead 1978, *Geist, Identität und Gesellschaft,* 248f. In dieser Übersetzung, aus der Honneth in KA, 128 zitiert, wird nicht von Anerkennung, sondern von der „Selbstachtung" gesprochen, die davon abhängig ist, „daß wir uns als selbstbewußte Bürger sehen". Ricœur zitiert in PR Mead nicht, seine Forderung nach Selbst-Anerkennung ist aber identisch mit dessen Aussage. Ich erläutere sie in Kapitel 4.2.3.

Forderung erlaubt Mead, das Selbstbild des Ich mit einem anspruchsvolleren verinnerlichten Blick des Mich zu verknüpfen, das auf seine Fähigkeiten und seinen Beitrag gegenüber der Gesellschaft stolz sei, und für ihn gleichwertig mit der Selbstverwirklichung [‚the realization in some sense of this self'].[108]

Die unterschiedlichen Auffassungen von Mead, sowie deren Interpretation durch Honneth zusammenfassend, gibt es für Mead vor allem eine doppelte, sich gegenseitig bedingende Beziehung: Zum einen setzt er eine geordnete Gesellschaft voraus als Bedingung für die praktische und intellektuelle Individuation der Person und ihrer einzigartigen Identität. Zum anderen hebt er den essentiellen Beitrag jeder einzelnen Person für die – alle Mitglieder zufriedenstellende – Entwicklung einer Gesellschaft hervor, was er durch die Polarität des Ich und des Mich verdeutlicht.[109] Beide Elemente zusammen stellen seine Sozialtheorie dar für die Entwicklung des Selbst, die vom sozialen Prozess durch spezifische reale, d. h. empirische, Interaktionen abhängt, also nicht von idealisierten Interaktionen.[110] Neben den Bedingungen der Individuation hebt Mead die kritische Fähigkeit des Ich – den Veränderungswillen – hervor. Basis für die intersubjektive Einbindung ist die wechselseitige Anerkennung der Personen untereinander, und indirekt im anonymen Rahmen der Einbindung jeder Person in die Gesellschaft. Meads Sozialtheorie ist in sich schlüssig, auch wenn sie ein Freiheitsbewusstsein des Individuums nicht ausdrücklich thematisiert, wohl aber die Fähigkeit, Veränderungen der sozialen Prägungen anzustoßen.

Honneths eigene Sichtweise lässt sich aus seiner Kritik an Mead erschließen, so die notwendige Verbindung der geforderten Einhaltung gesellschaftlicher Normen mit der autonomen Selbstverwirklichung. Das sei mehr als der individuelle Respekt vor den „normativ geregelten Rechten und Pflichten"[111] in Form der Anerkennung dieser Normen.

108 Ebd., 204ff. Vgl. auch KA, 138ff., Whitebook 2001, 777 sowie Taylor 1995, *The dialogical self,* 65. Taylor kritisiert bei Mead den fehlenden Dialog zwischen dem Ich und den Anderen, also die bloße „introjection" als „taking the stance of the other".

109 Vgl. Mead 1990, 221.

110 Vgl. ebd., 222. Das ist nicht positivistisch zu verstehen, sondern lädt den sozialen Prozess normativ auf.

111 KA, 140f.

Sie müsse daher ergänzt werden durch die gegenseitige Anerkennung der Personen in ihrer Einzigartigkeit, also über die bloße gesellschaftliche Nützlichkeit hinaus. Hier hebt Honneth die Eigenständigkeit als Identitätsbewusstsein hervor, welche sich gegenüber einem hypothetischen generalisierten Anderen als „Adressat“[112] durchsetzen müsse als Voraussetzung für die Selbstverwirklichung. Liegt hier ein gewisser Widerspruch in der Argumentation Honneths vor, denn zu Beginn seiner Rezeption Meads stimmt er überein bezüglich der Konstitution der Identität durch die intersubjektive Vermittlung? Dem möglichen Einwand gegenüber betont Honneth die Notwendigkeit einer Erweiterung des generalisierten Anderen – zu verstehen als eine „gleichsam demokratische Form der Sittlichkeit“, so dass „jedes Mitglied des Gemeinwesens die Chance eines selbstbestimmten Lebensweg“ erhalte.[113] Das wiederum widerspricht seiner Forderung nach dem Gehorsam jeder Person gegenüber den „moralischen Verpflichtungen“[114] des Staates. Im Vergleich zu diesen ambivalenten Sichtweisen Honneth stellt Mead die Selbstbestimmung der Person und ihren Wunsch nach Selbstverwirklichung nicht in Frage.[115]

In den folgenden Kapiteln wird gezeigt, dass Honneth trotz der hier beschriebenen eher strengen gesellschaftlichen Anpassung der als eigenständig unterstellten Person ihre Identität verteidigt, ihr neue Elemente der Freiheit als freie Selbstverwirklichung hinzufügt, ohne die selbstverständliche Zugehörigkeit der Person zur Gesellschaft und zum Staat zu verleugnen. Die reziproke Abhängigkeit ist nicht in Frage zu stellen. So entwickelt er konsequent ein „formales Konzept von Sittlichkeit“[116], das sich auch ohne kämpferische Durchsetzung verwirklichen lasse. Es enthält die drei genannten Formen der Anerkennung: „Liebe“, „Recht“ und „Solidarität“[117] als kohärente Bedingungen und Muster für

112 Ebd., 141.
113 Ebd., 145.
114 Honneth 2018, 321 sowie ausführlich in Kapitel 5.5.
115 Vgl. Mead 1990, 208. Er spricht nicht von einer instrumentellen Ethik, sondern vom Bewusstsein jeder einzelnen Person, sich durch die Ausübung ihrer Fähigkeiten sowohl selbst zu verwirklichen, als auch als ein soziales Wesen die Gesellschaft dadurch zu bereichern.
116 KA, 147.
117 Ebd., 146.

die Individuation und die gegenseitige Anerkennung, was ich im Folgenden expliziere.

5.3 Das formale Konzept der Sittlichkeit in den drei Elementen der Anerkennung: Liebe, Recht und Solidarität durch soziale Wertschätzung

Die drei Formen gehören zu unterschiedlichen Kategorien des anerkennenden Umgangs von Menschen miteinander. Zum einen unterscheiden sie sich darin, ob es sich um symmetrische oder um asymmetrische Beziehungen handelt, zum anderen durch die Beziehung entweder zwischen zwei oder zwischen mehreren Personen oder Gruppen.[118] Bevor ich sie nacheinander erkläre, soll grundsätzlich noch einmal Zweck und Bedeutung der Anerkennung, wie sie Honneth versteht, erläutert werden. Er hält u. a. folgende Punkte fest:

Erstens gebe es „universale Bedingungen der menschlichen Identitätsbildung"[119]. Das seien nicht nur „die Voraussetzungen des Selbstbewußtseins", sondern die „Bedingungen eines positiven Selbstverhältnisses"[120]. Honneth nennt die Dimensionen „der Selbstachtung [...], des Selbstvertrauens und des Selbstwertgefühls"[121], denen er nacheinander die Liebe, der Besitz von Rechten und die soziale Wertschätzung zuordnet. Zweitens ergänzt er hinsichtlich seiner Lesart von Mead – wenn auch nicht immer zutreffend – dass der gesellschaftlichen Anerkennung, um als ein nützliches Mitglied in ihr zu gelten, eine Ambivalenz innewohne. Einerseits schränke das Kriterium des Nutzens die freie Entfaltung der Person ein, da sie „sich aus der normativen Perspektive ihrer Interaktionspartner"[122] verstehen solle. Andererseits könnte sie

118 Vgl. Honneth 1997, *Anerkennung und moralische Verpflichtung*, 38f. sowie Honneth 2000d, 187.
119 KA, 308. Auf jeden Fall gilt es für stark individualisierte Gesellschaften.
120 Ebd.
121 Ebd., 309.
122 Ebd., 148. Vgl. Stern 2021, 608f. In seinem Konzept der ‚second person' versteht er unter Anerkennung nicht nur ein gegenseitiges Wohlwollen oder eine Wertschätzung, sondern auch die einseitige Akzeptanz einer impliziten Autorität des Anderen, was nicht das-

sich durch die erfahrene Einschränkung dazu veranlasst sehen, sich entweder den Forderungen zu widersetzen, oder diese für ihr Selbstverständnis positiv anzupassen. Drittens versteht Honneth unter der Anerkennung normativ eine gegenseitige, gleichberechtigte Anerkennung, die vor allem in der rechtlichen Beziehung operational werde.

Die aufgezählten Aspekte wendet er auf die drei Formen der Anerkennung an. Es beginnt mit der Zunahme an „subjektiver Autonomie des Einzelnen", gemessen am „Grad der positiven Beziehung der Person auf sich selber", welcher die rechtliche Anerkennung folge, die zur moralischen Entwicklung der Gesellschaft beitrage, um sich schließlich in „gesonderte Sphären der gesellschaftlichen Reproduktion" auszudifferenzieren.[123] Das entspreche seinem Verständnis von Sittlichkeit, in der „sich die Liebe unter dem kognitiven Eindruck des Rechts zu einer universellen Solidarität geläutert hat"[124]. Zusammengefasst gehöre dazu, „wechselseitig füreinander Gefühle der solidarischen Achtung [zu] empfinden", sowie die „Orientierung an gemeinsamen Zielen und Werten"[125].

Ist der Übergang von der Liebe über das Recht zur Solidarität immer gegeben? Die Frage bezieht sich unter anderem darauf, dass sie drei unterschiedliche Sachverhalte betrifft: Zum einen unterstellt Honneth einer Person „stets nachwachsende[.] Ansprüche[.]" zur Entfaltung „ihrer Subjektivität" oder Identität, die anerkannt werden sollen.[126] Zum anderen solle sie in Gemeinschaft im Rahmen von „moralisch motivierten Kämpfe[n] sozialer Gruppen" eine „normativ gerichtete Veränderung von Gesellschaften" erreichen.[127] Schließlich überschreite solidarisches Verhalten den Bereich wechselseitiger Anerkennung, auch wenn diese auf Grund der Zusammenarbeit eine Voraussetzung dafür sei. Ich beginne mit der Liebe als Anerkennung als die wichtigste Grundlage der Individuation, entsprechend meiner ersten These.

selbe ist wie eine asymmetrische Beziehung. Ich verstehe es als Ergänzung zum Konzept der Aufforderung bei Fichte, bei dem der Adressat auf diese Weise seine Freiheit erfährt, so oder anders darauf reagieren zu können.

123 Ebd., 151.

124 Ebd., 146.

125 Ebd. Vgl. zu den Gefühlen Gallese 2003, *The Roots of Empathy*, 177.

126 Ebd., 149.

127 Ebd.

5.3.1 Liebe als Begriff der Entwicklungspsychologie

Die Liebe ist eine essentielle Voraussetzung für die frühkindliche Entwicklung, für deren Explikation Honneth sich vor allem auf psychoanalytische Theorien und empirische Beobachtungen stützt, sowohl in *KA* als auch in seinem schon erwähnten Aufsatz über die *Objektbeziehungstheorie* aus dem Jahre 2000.[128] Sie sind zu ergänzen durch Aspekte, die Honneth nur am Rande berücksichtigt. Der Fokus des Kapitels liegt auf der Klärung, ob und wie es zu einer Eigenständigkeit des heranwachsenden Kindes kommt, unter besonderer Berücksichtigung der „undifferenzierten Intersubjektivität, der Symbiose"[129] in den ersten 12 bis 18 Monaten, in welchen eine besonders enge Beziehung zwischen dem Kleinkind und der Mutter als primärer Bezugsperson besteht. Die Annahme Honneths idealisierter Voraussetzungen der Eltern-Kind-Beziehung wird konfrontiert mit gegenteiligen empirischen Beobachtungen, die nicht immer – im Wortsinne – ideal sind.

Honneth ordnet die Liebe ein als Basis, aus der die Fähigkeit zur intersubjektiven Anerkennung nach Abschluss der Individuation und Sozialisation erwachsen kann. Sie beginnt entwicklungspsychologisch mit der Geburt jedes Menschen. Die Verwendung psychoanalytischer und philosophischer Begriffe begründet er damit, dass die philosophischen Überlegungen zur Entstehung der Subjektivität und des Einflusses der gesellschaftlichen Intersubjektivität einer empirischen Ergänzung bedürfen durch neuere Erkenntnisse der Entwicklungspsychologie und der Psychoanalyse. Sein übergeordnetes Leitbild ist zu Recht die primäre einseitige Anerkennung, die zur Entwicklung der „praktischen Selbstbeziehung" beitrage[130]. Die Anerkennung stehe im Spannungsfeld der beiden Pole, der Symbiose und des bereits früh einsetzenden Strebens, die Eigenständigkeit zu entwickeln und zu festigen. Honneth vermischt aber mit seiner Aussage zwei Sachverhalte, wenn er schreibt, die „Liebe" sei der Ausgangspunkt für „die erste Stufe der reziproken Anerkennung", in der sich „die Subjekte als bedürftige Wesen

128 Vgl. Honneth 2000.
129 KA, 158.
130 Ebd., 150.

anerkennen".[131] Damit kann er entwicklungspsychologisch nicht den Säugling gemeint haben, der noch kein Wissen von seiner Bedürftigkeit hat, um bewusst deren Befriedigung von seiner Mutter zu fordern. Präziser formuliert will Honneth wohl sagen, dass alle Menschen als bedürftige Wesen auf die Welt kommen, und sofort auf Zuwendung angewiesen sind, was sowohl mehr als auch etwas anderes bedeutet als Anerkennung. Auch sei, wie Alfred Lorenzer und Bernard Görlich betonen, bereits im Mutterleib die Fähigkeit zur Selbstbehauptung ausgebildet.[132] Honneth dagegen projiziert die Bedürftigkeit sozialisierter Subjekte auf das „frühkindliche Interaktionsgeschehen", in welchem „die Spannung zwischen symbiotischer Selbstpreisgabe und individueller Selbstbehauptung" vorherrsche.[133] Hans-Walter Gumbinger gibt zu bedenken, dass die ausschließlich „symbiotische Phase" auf Grund der neueren Säuglingsforschung „angezweifelt" werde. Auch blende sie die von Winnicott festgestellten „triebhaften Impulse" aus.[134] Auch kann bei einem Säugling noch nicht von einem Selbst gesprochen werden kann, dass er preisgibt. Nicht so sehr solle Spannung genannt werden, was ein „Zusammenspiel von Individualität und Kollektivität" sei in der „Mutter-Kind-Dyade".[135] Durch die Mutter als primäre Bezugsperson werden „Grundfiguren der gesellschaftlichen Praxis" vermittelt, unter Berücksichtigung ihrer eigenen, sie prägenden Sozialisation.

Honneth beruft sich mit der „intersubjektivitätstheoretischen Erweiterung" der Psychoanalyse auf Winnicott.[136] Damit solle, durch die Betonung der primären Rolle der Mutter, eine isolierte Betrachtung der kindlichen Entwicklung überwunden werden, die einher gehe mit der genannten Symbiose. Diese ist für Honneth wichtiger als die Fähigkeiten zur Eigeninitiative bereits beim Säugling, welche der Psycho-

131 Ebd., 153.
132 Vgl. Lorenzer/Görlich 2013, *Lebensgeschichte und Persönlichkeitsentwicklung im Spannungsfeld von Sinnlichkeit und Bewußtsein*, 141. Dort heißt es, dass sogar schon vor der Geburt „das werdende Kind als abgegrenztes System" reagiert, also das Gegenteil einer Symbiose der Verschmelzung, von der Honneth spricht.
133 KA., 154.
134 Gumbinger 1996, *Die Anerkennung beschädigter Subjektivität*, 126.
135 Lorenzer/Görlich 2013, 142f. auch für den folgenden Satz.
136 KA, 157.

loge und Soziologen Martin Dornes hervorhebt.[137] Die „frühen Akte der Erlangung von Selbstständigkeit" befördern zwar die Einsicht in die „Unabhängigkeit der äußeren Wirklichkeit", zu der auch die Mutter zähle, seien aber eine „Überforderung für das Kind"[138]. Ohne im Detail die psychoanalytischen Vorgänge zu diskutieren, sehe ich in Honneths Anliegen zwei Ziele. Er möchte sowohl die unbewusste „Antriebskraft" zur Individuation aus den „leibgebundenen Triebimpulsen" erklären, als auch die „Symbioseerfahrung" als prägend „bis ins Erwachsenenalter" hinein plausibel machen[139]. Zwar habe das Kind die Fähigkeit, sich – wenigstens partiell – aus der Symbiose lösen, sei es wegen der zunehmenden Erfahrung an Selbstständigkeit, oder – so Honneth – wegen der „an die äußere Realität verloren gegangenen Mutter"[140]. Aber der „Schlüssel" für das Gelingen liege im materiellen oder imaginierten „Übergangsobjekt", dessen Funktion es sei, die „Kluft zwischen innerer und äußerer Realität […] zu überbrücken"[141]. Es nimmt verschiedene Formen an, auch eine Fantasie oder ein mit entsprechender Bedeutung gefülltes Objekt, das als Ersatz für die partiell abwesende Mutter diene.[142] Aus meiner Sicht kann die Anwendung nicht verallgemeinert werden, denn nicht jedes Kleinkind benötigt und benützt sie. In Anlehnung an Winnicott überträgt Honneth dessen Gebrauch auf die soziale Fähigkeit von Erwachsenen, kulturelle Phänomene aller Art herzustellen oder zu genießen, vergleichbar der Funktion der Sublimierung bei Freud.[143]

Da die Lebensphase, in welcher der Säugling mit der Mutter lebt, nicht dauerhaft ist, fragt sich Honneth, auf welche Weise in einem anschließenden Prozess „Mutter und Kind" im Idealfall die Fähigkeit entwickeln, sich „als unabhängige Personen zu akzeptieren und

137 Honneth 2000, 1098. Vgl. Dornes 1997, *Die frühe Kindheit. Entwicklungspsychologie der ersten Lebensjahre*, 58ff. Eine entsprechende Sichtweise formuliert Marcel Conche 2013, *Présentation de ma philosophie*, 92. Er schreibt von der unveränderlichen Natur des Menschen, die er seit seiner Geburt hat, auch wenn sie entwicklungsfähig ist: „Chacun a sa nature immodifiable, lui appartenant dès sa naissance, mais qui appelle un développement". Allerdings seit sie abhängig von „conditions sociales favorables".
138 Ebd., 1097f.
139 Ebd., 1096ff.
140 Ebd., 1099.
141 Ebd.
142 Vgl. ebd.
143 Vgl. ebd., 1100.

lieben zu lernen"[144]. Die Formulierung mag befremdlich klingen, verlangt aber von der Mutter zu Recht ihre weitere „[vollständige] emotionale Aufmerksamkeit"[145] für die Bedürfnisbefriedigung des Kindes. Die Fähigkeit entstehe auf dem Weg der Ablösung oder „Ent-Anpassung" der Mutter parallel zu den „raschen Entwicklungsschritten" des Säuglings, vergleichbar der Emanzipation von der „absolute[n] Abhängigkeit" hin zur „relativen Abhängigkeit"[146]. Die Formulierung, lieben zu lernen, ist aber nicht angemessen, da zur Liebe nicht der normative Anspruch gehört, eine andere Person lieben zu lernen, auch wenn Honneth darin einen notwendigen Entwicklungsschritt sieht.[147] Es widerspricht dem Selbstverständnis der Liebe, in der Beziehung zwischen Liebe und Anerkennung, da die gegenseitige Liebe nur andauern kann, wenn sie auch die Freiheit der anderen Person respektiert. „In der Liebe" werde zudem „die ‚Singularität' der Interaktionspartner *anerkannt*", was gerade keine Gegenseitigkeit voraussetze, die gewährte Anerkennung also eher wie eine gefühlsbetonte Willenserklärung zu verstehen sei.[148] Auch trifft die Umkehrung nicht zu, jede Anerkennung mit Liebe gleichzusetzen.

Ein erster Schritt auf dem Weg zur Eigenständigkeit findet sich in Winnicotts Definition vom Objekt als „Objektbeziehung", in der das Kind sein Gegenüber „als ein Wesen mit eigenem Recht", also auch

144 KA, 159. Vgl. Dornes 1997, 147. Der Idealfall ist definitionsgemäß nicht die Regel. Vgl. dazu Thompson 2014, 782f. Er kritisiert die Annahme idealer Bedingungen, denn damit werden „defective forms of subjectivity" z. B. bei den Bezugspersonen ausgeblendet, die gleichzeitig zur „eclipse of the familiy as a substantive and autonomous mechanism of the self" führen können.

145 Ebd., 160.

146 Winnicott 1974, 112. Vgl. KA, 161.

147 Vgl. KA, 159. Vgl. Rähme 2013, *Recognition*, 35f. Er unterscheidet begrifflich Liebe und Anerkennung. Im Gegensatz zum Phänomen der Liebe im weitesten Sinne als Gefühl ist die Liebesfähigkeit eine kognitive Fähigkeit, die während der Individuation erworben wirbt. Vgl. KA, 169. Dort betont Honneth, dass die „geglückte Beziehung" in der Kleinkind-Phase die Voraussetzung dafür ist, dass dem Erwachsenen „affektive Bindungen an andere Menschen gelingen".

148 KA, 329. Vgl. Honneth 2000d, 187. Er spricht von der „emotionsgebundenen Sorge um das Wohlergehen des anderen". Vgl. Ikäheimo 2002, *On the Genus and Species of Recognition*, 450. Meine Hervorhebung.

als eigenständig anerkenne.[149] Allmählich entwickle sich in der Individuation als einer besonders wichtigen Objektbeziehung die Liebesbeziehung, die gleichzeitig die elementare Anerkennungsbeziehung darstelle vor allem für die „emotionale Sicherheit", welche auch für die „Selbstachtung […] die psychische Voraussetzung" sei.[150] Ich erinnere an Hegels Begehrens des Subjekts – für Hegel das Selbstbewusstsein – in der *PhG,* das nur dadurch dauerhaft befriedigt wird, dass es auf ein anderes Selbstbewusstsein trifft, um so seine Integrität als Einheit des inneren Selbstbewusstseins und des Objektbewusstseins zu realisieren.[151]

Bevor ich auf nicht-ideale Arten der Individuation hin zur Sozialisation eingehe, mache ich auf die von Honneth nicht rezipierten Psychoanalytiker und Psychologen aufmerksam mit ihren Beiträgen zum Vorgang, wie ein Kind eigenständig wird. So sei erstens, wie Jan Steffens schreibt, in dieser Phase eine gegenseitige Anerkennung noch nicht gegeben, da ein erforderliches Ich-Bewusstseins erst entstehen müsse. Nur als Möglichkeit sei es schon vorhanden, entweder in Form einer „angeborenen Subjektivität" oder einer „angeborenen, sich entwickelnden intersubjektiven Ausrichtung"[152]. Vittorio Gallese spricht in neurophysiologischer Terminologie davon, „[that] from the very onset of life, subjectivity is intersubjectivity"[153]. Das führt er auf das Vorhandensein der sogenannten Spiegelneuronen in jedem Menschen – wie auch in den Primaten – als Bedingung für Empathie zurück.

Im Hinblick auf die Interaktionen in der Säugling-Mutter-Beziehung präzisiert zweitens der Psychoanalytiker Serge Lebovici, dass

149 Winnicott 1973, *Vom Spiel zur Kreativität*, 105. Vgl. KA, 162. Vgl. SmA, 384 mit FN 1. Dort weist Ricœur hin auf die Bedeutung des Selbstobjekts bei Kohut 1984, *How does analysis cure?* Es hat eine ähnliche Funktion wie das Objekt der Objektbeziehung, denn es ist die notwendige Bezugsperson als ursprüngliches Selbstobjekt von der Geburt an.

150 KA, 172.

151 Vgl. Whitebook 2001, 768f. sowie PhG, GW 9, 108. Der Hinweis von Whitebook auf Hegel ist ein Beispiel für die Verbindung von psychoanalytischer und philosophischer Reflexion.

152 Steffens 2022, *Intersubjektivität*, 122. Im Vergleich zu Whitebook kann offen bleiben, ob das Potential von Subjektivität angeboren ist, denn dessen Entwicklung ist immer Aufgabe der Individuation.

153 Gallese 2003, 175. Vgl. ebd., 171. Dort beschreibt er die Anwesenheit und die Funktion der Spiegelneuronen.

diese nicht einfache Reaktionen auf empfangene Reize seien, sondern Wechselbeziehungen, in welchen Aktion und Reaktion gleichzeitig ablaufen in Form eines „kreisförmigem Prozesses“[154]. Einen dritten Aspekt bringt der Entwicklungspsychologe Colwyn Trevarthen, für den es sich um intersubjektive Vorgänge handle, wie er sie nennt, die er einteilt in die primäre Intersubjektivität des Säuglings ab dem zweiten und in die sekundäre ab dem neunten Lebensmonat.[155] Dornes ergänzt, dass der Säugling in der primären Phase kommunikative Signale an die Mutter sendet und ab der zweiten Phase auch mit anderen Personen Kontakt aufnimmt.[156] Dem stimmt auch Honneth zu, der die primären Erfahrungen des Säuglings von Zuwendung und Anerkennung erwähnt, welche im Kind den Prozess auslösen, „sich durch die emotionale Beziehung zu anderen Personen als eigenständiges Subjekt zu begreifen“[157]. Im weiteren Verlauf seiner Entwicklung erwerbe das Kind gleichzeitig die Fähigkeit, diese und alle weiteren Personen dauerhaft anzuerkennen, und sich ihnen vertrauensvoll zuzuwenden.

Viertens gibt Joel Whitebook gegenüber Honneth zu bedenken, dass keine Form von angenommener Intersubjektivität des Kindes zutreffend sein kann. Einerseits besitze das Kind noch keine „Sozialität“, andererseits werde ein existierendes Subjekt vorausgesetzt, das selbstständig und bewusst zu agieren wisse.[158] Folglich müsse zuvor „die Genese des Subjekts [...] „erklärt werden“. Als Gegenargument ist die Frage berechtigt, ob nicht auch ein Säugling oder ein Kleinkind schon als Subjekt anzusehen sei, entsprechend der genannten Anregung von Lebovici. Die neuere Säuglingsforschung habe gezeigt, dass bereits beim Neugeborenen „sensorische und interaktionsbezogene Fähigkeiten“ vorhanden seien, also eine rudimentäre Form von Sozialität, wenn auch noch nicht mit einem denkenden Bewusstsein, so dass der Säugling vor allem mit visuellen „Informationen“ aktiv umgehe, um

154 Lebovici 1990, *Der Säugling, die Mutter und der Psychoanalytiker*, 18. Als Prozess ist es ein intersubjektives Geschehen.
155 Vgl. Trevarthen/Hubly 1978, *Secondary intersubjectivity* und Trevarthen 1979, *Communication and cooperation in early infancy*.
156 Vgl. Dornes 1997, 143. Das schließe eine enge Beziehung des Säuglings auch mit dem Vater oder eventuellen anderen Primärpersonen nicht aus.
157 KA, 156f.
158 Whitebook 2001, 782 auch für den folgenden Satz.

sie zu „bearbeiten“[159]. Schließlich heißt es bei Lorenzer und Görlich über die Entstehung der „Eigenständigkeit“ infolge der Rezeptivität des Säuglings, dass dieser „bei der Geburt keine Tabula rasa ist“.[160] Ähnlich formuliert Ikäheimo, dass die Subjektwerdung des Kindes nicht als ein kausaler Vorgang verstanden werden sollte, sondern „involving some rudimentary form of evaluative ‚distance‘, i.e. normativity, from the start.“[161] Die hier dargestellten psychologischen Sichtweisen zusammengefasst ergänzen Honneths und Winnicotts Überlegungen, um sowohl die Entwicklung zur Eigenständigkeit zu verstehen, als auch die wechselseitige Abhängigkeit von Mutter und Kind, die in beide Vorgänge involviert sind. Die emotionale Sicherheit ist Voraussetzung für die zu erwerbende Sozialität.

Unabhängig von diesen Anregungen stellt sich die Frage, inwieweit die gegenseitige Achtung als eine Ergänzung der Liebe und der Wertschätzung den freien Willen von sozialisierten Personen voraussetzt. Gerhard Luf interpretiert den Willen als „eine rein kognitive Verstehensleistung“, da sie „den affektiven Regungen geradezu interne Schranken setzt“[162]. Ist diese Art von achtsamer Einstellung ohne „Sympathie und Zuneigung“ hinreichend dafür, die „individuelle“ gegenseitige Anerkennung zu „steuern“? Entsprechend Kants Definition der Achtung, „Liebe“ könne „als Neigung nicht geboten werden, aber Wohltun aus Pflicht“, erläutert er weiter, dass „A c h t u n g“ gerade kein „Gefühl“ sei, sondern „ein Begriff der Vernunft“, was soviel heiße wie „die Vorstellung von einem Werthe, der meiner Selbstliebe Abbruch thut“[163]. Auch wenn Kant Selbstliebe mit Egoismus gleichsetzt, ist sie doch mehr.[164] Als Selbstvertrauen ist sie die notwendige Bedingung für die Hingabe der Mutter gegenüber ihrem Kind. Und als Selbstachtung, die den eigenen Wert schätze, verbinde sie sich mit der Liebe und der

159 Lebovici 1990, 90.
160 Lorenzer/Görlich 2013, 142f.
161 Ikäheimo 2002, 460 in FN 2.
162 Luf 2000, *Überlegungen zur Theorie der Anerkennung in der gegenwärtigen Rechtsphilosophie*, 75 auch für den folgenden Satz.
163 Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten,* künftig abgekürzt (GMS), AA IV, 399ff, BA 13 und 16.
164 Vgl. KA, 160f.

Empathie, die auch eine Form der Zuwendung sei.[165] Diese kann als Einfühlung – wie in der Formulierung Hegels in *SdS* vom „sein selbstseyn in einem fremden" – verstanden werden, und zwar als eine emotionale wie auch eine vernünftige Haltung, die aus der Gewissheit des „Selbstvertrauens" erwachse, wie Luf zu Recht feststellt.[166]

Ich komme nun zu den von Honneth kaum berücksichtigten nichtidealen Phänomenen vorhandener Defizite, durch welche eine gelingende Individuation und Sozialisation behindert oder unmöglich wird. In seiner Kritik an Honneth gibt der Sozialpädagoge Hans-Walter Gumbinger zu bedenken, dass das „Prinzip des Selbst" die zu erwerbende „Fähigkeit" zur Selbstbestimmung voraussetze, zu verstehen als die oben genannte rudimentäre Sozialität.[167] Fehle diese, oder könne sie sich nicht ausbilden, behindere das die von Honneth beschriebenen „frühkindlichen Reifungsprozesse"[168] stark, oder trage zu ihrem Misslingen bei. Es seien unverzichtbare Voraussetzungen dafür, dass sich eine „kommunikative Struktur" ausbilde, in der „die Liebe" als Zuwendung und Fürsorge „zu einem besonderen Verhältnis der wechselseitigen Anerkennung" werde.[169] Als Beispiel führt Gumbinger Eltern an, die bereits selbst – aus diversen Gründen – nur unzureichend für ein gedeihliches Miteinander in die Gesellschaft integriert seien. Folglich falle es ihnen schwer oder sei sogar unmöglich, dem Kind die Ausbildung eines sozialen Verhaltens zu vermitteln.[170] Das ist nicht derselbe Sachverhalt wie Honneths Überlegungen zur negativen Rolle der moralischer Missachtung, welche einen sozialen Kampf entstehen ließe. Hinzu komme, dass Honneth sich in *KA* damit auf Formen körperlicher Misshandlungen von Erwachsenen beziehe, deren Identitätsbewusstsein dadurch beschädigt werde.[171] Dagegen bedarf die Wahr-

165 Vgl. Staemmler 2009.
166 SdS, GW 5, 289 sowie Luf 2000, 74. Vgl. KA, 154.
167 Gumbinger 1996, 125. Honneth erwähnt in seinem Aufsatz aus dem Jahre 2000 zwar die Kritik von Gumbinger, zu der er Stellung nehmen will, aber explizit nicht ausführt. Vgl. Honneth 2000, 1101 in FN 9.
168 KA, 169.
169 Ebd.
170 Vgl. Gumbinger 1996, 126.
171 Vgl. KA, 212f.

nehmung der Defizite des Bewusstseins oder der Erkenntnis, um die entsprechende fehlende Anerkennung einzufordern.

Mit Blick auf Honneths Rede von fehlender Anerkennung als „Mißachtung" kritisiert Gumbinger, dass bereits das Bewusstsein, missachtet zu sein, einen ausgebildeten „Begriff von Identität"[172] voraussetze, dessen Entstehung Honneth nicht vollständig beschreibe. Da aber Subjektwerdung und Identitätsentwicklung gleichzeitig ablaufen, wirken sich Störungen in der Subjektwerdung notwendig sowohl auf die Identität aus als auch auf die Entwicklung des Bewusstseins. So folge z. B. aus einer „beschädigten Subjektivität" der Mutter im Rahmen der primären Interaktionen, dass das Kind „seine eigenen Bedürfnisse [d. h. Vertrauen, Sicherheit, Geborgenheit] und sich selbst nur in der Bespiegelung schwer gestörter Eltern wahrnehmen kann"[173]. Dann fehle die Basis, um wesentliche Grundbedürfnisse „in die [werdende] Persönlichkeit zu integrieren"[174], und damit auch die Voraussetzung für eine die Entwicklung förderliche Anerkennung des Kindes. Mit anderen Worten müsse bereits die Mutter „die psychischen Voraussetzungen" zur vollen Zuwendung haben, um den „Drang" des Kindes „nach Leben, Wachstum und Entwicklung" zu befriedigen.[175] Nur so bilde sich beim Kind ein kohärentes Identitätsbewusstsein, andernfalls es bei einem reduziertem Identitätsbewusstsein und Selbstvertrauen stehenbleibe[176]. Was die notwendige Entwicklung des Bewusstsein betreffe, sind solche Kinder nicht in der Lage, ohne die positiven Erfahrungen ihre Defizite „sprachlich-kognitiv"[177], d. h. im Verlauf der Sprachentwicklung, angemessen auszudrücken. Sie werden vor allem mit Gesten kommunizieren, und diese eventuell auch gewaltsam aus-agieren. Sprachliche Blockierungen haben aber noch andere Ursachen, die bei

172 Gumbinger 1996, 127. Vgl. zur Missachtung KA, 150.
173 Ebd., 130f.
174 Ebd. 131.
175 Ebd., 130 sowie Winnicott 1976, *Kind, Familie und Umwelt*, 23.
176 Vgl. ebd.
177 Grossmann und Grossmann 2002, *Klinische Bindungsforschung aus der Sicht der Entwicklungspsychologie*, 310. Vgl. auch Lorenzer 1995, *Sprachzerstörung und Rekonstruktion* zur drohenden Sprachlosigkeit, die sich im Erwachsenenalter zu Neurosen entwickeln kann, und zu entsprechenden psychoanalytischen Therapien.

den primären Bezugspersonen liegen.[178] Alfred Lorenzer macht auf eine mögliche Diskrepanz zwischen den sprachlichen Interaktionsformen und ihrer teilweisen Desymbolisierung aufmerksam. Es handle sich darum, dass bestimmte Handlungen des Kindes tabuisiert werden, und nicht mehr zur Sprache kommen dürfen. Das gefährde direkt die Entfaltung des Selbstvertrauens, woraus Verdrängungen und Hemmungen aller Art entstehen, die nur therapeutisch zur Sprache zurück kommen, um dadurch überwunden zu werden. Karin und Klaus Grossmann weisen auf eine weitere Gefährdung der kindlichen Entwicklung hin, deren Ursache insbesondere die mangelnde „mütterliche Feinfühligkeit" sei, mit der Folge, dass sich bei diesen Kindern „desorganisierte" Bindungsmuster zeigen werden.[179] Da die nachteiligen „sozial-emotionalen Erfahrungen" im Prozess der „Persönlichkeitsentwicklung" die Möglichkeit zu deren konstruktiven Verarbeitung behindern, bleibe dem Kind oder dem Heranwachsenden möglicherweise nur noch eine destruktive Verarbeitung übrig.[180]

Diese Analysen ergänzen die Ausführungen Winnicotts, der entsprechende Symptome mit dem psychoanalytischen Begriff unbewusster Triebe erklärt, entstanden als Reaktionen auf die unerfüllten Bedürfnisse, die das Kind zu kompensieren versuche, und die Winnicott zu Recht im Wortsinne „antisoziale Tendenzen"[181] nennt. Zwar spricht auch Honneth „von Borderline- und Narzißmussymptomen" als psychischen Störungen von Erwachsenen, führt diese aber nicht spezifisch auf Mängel in der Sozialisation der Mutter zurück, sondern unspezifisch „auf interpersonale Störungen im Prozeß der Loslösung des Kindes"[182]. Mit der Loslösung meint er den Prozess, der zur Autonomie führe, erläutert aber nicht, um welche Störungen der Mutter als primärer Bezugsperson es sich handle.

178 Vgl. zu den folgenden Sätzen Lorenzer 1973, *Über den Gegenstand der Psychoanalyse,* 164f.
179 Resp. Grossmann und Grossmann 2002, 303 und ebd., 297.
180 Ebd., 296. Vgl. Gumbinger 1996, 132f.
181 Winnicott 1974, 269.
182 KA, 157. Vgl. Thompson 2014, 783. Er kritisiert, dass Honneth unterschiedliche förderliche oder einschränkende gesellschaftliche Verhältnisse nicht berücksichtigt habe.

Welches Fazit kann aus Honneths Ausführungen zur Verbindung von Liebe und Anerkennung gezogen werden, die gleichzeitig die psychoanalytischen Konzepte integrieren? Unbestreitbar erläutert er die notwendigen Voraussetzungen für die Fähigkeit des erwachsenen Subjekts, sich und andere anzuerkennen, aufbauend auf einer Individuation hin zur Sozialisation. Den mit der Geburt beginnenden Prozess versteht er angemessen entwicklungspsychologisch, und unterscheidet mehrere Phasen, von der Symbiose über die allmähliche Loslösung von der Mutter zur Ausbildung eines eigenständigen Subjekts als Person. Was Honneth nicht hervorhebt, sind die dem Kind von Geburt an innewohnenden Anlagen zur Entfaltung eines eigenständigen Subjekts, welche ebenso wie die von ihm genannten unbewussten Triebe dazu beitragen, eine eigene Identität auszubilden. Wichtig erscheint mir die Ergänzung, unter welchen Voraussetzungen der primären Bezugspersonen der Prozess erfolgreich ablaufen kann. Sind diese nicht ideal, kann es zu Defiziten bereits während der Individuation kommen, mit negativen Folgen für die Sozialisation. Im Hinblick auf meine erste These dürfte klar geworden sein, dass die Individuation auf der empfangenden Anerkennung in Form der Liebe aufbaut, um nach deren Gelingen als anerkannte Subjekte, d. h. als eigenständige Mitglieder der Gesellschaft interagieren zu können.

In den folgenden beiden Kapiteln werden – entsprechend meiner zweiten These – die Bedingungen für die anerkennende und anerkannte Person gezeigt, um sich sowohl als Rechtssubjekte, als auch im solidarischen gesellschaftlichen Rahmen – nach dem Verständnis von Honneth –, zu entfalten. Ich beginne mit der Entstehung des „Rechtsverhältnisses“[183], das sich zwischen Anerkennung und Freiheit bewegt, und den dabei auftretenden Schwierigkeiten. Eine dieser Schwierigkeiten ergibt sich aus normativen Verhaltenszuschreibungen, die dem eigenen Identitätsbewusstsein widersprechen.

183 KA, 174.

5.3.2 Die Autonomie der Person im Rechtsverhältnis der Gemeinschaft

Der Begriff des Rechtsverhältnisses ist nicht eindeutig, da er sich sowohl auf individuelle Rechte bezieht, die anerkannt werden sollen, als auch auf das Verhältnis des Rechtssubjekts zum vorherrschenden Rechtssystem. Vorausgesetzt werden selbstständige Subjekte – unbeschadet wechselseitiger Abhängigkeit –, die ebenso „in individueller Autonomie über moralische Normen vernünftig" entscheiden, wie auch „ihrer moralischen Zurechnungsfähigkeit" von Seiten aller Anderen sicher seien.[184]

Relevant für die „Verschränkung" zwischen dem „Rechtsverhältnis" und „der wechselseitigen Anerkennung" ist der Hinweis Honneths auf Hegels *Enc III*.[185] Honneth zitiert aus den Zusätzen zu § 432 in der *Enc III*, welche als „redaktionelle Zusätze"[186] aber fraglich seien, da ihre Quellen nicht textkritisch dokumentiert werden, wie die Herausgeber der *Enc III* anmerken. Die zitierten Aussagen über die personale Anerkennung als freie Rechtsperson finden sich in ähnlicher Formulierung auch in den § 530, § 532 und § 539 der *Enc 1830*. Dort heißt es in den §§ 530 und 532, die Rechtsvorschriften betreffen „nur den abstracten", aber „nicht den moralischen oder sittlichen Willen", woraus auch nur „die abstracte Seite der Freiheit der Person" abzuleiten sei.[187] Sie werde zwar vom „Staat als lebendiger Geist" garantiert, aber dadurch eingeschränkt, dass sie – die Freiheit – die „Ungleichheit der Individuen" hervorbringe, dass sie aber stattdessen eine für alle „um so größere und begründete Freiheit" ermögliche, die sich auf „die Freiheit als Sicherheit des Eigenthums" beziehe.[188] Das entspricht nicht Honneths Vorstellung von gegenseitiger Anerkennung, die auch Gesetzesgehorsam verlange, aber verbunden sei mit einer für alle gleich geltenden umfassenden Freiheit.[189]

184 KA, 177f.
185 Ebd., 174f.
186 Enc III, TWA 10, 442, sowie ebd. 221f. das entsprechende Zitat von Honneth.
187 Enc 1830, GW 20, 503 und 505.
188 Ebd., 511.
189 Vgl. KA, 175 mit dem o. g. Zusatz bei Hegel.

Die Zusammengehörigkeit der Freiheit mit dem Recht – verstanden in einem weitergehenden als bloß legalistischen Sinne – findet Honneth auch in der *RPh* beschrieben. Dort heißt es in § 29, „daß ein Daseyn überhaupt, Daseyn des freyen Willens das Recht ist"[190]. Was Honneth nicht zitiert, findet sich in § 486 der *Enc 1830* über die Bedeutung der „Rechte" und „Pflichten", welche, über „das beschränkte juristische Recht" hinausgehend, „das Daseyn aller Bestimmungen der Freiheit umfassen"[191]. Im folgenden § 487 definiert Hegel die Stufenfolge aus § 33 der *RPh*: „Der freie Wille ist […] „die „Person" und das „Recht" als das „formelle abstracte Recht"[192]. Dazu komme die Verbindung der „Moralität" mit dem „subjectiven Wille", sowie schließlich der sich in der „Sittlichkeit" realisierende „substantielle Wille" in Form der „Familie, der bürgerlichen Gesellschaft und des Staates"[193]. Das ähnelt bereits den drei Formen der Anerkennung von Honneth mit dem Unterschied, dass der Abschluss bei Hegel der Staat ist, und bei Honneth die „soziale Wertschätzung"[194]. In seinem späteren Werk *Das Recht der Freiheit* misst Honneth dem Staat die besondere Rolle zu einer „sozialen Institutionalisierung"[195] für die Verwirklichung der Freiheit. Die Wertschätzung ergänzt die Freiheit der Person als Rechtssubjekt, welche ebenfalls mit der sozialen Rolle verknüpft ist, d. h. mit dem Status des Individuums und der Fähigkeiten, diesen Status auch rechtlich auszuüben.

Noch zu lösen ist für Honneth die Aufgabe, den „Charakter einer Form der [individuellen] Anerkennung" im Rahmen des kodifizierten Rechts so zu verdeutlichen, dass das Recht bei allen „Mitgliedern der Rechtsgemeinschaft" die „individuelle Autonomie zur Geltung bringt"[196]. Das entspricht der Aufgabe zu erklären, wie die Autonomie mit dem Status des Subjekts zusammenhänge. Als ersten Schritt setzt

190 RPh, GW 14.1, 45.
191 Enc 1830, GW 20, 479. Vgl. Schild 2000, *Anerkennung als Thema in Hegels „Grundlinien der Philosophie des Rechts"*, 49.
192 Ebd., 481.
193 Ebd.
194 KA, 196.
195 Schlette 2018, 9. Vgl. RF.
196 KA, 178. Vgl. Menke 2010, 98, der darauf aufmerksam macht, rechtliche Freiheit und Autonomie nicht zu verwechseln. Ich gehe weiter unten darauf ein.

Honneth die Gleichheit von „universalistischen Moralprinzipien" oder „moralischen [und strittigen] Normen" mit „rechtlichen Normen" voraus, obwohl schon Kant zeigt, dass Moral und kodifiziertes Recht nicht dasselbe seien.[197] Dem folgen zwei grundlegende Annahmen: Erstens erkennen sich die „Rechtssubjekte als Personen" gegenseitig an, da sie im Rahmen eines gleichen Gesetzesgehorsams „über moralische Normen vernünftig" entscheiden können.[198] Zweitens zeigen sie ihre Vernunft dadurch, dass sie „als freie und gleiche Wesen"[199] zwanglos den Rechtsnormen zugestimmt haben. Die Formulierung erinnert an die Diskursethik, denn auch dort geht es um die Übereinkunft über moralische Normen. Auf das normierte Recht bezogen hieße das, dessen Genese sei das Ergebnis einer Einigung freier Bürger, nicht aber das Ergebnis politischer Kämpfe. Offensichtlich sind die beiden Annahmen noch nicht hinreichend für die Begründung.

Deshalb diskutiert Honneth zwei weitere Aspekte: Erstens sei zu prüfen, ob die „moralische[.] Zurechnungsfähigkeit" gegenseitig anerkannt werden müsse, und wie sie mit der „individuellen Autonomie" zusammenhänge, welche zu bewahren sei.[200] Nur die Autonomie – ebenso wie ihr Fehlen – sei der Person unmittelbar bewusst, demgegenüber ihre Zurechnungsfähigkeit als ein normativer Anspruch nicht aus der subjektiven Perspektive der Person komme, sondern aus derjenigen einer zweiten oder dritten Person.[201] Die unterschiedlichen Perspektiven widersprechen nicht dem Verständnis vom Selbstbewusstsein als Wissen der Person von ihrer Identität, wozu auch die Reaktion auf einen, aus der Sicht der Person unzutreffenden Anspruch oder eine ebensolche Zuschreibung gehört. Die Verletzung des normativen Anspruchs durch unmoralisches Handeln zieht demzufolge nicht notwendig rechtliche Sanktionen nach sich, hat aber einen unmittelbaren negativen Einfluss auf die gewünschte Anerkennung. Hier ist die refle-

197 Ebd., 177. Vgl. MS, AA VI, 223.
198 Ebd.
199 Ebd. Vgl. Martin Saar in seinem Vorwort zu Lepold 2021, 7. Er spricht von der „Gleichheit eher eigenschaftslos gedachter Bürger_innen".
200 Ebd., 178.
201 Vgl. Stake 2023, *Selbstbewusstsein und Perspektivität*, 171ff. Dort wird die historische Entwicklung der Begriffe subjektiv und objektiv erläutert.

xive Haltung der Person relevant, die sich über die eigenen Handlungen Rechenschaft gibt, woraus sich auch mit Hilfe der kognitiven Fähigkeiten des Subjekts ein moralisches Gewissen bilden kann.

Der zweite Aspekt bezieht sich auch auf moralische Fragen, aber aus der Sicht der Person, der „die Fähigkeit unterstellt" werde, „in individueller Autonomie über [eben solche] moralische Fragen vernünftig zu entscheiden"[202]. Diese Autonomie ist nicht dasselbe wie die „rechtlich gesicherte Freiheit", sondern meint die Fähigkeit „zur Teilnahme an sozialen Praktiken", zu denen auch die Respektierung der Rechtsordnung gehört[203]. Von „Eigenschaften und Fähigkeiten" im Zusammenhang mit der Anerkennung spricht Honneth, der sie einem begrenzten Kreises von „zurechnungsfähigen Personen" zuordnet.[204] Und dennoch gibt es Personen, die für die ihnen zustehende Zugehörigkeit zu diesem Kreis kämpfen müssen. Honneth dagegen hebt hervor, dass im „Übergang zur Moderne" mit der Verallgemeinerung der „Interessen aller Gesellschaftsmitglieder" alle „Privilegierungen" abgeschafft seien.[205] Das steht im Gegensatz zu den erwähnten Begrenzungen. Darüber hinaus gibt es Beispiele einer faktischen Privilegierung, etwa bei der rechtlichen Ausschöpfung des Steuerrechts, das diejenigen Rechtssubjekte zu nutzen verstehen, die in der Regel höhere Einkünfte haben. Das ist ein anderer Sachverhalt als die Frage nach den grundsätzlichen Voraussetzungen für die Teilhabe, mit anderen Worten nach der allen zustehenden Befähigung. Was Amartya Sen in seiner Theorie entwickelt, Honneth aber nicht erwähnt, rezipiert ausführlich Ricœur in PR.[206]

Zusätzlich zu den oben ausgegrenzten Personen ist an diejenigen zu erinnern, die den Anforderungen, auch als Rechtssubjekt zu agieren – und als solche anerkannt und geachtet zu werden – nicht entsprechen, da ihre Fähigkeit zur Selbstbestimmung beschädigt, eingeschränkt oder verloren gegangen ist, wie ich in den oben ausgeführten Beispie-

202 KA, 184.
203 Menke 2010, 99f.
204 KA, 183.
205 Ebd., 177.
206 Vgl. zu den Voraussetzungen dieser Fähigkeit Sen 1993, 30 sowie für die Erläuterungen durch Ricœur PR, 215ff. und 309 ausführlich in den Kapiteln 4.2.3 und 6.2.

len von Agata Zielinski und Hans-Walter Gumbinger gezeigt habe.[207] Unbeschadet dieser, teilweise gravierenden, Behinderungen müsse ihre menschliche Würde als Person unangetastet bleiben.[208] Schwierig werde die Ausübung der Autonomie im Sinne einer Selbstbestimmung auch dann, wenn sich das Identitätsbewusstsein als – wandelbares – Selbstbild oder „Selbst-Konzept" von „konkreten Rollenerwartungen" eingeschränkt sehe, und sich daraus „lösen" wolle.[209] Dann müssen, analog zu Amarthya Sen, Fähigkeiten mobilisiert oder entwickelt werden, um sich von solchen Fremdfestlegungen „einseitiger oder unangemessener Identitätszuschreibung"[210] zu befreien. Als Ziel bleibe die Anerkennung, nicht als eine Person, die den fremden Erwartungen entspreche – also nicht vollkommen autonom handelt –, sondern als eine solche, die bedingungslos ihre intrinsische Fähigkeit zur Autonomie ausüben kann.[211]

Neben den oben genannten Ausnahmen ist von Honneth der rechtliche Status von Migranten und Flüchtlingen ausgeblendet, die es auch schon Anfang der 90er Jahre gab, und die – noch – keine Staatsbürger sind. Dessen ungeachtet müssen Personen und Gruppen in der Lage sein, für ihre rechtliche Anerkennung auch zu kämpfen. Ausgangspunkt der praktischen Autonomie in der Sphäre des Rechts ist für Honneth der „Gleichheitsgrundsatz" als Bedingung dafür, dass „jeder Staatsbürger" Anspruch auf „Partizipation" und auf die Anerkennung seiner individuellen Rechte habe.[212] Die praktische Folge der „rechtlichen Anerkennung" als Rechtssubjekt, und der Anerkennung der vorrechtlichen Bedürfnisse als Person sei sowohl „das Vertrauen" als auch das „Selbstvertrauen", die eigenen „Bedürfnisse ungezwungen kundtun zu können"[213]. Bei deren Verwirklichung seien Konflikte aber nicht ausgeschlossen.[214]

207 Vgl. Zielinski 2022 sowie Gumbinger 1996.
208 Vgl. die Diskussion Pro und Contra bei Menschen mit eingeschränkten Fähigkeiten bei Luf 2000, 78ff.
209 Resp. Stake 2023, 175 sowie KA, 179.
210 Honneth 2000c, 120f.
211 Vgl. Revault d'Allonnes 2016, 177, wo Frauen beanspruchen „[pouvoir] exercer les capacités qui leur ont été déniées en raison de l'identité à laquelle elles ont été asssignées".
212 KA, 189f.
213 Ebd., 192.
214 Ebd., 191.

Um Konflikte im gesellschaftlichen Rahmen zu lösen, bedarf es, wie schon bei Fichte und bei Hegel, einer Beschränkung der Autonomie hinsichtlich der zunächst unbeschränkten individuellen Rechte und Bedürfnisse. Die Beschränkung durch das Rechtssystem ist gerechtfertigt, da sie formal sicher stellt, dass eine gegenseitige Behinderung bei der Ausübung der Rechte verhindert wird, was positiv die gegenseitige, wenn auch meistens unbewusste, Anerkennung impliziert. Unter moralischen Gesichtspunkten entspricht das dem gesetzlich nicht verankerten gegenseitigen Respekt. Konkret bedeutet die Beschränkung für die eigenständige Person, dass sie als Rechtssubjekt über ihre Mittel zur Realisierung der Bedürfnisse primär nur als gesellschaftliche Mittel verfügen könne, ohne dass die Respektierung des Eigentums negiert werde.[215] Die Person müsse daher „die anderen gedanklich oder real" in die eigenen „Abwägungen als ihrerseits ethisch motivierte Subjekte einbeziehen", d. h. als solche anerkennen.[216] Die Erwähnung der Mittel bezieht sich darauf, dass die Gewissheit eigene „Rechte" zu haben, es „der Willkür" ermögliche, „sich beliebige Ziele zu setzen" und diese zu verwirklichen", was „geeigneter Mittel" bedürfe.[217] Doch woher kommen die Mittel, seien es „innere" Mittel wie „körperliche und geistige Fähigkeiten" oder „äußere" als „Ressourcen natürlicher und kultureller Art", wie sie in ähnlicher Form schon Hegel mit dem Sammelbegriff der Arbeit benennt?[218] Sie finden sich zum einen in den Fähigkeiten, die sich umfassend während der Individuation und der Sozialisation – und gleichzeitig durch sie – ausbilden sollen. Zum anderen seien die materiellen Mittel, auch wenn die Person sie sich durch Kauf angeeignet habe, „nicht von sich aus bereits" als ihre eigenen entstanden, sondern „nur durch das Zutun anderer"; es seien also „gesellschaftliche Mittel"[219]. Dieser Zusammenhang ist die eigentliche Beschränkung, die

215 Vgl. RF, 151.
216 Ebd.
217 Menke 2018, *Kritik der Rechte*, 217f.
218 Ebd., 220. Vgl. JS 1, GW 6, 277 sowie Habermas 1973, passim. Vgl. auch GNR, GA I/3, 352.
219 Ebd.

dem Individuum im Sinne des „Besitzindividualismus“[220] klar gemacht werden muss.

Eine andere Art von Beschränkung der Autonomie sieht Honneth in der von ihm so bezeichneten Dezentrierung[221] des Subjekts. Gemeint ist, wie Honneth im Jahre 1993 in seinem Aufsatz schreibt, also ein Jahr nach der Veröffentlichung von *KA*, dass das traditionelle egologische Modell des Subjekts nicht mehr gültig sei. Sein Argument lautet, dass dem vormals zentrierten Subjekt die „psychologische Kritik libidinöser Kräfte im Innern des Subjekts als ein ihm notwendig fremdes“ gegenüberstehe.[222] Auch sei die „individuelle Rede“ abhängig „von einem vorgängig gegebenen System sprachlicher Bedeutung“, anders gesagt gelte die vorausgesetzte Transparenz des „individuellen Handelns“ aus Sicht der Psychologie und der Sprachphilosophie nicht mehr.[223] Dagegen ist einzuwenden, dass kein Mensch eine eigene Sprache spricht, da sie notwendig sozial entstanden ist und geteilt wird. Mark Sacks stimmt in seinem Kommentar zu diesem Aufsatz der Einschätzung Honneths von der Dezentrierung zu, akzeptiert aber Honneths Begründung nicht uneingeschränkt.[224] Er wendet gegenüber den psychologischen und sprachanalytischen Aussagen ein, dass die von Honneth diagnostizierte „unumstrittene“ Vorherrschaft „subjektfremder oder – übergreifender Mächte“ nicht nur auf inneren Trieben oder auf sprachlichen Spielregeln beruhe, sondern auch auf entfremdenden Elementen des kapitalistischen Wirtschaftssystems, welche von Honneth in dessen Aufsatz nicht erwähnt werden.[225]

220 Ebd., 221.
221 Vgl. Honneth 2000c.
222 Ebd., 238. Vgl. Castoriadis 1999, *L'institution imaginaire de la société*, 151. Er bezieht sich nicht ausschließlich auf die „libido“, sondern auf das Ich [‚Je'], das sich an Stelle der unbewussten Triebe insgesamt setzt, um bewusst entscheiden zu können: „‚Je[doit] prendre leur place en tant qu'instance de décision“. Honneth erwähnt ihn ebd., 237 in FN 1 zustimmend.
223 Ebd., 237f. Vgl. ebd., 244. Er meint das durch das Individuum unkontrollierbare „übergreifende Sprachgeschehen“.
224 Vgl. Sacks 2000, *Objectivity and Insight*, 148f. Das genannte Modell wird seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts nicht einmal von der sogenannten Heidelberger Schule um Dieter Henrich vertreten, auch wenn von ihr die starke Intersubjektivität zu Lasten der Eigenständigkeit des Subjekts kritisiert wird.
225 Ebd., 238. Vgl. Sacks 2000, 148f.

Zur Verteidigung der Rede von der Dezentrierung ist zu sagen, dass für Honneth das Subjekt den psychoanalytisch postulierten unkontrollierten „Mächten" nicht schutzlos ausgeliefert sei, denn es werde im Gegenteil in einen „intersubjektivitätstheoretischen Begriff des Subjekts" integriert, um auf diese Weise die „Idee" seiner „individuellen Autonomie" aufrecht zu erhalten.[226] Aufzugeben sei lediglich die Rede von der „selbstverständlich gewordenen Vorstellung, daß ihnen [den Subjekten] allen das gleiche Recht auf individuelle Selbstbestimmung moralisch zusteht"[227]. Honneth nimmt für seine Neuformulierung die in *KA* erläuterten Konzepte der „intersubjektiven Konstitution der Ich-Identität" in den Theorien von Winnicott und Mead in Anspruch.[228] Wie ich gezeigt habe, stimmen Meads und Winnicotts Konzepte nur teilweise mit Honneths Ansichten über das Subjekt überein. So hat Winnicott zwar die psychoanalytischen Bedingungen der Individuation des Kleinkindes untersucht, und Mead das Verhältnis von Ich und Mich. Auch zeigt meine kritische Interpretation Honneths, dass beide Autoren der Eigenständigkeit des Individuums nicht widersprechen, diese aber über die intersubjektive Konstitution hinausgehe. Möglicherweise ist Honneths Formulierung so zu verstehen, dass er die Ich-Identität, unabhängig von der Frage nach deren Konstitution, mit einem „psychoanalytischen Intersubjektivismus" verknüpfen wolle als Beziehung zwischen unbewussten Impulsen und einem „sozialen Handlungsspielraum"[229]. In diesem bedürfe es anderer Fähigkeiten des „Umgangs mit der Triebnatur, mit der Organisation des eigenen Lebens und den moralischen Ansprüchen der Umwelt"[230]. Mit Formulierungen, die an Ricœur erinnern, spricht er davon, die „biographische Konsistenz" der Identität als Selbstheit durch „eine narrative Kohärenz des Lebens" zu ersetzen.[231] Wie plausibel eine psychoanalytisch gefärbte Anthropologie des Subjekts auch sein mag, kann sie allein weder die

226 Ebd., 239.
227 Ebd., 242. Vgl. RF, 9ff. Hier revidiert Honneth die Aussage durch den programmatischen Titel eines Rechts auf Freiheit als „soziale Gerechtigkeit" im Rahmen „institutionalisierter Freiheitsversprechen".
228 Ebd., 243.
229 Ebd., 245.
230 Ebd., 246.
231 Ebd. Vgl. PR, 165.

persönliche Freiheit noch die notwendigen intersubjektiven Beziehungen in der Anerkennung erklären, aber auch nicht die Einbeziehung der Person in die Gesellschaft und in den Staat.

Sacks nimmt auch Stellung zur möglichen Verbindung von Eigenständigkeit und der Notwendigkeit der Anerkennung, indem er ein dialogisches und soziologisches, von Hegel herrührendes, Modell entwirft, das notwendig – wenn auch nicht hinreichend – sei für die Bildung des Selbstbewusstseins.[232] Er nennt es das dialogische Selbst, welches über eine Vernunft verfüge, die „rather than being individualistic and context-independent" eingebettet sei „in the socio-historical space across which *individuals* range"[233]. In Verbindung mit der Vernunft gehören dazu, wie Whitebook in Anlehnung an Mead festhält, „Spontaneität und Kreativität" als Bestandteile von Autonomie und Freiheit im intersubjektiven Kontext, um sich darin auszudrücken.[234]

Das Kapitel über das Rechtsverhältnis als zweite Stufe seiner Anerkennungstheorie zusammenfassend liegt der Fokus von Honneth auf der Verwirklichung der individuellen Ansprüche und Bedürfnisse, auch wenn die Individuen notwendig miteinander – und mit der Gesellschaft als Ganzes interagieren. Damit das gelingen kann, bedarf es sowohl einer effektiven Gleichheit als auch der individuellen Fähigkeit zur Teilhabe, die beide in der Realität nicht immer gegeben sind. Damit sich also autonome Subjekte voll umfänglich verwirklichen, sind sie notwendig auf gegenseitige Unterstützung und Bestätigung ihrer Stellung in der Gesellschaft angewiesen. Hier ist im Rahmen einer rechtlich organisierten Gesellschaft die Unterscheidung zweier Ebenen von Autonomie zu beachten, zum einen als voraussetzungsreiche Teilhabe, zum anderen als notwendige Beschränkung der sogenannten Willkür. Meine zweite These findet sich in diesem Kontext eingebettet in die

232 Vgl. Sacks 2000, 149. Intersubjektivität muss in diesem Kontext nicht notwendig eine Zweierbeziehung bedeuten, sondern – wie bei Mead – den Einfluss der gesellschaftlichen Erwartungen.

233 Ebd. Meine Hervorhebung.

234 Whitebook 2001, 773. Vgl. Mead 1990, 204ff. sowie KA, 130f. Honneth begrüßt bei Mead die „kreativen Abweichungen des Ich", kritisiert aber gleichzeitig die „Unschärfe und Vieldeutigkeit" in der Definition des Ich.

wechselseitige und darüber hinausgehende gesellschaftliche Anerkennung als Rechtssubjekt.

Ob sich mit der dritten Stufe der Anerkennung als soziale Wertschätzung der Schwerpunkt auf die gesellschaftliche Bestimmung verschiebt, in der die Intersubjektivität Vorrang oder zumindest die gleiche Bedeutung erhält wie die Subjektivität, wird im folgenden Kapitel diskutiert. Um das Ergebnis vorwegzunehmen, schwankt Honneths Einschätzung zwischen der Entfaltung und Bestätigung der Subjektivität im Rahmen der sozialen Sphäre, und dem Einfluss der intersubjektiven Forderungen der Gesellschaft, denen nachzukommen ist.

5.3.3 Soziale Wertschätzung und Solidarität

Ziel Honneths ist es, die Bedingungen zu klären, unter denen ein Subjekt in die Lage versetzt wird, sowohl sich selber wertzuschätzen – angeregt durch die empfangene soziale Wertschätzung –, als auch umgekehrt ein solidarisches Handeln zu entwickeln. Was als äußerer Einfluss der Verwirklichung des Ziels der Solidarität entgegenstehe, sei im Rahmen der kapitalistischen Wirtschaftsordnung die Individualisierung, so dass das Ziel ein Ideal bleibe.[235] Der Begriff ist an dieser Stelle kritisierend gemeint, und werde im Sinne von „hedonistisch – eudämonistisch – utilitaristisch“ für den „wahrgenommenen Verlust sozialer Kohäsion“ verantwortlich gemacht. Die Diagnose ist für das Gesellschaftsbild von Honneth und Ricœur zutreffend, auch wenn ihre Ursachen gesondert untersucht werden müssen. Was Honneth unter Solidarität nicht versteht, ist ein Gemeinschaftsbewusstsein der gegenseitigen Unterstützung oder die aktive praktische Anteilnahme an Personen oder Gruppen, die der Hilfe bedürfen. Bezüglich der „sozialen Wertschätzung“ sieht er diese sowohl in Hegels „wechselseitiger Wertschätzung“ oder „Sittlichkeit“ verwirklicht, als auch in Meads kooperativer Arbeitsteilung mit der Betonung der „sozial nützlichen Arbeit“[236]. Mit der Sittlichkeit ist hier nicht die „traditionelle[.[Sittlichkeit“[237] gemeint, wie

235 Zur Individualisierung vgl. Knöbl 2022, 289ff. auch für den folgenden Satz und in Kapitel 6.4 Godart 2023, *Les vies vides*, woraus ich zitieren werde.
236 Resp. KA 196 und 142.
237 Ebd., 201.

sie in einer ständischen Gesellschaft vorherrsche. Die soziale Wertschätzung entspreche einer gesellschaftlichen Anerkennung, die sich an bestimmten „Werten und Zielen" orientiere.[238] An diese sollen sich die Mitglieder halten, so dass „reziprok die Bedeutung oder der Beitrag ihrer persönlichen Eigenschaften" und Handlungen „für das Leben des *jeweils anderen*" sichtbar werden, im Sinne einer gegenseitigen Respektierung.[239] Das entspricht Honneths Verständnis von Solidarität.[240] Ich betone den Begriff des jeweils anderen deshalb, weil die eigenen Eigenschaften nicht in allen Interaktionen unterschiedslos gleich bewertet und anerkannt werden, was zusammenhängt mit dem kontingenten „kulturellen Selbstverständnis einer Gesellschaft"[241]. Anders gesagt, unterscheiden sich die jeweiligen Eigenschaften dadurch, dass die „kulturell definierten Werte" und „ethischen Zielvorstellungen" in Spannung stehen zum „Grad der Pluralisierung" und dem „Charakter der darin ausgezeichneten Persönlichkeitsideale"[242]. Zwar blendet Honneth in *KA* die Entfremdung der Subjekte aus, die durch die kapitalistische Wirtschaftsweise verursacht ist, macht aber zu Recht darauf aufmerksam, dass die traditionelle „hierarchische Anordnung" der Werte nun „einer horizontalen Konkurrenz gewichen ist", in welcher die Individuen sich behaupten müssen.[243] Das eröffnet aus seiner idealen Sichtweise eine Chance: Da es keine Hierarchie der Werte mehr gebe, die Gleichberechtigung aller Personen aber Voraussetzung sei, stehe die „Konkurrenz" nicht im Widerspruch zur sozialen Wertschätzung, sondern bilde eher einen Anreiz dafür, „symmetrische Beziehungen" herzustellen.[244] Missachtete oder ausgegrenzte Personen erwähnt Honneth an dieser Stelle nicht. Robin Celicates kritisiert die Annahme, „symmetrische Anerkennungsverhältnisse" seien für Honneth von Dauer,

238 Ebd., 196.
239 Ebd. Meine Hervorhebung.
240 Vgl. ebd., 210.
241 Ebd., 197f.
242 Ebd., 198. Hier nimmt Honneth das Phänomen der Pluralisierung in seine Theorie mit auf. Vgl. Honneth 2000, 1106, wo er von „der inneren Pluralisierung der Subjekte" spricht.
243 Ebd. Vgl. dagegen Honneth in Fraser/Honneth 2021, 159ff, wo der negative Einfluss oder das Konfliktpotential des Kapitalismus auf die Verwirklichung der sozialen Wertschätzung hervorgehoben wird, sowie ebd., 124f.
244 Ebd.

als ob „der Kampf und damit die Geschichte an ihr Ende" gelangt sei. Das treffe aber nicht zu, denn die Möglichkeit ständiger Konflikte, Ausgrenzungen oder auch die „Entfremdung" sei nicht auszuschließen.[245] Gegen die positiven Wirkungen der Symmetrie ist einzuwenden, dass das individualistische Streben nach Anerkennung in Form von „Prestige" oder von „sozialem Ansehen" einen Konkurrenzkampf mit sich bringe, der in ungleichen Verhältnissen und mangelnder Kohäsion in der Gesellschaft endet.[246] Dann ist Honneths Deutung der Konkurrenz aber nicht eine ideale, sondern behindert auf jeden Fall ein solidarisches Verhalten, auch in seinem Verständnis von Respektierung. Auch ist die Gleichheit schon deshalb nicht gegeben – auch wenn Honneth es nicht erwähnt –, da mit der Industrialisierung als Fabrikarbeit der Abstieg breiter Bevölkerungsteile ins Proletariat beginnt. Die Entwicklung hält in Form von gering bezahlten Arbeitsverhältnissen an, und setzt sich fort mit der Prekarisierung von Arbeitslosen, was auch eine Form von Missachtung und Ausgrenzung darstellt.

Wie kann es unter diesen Voraussetzungen zu einem solidarischen Miteinander kommen, von dem an dieser Stelle Honneth nicht spricht, da ihm die soziale Wertschätzung übergeordnet wird? Nur diejenigen „Fähigkeiten" sollen gelten, in denen „die Gesellschaftsmitglieder sich dadurch voneinander unterscheiden", dass sich eine „Person" in ihren „Leistungen anerkannt weiß, die sie gerade nicht mit anderen unterschiedslos teilt"[247]. Hier steht offensichtlich nicht mehr der eigene Wert als Maß für andere im Vordergrund. Erst recht ist ein „klassen- und geschlechtsspezifisch bestimmter Wertepluralismus" mit seinem „kulturellen Orientierungsrahmen" keine hinreichende Bedingung für gegenseitige Solidarität.[248] Er bildet sogar einen Gegensatz zur rechtlichen Anerkennung mit ihren allgemein geltenden „moralischen Persönlichkeitsqualitäten"[249]. Auf diese Weise wird eine allgemein geltende

245 Celikates 2007, 224f.
246 KA., 199 sowie ebd.,147. Auch hier wird der Individualismus mit Eigennutz gleichgestellt.
247 Ebd., 203. Vgl. Honneth in Fraser/Honneth 2021, 175. Er erkennt die Kehrseite des „individualistischen Leistungsprinzips", das von den materiellen Voraussetzungen der individuellen Leistung abstrahiert, um so die „ungleiche Güterverteilung moralisch [zu] rechtfertigen".
248 Ebd.
249 Ebd., 204.

Wertschätzung sozusagen entwertet zugunsten einer individuellen. Diese verdiene als „Prestige" oder gewürdigte „Selbstverwirklichung" nur dann „gesellschaftliche Anerkennung", wenn sie einen Beitrag zu den „Zielen der Gesellschaft" leiste.[250]

In diesen Argumenten Honneth wird aus meiner Sicht ein Widerspruch deutlich zwischen der Forderung einer idealen Gleichheit und einem Individualismus der Ungleichheit der Konkurrenz. Das nimmt auch Honneth wahr als „kulturelle[n] Konflikt" um die Realisierung der „verschiedenen Formen der Selbstverwirklichung"[251]. Er kann zu einem „permanenten Kampf" nicht nur der Individuen untereinander führen, sondern auch der „verschiedenen Gruppen" mit- und gegeneinander.[252] Paradoxer Weise berufen diese sich dabei auf universale oder „allgemeine Zielsetzungen" in demokratischen Gesellschaften, um „mit den Mitteln symbolischer Gewalt" die Anerkennung des gesellschaftlichen „Wertes der mit ihrer Lebensweise verknüpften Fähigkeiten" durchzusetzen.[253] Zwischen der Abfassung von *KA* und der 10 Jahre späteren Kontroverse mit Nancy Fraser führt Honneth eine Neubewertung der ökonomischen Einflüsse durch, um neue Formen von zu misslingender Anerkennung zu erklären. Das zeigt sich daran, dass er sich in *KA* noch auf Pierre Bourdieu beruft hinsichtlich des Strebens nach Prestige, ihn aber gleichzeitig dafür kritisiert, „die normative Logik dieses symbolischen Kampfes um soziale Wertschätzung"[254] ausgeblendet zu haben zu Gunsten einer ökonomischen Begründung. Das ändert sich in der genannten Kontroverse, da nun für ihn die „Auseinandersetzungen" über die ökonomische Ungleichheit bezüglich der

250 Ebd.
251 Ebd., 205.
252 Ebd.
253 Ebd., 205f. und FN 65. Die Universalität bezieht sich auf den Anspruch von Gleichheit und Gleichbehandlung. Das ist wohl mit Honneths „allgemeinen" Zielen gemeint. Vgl. PR, 326f. den Kompromiss als Alternative zum Kampf. Vgl. Kelly 1976, 193f, der den Kompromiss als Vermittlung auch andeutet. Vgl. Fraser 2009, *Zur Neubestimmung von Anerkennung*, 201. Für sie gehören zu den Zielsetzungen auch die Ansprüche auf Anerkennung unterschiedlicher „Identitätsfragen".
254 Ebd., 206 in FN 65. Honneth kritisiert die ökonomische Sichtweise von Pierre Bourdieu. Vgl. zu Bourdieu auch die Kritik von Caillé 2022, 86.

„Verteilungsmuster des Geldeinkommens" konstitutiv zum Kampf „um Anerkennung" gehören.[255]

Honneth hat bisher nur von symmetrischen Beziehungen unter Gleichberechtigten – trotz der tatsächlichen Unterschiede – gesprochen, diskutiert im Folgenden aber asymmetrische Beziehungen, um seine Definition von Symmetrie zu modifizieren. Die soziale Wertschätzung von „lebensgeschichtlich individuierten Subjekten" sei für ihn deshalb eine „asymmetrische Beziehung", da die „individuellen Leistungen" in der kapitalistischen Ökonomie nicht als gleichwertig betrachtet werden.[256] Diese Einschätzung widerspricht zwar seiner Feststellung vom Ende der Hierarchisierung der Werte.[257] Es gebe aber eine Entwicklung zur bedingungslosen Anerkennung, in welcher wenn „jeder einzelne die Chance zur Erlangung sozialen Ansehens erhält"[258]. Honneth kommt hier auf den Begriff der Liebe zurück und wendet ihn auf die sozialisierte Person an. Er vermischt aber die Ebenen von elterlicher Liebe als hinreichend für die Individuation, mit der Liebe als einem „normative[n] Anspruch" der Person auf eine Anerkennung, die zu einem „praktischen Selbstverhältnis" in der Sozialisation führe.[259] Alain Olivier und Maiwenn Roudaut geben zu bedenken, dass Liebe nicht dasselbe sei wie die Sozialisation als Anerkennungsbeziehung, die sich bei Honneths als erstes Muster der (elterlichen) Liebe finde, sowie in den Liebesbeziehungen unter Erwachsenen.[260] In der Sozialisation werden dagegen zwei Aufgaben erfüllt, zum einen die anerkennende Entwicklung des Subjekts, und zum anderen der Erwerb der Fähigkeit zur Anerkennung anderer Subjekte. Deshalb kann die Liebe weder ein Mittel sein für die rechtliche Anerkennung, noch für die hier betrachtete soziale Wertschätzung, die sich beide auf die Mitarbeit in der Gesellschaft beziehen.

255 Ebd. Vgl. zustimmend Honneth in Fraser/Honneth 2021, 177ff. mit der Einschränkung, dass die Umverteilung weitere Probleme der sozialen Wirklichkeit vernachlässigt.
256 KA, 206f.
257 Vgl. ebd., 198.
258 Ebd., 207.
259 Ebd., 148. Vgl. ebd. 153f und 278.
260 Vgl. Olivier/Roudaut 2019a, *Présentation,* 12 auch für den folgenden Satz.

Des weiteren gibt Honneth in diesem Kontext der „Solidarität" eine erweiterte Bedeutung, mit Bezug auf Personen mit ähnlichen Eigenschaften und Zielen, also in „Gruppenbeziehungen"[261]. Sie realisiere sich in einem Prozess, in dem sich im Laufe wiederholter Erfahrung ein „gefühlsmäßiges Vertrauen" entwickelt habe, wie gemeinsam für die Gesellschaft „wertvolle Leistungen" erbracht wurden und auch weiterhin erbracht werden.[262] Er stellt sich selber die Frage, wessen es bedarf, damit die Personen Solidarität für einander ausüben.[263] In seiner Antwort verknüpft er die freiwillige Hingabe und Verbundenheit in der Gruppe, die nicht im Widerspruch stehen müsse zur von ihm diagnostizierten Individualisierung und dem Konkurrenzkampf aller gegen alle. Gleichzeitig gehöre zur Solidarität die Aufgabe, dass die Personen das Ziel nicht aus den Augen zu verlieren, miteinander soziale Wertschätzung zu erhalten.[264] Ist mit dieser Forderung das Verhältnis von Solidarität und sozialer Wertschätzung angemessen beschrieben? Honneth weist erneut darauf hin, dass infolge der Individualisierung von „(autonomen) Subjekten"[265] eine Art von Asymmetrie entstanden sei. Diese solle durch eine nunmehr „symmetrische Wertschätzung" in der Weise überwunden werden, dass die „Fähigkeiten […] des jeweils anderen" uneingeschränkt anerkannt werden.[266] Das verlange von jeder einzelnen Person „dafür Sorge" zu tragen, dass jede andere Person in die Lage versetzt werde, ihre „Eigenschaften" um „gemeinsamer Ziele" willen zu entfalten.[267]

261 KA, 207f.
262 Ebd., 209.
263 Vgl., ebd.
264 Vgl. Honneth 2011a, 32, wo er in der Interpretation des Beginns von Kapitel IV der *PhG* auf die wechselseitige Selbstbeschränkung der einzelnen Subjekte verweist. Vgl. zum Gegenteil von Solidarität Lichtenthaler 2019, *Intersubjektive Konstitution des Selbstbewußtseins?*, 123. Er weist auf die aktuelle Bedeutung von Herr und Knecht hin für das Verständnis von „der Zerbrechlichkeit intersubjektiver Relationen monadengleicher im permanenten Konkurrenzkampf zerfallenden Individuen". Unter der Monade sei ein nur auf sich selbst bezogenes Individuum gemeint.
265 KA, 210.
266 Ebd., 209f.
267 Ebd., 210. Vgl. ausführlich Thompson, 2014 zu den teilweise idealistischen Annahmen von Honneth.

Welcher Art ist nach Honneth die Praxis der Solidarität hinsichtlich einer symmetrischen Anerkennung? Sie solle infolge der „gesellschaftlichen Werthorizonte" oder Pluralität auf den Anspruch verzichten, eine für alle unterschiedslose Wertschätzung zu fordern.[268] Es mag verwundern, das Honneth in diesem Verzicht einen solidarischen Akt sieht, der die Interaktionspartner lediglich nicht mehr überfordere. Konkret folgt aus dem Verzicht aber, dass sich die Anerkennung formal darauf beschränke *anzuerkennen* oder zu akzeptieren, dass die eine wie die andere Person ebenso eine Wertvorstellung habe, ohne sich über deren Unterschied zur eigenen auseinanderzusetzen.[269] Hier wird ein Defizit in Honneths Argumentation sichtbar, da er folgenden Sachverhalt nicht berücksichtigt: In der Diskursethik von Habermas erfordere es notwendig der „Aushandlung von Kompromissen", wenn die dem „Umfang" nach „regelbedürftigen Materien [...] *nur* noch partikulare Interessen berühren"[270]. Auch habe das, wie Maeve Cook kritisiert, möglicherweise die Konsequenz, dass mit der fehlenden inhaltlichen Anerkennung der eigenen „Wertvorstellungen und Lebenspraktiken" durch eine oder mehrere andere Personen das eigene Hauptziel – „die Selbstverwirklichung" – nicht erreicht werde.[271] Was der Person subjektiv bleibe, sei die Gewissheit vom Wert ihrer eigenen „Leistungen", und gleichzeitig das Wissen darum, „Mitglied einer Gesellschaft" zu sein.[272] Die bloß formale Anerkennung anderer Personen, oder gegebenenfalls anzuerkennender Gruppen genügt aber nicht für deren – von Honneth postulierter – Selbstbestätigung, die der Selbstgewissheit dienen soll. Auch findet keine Auseinandersetzung über die pluralen Werte statt. Honneth sieht von diesen möglichen Einwänden ab, und nennt am Ende seiner Aktualisierung der sozialen Wertschätzung als wichtigstes Ziel die positive Selbstbeziehung oder Selbstverwirklichung, deren Verbindung zur Solidarität „eine schmerzfreie, nämlich von Erfahrung

268 Vgl. ebd.
269 Meine Hervorhebung.
270 Habermas 1991, *Erläuterungen zur Diskursethik*, 23, sowie ausführlich im Kontext der Anerkennung PR, 326f.
271 Cooke 2010, *Wertepluralismus und Selbstverwirklichung*, 38. Vgl. ebd., 18. Hier ist mit der Selbstverwirklichung die Verwirklichung der Freiheit durch die Anerkennung der individuellen Werte gemeint.
272 KA, 210.

der Mißachtung ungetrübte Gestalt annimmt“[273]. Er zieht selber das Fazit, dass die Subjektivität und Eigenständigkeit im „posttraditionalen Zustand gesellschaftlicher Solidarität“[274] darin bestehe, sich als Mitglied der Gesellschaft selber wertzuschätzen, und das die anderen Mitglieder wissen zu lassen.

Die Bedeutung der drei „Anerkennungsmuster“ wird am Schluss von *KA* durch Honneth so reduziert, dass sie in erster Linie nicht die Bedingungen für eine gehaltvolle Gesellschaftstheorie oder das erfolgreiche Ergebnis eines Kampfes um Anerkennung bilden, sondern die Bedingungen „der individuellen Selbstverwirklichung“ im Rahmen „einer posttraditionalen Sittlichkeit“[275]. Die von Honneth gestellte Aufgabe solle ausdrücklich mit Hilfe einer über das einzelne Subjekt hinausgehenden „universellen“ Moral gelöst werden, verstanden als gegenseitige „Achtung“, die gleichzeitig „ein gutes Leben“ ermögliche.[276] Zur Realisierung und zum Inhalt des guten Lebens gehöre fundamental das Selbstvertrauen, das durch die empfangene Liebe während der Individuation als eine Sprache der Anerkennung angelegt sei. In diesem Sinne betont er die Bedeutung der Liebe auch für gelingende Beziehungen unter Erwachsenen.[277] Sie bilde die Basis einer freien „ungezwungenen Realisierung von selbstgewählten Lebenszielen“, welche die genannte innere Erfahrung des Selbstwertes dahingehend erweitern und stärken, um zur Verringerung von – in psychologischer Terminologie – „psychischen Hemmungen“ und „inneren Blockierungen“ beizutragen.[278] Honneth relativiert diese positive Sicht dadurch, dass es gegen die uneingeschränkte Geltung der drei Anerkennungs- und Beziehungsmuster spreche, sie „von der konkreten Totalität aller beson-

273 Ebd.
274 Ebd., 209.
275 Ebd., 277ff.
276 Ebd., 276. Vgl. Honneth in Fraser/Honneth 2021, 203. Dort verteidigt er die teleologische Ethik „einer guten und gerechten Gesellschaft“ erneut. Vgl. Kloc-Konkołowicz 2011, *Der Status des Subjekts*, 156. Hier wird die Vorstellung Honneths von einer „gesellschaftlich-immanenten“ Sittlichkeit, angelehnt an Hegel, identifiziert. Vgl. zu Honneths teleologischen Aussagen seine eigene Kritik in Honneth 2007, 27, sowie in Honneth 2000a, 172f. Dort lehnt er den „teleologischen Begriff des Guten“ explizit ab.
277 Vgl. Honneth in Fraser/Honneth 2021, 302. Er erläutert die Bedeutung der „interpersonalen Liebe“.
278 KA, 278.

deren Lebensformen"[279] zu abstrahieren. Der Hinweis sei so zu verstehen, dass jede Sozialisation neben den Wertvorstellungen ebenso die inhärenten Defizite und Einseitigkeiten beinhalte, die jeder Gesellschaft mit ihren institutionell verankerten Lebensformen innewohnen und die Personen in ihrem Selbstbewusstsein und in ihrer jeweiligen Identität positiv oder negativ prägen.[280] Wenn aber davon abstrahiert werde, habe das den Nachteil, dass lediglich ein „formales Konzept der Sittlichkeit"[281] vorgelegt werde, zumal Rechtsverhältnisse und soziale Wertschätzung immer historischen Veränderungen unterworfen seien.

Dieses Kapitel zusammenfassend lässt sich kein eindeutiges Bild von Honneths Subjektbegriff zwischen Eigenständigkeit und wechselseitiger konkreter sozialer Wertschätzung erkennen. In seiner Sichtweise auf die Bedeutung der Solidarität zählt diese als Gemeinschaftssinn in den kapitalistischen Gesellschaften offensichtlich nicht mehr zu den vorherrschenden Werten. Was bei Honneth in *KA* insgesamt offen bleibt, sind konkrete Aussagen darüber, ob es spezifische persönliche Eigenschaften gibt, die mit der gegenseitigen und gesellschaftlichen Anerkennung auch gemeint sind. Er hat das, auch anhand von zahlreichen Kritiken, selber erkannt und die Gelegenheit wahrgenommen, darauf im Rahmen einer Konferenz im Jahre 2002 einzugehen, aber dabei auch seine Theorie zu verteidigen und zu ergänzen. Das ist der Inhalt des folgenden Kapitels.

5.4 Honneths Antworten auf die Kritik an der *KA* und deren Weiterentwicklung

Dieses Kapitel gliedert sich in drei Teile, die sich insgesamt auf die Fähigkeiten und Eigenschaften einer Person beziehen, um insbesondere sich und andere anzuerkennen, sowohl individuell als auch in der Gesell-

279 Ebd., 279.
280 Vgl. Kalyvas 1999, 102.
281 KA, 280. Vgl. Kalyvas 1999, 104. Er weist darauf hin, dass dieses Konzept von Sittlichkeit der Gesellschaft im kommunitaristischen Sinn die unangemessene Aufgabe aufbürdet, für die individuelle Selbstverwirklichung verantwortlich zu sein, d. h. „instrumentalizes the community for the self-realisation". Vgl. dazu grundsätzlich Schlette 2018.

schaft. Das ist gleichzeitig ein weiterer Beitrag zur Vertiefung meiner zweiten These vom tätigen Subjekt, in der Spannung von Eigenständigkeit und intersubjektivem Handeln. Im ersten Teil diskutiert Honneth den Zusammenhang von moralischem Verhalten und Anerkennung, wobei er Hegel „zum einsamen Vordenker […] der Anerkennung" erklärt, und gleichzeitig Fichtes Freiheitsbegriff relativiert.[282] Zweitens wird seine konstruktive Auseinandersetzung mit der Kritik an *KA* erörtert, welche unter anderem die Einschätzung derjenigen Eigenschaften betrifft, die eine anerkennende Person angesichts der anerkannten Person macht. Schließlich werden die Auswirkungen der kapitalistischen Verhältnisse auf die drei Anerkennungsformen Honneths beleuchtet, vor deren Hintergrund Honneth seine Theorie der Anerkennung gegenüber Nancy Frasers Forderung nach Umverteilung verteidigt.

Ich beginne mit dem im Jahre 1997 veröffentlichten Aufsatz Honneths, in dem er die Ansicht vertritt, „moralische Einstellungen" und die passive und aktive „Anerkennung" seien voneinander abhängig.[283] Ohne die positiven Beziehungen können „moralische Verletzungen" aus „verweigerter Anerkennung" entstehen.[284] Die normative Schlussfolgerung sei, dass Personen sowohl ein moralisches Recht haben, anerkannt zu werden, als auch die moralische Pflicht, andere anzuerkennen.[285] Was Honneth zur moralischen Einstellung nicht ausdrücklich hinzufügt, ist die verantwortliche Ausübung der Freiheit, einschließlich der Selbstbeschränkung gegenüber den anderen Personen, und vergleichbar mit der reziproken Anerkennung in Fichtes *Naturrecht*.[286] Stattdessen betont er die „moralpsychologische oder anthropologische" Pflicht, andere Personen vor solchen Verletzungen oder Missachtungen aktiv zu schützen.[287] Komme man dieser Pflicht nach, habe das auch die positive Wirkung, die „persönliche Integrität" und „Identität" der anderen Menschen auf verschiedene Weise zu bewahren und zu för-

282 Honneth 1997, 25. Vgl. zu Fichte ebd., 29.
283 Ebd., 34.
284 Ebd., 32.
285 Vgl. ebd., 34f. sowie Herrmann 2014, 179. Dieser weist darauf hin, dass „nur im Ausgang vom Falschen und Schlechten ein Bild des Richtigen und Guten" entworfen wird, so dass dem „Negativen" der „Vorrang" gegeben wird.
286 Vgl. Kloc-Konkołowicz 2011, 160 sowie GNR, GA I/3, 352.
287 Vgl. Honneth 1997, 35.

dern.[288] So müssen z. B. Personen gegenüber Vorwürfen verteidigt und vor Angriffen bewahrt werden. Auf den ersten Blick überraschend wendet Honneth selber ein, bei dieser Art von Selbstverpflichtung bestehe die „Gefahr", Moral mit dem „menschlichen Wohlergehen", also mit einer „teleologischen" Ethik, zu vermischen, und somit jede Person zur Herstellung oder Bewahrung von Elementen des guten Lebens zu verpflichten.[289] Der Einwand steht im Gegensatz zu Honneths ansonsten intersubjektiver Sichtweise für die wechselseitige Anerkennung und Aufforderung. Beide Elemente tragen dazu bei, sowohl die eigene und fremde Identität, als auch das Selbstbewusstsein und die Freiheit zu konstituieren, weshalb in der Vermischung kein Nachteil liege.[290] Was Honneth ausdrücklich verteidigt, ist „das [vollständige] positive Selbstverständnis einer freien Person" gegenüber Fichtes vermeintlich unzureichend praktischem Ansatz der Aufforderungslehre, denn dessen „reziproke Einräumung einer individuellen Freiheit" habe nur das „subjektive Rechtsbewußtsein" erzeugt.[291] Honneth meint mit dieser Kritik wohl – wenn auch unzutreffend –, Fichte gehe es nicht um eine umfassende Freiheit für alle. Auch zu kritisieren ist, dass Honneth die Bedeutung der Leiblichkeit für das Subjekt weder bei Fichte noch in seiner eigenen Theorie berücksichtigt. Die von ihm gegebenen Beispiele physischer, also körperlicher Verletzungen als Formen der Missachtung reichen dafür nicht hin.[292]

Unabhängig davon ist sein Hinweis zur Unterschiedlichkeit der drei Anerkennungsformen weiterführend: In *KA* fasst er die Liebe und Freundschaft, die rechtliche Gleichbehandlung sowie die soziale Wertschätzung und Solidarität noch in einer einheitlichen Theorie zusammen. Doch erkennt er jetzt, dass es sich als schwierig oder

288 Ebd.
289 Ebd. Vgl. dagegen, wie oben in KA, 276 erläutert, das gute Leben als positives Ziel für Honneth.
290 Vgl. Kalyvas 1999, 99 über „the reconciliation of the right and the good".
291 Honneth 1997, 29.
292 Vgl. Ferrarese 2019, *Le corps de la reconnaissance*, 257. Vgl. als Entkräftung des Vorwurfs zustimmend ebd., 255. Dort erinnert Ferrarese an Honneth/Joas 1980, *Soziales Handeln und menschliche Natur*, 85. Hier hat Honneth ausdrücklich die Bedeutung des Leibes gegenüber Habermas hervorgehoben, die dieser in seiner bloß sprachlichen Diskursethik vernachlässigt habe.

sogar unmöglich erweist, ihre Einheit gleichzeitig in allen Bereichen zu realisieren. So sei bereits die „asymmetrische[.]" Liebe der Eltern zu ihrem Kind – Bedingung für dessen Individuation und dessen Liebesfähigkeit – von der Liebe und „Freundschaft" von Erwachsenen zu unterscheiden[293]. Im „Konfliktfall" müssen die Beteiligten entscheiden – gemeint sind hier nur erwachsene Personen, welchem der drei Bereiche für eine aktive Anerkennung der „Vorrang ein[zu]räumen" sei, und welchem nicht.[294] Dürfen z. B. persönliche „Bindungen" gegenüber einer unparteiischen und „universalistischen" Sicht bevorzugt werden?[295] Im Konfliktfall „soziale Beziehungen" zu präferieren, begründet Honneth damit, dass „neben der „Kantischen Konzeption auch die Tradition der Fürsorgeethik" sowie der „kommunitaristischen Ansätze" moralisch legitimiert sei.[296]

Welches Fazit ist aus diesen Überlegungen Honneths zu ziehen? Was wie ein roter Faden die Argumentation durchzieht, ist einerseits die gegenseitige moralische Verpflichtung zur Anerkennung in ihren verschiedenen Formen. Dem gehe die implizite Prämisse voraus, es handle sich um „Anerkennungsleistungen", die „den Subjekten zuzumuten" seien.[297] Diese Sichtweise von Leistung überfrachtet aus meiner Sicht den Umfang des Anerkennungsbegriffs, da mit diesem Verständnis auch jede Hilfeleistung oder fürsorgliche Tat unter den Anerkennungsbegriff subsumiert wird. Auf diese Weise werde die Ethik der Moral untergeordnet, entsprechend der Forderung Honneths von der Vermeidung „einer ethischen Funktionsbestimmung der Moral"[298].
Der zweite Teil von Honneths Stellungnahmen zu *KA* betrifft diejenigen Eigenschaften der Person, die aus seiner Sicht der Anerkennung zu

293 Honneth 1997, 38f.
294 Ebd., 39f.
295 Ebd., 40.
296 Ebd., 40. Vgl. zur Parteilichkeit Railton 1984, *Alienation, Consequentialism, and the Demands of Morality* sowie Williams, Bernard 1981, *Moral Luck, Character, and Morality*. vor allem 1–19.
297 Ebd., 37ff.
298 Ebd., 36. Für eine Verhältnisbestimmung von Ethik und Moral verweise ich auf SmA, 199 und 237. Ricœur betont hier sowohl die Zusammengehörigkeit von beiden Werten, als auch den Vorrang der Ethik über die Moral [‚l'affirmation de la primauté de l'éthique sur la morale'].

Grunde liegen. So fragt er, welcher Art die „Affirmierung [d. h. Bestätigung] von positiven Eigenschaften" einer anerkannten Person oder von „Gruppen" sei [299]. Er vergleicht zwei Arten von Anerkennung, zum einen die von Heikki Ikäheimo definierte „Attribuierung", zum anderen die von Arto Laitinen definierte „Wahrnehmung" der anzuerkennenden und anerkannten Eigenschaften[300]. Die Attribuierung als normative Anerkennung „verleiht" der anerkannten Person einen bestimmten „Status", die Wahrnehmung dagegen, als epistemische Anerkennung, bestätige und bekräftige der Person ihren „bereits bestehenden Status".[301] Die Ambivalenz von beiden Alternativen liege nicht darin, dass die anerkannte Person bestimmte Eigenschaften oder Verhaltensweisen realisieren solle.[302] Relevanter sind für Honneth die Vor- und Nachteile für die Selbstwahrnehmung und das Identitätsbewusstsein der anerkannten Person.[303] Wie sich zeigen wird, stützt Honneth sich mit dieser Sichtweise zustimmend oder ablehnend weniger auf die Aussagen der beiden Autoren als auf sein eigenes Verständnis.

Der positive Aspekt von Ikäheimos Attribuierung oder Zuschreibung liege für die anerkannte Person in der Erhöhung ihres Status, den sie „vorher nicht hat besitzen können".[304] Aus der Sicht Honneths zu kritisieren sei aber, dass der Person eine Anzahl „positiver Eigenschaften" zugeschrieben werde, deren subjektive „Richtigkeit oder Angemessenheit" keinem objektiv nachprüfbaren Kriterium gehorche.[305] Deshalb enthalten die von außen zugeschriebenen Eigenschaften für die anerkannte Person keine eindeutige „moralische Implikation", um sie kohärent in ihr Selbst-Bild integrieren zu integrieren.[306] Honneth unterstellt mit diesem Einwand, dass die Person die Zuschreibung auf Überein-

299 KA, 318.
300 KA, 320. Zur Attribuierung oder Zuschreibung vgl. Ikäheimo 2002, 451ff. Zur Wahrnehmung als „response-model to existing reasons" vgl. Laitinen 2002, *Interpersonal Recognition*, 467ff.
301 Ebd., 321.
302 Ebd., 317. Vgl. zur Ambivalenz Hermann 2021, *Misrecognising Recognition*, 58f. sowie Honneth 2021c, 118f.
303 Ebd., 322.
304 Ebd., 321.
305 Ebd., 322.
306 Ebd.

stimmung mit der allgemein gültigen Moral überprüfen solle, anderenfalls sie nicht relevant für sie sei. Der Einwand Honneths übersieht wohl Ikäheimos Anliegen einer Statuserhöhung. Dem Anerkennenden sei mit seiner Zuschreibung vielmehr am Glück oder am gelingenden Leben der anerkannten Person gelegen, sowie an der Anerkennung ihrer Rechte und ihrer Autonomie, kurz gesagt an ihrem Wert als Person.[307] Diese wertschätzende Sicht werde mit dem Identitätsbewusstseins der anerkannten Person korrespondieren, d. h. mit ihrem Selbstbild einer einzigartigen autonomen Person mit all ihren partikularen Eigenschaften.[308]

Im „Rezeptions- oder Antwortmodell" Laitinens vermisst Honneth ebenfalls die nachprüfbare „objektive" Richtigkeit der von außen identifizierten Werte, damit die anerkannte Person diese akzeptieren kann.[309] Sei das für die anerkannte Person zwingend notwendig, wenn doch Honneths Prämisse laute, dass die Inhalte des Identitätsbewusstseins immer „intersubjektiv konstituiert"[310] werden? Entweder ist für die epistemische Gültigkeit die Akzeptanz oder die Ablehnung durch die anerkannte Person hinreichend. Oder diese hat die Möglichkeit, ihre sogenannte narrative Identität, von der Ricœur spricht, im Antwortmodell infrage stellen zu lassen.[311] Honneth stellt mit dem vermuteten Nachteil nicht die mögliche gegenseitige Diskussion über die Eigenschaften in Frage. Stattdessen gibt er zu bedenken, Laitinen müsse für die Gültigkeit der wahrgenommenen positiven Eigenschaften einen „Wertrealismus" annehmen, damit sein Konzept Bestand habe.[312] Honneths Urteil ist eindeutig: es widerspreche seinen „ontologischen Grundüberzeugungen", weshalb er Laitinens Modell ersatzweise empirische „Werte lebensweltlicher Gewissheiten" als gültig zugestehe.[313] Jedoch geht Honneths Kritik am Anliegen Laitinens vorbei. Für diesen sei die Anerkennung einer Person ein Prozess, welcher aufbaue

307 Vgl. Ikäheimo 2002, 451f. und FN 5.
308 Vgl. ebd., 452ff.
309 KA, 322.
310 Ebd.
311 Vgl. PR, 162 und ausführlich Kapitel 4.2.1.
312 KA, 323.
313 Ebd.

auf der Vorstufe einer potentiellen [‚potential'] Person, „to become an actual person"[314]. Für seine Sichtweise, was eine Person ausmache, definiert Laitinen zwei Kriterien: das „social criterion" und das „capacity criterion", die beide zu einer intersubjektiven Beziehung gehören.[315] Das erste Kriterium betreffe eine anerkannte Person, die verantwortlich handle, das zweite verweise gleichzeitig auf die von außen wahrnehmbaren und auf die der Person bekannten Fähigkeiten, die entwicklungsfähig seien – eine mögliche Definition von Selbstverwirklichung.[316] So seien außen und innen in der Zuschreibung und der in der Wahrnehmung miteinander verbunden.[317]

Für Honneth stellt sich schließlich zu Laitinens Modell die Frage nach der „konstitutiven Rolle der Anerkennung" als Reaktion „auf evaluative Eigenschaften", welche eine Person doch „schon besitzt"[318]? Hinter der Frage verbirgt sich die Bedingung, die Person könne über die Eigenschaften „nur dann aktuell verfügen", wenn sie sich vorher, d. h. infolge der Anerkennung mit ihnen „identifiziert" habe.[319] Die Bedingung widerspricht sich selber, denn die Eigenschaften sind notwendig integraler Bestandteil des Identitätsbewusstseins. Deshalb kann die Person sie nutzen, unabhängig von einer vorausgegangenen Anerkennung, es sei denn, sie widerspricht dem verantwortlichen Gebrauch der Freiheit. Voraussetzung ist eine erfolgreich abgeschlossene Individuation, zu der auch der Erwerb und die Bildung von Eigenschaften als Bestandteil der Identitätsentwicklung gehört.

Gibt es einen gemeinsamen Erkenntnisgewinn in der Diskussion zwischen Honneth, Ikäheimo und Laitinen? Das übergreifende Thema ist das Verhältnis zwischen der Anerkennung einer Person oder einer Gruppe und dem Inhalt der Anerkennung, d. h. auf welche Weise die anerkannten Personen diese auf sich beziehen. Anders gefragt, kann eine Anerkennung Eigenschaften konstituieren, und damit auch das Identitätsbewusstsein? Die Frage muss differenziert betrachtet werden,

314 Laitinen 2002, 474. Vgl. Rogers 1996, *On Becoming A Person*., 73–159.
315 Ebd.
316 Vgl. ebd.
317 Vgl. ebd., 475.
318 KA, 327.
319 Ebd.

denn Eigenschaften und die Identität konstituieren sich gleichzeitig in der Individuation, sind also von den Bezugspersonen direkt abhängig, selbst wenn das Kind eine eigene Fähigkeit zur Entwicklung bereits mitbringt. Für sozialisierte Personen zeichnet sich die Unabhängigkeit der Eigenschaften von der Anerkennung ab, was nicht ausschließt, dass Lob diese verstärkt, auch wenn die Anerkennung einer bedingungslosen Wertschätzung entspricht.

Schließlich werden im dritten Teil einer möglichen Weiterentwicklung des Konzepts der Anerkennung unterschiedliche Mittel diskutiert, um zwei Ziele zu erreichen, die Befriedigung der persönlichen wie gesellschaftlichen Bedürfnisse, sowie die Realisierung der entsprechenden Wertvorstellungen, die identifizierbar sind. Während Fraser zur Erreichung dieser gesellschaftlichen Ziele für eine materielle Umverteilung plädiert, beharrt Honneth auf der immateriellen Anerkennung. Neben den allgemeinen Werten der Gerechtigkeit, der Gleichheit oder der Autonomie zählen dazu miteinander konkurrierende Werte von Interessengruppen, die anerkannt werden wollen. Problematisch werde es dann, wenn die Durchsetzung von Interessen zu einer partikularen „Identitätspolitik“[320] führen, und es infolgedessen zu einer Verweigerung der Anerkennung komme. Weder sind solche Forderungen durch Umverteilung zu befriedigen, noch als Ansprüche einer Identitätspolitik mit universalistischer Anerkennung unmittelbar vereinbar. Honneth geht darauf nicht ein, sondern plädiert lediglich für Anerkennung der „individuelle[n] Autonomie“[321]. Als eine der Erfüllungsbedingungen für die Eigenständigkeit des Subjekts werde sie vermittelt durch die „intersubjektive Zustimmung“[322]. Dagegen spricht, dass selbst bei Beschränkung der Bedürfnisse und Wertvorstellungen auf zwei Ziele, z. B. die Erhöhung der Chancengleichheit und der Handlungsfreiheit, die bloße Anerkennung nicht hinreichend ist. Zu den persönlichen und gesellschaftlichen Rechten gehört darüber hinaus, moralische Ansprüche sowohl auf materielle Mittel, als auch auf eine wirksame Rechtsordnung geltend zu machen, um die eigenen Identitätsvorstellungen zu

320 Fraser/Honneth 2021, 10. Vgl. dazu bei Ricœur in Kapitel 6.3 PR, 333f. sowie Taylor 1993, *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung,* 70.
321 Ebd., 7.
322 Ebd.

verwirklichen. In der Kontroverse werden als praktische Beispiele so komplexe Probleme genannt wie die unbezahlte „weibliche [oder auch männliche] Hausarbeit" oder die fehlende Akzeptanz des ebenfalls weiblichen Anspruchs auf das Tragen des „muslimisch[en] Kopftuch[es]"[323].

Die genannten Beispiele illustrieren die Bandbreite von Ansprüchen, die eher durch Frasers Konzept des „perspektivischen Dualismus" von Umverteilung *und* Anerkennung als durch Honneths „normativen Monismus der Anerkennung" zu befriedigen sind.[324] Sie verdeutlichen auch, dass meine zweite These über die Bedingungen der Eigenständigkeit oder Subjektivität hinsichtlich der wechselseitigen Anerkennung nicht von abstrakten Personen handelt. Abstrahiert werde auch nicht von der „kapitalistische[n] Wirtschaftsordnung", welche strukturell „auf einer asymmetrischen Form der Anerkennung gründet", und die Fraser und Honneth ausdrücklich in ihren Konzepten berücksichtigen.[325] Sie mache die uneingeschränkte Gleichheit der Staatsbürger unmöglich. Das zwingt dazu, andere Beziehungen zwischen den gesellschaftlichen Individuen untereinander und gegenüber dem Staat zu entwickeln, was ich im Rahmen meiner Arbeit nur ansatzweise leisten kann. Die Erörterungen zur Kontroverse zusammenfassend kann ich festhalten, dass bereits die beiden oben genannten Beispiele komplexer individueller und gesellschaftlicher Probleme sehr unterschiedliche Dimensionen betreffen, die nicht durch die Befriedigung der bloßen Bedürfnisse nach Selbstentfaltung und Anerkennung allein zu lösen sind. Sie werden auch nicht durch Honneths „ausdifferenziertes Konzept der [drei Formen der] Anerkennung"[326] voll erfasst, das eher keine statischen als vielmehr zeitlich zu untersuchende Gegenstandsbereiche beinhaltet. Weder die das Selbstvertrauen konstituierende Liebe, noch die Selbstachtung auf Grund der vorausgesetzten Gleichberechtigung, aber auch nicht das Selbstwertgefühl infolge solidarischen Verhaltens

323 Ebd.
324 Ebd., 9. Vgl. Renault 2019, *Théorie de la reconnaissanc et négativisme méthodologique*, 148 über die Notwendigkeit, Honneths eindimensionale Theorie durch weitere Theorien zu ergänzen. Meine Hervorhebung.
325 Ebd., 11. Das schließt nicht aus, dass Honneths Konzept der Solidarität dennoch umsetzbar ist. Vgl. zustimmend KA, 206f, und ablehnend KA, 209f.
326 Ebd., 9.

sind – selbst gemeinsam eingesetzt – hinreichende Mittel zur Erfüllung der berechtigten Ansprüche der in den praktischen Beispielen genannten Personen und Gruppen.

Auch wenn ich, als Fazit dieses Kapitels, in meiner Interpretation den Erklärungen und Korrekturen Honneths nicht immer zustimme, die sich auf die geäußerte Kritik an *KA* beziehen, sollte doch deutlich geworden sein, dass Honneths drei Formen von Anerkennung – wenn auch modifiziert – die relevanten und weiterführenden Bestandteile einer intersubjektiv unterstützten moralischen Entwicklung der Individuen sind. Was er – zwanzig Jahre nach *KA* – in *Recht der Freiheit* verstärkt betont, ist eher auf die einzelne Person bezogen. Mit erneutem Rückgriff auf Hegels Rechtsphilosophie hebt er die Bedeutung der persönlichen Freiheit hervor als Bedingung für die Selbstverwirklichung. Was Honneth unter diesem Begriff, den er schon in *KA* gebraucht, in erweiterter Form versteht, rekonstruiere ich im folgenden Kapitel.

5.5 Das Konzept der Selbstverwirklichung bei Honneth

Es handelt sich bei der Selbstverwirklichung nicht um die Konstituierung des Selbst, auch wenn Christoph Henning suggeriert, es habe vor dem Prozess der Verwirklichung noch kein Selbst gegeben.[327] Zutreffender ist Honneths Vorstellung, das Selbst werde sich durch die fortwährende eigene „existenzielle Bejahung" weiterentwickeln.[328] So verbindet er in *RF* die Selbstverwirklichung mit der „Idee der Freiheit" im Rahmen „des Wertesystems der modernen westlichen Gesellschaften", d. h. in einer „demokratischen Sittlichkeit"[329]. Durch sie werde die Person sich ihres Wissens um die eigene Handlungsfreiheit bewusst.[330] Das Ziel der Selbstverwirklichung als Realisierung der potentiellen

327 Vgl. Henning 2018, 130.
328 Ebd. Vgl. Thomä 2018, *Selbstverwirklichung und Selbstentfremdung*, 139f. Für ihn dient der Entwicklungsprozess der Gewinnung von „Selbstsicherheit". Dafür verweist er auf Hegel und dessen Rede von der „Bildung" des Selbst. Vgl. dazu PhG, GW 9, 116.
329 Schlette 2018, 9.
330 Vgl. Laitinen 2002, 474 das „capacity criterion".

Fähigkeiten sei zu erreichen, wenn das Subjekt sich „all seine inneren Regungen" vergegenwärtige, und mit deren Hilfe „als ethischem Orientierungspunkt" das „eigene Selbst" erkunde.[331] Um jeden Solipsismus auszuschließen, müsse die Verwirklichung „individueller Chancen auf kooperative" Weise erfolgen.[332] Honneth betont, dass „das Zusammenwirken der Subjekte" von den „sozialen Bedingungen" abhänge, die aber nicht ungeprüft als „Bestandteile der Freiheit" angesehen werden dürfen.[333] Im Gegensatz zu seinem oben genannten Aufsatz von 1997 befürwortet Honneth hier die Realisierung des „Guten" im Sinne des Lebens in einer gerechten Gesellschaft.[334] Bedingung dafür seien „eine vertrauensvolle Intimbeziehung, die wirtschaftliche Unabhängigkeit und eine ‚sinnvolle Arbeit'", verknüpft mit der Möglichkeit zur „demokratische[n] Mitgestaltung"[335]. Notwendige Voraussetzung sei die Chancengleichheit, gewährleistet durch die „institutionalisierten Prinzipien sozialer Freiheit"[336]. Sichtbar werde sie sowohl in „persönlichen Beziehungen", als auch durch die Teilhabe am „ökonomischen Markt[.]"[337].

Honneths Beschreibung einer Gesellschaft unter der Prämisse, dass die Voraussetzungen erfüllt sind, blendet aus meiner Sicht – hier wiederhole ich mich – alle negativen Phänomene in den kapitalistisch geprägten Staaten aus, die er in der zeitgleichen Kontroverse mit Fraser berücksichtigt hat.[338] Auch frage ich mich, ob die Bedingungen und Voraussetzungen auf jede Person zutreffen, die Teil der gerechten Gesellschaft ist, von der Honneth ausgeht. Es kann sich nur um eine idealisierte Person handeln, die teilnehme am „generalisierten Streben aller Mitglieder"[339]. Zwar wiederholt er neben der „Freundschaft"

331 Honneth 2018, 317.
332 Schlette 2018, 9.
333 RF, 78f.
334 Honneth 2018, 318. Vgl. zur ablehnenden Auffassung Honneth 1997, 35.
335 Ebd., 319.
336 RF, 615.
337 Ebd., 614f.
338 Vgl. für die Berücksichtigung Honneth in Fraser/Honneth 2021, 133. Vgl. Haber 2012, 70ff. Er macht unter anderem auf den teilweise vorherrschenden Zwang zur ausschließlich wirtschaftlichen Selbstverwirklichung aufmerksam, der bis zur Selbstausbeutung führen kann.
339 Honneth 2018, 318.

die „Fürsorge, Verdienst und Gleichheit" als Anwendungsbereiche der individuellen Freiheit, die er die „drei differenzierten Sozialsphären" nennt.[340] Auch dürfe die Freiheit nur genutzt werden unter Beachtung der „normativen Verpflichtungen" von allen „Mitgliedern" der Gesellschaft, ähnlich Hegels Modell des Staatsaufbaus, das auf „moralischen Verpflichtungen" beruhe.[341] Honneth räumt aber ein, dass die sozialen Sphären als Teil einer pluralistischen Lebenswelt nicht automatisch institutionell miteinander agieren und sich abstimmen, was die „demokratische" Willensbildung beeinträchtige.[342] Dem Drang, das eigene Selbst weiterzuentwickeln, stehen aber ungleich gewährte Chancen zur Verwirklichung der individuellen Freiheit oder der „subjektiven Rechte" entgegen.[343] Auf eine stärkere, aber unbeabsichtigte Einschränkung der Freiheit macht Dieter Thomä aufmerksam. Er spricht von „institutionellen Zwängen", z. B. der verinnerlichten Bindung an Besitz, denen das Individuum sich aussetze und ausgesetzt sei, was die „negative Form" von „*Entfremdung*" bewirke.[344] Ihr entgegen stehe eine „positive[.] Form", die einer Haltung des Selbst entspreche, dass sich von den genannten Zwängen löse, da sie ihm *fremd* geworden seien. Mit anderen Worten macht Thomä auf die Ambivalenz der Selbstverwirklichung als Zwang aufmerksam, von dem sich zu lösen einer Selbstbefreiung als *Selbstentfremdung* im positiven Sinne entspreche. In Hegelianischer Diktion handle es sich wohl um die positive Gewinnung des wahren Selbst.

Welche Vorstellung von Subjekt, das sich frei verwirklicht, hat Honneth also, und wie realistisch ist sie? Aus meiner Sicht ist an seinem Ansatz die Forderung problematisch, aus „der [aktuellen] Teilnehmerperspektive" heraus die notwendigen „Gerechtigkeitserwartungen" zu prüfen, und gegebenenfalls durch gesellschaftliche Kämpfe aller Art zu verändern oder neu aufzustellen.[345] Um das durchzuführen, muss Honneth voraussetzen, dass alle sogenannten Diskursteilnehmer nicht

340 Ebd., 320ff.
341 Honneth 2018, 321.
342 RF, 613.
343 Dedek 2018, *Subjektives Recht als Recht der Freiheit*, 208.
344 Thomä 2018, 147 auch für die folgenden Sätze bis zum Absatz. Meine Hervorhebungen.
345 Honneth 2018, 325.

nur formal, sondern effektiv den gleichen Status haben, was gegenwärtig nicht der Fall ist. Offensichtlich unterscheidet er auch nicht, ob die Teilnehmer und Teilnehmerinnen an der Willensbildung Unternehmer, Angestellte, Arbeiter, Arbeitslose oder Freiberufler sind. Davon hänge aber ab, ob sie mehr oder weniger in der Lage seien, die gerechten, die Freiheit verbürgenden, Bedingungen für ein „marktvermitteltes Handeln“[346] demokratisch auszuhandeln. Wie die demokratische Willensbildung z. B. bei den Frauen und Männern möglich sein soll, die ohne Entlohnung sich der Erziehungs- und Hausarbeit oder der häuslichen Pflege widmen, spricht er nicht an. So bleibt eine Diskrepanz bestehen: Zum einen sieht Honneth es zu Recht als notwendig an, dass auf Grund unerfüllter „institutionell verankerter Gerechtigkeitsversprechen“ gruppenbezogene „soziale Kämpfe“ erforderlich werden.[347] Zum anderen erhebt er den universalistischen Anspruch, ohne ihn zu problematisieren, „uns heutige Bürger und Bürgerinnen zu motivieren, den in der Vergangenheit bereits eingeschlagenen Weg beherzt weiterzuverfolgen“[348].

Der kurze Überblick über die in *RF* behandelte Bedeutung der Selbstverwirklichung hat folgendes gezeigt: Die kooperative Form ermögliche der Person die moralische Entwicklung zur Eigenständigkeit, entsprechend einer selbstbestimmten Freiheit. Als Person und formal gleichberechtigte Staatsbürgerin werde aber von ihr gemäß *RF* erwartet, sich in freier Verpflichtung an die vorherrschenden sittlichen Formen der Vergemeinschaftung anzupassen, verbunden mit der Möglichkeit, diese demokratisch fortwährend zu verbessern. Das gilt insbesondere für die – hier aber nicht erwähnten – von Honneth und Fraser kritisierten Ungerechtigkeiten und entfremdenden Tendenzen des Kapitalismus. In der Gesamtschau von *RF* ist Honneth aber mehr seinem idealistischen Bild der Gleichheit aller selbstständiger Personen in der Gesellschaft verhaftet.

346 Ebd. Unter Selbstverwirklichung als Erweiterung der Handlungsfähigkeit ist mehr zu verstehen als die bloße Teilhabe am Markt, wozu sicher auch die Mittel zum Konsum gehören.
347 Ebd., 325.
348 Ebd., 327. Die Problematik sehe ich darin, partikulare und universelle Forderungen ohne Reibungsverluste zu verknüpfen. Das ist eines der Themen von Ricœur in Kapitel 6.3.

Ricœur dagegen spricht einige gesellschaftskritische Punkte an, die Honneth nicht in Betracht zieht. Das zeige ich in der folgenden von ihm so bezeichneten Re-Aktualisierung der Schriften Hegels, die sich zwar eng an Honneth anlehnt, aber gleichzeitig dessen Sichtweise modifiziert und um eigene Schwerpunkte ergänzt. Insgesamt vermittelt Ricœur ein umfassendes Verständnis der Bedeutungen von Anerkennung. So sind die folgenden Kapitel teilweise wie ein Vergleich beider Autoren zu verstehen.

6 Ricœurs Re-Aktualisierung seiner Anerkennungstheorie

Ricœur geht so vor, dass er zunächst mit Honneths Aktualisierung gleichsam in einen Dialog tritt.[1] Honneths starke Betonung des Kampfes um Anerkennung stellt er in *PR* infrage, da sie aus seiner Sicht die positive Seite eines friedlichen Zugangs und einer friedlichen Praxis der Anerkennung ausblende. Allerdings hat er selber in seinem Werk *Le Juste 1* aus dem Jahre 1995 der Möglichkeit gewaltsamer Auseinandersetzungen nicht widersprochen, die der Durchsetzung eigener oder von Gruppeninteressen dienen, auch wenn er mit Entrüstung [l'indignation'] reagiert.[2]

Was er von Honneth übernimmt, ist dessen – wenn auch unberechtigte – Kritik an Hegels Monologismus und Bewusstseinsphilosophie. Er begründet das mit Hegels angeblicher Abkehr des Selbstbewusstseins von der Objektwelt, was einen Rückzug in sich selbst zur Folge habe. Auf diese Weise übersehe Hegel, nicht aber Honneth, die menschliche Pluralität in intersubjektiven Beziehungen.[3] Diese Interpretation blendet aus, dass Hegel die Anerkennung, vor allem in *PhG,* als eine notwendige intersubjektive Beziehung des einen zu einem anderen Selbstbewusstsein sieht, also der einen zur anderen Person.[4] Wie oben erläutert, ist Honneths Kritik widersprüchlich, denn Ricœur würdigt ausdrücklich Hegels Aussage über die Vollendung der Selbstanerkennung durch die gegenseitige Anerkennung.[5] Das zeige sich insbesondere in seiner Interpretation von Hegels Version der Anerkennung in

1 Vgl. PR, 294.
2 Vgl. ebd., 295 sowie Ricœur 2022, *Le juste I,* künftig abgekürzt (LJ 1), 22.
3 Vgl. ebd., 294. Ricœur will aber nicht nur die Pluralität der Lebewesen berücksichtigt wissen, sondern auch das Selbst in seinen Beziehungen. Vgl. dazu Greisch 2006, *Vers quelle reconnaissance?*, 165, sowie Honneth 2000a, 172f.
4 Vgl. GW 9, PhG, 109.
5 Vgl. PR, 294f. Die Nähe zu Fichtes *Naturrecht* ist offensichtlich, wird von Ricœur aber nicht erwähnt. Vgl. dazu Bertram 2008, 879 in FN 11, wo die entsprechende Abhängigkeit Hegels von Fichte betont wird.

JS 3 als positives Beispiel für Hegels logisches Vorgehen.[6] Auch lehne er die Metaphysik Hegels [‚structure spéculative'] nicht rundweg ab, denn sie biete ein Gegengewicht zu einer undifferenzierten und banalen Sicht auf die Anerkennung.[7] Hegel verbinde also Metaphysik und Empirie, denn die „spekulative Begrifflichkeit ohne empirischen Ballast" sei als bloße Abstraktion „zum Leerlauf verurteilt"[8].

Mit Blick auf Honneths drei Anerkennungsformen stellt für Ricœur das Recht die verbindende, auch zeitliche Mitte dar. Einerseits gehe dem Recht die persönliche Anerkennung im Rahmen der Individuation voraus, andererseits verschaffe das Recht der nachfolgenden sozialen Anerkennung eine Basis, die sich aber nicht immer ohne Konflikte realisieren lasse.[9] Neben dem Einfluss des Pluralismus von Wertvorstellungen für gelingende Anerkennungsbeziehungen entfaltet er eine Alternative zu Hegels Thematik des Kampfes. Er sieht sie verwirklicht in der Gabe, dem Geschenk, als Mittel zur friedlichen Anerkennung. Diese ersetze die Verweigerung von Anerkennung durch eine Art von geschenkter Anerkennung, verbunden mit Dankbarkeit.[10] Nach dieser thematischen Übersicht interpretiere ich im Folgenden nacheinander Ricœurs Sicht auf die drei Anerkennungsformen, sowie auf die Anerkennung als Bedürfnis und Gabe.

6.1 Liebe und Anerkennung

Bereits die Bedeutung der Liebe als zeitlich erste Anerkennungsform ergänzt Ricœur durch eigene Überlegungen. So betont er die Liebe unter Erwachsenen als einzigartiges Gut [‚bien unique'], als die beidseitige Fähigkeit, Verbundenheit und räumliche Trennung so zu erleben, damit das Vertrauen in die Fürsorge füreinander auch in Momenten des Alleinseins bestehe.[11] Die Bedeutung der anerkennenden Liebe ergänzt er im Vergleich zu Honneth um zwei Aspekte: Erstens hält er

6 Vgl. ebd., 285. Vgl. hierzu Williams, R. 2008, 469f. sowie Greisch 2009, 174.
7 Vgl. ebd., 295.
8 Greisch 2009, 174.
9 Vgl. PR, 295.
10 Vgl. ebd. „la défaite du déni de la reconnaissance".
11 Vgl. ebd., 299f.

dessen negatives Gegenbild zur Anerkennung durch die Missachtung für unzureichend, gekennzeichnet durch die Gefährdung der „physischen Identität" als „bedrohte Persönlichkeitskomponente"[12]. Die Betonung der Missachtung übersehe das viel größere mögliche Spektrum, mit dem eine Person als Person, also existenziell, infrage gestellt werde. Diese umfassende Verachtung nennt Honneth einige Jahre nach *KA* in einem ähnlichen Sinn „Unsichtbarkeit"[13]. Ricœur stellt der Missachtung die positive Alternative entgegen, bei der die eine Person die andere Person wie in einer Liebes- oder Freundschaftsbeziehung, oder wie zwischen Eltern und Kindern, liebe oder wertschätze. Verallgemeinernd nehme die Person ihr Gegenüber ganz an im Sinne einer Zustimmung [‚approbation'] zu ihrem Dasein, entsprechend der Maxime: gut, dass du da bist, dass es dich gibt.[14]

Zweitens ergänzt Ricœur die – von Winnicott ausgehende – durch Honneth ausführlich referierte kindliche Entwicklung als Individuation durch folgende Überlegungen: Die Beziehung der Eltern zu ihren Kindern als Nachkommen sei nicht nur von der Erziehung geprägt, sondern stelle primär bei jedem Kind einen Neubeginn mit einem besonderen Wert dar, der Anerkennung verdient habe.[15] Das „vorgängige" öffentliche anerkannt worden sein, vor allem in einem „familiären, zivilen oder religiösen Ritus", mache die werdende Person bereits zu *dem* unschätzbaren Objekt der Weitergabe von Leben – als Gabe.[16] Eltern und Kind seien in zwei Dimensionen miteinander verbunden: zum einen in der horizontalen gegenseitigen Anerkennung der Eltern in ihrer (Liebes-)Beziehung, zum anderen in der vertikalen Anerkennung des Kindes durch seine Eltern.[17] So verbinde sich die Anerkennung des Kindes durch die Eltern mit der Dankbarkeit, dass sie dieses Kind haben.[18] Wenn die Eltern diese Dankbarkeit der Tochter oder dem

12 KA, 211. Vgl. PR, 300.
13 Honneth 2009, *Unsichtbarkeit*, 10 ff. Vgl. PR, 300.
14 Vgl. PR, 300.
15 Vgl. ebd., 301ff.
16 Greisch 2009, 175. Vgl. PR, 304. Hervorhebung im französischen Original, wo es heißt: „*cet* inestimable objet de transmission, je le suis".
17 Vgl. PR, 301f.
18 Vgl. ebd., 374 die synonymen Begriffe „gratitude" und „reconnaissance" für Dankbarkeit im Französischen.

Sohn vermitteln, ermögliche das dem Kind, sowohl sich selbst anzuerkennen, als auch selber dafür dankbar zu sein, dass es *mich* als Tochter oder Sohn gebe.[19] Nur zu vermuten ist, dass Ricœur auch kinderlose gelungene Beziehungen nicht ignoriert. Daher ist mit der ausführlichen Beschreibung der Beziehung zwischen Eltern und Kindern keine Präferenz für die eine oder für die andere Lebensform verbunden, was auch für die Beziehungen von Alleinstehenden gilt.

Was unterscheidet Ricœurs Sichtweise der Liebe von derjenigen Honneths? Sein Schwerpunkt ist, statt der entwicklungspsychologischen Theorien zur Individuation, die anerkennende und bedingungslose Liebe zur Bildung der Persönlichkeit. Ich erinnere in diesem Zusammenhang an Fichtes GNR, wo es über die Aufgabe der Eltern heißt, die freie Tätigkeit und Moralität des Kindes zu fördern.[20]

6.2 Die rechtliche Anerkennung

Die zweite Anerkennungsform bezieht sich formal auf individuelle Rechte und auf das kodifizierte Recht, anwendbar auf jede Person. Inhaltlich setzt diese Anerkennung einen vernünftigen Gebrauch der Freiheit voraus, der sich auf zweierlei Arten zeigt: Zum einen gehöre dazu die Verpflichtung, die eigene Freiheit durch die gegenseitige Rücksichtnahme bei der Ausübung der eigenen Rechte oder Wünsche zu beschränken, zum anderen dürfen durch das eigene Verhalten die Rechtsnormen nicht verletzt werden.[21] Um die gegenseitige und gesellschaftliche normative Erwartungshaltung zu erfüllen, ist im Idealfall eine effektive Gleichheit der Personen in der Gesellschaft Bedingung. Voraussetzung für die aktive wie für die passive Anerkennung auf der intersubjektiven Ebene sei, dass jede Person über das praktische „Wissen" verfüge, „welche normativen Verpflichtungen" sie „den jeweils anderen gegenüber einzuhalten" habe.[22] Auf den Einwand von Laitinen ist einzugehen, Ricœur habe nur an dieser einzigen Stelle auf die not-

19 Vgl. ebd., 301f. Dort beschreibt er „la reconnaissance filiale qui donne son plein sens à la reconnaissance de soi-même dans la filiation". Meine Hervorhebung.
20 Vgl. GNR, GA I/4, 140f.
21 Vgl. PR, 308f. und KA, 174.
22 KA, 174. Vgl. PR, 309f.

wendige Anerkennung von Werten und Normen hingewiesen.[23] Dem kann widersprochen werden, denn im Rahmen des Abschnitts über die soziale Wertschätzung macht Ricœur mehrfach auf konkurrierende Werte aufmerksam, die zwar nicht immer kodifizierte Normen sind, von den Beteiligten aber mit einem normativen Anspruch verstanden und akzeptiert werden. Das Wissen um die Einzigartigkeit jeder Person bleibe dabei gewahrt.[24]

Angesichts fehlender Mitspracherechte oder anderer Ausgrenzungen sei der Idealfall nicht gegeben, weshalb Ricœur die Voraussetzungen für die Freiheit der Person aufzählt. Insbesondere gehöre dazu neben der genannten Rücksichtnahme, dass die Person die eigenen Rechte und Pflichten tatsächlich auszuüben in der Lage sei. Die entsprechende Theorie hat Amartya Sen entwickelt und mit dem Begriff der Befähigung bezeichnet als „basic capabilities: a person being able to do certain basic things"[25]. Wichtigster Bestandteil ist für ihn die Selbstgewissheit, über die Fähigkeiten zu verfügen, deren Bedingungen Sen als „capability approach" untersucht.[26] Nur wenn die Fähigkeiten auch eingesetzt werden, wandle sich die abstrakte Freiheit mit den der Person als Person zustehenden und gleichzeitig zugestandenen Rechten zu einer realen Freiheit.[27] Mit Blick auf Honneths Aufzählung der „subjektiven Rechte" macht Ricœur darauf aufmerksam, dass die Ausübung der sozialen „Wohlfahrtsrechte" abhänge von der ökonomischen Ausstattung als materieller Grundlage, die auch Voraussetzung dafür sei, alle übrigen subjektiven Rechte wahrzunehmen.[28] Honneth spricht von „einem Mindestmaß an ökonomischer Sicherheit" als hin-

23 Vgl. Laitinen 2011, 37.
24 Vgl. PR, 309 „la singularité des personnes".
25 Sen 1980, *Equality of what?*, 218.
26 Sen 1993, 30. Vgl. PR, 215ff. und 309. Die Theorie Sens und ihre Hervorhebung durch Ricœur kann als Ergänzung zur skeptischen Haltung Honneths verstanden werden, wenn dieser in KA, 195 von den „Schwierigkeiten" spricht, wegen fehlender „empirischer Belege" die „Selbstachtung" in der „phänomenalen Wirklichkeit" zu verorten. Vgl. Dang 2014, *Amartya Sen's Capability Approach*, 460 zur Weiterentwicklung der Theorie im Spektrum von empirischer Forschung.
27 Vgl. PR, 227.
28 KA, 186. Vgl. PR, 312 „la sécurité économique [comme] le moyen matériel d'exercer tous les autres droits".

reichend für die „wohlfahrtsstaatliche Entwicklung".[29] Diese Aussage kritisiert Ricœur, denn Honneth habe die vorherrschende Ungleichheit bezüglich der Verteilung von materiellen und immateriellen Gütern auf der ganzen Welt übersehen, die auch in den kapitalistischen Staaten vielfach einen unerträglichen Zustand darstelle.[30] Dieser sei unakzeptabel und gebe zurecht Anlass zur Entrüstung oder Empörung [‚indignation'], oder sogar um Kämpfe gegen Missachtung und fehlende – auch materielle – Anerkennung auszulösen.[31] Psychologisierend spricht dagegen Honneth nicht von Entrüstung, sondern von „Scham" oder „Wut", die er „psychische[.] Symptome" nennt, und die in der „Persönlichkeit gleichsam eine psychische Lücke" erzeugen. Genau hier ist an Sens Betonung von Fähigkeiten anzuknüpfen, um die „Lücke" zu schließen.[32] Zum einen sei darunter eine materielle Not für das Überleben zu verstehen. Zum anderen biete sich die Chance, dass die Entrüstung sich zu einem Verantwortungsbewusstsein verwandle, das die Selbstbehauptung [‚l'assertion de soi'] und die Anerkennung der Rechte anderer ermögliche, und so einen aktiven Beitrag zur Verbesserung der Lebensbedingungen und zum Fortschritt der Rechtsentwicklung leiste.[33]

Was zur Selbstbehauptung auch gehöre, sei der Stolz als das Wissen um die eigene Würde, wie es Joel Feinberg formuliert. Auf diesen Autor gehe ich näher ein, da er von Ricœur und von Honneth interpretiert wird, wenn auch auf unterschiedliche Weise.[34] Feinberg setzt hinsichtlich der individuellen Anerkennung voraus, dass jede Person sowohl Rechte *beanspruchen* könne, als auch die *Rechts-Ansprüche* anderer als moralisch relevant anerkenne.[35] Er hält den Begriff des Rechtsanspruchs allerdings für problematisch, da Rechte einen Charakter von Erlaubnis oder von Verbot haben, aber nicht jeder Anspruch automatisch

29 Ebd., 189f.
30 Vgl. PR, 313. Zum Zeitpunkt der Erstellung von PR lag Ricœur die Kontroverse Fraser/Honneth nicht vor.
31 Vgl. ebd.
32 KA, 219f.
33 Vgl. PR, 314. Hier wie im Folgenden sind positive Rechte gemeint, auch wenn sie nicht notwendig kodifiziert sind.
34 Vgl. Feinberg 1970, *The Nature and Value of Rights*, 252 sowie PR, 315 und KA, 194.
35 Ebd. Meine Hervorhebung.

das Recht erzeuge, diesen erfüllt zu bekommen.[36] Beide Begriffe sollen auseinandergehalten werden, aber auch in eine sinnvolle Beziehung zueinander gesetzt werden mit Hilfe einer Definition, welche die hinter der Vorstellung des Rechts liegende Idee sichtbar mache. Feinberg formuliert, dass der Anspruch sich normativ auf eine Handlung beziehe [‚rule-governed activity'], also intentional [‚performative claiming'] sei, was für das Recht nicht zutreffe.[37] Aus dem bloßen Besitz eines – persönlichen – Rechts folge nicht automatisch, dass es beansprucht werde. Umgekehrt gilt, dass ein erfüllbarer Anspruch eines Rechtes bedarf. Die moralische Bedeutung liege darin, dass „having rights makes claiming possible; but it is claiming that gives rights their special moral significance"[38], da sich die Erfüllung eines Anspruchs auch auf die Ansprüche anderer Personen auswirke. Sowohl Ricœur wie Honneth zitieren den nachfolgenden Satz, der die moralische Bedeutung noch erweitert. Er lautet, „what is called ‚human dignity' may simple be the recognizable capacity to assert claims"[39]. Im Unterschied zu Ricœur beurteilt Honneth die Aussage als „nicht frei von Unklarheiten, ja Widersprüchlichkeiten"[40]. Für ihn stehe die Aussage nicht im Einklang mit Feinbergs ausführlichem Hinweis auf Hegel, der den Zusammenhang der Anerkennung mit den potentiellen Ansprüchen auf einen Besitz oder das Wahrnehmen eines Rechts aufzeige. Nicht das ist für Feinberg das Thema, sondern die allen Menschen innewohnende Fähigkeit Ansprüche zu stellen. So versteht es auch Ricœur, der die Aussage [‚une expression heureuse'] uneingeschränkt begrüßt, da sie die Normativität des Rechts mit der Selbstgewissheit der Person verbinde, stolz darauf zu sein, diesbezügliche Ansprüche zu stellen.[41]

36 Vgl. ebd., 250. Allerdings lassen sich genügend Beispiele finden, wo umgangssprachlich von Rechtsansprüchen die Rede ist.
37 Vgl. ebd.
38 Ebd., 252.
39 Ebd.
40 KA, 194. Vgl. ebd., 32. Honneth distanziert sich hier von Hegels Bevorzugung des Vertrages in SdS, GW 5, 302.
41 PR, 314f. Er spricht vom „sentiment de fierté". Trotz Feinbergs Hinweis auf den performativen Unterschied von Recht und Anspruch betrachtet Ricœur beide Begriffe als identisch, da er das Ende des Zitats mit „revendiquer un droit" übersetzt, was eben nicht dasselbe ist wie ‚Rechte haben'. Das kann auch an der Semantik der französischen Sprache liegen. Vgl. auch PR, 227.

Diese bewusste Haltung impliziert in Interaktionen deren allgemeine Anerkennung. Das ist die Brücke zur dritten Form von Anerkennung, auf die gewährte und erlebte umfassende soziale Achtung als Bestätigung eines verantwortungsbewussten Umgangs mit der Handlungsfreiheit.

6.3 Die vielfältigen Formen der sozialen Anerkennung

Für Ricœur vermittle die soziale Anerkennung zwischen dem individuellen, eigenständigen Selbst und dem vergesellschafteten Selbst. Er bezieht sich zum einen auf Jean-Marc Ferry, Michael Walzer und auf das Autorenduo Luc Boltanski und Laurent Thévenot, und geht zum anderen wie Honneth vom Hegelschen Begriff der Sittlichkeit aus.[42] Er übernimmt aber nicht Honneths Kritik an der von diesem konventionell genannten Sittlichkeit. Ricœurs Bezugsrahmen ist umfassender als die postkonventionelle Einbettung des „Subjekts als eine lebensgeschichtlich individuierte Größe"[43] bei Honneth. Mit der sozialen Anerkennung als notwendigem Bestandteil intersubjektiver Beziehungen verbindet Ricœur „drei wichtige Fragen"[44], die sich aber in der Beantwortung notwendig überschneiden: Erstens nach der Normativität der Anerkennung, zweitens nach auftretenden Konflikten bei der Anerkennung, und drittens nach der Möglichkeit, die eigenen Wertvorstellungen – angesichts der gesellschaftlichen Pluralität – zu realisieren als Teil der eigenen Identität. Die Wertschätzung ist für Ricœur normativ, ihre Umsetzung werde aber erschwert durch eine bloß formal verankerte Gleichheit, weshalb es ein Konfliktpotential gebe. Infolge tatsächlicher Ungleichbehandlung erleben Personen und Gruppierungen die Missachtung ihrer Ansprüche, sofern diese überhaupt an die Öffentlichkeit gelangen.[45]

42 Vgl. Ferry 1991 und 1991a, *Les Puisssances de l'expérience II;* Walzer 1983, *Spheres of Justice* sowie Boltanski/Thévenot 1994, *De la justification*.
43 KA, 202. Vgl. PR, 315.
44 Greisch 2009, 180.
45 Vgl. PR, 315f. Die Konflikte werden offensichtlich, wenn z. B. die Bestimmungen eines Grundrechtskataloges explizit für ihre Verwirklichung eingeklagt werden müssen.

Was sind die notwendigen Voraussetzungen für eine gelingende soziale Wertschätzung, und was behindert diese? Zum einen müssen allgemein gültige – wenn auch unterschiedliche – Wertvorstellungen vorhanden sein, die gleichermaßen von allen Mitgliedern einer Gesellschaft in einem Staat geteilt werden, ungeachtet materieller oder sozialer Unterschiede.[46] Deren Realisierung als soziale Wertschätzung stehe vor der Herausforderung, auch die nicht von allen anerkannten Wertvorstellungen zu berücksichtigen.[47] Zum andern werde deren gleichberechtigte gegenseitige Anerkennung oder Respektierung durch die zahlreichen unsolidarischen Verhaltensweisen erschwert, wie sie in einer eher egoistischen Gesellschaft vorkommen.

Die beiden Fragen nach den normativen Voraussetzungen sozialer Anerkennung, und nach der Überwindung dabei entstehender Konflikte hängen eng miteinander zusammen.[48] Ricœur unterscheidet in seiner Antwort – als Weiterführung von *LJ 1*– zwischen dem Bedürfnis nach sozialer Wertschätzung und dem Anspruch darauf, was der Rechtfertigung [‚justification'] bedürfe, und stützt sich dabei auf die Studie von Luc Boltanski und Laurent Thévenot.[49] Um den Anspruch einer jeweils gewünschten oder erhofften Anerkennung zu rechtfertigen, definieren die beiden Autoren ein Kriterium. Es baut auf einer gesellschaftlich vorformulierten sogenannten Stufenleiter auf, mit deren Hilfe der Anspruch im Konfliktfall entweder zugesprochen oder bestritten werde.[50] Verantwortlich für die Rechtfertigung des je eigenen Anspruchs ist – unter Berücksichtigung von bestimmten Bedingungen – jede Person für sich selbst. Die Bedingungen unterscheiden sich von denjenigen Meads, für den bei der gegenseitigen Anerkennung die Verdienste für die Gesellschaft relevant sind. Bekanntlich spricht

46 Vgl. ebd., 316f.
47 Vgl. ebd., 316. Vgl. LJ 1, 162. Dort hat Ricœur das Thema bereits ausführlicher dargestellt.
48 Vgl. ebd., 319.
49 Vgl. ebd., 320, LJ I, 169, sowie Boltanski/Thévenot, 1994. Deren Werk, das ebenfalls Honneth heranzieht, wird zusammen mit Walzer 1983 bereits in LJ 1 rezipiert. Vgl. Honneth 2021d, *Verflüssigung des Sozialen*. Auf den Vergleich von beiden Autoren durch Terence Holden gehe ich weiter unten ein. Vgl. dazu Holden 2020, *Normative reconstruction and social memory: Honneth and Ricœur.*
50 Vgl. LJ 1, 169. Boltanski und Thévenot diskutieren die Elemente „l'échelle de grandeur", „le conflit, la dispute, le différend, bref la discorde".

Mead zum einen von der notwendigen Übernahme der entsprechenden „general systematic patterns“[51], schließt zum anderen aber nicht aus, die Muster mit Hilfe der persönlichen Reflexion zu überprüfen und auch zu verändern. Ricœur dagegen geht von der Entstehung verschiedener, d. h. pluralistischer, Wertvorstellungen aus, die zunächst in der Sozialisation als Rollenzuschreibungen akzeptiert werden. Er fragt danach, wie bestehende oder neue Erwartungen nach sozialer Wertschätzung, je nach dem sozialem Lebensbereich, gleichzeitig zu entwickeln und zu erfüllen seien, wenn sie mit denen anderer sozialen Teilnehmer in Konflikt geraten. Daraus können sich Formen eines konkurrierenden Wettbewerbs bilden, oder zu mehr oder weniger gewaltsamen Kämpfen werden um einen Platz in der gewünschten Rangordnung, ohne die Alternative einer „diskursiven Rechtfertigung“[52] auszuschließen.

Lösungsorientiert spezifizieren Boltanski und Thévenot die komplexe Aufgabe der Bewertung pluraler Ansprüche von Individuen oder Gruppen und deren Befriedigung, was über Honneths schematische Klassifizierung von Freiheits-, Teilnahme- und Wohlfahrtsrechten hinausgehe.[53] Ihr Konzept unterscheidet sich auch von demjenigen Michael Walzers, der eine gerechte Verteilung oder Teilhabe an sogenannten Sphären fordert. Walzer zählt dazu unter anderem die Nationalität, die soziale Sicherheit, die mit Geld bewerteten Güter, aber auch solche, die nicht um Geld zu bekommen seien.[54] Boltanski und Thévenot dagegen benennen sechs gesellschaftliche Lebensbereiche oder Welten [‚six échantillons répresentatifs des mondes‘], die entsprechend ihrer Bewertung [‚conformément à leurs principes de grandeur‘] sozial anerkannt oder fallweise verteidigt werden.[55] Die Bereiche decken, ohne Priorisierung, die wichtigsten gesellschaftlichen Lebensbereiche ab. Aufgezählt werden der häusliche, familiäre oder freundschaftliche Bereich; das Marktgeschehen mit der Teilhabe an der Wirtschaft; die Zivilgesellschaft als potentieller Ort für den Erhalt der Gemeingüter durch

51 Mead 1990, 158.
52 Honneth 2021d, 134. Vgl. PR, 320f.
53 Vgl. KA, 186.
54 Vgl. LJ 1, 165 und Walzer, 1983. Vgl. auch Boltanski/Thévenot 1994, 28. Sie weisen explizit auf die Ähnlichkeit ihrer Überlegungen mit den Sphären und dem Pluralismus bei Walzer hin.
55 Vgl. Boltanski/Thévenot 1994, 191ff.

solidarisches Handeln; der industrielle Sektor als Organisationsprinzip; die kreative Sphäre [‚le monde inspirée'] ; und bereichsübergreifend die Kampfarena um das persönliche Ansehen [‚cité de l'opinion'].[56] Ricœurs besonderes Interesse liegt am letztgenannten Schauplatz, d. h. entsprechend dem gewünschten und zu verteidigenden Status oder Ansehen. Der Status lasse sich in allen genanten Bereichen verwirklichen, da sich in ihnen das Leben des Einzelnen in der Gesellschaft realisiere.[57] Vorausgesetzt wird ein kluges und überlegtes Handeln, zusammenfasst in der Vision eines universell geltenden Humanismus, welcher auf der für alle geltenden universellen Menschenwürde basiert. Das ermögliche, trotz unterschiedlicher Ansprüche und Wünsche, auch unterschiedliche Wertvorstellungen gegenseitig anzuerkennen, ohne sich auf eine vorhandene Machtposition [‚le pouvoir, la domination ou la force'] berufen zu müssen.[58]

Auch Honneth rezipiert die Überlegungen von Boltanski und Thévenot – ohne Ricœur zu erwähnen –, kritisiert aber, dass die Autoren die sechs Lebenswelten unterschiedslos bewerten. Ohne eine Berücksichtigung der diesen Lebensbereichen zu Grunde liegenden – jeweils unterschiedlichen – moralischen Prinzipien in der Anwendung werde nicht sichtbar, dass sich jeder der Bereiche funktional ausdifferenziert und bewährt habe.[59] Honneths Einwand beachtet offensichtlich nicht die von Boltanski und Thévenot vorausgesetzte Aushandlung der Geltungsbereiche, in denen sich plurale Lebenswelten und plurale individuelle oder gruppenbezogene Wertvorstellungen gegenüberstehen.

Auf die notwendige Aushandlung macht Ricœur aufmerksam und überlegt, ob und wie die persönlichen Präferenzen sich trotz der konkurrierenden Ansprüchen der anderen Personen verwirklichen lassen. Voraussetzung für symmetrische, d. h. gleichberechtigte Anerkennungsverhältnisse sei die Kompromissfähigkeit der beteiligten Personen im Diskurs und im Handeln, um nicht den eigenen Bereich gegen die anderen Bereiche auszuspielen. Andernfalls bestehe die Gefahr,

56 Vgl. ebd., 194–199 und PR, 322ff.
57 Vgl. PR, 325.
58 Vgl. ebd., 321 und Holden 2020, 178. Holden zitiert diese Stelle.
59 Vgl. Honneth 2021d, 155f. Als der Aufsatz im Jahre 2008 erschien, lag PR in deutscher Übersetzung schon vor und war verschiedentlich rezensiert worden.

dass ein Bereich die anderen Bereiche dominiere.[60] Nur die Fähigkeit zum Kompromiss als – wenn auch in der Praxis stets gefährdeter – Wert ergänze den Stolz darauf, Ansprüche nicht nur stellen zu können, sondern gleichzeitig auch deren Anerkennung zu verlangen.[61] Die einvernehmliche Aushandlung mache einerseits die Präferenzen der unterschiedlichen Bereiche sichtbar, die dem Einzelnen wie auch Gruppen vorrangig seien. Andererseits sei allen gemeinsam ein sozusagen immaterielles Gemeingut [‚bien commun supérieur'], das es in einem bürgerschaftlichen Staat [‚cité civique'] zu bewahren gelte.[62] Für Marianne Moyaert gehöre zum Gemeingut auch die gesellschaftliche Bereitschaft, die Vielfalt als Ausdruck „[of] the society's symbolic imagination"[63] zu würdigen. Sie kritisiert, dass Honneth die „muliticultural reality"[64] nicht anspreche, er also von einem eher statischen als einem dynamischen Gesellschaftsbild ausgehe.

Ist die Fähigkeit und Bereitschaft dazu, Kompromisse zu schließen, selbstverständlich? Anders gefragt, wer schützt die Notwendigkeit eines Ausgleichs berechtigter Ansprüche vor den Versuchen einzelner Mitglieder oder Gruppen, ihre jeweilige Vorstellung vom Wert eines Gutes auf Kosten anderer Teilnehmer am Diskurs durchzusetzen?[65] Sei eine objektivierbare Rangordnung moralischer Werte – was zählt mehr – hilfreicher, wenn alle denselben Anspruch auf Anerkennung und Realisierung erheben? Dem Nachteil einer vorgegebenen Priorisierung ist unter anderem mit dem oben genannten Konzept der Parteilichkeit zu begegnen, was die bedingungslose Berücksichtigung aller moralischen Ansprüche im Sinne eines Universalismus einschränke.[66] Umgekehrt sei es kontraproduktiv, mit Gewaltanwendung als der vermeintlichen Kraft des Stärkeren zu reagieren, und sich so von jedem Rechtfertigungsversuch zu verabschieden, da es das Problem nicht löse, sondern

60 Vgl. PR, 326.
61 Vgl. ebd., 327.
62 Vgl. ebd. und LJ I, 186.
63 Moyaert 2011, *Between Ideology and Utopia*, 102.
64 Ebd.
65 Vgl. Boltanski/Thévenot 1994, 414f. Weiter unten wird der Unterschied von berechtigten und unberechtigten Ansprüchen erläutert.
66 Vgl. zur Parteilichkeit die in Kapitel 5.4. angeführten Autoren Railton, 1984 und Williams, B. 1981.

letztendlich selbstzerstörerisch wirke.[67] Ricœur lässt – im Gegensatz zu Honneth – offen, wie in der Vergangenheit gemachte positive Erfahrungen von den Akteuren in der Gegenwart nutzbar gemacht werden, erinnert aber an die angemessene Klugheit.[68] Sie erlaube es, auf nicht realisierbare Hoffnungen und Erwartungen zu verzichten, um nicht in eine kollektive Verzweiflung zu geraten, mit der Folge eines unüberbrückbaren Schismas zwischen Realität und Ideal oder Utopie.[69]

In Honneths Problembewusstsein angesichts einer pluralistischen Gesellschaft gibt es für die Notwendigkeit von Kompromissen keinen Platz, stattdessen verweist er optimistisch auf positive historische Erfahrungen. Das führt er in *RF* aus, sowie in seinen Aufsätzen zu Kant und zu Boltanski/Thévenot.[70] Hinreichend für einen Ausweg aus vermeintlich unüberbrückbaren Differenzen seien die „von der Sittlichkeit gegebenen Praktiken", die sich als „moralische Faktizität" bewährt haben.[71] Auch seien positive wie negative Erfahrungen im „kollektiven Gedächtnis" bewahrt, wo sich „emanzipatorische Bemühungen" und „freiheitseinschränkende Bestrebungen" abwechseln.[72] Vom kollektiven Gedächtnis spricht Kant in *Der Streit der Fakultäten*, dessen „Prozeß des Fortschritts" Honneth aber als unreflektiert ablehnt, um selber die aufbewahrten Erfahrungen mit „einem rein kognitiven Interesse" zu prüfen und ihnen eine plausible „Einheit zu geben"[73]. Die Höherbewertung der Erfahrung sei für „alle Gesellschaften" machbar, die über solch ein „rationales Wissen verfügen", es sei aber zu bezweifeln, daraus ein eindeutiges teleologisches Modell des geschichtlichen Fortschritts zu begründen.[74] Andere mögliche Narrative erwähnt Honneth nicht,

67 Vgl. Boltanski/Thévenot 1994, 416f.
68 Vgl. PR, 327f. sowie Greisch 2006, 168. Er erwähnt ausdrücklich die Toleranz als ein Mittel, um offensichtlich miteinander unvereinbare Wertvorstellungen bestehen zu lassen. Vgl. zu Honneth den folgenden Absatz.
69 Vgl. TR III, 388f.
70 Vgl. RF sowie Honneth 2007 und 2021d.
71 RF, 14. Vgl. Holden 2020, 158.
72 Ebd., 623.
73 Honneth 2007, *Die Unhintergehbarkeit des Fortschritts,*11f. Vgl. Kant, *Der Streit der Fakultäten*, AA XI, 84, wo dieser von entsprechenden geschichtlichen Symbolen spricht.
74 Ebd., 24.

wie z. B. den Kampf um Anerkennung von multikulturellen Gruppen, obwohl solche Kämpfe verallgemeinerungsfähig sind.[75]

Der konzeptuelle Unterschied gegenüber Ricœur zeigt sich darin, dass dieser explizit auf Taylors *Multikulturalismus* aufmerksam macht. Hier werden die auftretenden Probleme sichtbar, wenn verschiedene Gruppen Ansprüche auf Wahrnehmung und Anerkennung ihrer spezifischen Identitätsvorstellungen erheben.[76] Die daraus entstehende Auseinandersetzung habe zwei entgegengesetzte Bestandteile: Zum einen gebe es eine kollektive Anstrengung zugunsten der *individuellen* Identität, zum anderen stellen diese Gruppen den *Universalismus* der Gleichheit aller in Frage, der die bestehenden Differenzen nicht berücksichtige.[77] Beide Teile zusammengenommen postulieren nicht eine Gleichbehandlung, sondern die Anerkennung ihrer „Gleichwertigkeit"[78]. Nicht auszuschließen sei, dass sich solche Gruppen „in ethnozentrischen" oder kulturellen „Maßstäben" jedweder Art „selbst einmauern"[79]. Um die Gefahr zu vermeiden, legt Ricœur Wert auf die Forderung nach einer übergreifenden Gleichwertigkeit im Rahmen einer angestrebten politischen, institutionellen Ordnung, in welcher die universelle Menschenwürde als soziale Wertschätzung und der Anspruch auf Differenz gleichermaßen durchsetzbar sei.[80] Präzise diese Unterscheidung zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen thematisiert Honneth in *RF* nicht. Deshalb wird seinem Konzept eine Europa-zentrierte Sichtweise [‚Europeanization'] vorgeworfen, die den unterschiedlich geprägten Bedürfnissen nach Anerkennung weltweit ein kontingentes Ziel als „top-down-direction"[81] überstülpe.

Grundsätzlich stehe der Kampf um die Anerkennung alternativer Lebensweisen, die dem Bedürfnis nach Authentizität entspreche, vor einem Dilemma.[82] Gemeint ist eine Individualität, die sich gleichzeitig der Respektierung der vorherrschender Normen verweigere.

75 Vgl. Holden 2020, 164.
76 Vgl. PR, 331f. und 422 mit FN 30 sowie Taylor 1993.
77 Vgl. ebd., 333. Meine Hervorhebung.
78 Taylor 1993, 7.
79 Ebd., 70.
80 Vgl. PR, 333f.
81 Holden 2020, 164f. Vgl. PR, 334 zu den kulturellen Unterschieden.
82 Vgl. PR, 333.

Das Dilemma bestehe in der Spannung zwischen dem gemeinsamen und teilweise verpflichtenden Identitätsbewusstsein eines kollektiven oder vergesellschafteten Selbst, und der Selbstgewissheit der einzelnen Person, welche die eigene Authentizität in der Kooperation mit den anderen bewahren wolle.[83] Es kann auch vorkommen, dass in der Selbstbehauptung die Differenz so stark betont werde, dass die jeweilige individuelle oder gruppenbezogene Lebensweise als höherrangig gegenüber anderen Lebensweisen beansprucht wird. Das stehe im Widerspruch zur Gleichwertigkeit, und sei das Gegenteil eines toleranten Verhaltens.[84] Um in solchen Fällen zumindest einen Ausgleich herzustellen, wenn eine Versöhnung nicht möglich sei wie bei Hegel, komme der „ethisch normative" Aspekt der Anerkennung zum Tragen, der von außen auf die „Anerkenntnisverhältnisse in der Gesellschaft" sehe.[85] Eine unparteiische Sichtweise diene dazu festzustellen, welche konkurrierenden „Anerkennungsforderungen von verschiedenen Gruppen in einer Gesellschaft gestellt werden", als auch „berechtigte von unberechtigten, moralisch richtige von unmoralischen Anerkennungsforderungen" zu „unterscheiden"[86]. Als Kriterium für eine unberechtigte Anerkennung sei zu überprüfen, inwieweit das partikulare Gruppeninteresse konträr zum Gemeinwohl stehe, wodurch die Grenze eines möglichen Kompromisses oder der Toleranz überschritten werde.[87]Als Beispiel für unberechtigte Forderungen nenne ich den Widerstand einer Gruppierung oder Bürgerinitiative gegen den Bau einer Förderschule in ihrem Stadtviertel.

Über das Beispiel hinaus zeigen sich mehrere Aspekte eines berechtigten und eines unberechtigten Anspruchs auf Anerkennung: Erstens ist zu differenzieren zwischen der Anerkennung von Interessen und der Anerkennung der Identität, da sich nicht jede Anerkennung auf die eigene Identität beziehe.[88] Für Honneth wie für Ricœur erfüllt jede

83 Vgl. ebd.
84 Vgl. Greisch 2006, 168 und FN 21.
85 Schweiger 2022, *Anerkennung und Zeit*, 210.
86 Ebd.
87 Vgl. Kalyvas 1999, 103. Er macht darauf aufmerksam, dass Honneth solche nicht zu rechtfertigenden Anerkennungsforderungen nicht thematisiert hat.
88 Vgl. KA, 11.

Anerkennung das legitime Bedürfnis, die eigene Daseinsberechtigung und Menschenwürde bestätigt zu bekommen, sowie eigene Interessen zu verwirklichen. Zweitens ist zwischen Missachtung und Nichtanerkennung zu unterscheiden. In Folge der Missachtung werden die genannten Bedürfnisse nicht erfüllt oder verweigert, die Nichtanerkennung dagegen entspricht der aus dem Beispiel ersichtlichen notwendigen Ablehnung einer unberechtigten Forderung. Die beiden genannten Fragen nach der Normativität von Anerkennung und der eventuell daraus entstehender Konflikte sind deshalb so ausführlich erörtert worden, um deren Komplexität sichtbar zu machen. Es handelt sich um mehr als eine bloße Spannung zwischen dem eigenständigen Subjekt und der Gesellschaft. Exakt mit der Klärung dieser Spannung befasst sich die dritte Frage. Diese kann auch so formuliert werden kann: Ist der Wunsch nach der Respektierung der eigenen Identität, und das Bedürfnis nach sozialer Anerkennung mit den möglicherweise entgegenstehenden gesellschaftlichen Bedingungen in positiver Weise in Übereinstimmung zu bringen?[89]

Zum Identitätsbewusstsein einer anerkannten Person gehöre die Fähigkeit zum selbstbestimmten Handeln, ausgedrückt durch eine Art von Selbstbestätigung [‚attestation'], sowie die Fähigkeit zu einer realistischen Selbsteinschätzung.[90] Bedingung dafür sei, sich gegenseitig zuzugestehen und zu billigen, dass zumindest einige eigene Wertvorstellungen um gemeinsamer Ziele willen geteilt werden. Das erlaube, dass sich eine überlappende oder gemeinsame Identität bilde, die kompatibel sei mit der eigenen Identität.[91] Jean-Marc Ferry verallgemeinert diese Bedingung, indem er die Identität jedes Einzelnen in Bezug zur Welt – aber insbesondere die Interaktion zwischen einem Ich und einem Du – als Realisierung einer kommunikativen Vernunft deutet.[92] Sie zeige sich z. B. unter den Bedingungen sozial organisierter Vermitt-

89 Vgl. PR, 316.

90 Vgl. ebd., 222f. sowie Ricœur 2021, *Réflexion faite*, künftig abgekürzt (Réflexion), 45. Er nennt das „un sujet à la fois incarné et capable de mettre à distance ses désirs et pouvoirs, bref d'un sujet maître de soi".

91 Vgl. PR, 223.

92 Vgl. ebd., 224 und Ferry 1991, 9. Diese an Habermas erinnernde Redeweise transformiert den Begriff des Geistes von Hegel, und ist so ein Beispiel für die Beschreibung eines Sachverhalts in nach-metaphysischer Diktion.

lung wie des Geldverkehrs oder der Bürokratie, bei der intersubjektive Beziehungen der Anerkennung meistens nur noch anonym erfolgen.[93] Das verlange von der Person mit ihrem Identitätsbewusstsein, dasjenige jeder anderen Person in einer Interaktion sich reflexiv bewusst zu machen, da es ihr zunächst unbekannt sei.[94] Erst in der Verbindung von Kennenlernen und Anerkennung kann von einer gesellschaftlichen Interaktion gesprochen werden. Ricœur impliziert mit der dritten Frage nicht einen Gegensatz zwischen der interpersonalen und der sozialen Anerkennung, sondern zeigt die Funktion der Kommunikation auf, wie sie Ferry erklärt. Zwar wird die gesellschaftliche Form hervorgehoben, aber gleichzeitig die Bedeutung des dialogischen Diskurses. In ihm treffen die beiden Seiten der Anerkennung aufeinander, diejenige des Gegenübers und diejenige des Sprechers, die beide wechselseitig anerkannt werden wollen.[95] Er nennt das – in metaphysischer Begrifflichkeit – die Ontologie des Diskurses, welcher die Person in die Welt einbindet, vermittelt durch die Sprache.[96]

Als Fazit dieses Kapitels sollte deutlich geworden sein, dass der Gegenstandsbereich der sozialen Anerkennung bei Ricœur umfassender und differenzierter ist als bei Honneth. Im Gegensatz zu Honneth thematisiert er nicht so sehr die Anerkennung als solidarisches Verhalten, sondern das Konfliktpotential einer pluralen Gesellschaft, sowohl die damit verbundenen notwendigen Kämpfe um Anerkennung, als auch die Wege zu deren Überwindung. Dass Kämpfe nicht das einzige, und auch nicht notwendig das letzte Mittel seien, um Ansprüche auf Anerkennung zu erfüllen, zeigt Ricœur mit dem Mittel der Gabe. Und das in einem doppelten Sinne: zum einen für die anerkannte Person als geschenkte Zuversicht, sich selbst als anerkannt zu wissen, und zum anderen für die anerkennende Person im freiwilligen Geschenk gegen-

93 Vgl. ebd., 318f. Vgl. Ferry 1991a, 18ff.
94 Vgl. Ferry 1991a, 8f. Dort heißt es, „que notre identité contemporaine serait caractérisé par une aptitude hautement réflexive". „[Alors] le ‚prochain' est toujours déjà reconnu sans même avoir été connu".
95 Vgl. Réflexion, 66. Ricœur verweist auf „le simple phénomène de l'interlocuteur inclus dans le discours".
96 Vgl., ebd., 66f.

über der anderen Person. Das ist Thema des folgenden Kapitel, welches das Schlusskapitel von *PR* interpretiert.

6.4 Erfüllte Anerkennung als Gabe

In diesem Kapitel finden sich neben der Bedeutung der Gabe als Geschenk nochmals zahlreiche Elemente von Ricœurs Sicht auf die vielen Formen eines anerkannten Subjekts. Es kann niemals solipsistisch aufgefasst werden, sondern immer im sozialen Kontext. Die Elemente illustrieren meine zweite These von den Aufgaben und Anforderungen, die jeder anerkennenden wie anerkannten Person gestellt sind, mit dem Ziel sich friedlich und frei zu entfalten. Zu Beginn mache ich auf Aporien einer nur durch Kampf zu erlangenden Anerkennung aufmerksam, um zu klären, auf welche Weise die Gabe als Form der Anerkennung eine Alternative dazu darstelle. Auch ein gelungener Kampf, der alle aus der vorangegangenen Missachtung herrührenden Konflikte beseitigt habe, sei nicht hinreichend, dass eine Person selbstbewusst ausspreche, sie schätze sich wirklich als anerkannt ein.[97] Nicht in jedem Fall und – aus verschiedenen Gründen – nicht ein für alle Mal kann das notwendige Bedürfnis nach Anerkennung befriedigt werden. Das sei entweder zu akzeptieren, oder es führe zu einem unersättlichen Bedürfnis [‚insatiable'], und infolgedessen zu einem unglücklichen Bewusstsein.[98] Explizit heißt es im Untertitel von Elsa Godarts Buch, „[que] notre besoin de reconnaissance est impossible à rassasier"[99]. Worauf Ricœur hinweisen will, ist die Erfahrungstatsache, dass es über die Beseitigung objektiver Missachtungen hinaus Wünsche und Bedürfnisse gebe, von denen die Person bewusst oder unbewusst nicht wahrhaben wolle, dass sie damit objektiv unerfüllbaren Idealvorstellungen nachjage.[100] Zwei solcher Fälle benennt Laitinen: Erstens den Wunsch nach einem Geschenk, dessen Erfüllung nicht erzwungen

97 Vgl. PR, 337.
98 Vgl. ebd., 338. Vgl. dazu KA 30f. Dort spricht ähnlich Honneth von einer unaufhörlichen „Bewegung der Anerkennung" als Drang der Subjekte, „stets etwas mehr über ihre besondere Identität zu erfahren".
99 Vgl. Godart 2023.
100 Vgl. PR, 339.

werden kann, und zweitens das Bedürfnis nach Gesten der Liebe in der Intimität des Privatlebens, das nicht durch einen von außen kommenden Anstoss erfüllt werden kann, auch deshalb nicht, weil es eine schädliche Einmischung wäre.[101]

Godart untersucht das Phänomen der vom eigenen Selbstbewusstsein entfremdeten Individuen, die aus inneren Gründen an einem unerfüllten Bedürfnis nach Anerkennung leiden. Dabei handelt es sich insbesondere um die oben angesprochenen Defizite aus dem Prozess der Individuation in Form von mangelnder Selbstgewissheit. Es manifestiere sich vor allem in einem unstillbaren Konsumbedürfnis, wenigstens zu *existieren* – anstatt wirklich zu *leben*.[102] Mit einer gewissen Ironie, und dem Hinweis auf die Suche nach Anerkennung oder Beachtung insbesondere in den sozialen Medien, spricht sie von einem neuen goldenen Zeitalter der Anerkennung.[103] Sie erwähnt ausdrücklich Ricœur, da er die Selbstgewissheit und die Zustimmung zu sich selbst miteinander verknüpfe, und auf die Anerkennung als Erfüllung einer subjektiven und einer sozialen Funktion hinweise.[104] Godart vergleicht auch Hegels Beschreibung mit Ricœurs Interpretation des Verhältnisses von Herr und Knecht, bei dem bekanntlich in einem hypothetischen Kampf um Leben und Tod beide Kontrahenten am Leben bleiben.[105] Aus der Spannung zwischen bloßer Existenz und erfülltem Leben entwickelt sich bekanntlich für beide ein gelungenes Leben, bewirkt durch die Arbeit des Knechtes, ohne den der Herr nicht überlebensfähig ist. Sie unterscheidet des weiteren zwischen dem natürlichen Bedürfnis nach Anerkennung auf Grund des notwendigen Selbsterhaltungstriebs, und einer ins Gegenteil umschlagenden Anstrengung in Form eines Wettrennens [‚*course*‘], durch welches die Anerkennung unmöglich zu erreichen sei.[106] Das führe zu dem Paradox, dass der Drang nach *Individualisierung* im Wettbewerb [‚compétition‘] mit den anderen die

101 Vgl. Laitinen 2011, 47.
102 Vgl. Godart 2023, 9, wo es heißt „que l'on cherche tant à *exister* sans plus jamais chercher à *vivre*“.
103 Vgl. ebd., 158.
104 Vgl. ebd., 159f. Vgl. PR, 274 über die Korrelation zwischen Selbstbeziehung und Beziehung zum Anderen.
105 Vgl. ebd., 160f. sowie PR, 38 und PhG, GW 9, 111.
106 Vgl. ebd., 161.

Möglichkeit sozialer Wertschätzung und Achtung ausschließe, mit der Folge einer Preisgabe [‚déréliction'] menschlicher Beziehungen, so dass *Isolation* und Einsamkeit übrig bleiben.[107]

Welchen Ausweg sieht Ricœur, um diese Fehlformen eines Bedürfnisses nach Anerkennung zu überwinden, die durch einen Kampf nicht zu befriedigen sind? Das Stichwort der Befriedigung weist auf den erstrebenswerten Zustand des Friedens [‚état de paix'] hin, also auf eine friedliche Form von Anerkennung, ohne Konflikte oder die moralische Berechtigung von Kämpfen zu leugnen.[108] In Anlehnung an Hegel, der in *SdS* vom Waffenstillstand spricht, findet Ricœur bei Aristoteles eine angemessene Vorgehensweise vorgezeichnet.[109] Ausgehend entweder von einem überwundenen oder einem drohenden Kampf sieht er in der Gabe die „symbolische Vermittlerin"[110], ohne eine gesetzliche Verpflichtung, aber auch keinen kommerziellen Warenaustausch. Robert Williams sieht eine Analogie zwischen Ricœurs Auffassung eines Geschenks als Mittel der Anerkennung und Fichtes „*Aufforderung*"[111], die eine ähnliche positive Wirkung auf die Anerkennungsbeziehung habe, zu zweit erreichbar in der Gemeinschaft. Kann die Gabe den Kampf um Anerkennung ersetzen, oder ist sie tatsächlich dessen Äquivalent? Ricœur gibt zu bedenken, dass die einseitige Gabe als Geschenk, wenn sie als Friedensangebot zur Beendigung eines Kampfes gewährt wird, in ihrer Wirkung abhängig sei von der freiwilligen Annahme durch die beschenkte Person.[112] Diese Bedingung enthält ein Paradox: Einerseits solle die einseitige Gabe als Geste des Friedens vom Beschenkten ohne eine eigene Gegenleistung angenommen werden als Zeichen der Liebe [‚agapè].[113] Andererseits werde die beschenkte Person dadurch zum Objekt d. h. sie verliere ihren Status als gleichberechtigt, und gerate in eine asymmetrische statt in eine reziproke Stellung.[114]

107 Vgl. ebd., 188. Meine Hervorhebung.
108 Vgl. PR, 339.
109 Vgl. ebd. und SdS, GW 5, 323 sowie NicE 1141, b8-13.
110 Kämpf 2011, *Gabe, Dankbarkeit und Anerkennung,* 140. Vgl. PR, 341.
111 Williams, R. 2008, 471. Im Original deutsch und hervorgehoben.
112 Vgl. PR, 342.
113 Vgl. ebd.
114 Vgl. ebd.

Ein möglicher Ausweg aus diesem Paradox ist mit einer Reihe von Fragen verbunden: So fragt Ricœur, wann sich ein Subjekt in Wirklichkeit als anerkannt einschätze, und welche Kriterien es dafür gebe?[115] Man kann weiter fragen, ob es ein Recht gibt auf friedliche Schlichtung, wenn die erbetene Anerkennung verweigert werde? Könnte vielleicht die einseitige Gabe als Agape auch für die anerkennende Person eine Art von Selbst-Anerkennung bewirken, und im Sinne der Selbstachtung und der Selbsterhaltung sowohl ein eigennütziges, als auch ein uneigennütziges Motiv haben? Es gibt eine Mehrzahl möglicher Antworten, von denen ich einige erläutere, und bei denen sich nicht immer streng nach Gabe oder Anerkennung zu unterscheiden lässt. Die letzte Frage könnte sogar eine Kontroverse darüber auslösen, ob es gestattet sei, dass die anerkennende Person mit ihrem Geschenk eigene Interessen verknüpfen dürfe, auch losgelöst vom Zweck einer Versöhnung.[116] Eine Antwort auf diese Frage deutet Caillé an, indem er das Paradox in ein zweifaches Motiv verwandelt. Zum einen betont er, dass gegenüber dem „Eigeninteresse" das „Interesse am anderen überwiegt"[117]. Zum anderen macht er darauf aufmerksam, dass eine „radikale Uneigennützigkeit" einem „Desinteresse" an sich selber gleichkäme, was logisch unmöglich ist, wenn überhaupt von „Motivation" für irgend ein Handeln gesprochen werde.[118]

Ricœur verknüpft seine explizite und die von mir angedeuteten weiteren Fragen zum Paradox der Gabe vor allem mit dem Ziel, dass die beschenkte Person aus der Asymmetrie herauskomme. Das Problem habe sich ihm in seiner vorausgegangenen moralphilosophischen Reflexion in *PR* über Hegel Argumente in *JS 3* noch nicht gestellt, wo er die Gabe der Liebe und Streitschlichtung miteinander verbindet, um eine wechselseitige Anerkennung zu erreichen.[119] Jetzt sieht er eine mögliche Lösung in der Gegengabe auf die großzügige Gabe, um eine Symmet-

115 Vgl. ebd., 337 mit der Frage: „quand, demanderons-nous, un sujet s'estimera-t-il véritablement reconnu?", sowie zu den folgenden beiden Fragen ebd. 342.
116 Vgl. ebd., 344.
117 Caillé 2022, 85. Vgl. Ikäheimo 2002, 451f, der sich ähnlich geäußert hat. Vgl. dazu ausführlich Kapitel 5.4.
118 Ebd.
119 Vgl. PR, 286 sowie JS 3, GW 8, 218. Vgl. dazu ausführlich Kapitel 4.3.3.

rie beider Personen herzustellen, und mit einer positiven Wirkung auf die Beziehung beider Akteure.[120] Zunächst habe die schenkende Person, die im wohlverstandenen Eigeninteresse handle, sich den Wunsch und das Streben [‚désir'] erfüllt, ihrem Gegenüber als Akt der Anerkennung etwas zu schenken.[121] Im Anschluss könnte die beschenkte und anerkannte Person mit einem ebensolchen Akt antworten, gemeint als materielle Geste der Dankbarkeit.[122] In der Gegenwart ist die Gegengabe weit verbreitet, wird aber dennoch meistens als Verpflichtung im Sinne von Zwang empfunden. Das zeigt sich in der auf den ersten Blick glücklichen Übersetzung der Wendung ‚être reconnaissant" oder ‚gratitude' als dankbar sein von Heike Kämpf mit dem Begriff der „Erkenntlichkeit"[123]. Er ist mehrdeutig, denn wer sich nach dem üblichen Sprachgebrauch erkenntlich zeigt, wird das mit einer materiellen Gabe verbinden. Ein adäquater positiver Ersatz sei als ein gleichwertiger Austausch von Geben und Nehmen die immaterielle Dankbarkeit.

Dieses Motiv entspricht den Gesten der Verzeihung und Versöhnung im Kapitel VI der *PhG*, und Ricœur rekurriert wie Hegel auf einen vermittelnden Dritten, der in diesem Fall ein göttliches Wesen ist.[124] Ricœur beharrt nicht auf einer transzendenten Funktion der Gabe, sondern erläutert und vertieft auf neue Weise die intrinsische Wechselseitigkeit einer friedlichen Anerkennung.[125] Er unterscheidet sie von der bloßen Gegenseitigkeit, in der – wie z. B. bei jedem Kaufakt – keine persönliche und dauerhafte Beziehung entsteht. Diese werde für die Geberin dagegen sichtbar, wenn ihr die beschenkte Person danke.[126] Dankbarkeit zu zeigen, im wörtlichen Sinne die *Gabe* zu besitzen, etwas zu empfangen und anzunehmen, gehört als Eigenschaft zur Phänomeno-

120 Vgl. PR, 348.
121 Vgl. ebd.
122 Vgl. ebd.
123 Kämpf 2012, 142. Vgl. PR, 374 sowie Renzi 2020, *Pensare la soggettività pratica* 244 und Picardi 2021, *Paul Ricœur*, 286.
124 Vgl. PR, 354, wo gefordert wird, „de reporter finalement la totalité des transactions sur un tiers tenu pour divin dans les systèmes religieux".
125 Vgl. ebd., 251 „la question du vivre-ensemble, à laquelle nous donnons le nom de la mutualité".
126 Vgl. ebd., 374 sowie Olivier 2019, 226 zur Versöhnung als „conciliation". Vgl. auch Caillé 2022, 122 die FN 8. Caillé bedauert – zu unrecht –, dass Ricœur die Verbindung von Gabe und Anerkennung „kaum behandelt, sondern nur andeutet".

logie des fähigen Menschen.[127] Aus meiner Sicht sehr nahe an dem, was Ricœur mit der Wechselseitigkeit verständlich machen will, und was sogar als transzendental verstanden werden könnte, findet sich in einer Bemerkung von Judith Butler aus dem Jahr 2002. Sie konnte daher *PR* nicht kennen, schreibt aber, dass „Anerkennung […] niemals als reine Gabe", d. h. bloß einseitige Gabe angeboten werde, denn die anerkennende Person empfange diese – quasi simultan – „ jedenfalls potentiell und strukturell, im Moment und im Akt des Gebens"[128]. Anders gesagt konstituiere sie sich nicht nur als eine anerkennende, sondern auch als eine anerkennbare Person.

Bevor ich auf weitere materielle Aspekte von Geschenken eingehe, ist die Anwendung der Zweierbeziehung zu verallgemeinern auf soziale Beziehungen. Das ist bei Ricœur gerechtfertigt dadurch, dass er im Rahmen der Auseinandersetzung um soziale Wertschätzung zahlreiche Beispiele von Gruppen bringt, wo im Konfliktfall über unterschiedliche Wertvorstellungen oder Wünsche gestritten werde. Dann entspricht der Gabe die Toleranz und der Kompromiss als Mittel zur wechselseitigen Anerkennung der Konfliktparteien. Sinngemäß charakterisiert Siep in seiner Rezension von *PR* diese Art von Dialog nicht nur als Wechselseitigkeit, sondern auch als „Komplementarität von Formen des Kampfes und der friedlichen Gegenseitigkeit" für das „Streben", sich als anerkannt zu erfahren.[129] Er ordnet die beiden Formen zwei unterschiedlichen Ebenen zu, derjenigen der „sozialen Ordnung", und – auf der „psychischen Ebene" – derjenigen der „Erfüllung"[130]. Ich sehe dagegen keinen Widerspruch zwischen der sozialphilosophischen und der psychologischen Sphäre. Die wechselseitige, und damit gleichberechtigte Anerkennung zweier Personen stärkt gleichzeitig die persönliche wie die soziale Ordnung. Wie die Dankbarkeit in der Verknüpfung von Gabe und Toleranz ein verstärkendes Zeichen der interpersonalen

127 Vgl. Greisch 2006, 170. Er betont „l*a capacité*, qui est parfois un véritable art, de *recevoir*". Vgl. die Ähnlichkeit mit Fichte in BdG, GA I/3, 40f.

128 Butler 2023, 40. Sie spricht zwar vom „Hegel'schen Sinn", doch ist die Nähe zur konstitutiven Rolle der Aufforderung bei Fichte unüberhörbar. Vgl. BdG, GA I/3, 35.

129 Siep 2007, 985.

130 Ebd. Er sagt, dass „man versucht sein könnte, beide Formen der Anerkennung getrennten Sphären zuzuordnen".

Wertschätzung ist, weist die Undankbarkeit auf eine gestörte soziale Ordnung hin.

Ich komme nun zur Frage, welche möglichen Reaktionen in der beschenkten Person eine materielle Gabe auslösen kann, wenn dieses ein hergestelltes Gut ist?[131] Handelt es sich z. B. um ein wertvolles Geschenk, kommt beim Beschenkten neben der Dankbarkeit vielleicht auch die Empfindung auf, die materielle *Kostbarkeit* nicht verdient zu haben. Er könnte sich also doch zu einer Gegengabe verpflichtet fühlen, zusätzlich zur Dankbarkeit.[132] Ricœur schwächt seinen eigenen Einwand mit dem Hinweis darauf ab, dass zahlreiche Gaben ohne Geld kaum mehr zu bekommen seien. Dazu gehören insbesondere die professionelle Fürsorge, therapeutische oder sonstige Hilfeleistungen, im Gegensatz zur unbezahlten Care-Arbeit im Haushalt oder in der Betreuung von Angehörigen.[133] Auch gebe es, über die Kommerzialisierung hinaus, Formen von Anerkennung in Bereichen ohne Warenwert, vor allem das solidarische Verhalten der unterstützenden Zusammenarbeit als einen besonders gelungenen Akt von Gabe.[134] Ricœur hat außerdem die Vision, dass die Geste der Dankbarkeit beim Beschenkten als reziprokes Zeichen selber die Motivation zur Großzügigkeit entstehen lasse.[135] Darüber hinaus erlaube die Annahme der Gabe und der Dank dafür, sich mit gutem Gewissen – wie es umgangssprachlich heißt – zu sagen, die Gabe *verdient* zu haben, da man als Mitmensch anerkannt worden sei.[136] Was Ricœur ausschließen will, ist die instrumentelle oder einseitige Gegenseitigkeit mit der ausschließlichen Bedingung, dass die eine Person die andere nur dann anerkenne, wenn diese sie zuvor anerkannt habe, als ob Anerkennung quasi käuflich sei.[137]

Diese Überlegungen führen zur Frage nach der Gewissheit zurück, wirklich anerkannt zu sein, und ermöglichen eine weitere Antwort darauf, aber in modifizierter Form: Weiß eine Person sich auch dann

131 Vgl. PR, 370.
132 Vgl. ebd., 365f. Meine Hervorhebung.
133 Vgl. ebd., 366.
134 Vgl. ebd. sowie ebd., 317.
135 Vgl. ebd., 374 als Pendant zur ersten Großzügigkeit ebd., 359.
136 Meine Hervorhebung.
137 Vgl. Greisch 2006, 169.

dauerhaft anerkannt, wenn sie statt einer empfangenen Anerkennung um sie vorher hat kämpfen müssen?[138] Die Antwort hat den kategorischen Unterschied zwischen Gabe und Kampf zu berücksichtigen. Im Unterschied zur Dankbarkeit für eine nicht geschuldete und unerwartete Gabe erwartet die kämpfende Person – in welcher friedlichen oder gewaltsamen Form auch immer –, ihren Anspruch auf Anerkennung erfüllt zu bekommen. Das führt zur weiteren Frage, welche auch die Gesellschaft insgesamt betrifft, wer oder welche Struktur oder Institution sorgt dafür, die Anerkennung auszusprechen, damit sie verstanden wird? Hinter der Frage steht die Tatsache, dass es sich hier um eine anonyme gesellschaftliche Anerkennung handle, also nicht im persönlichen Dialog. In diesem Zusammenhang macht Ricœur auf Defizite der staatlichen Institutionen aufmerksam und nennt zwei Beispiele. Erstens die karitativen Institutionen, welche die fehlende staatlich organisierte Verteilungsgerechtigkeit für die Bereitstellung notwendiger Güter kompensieren müssen.[139] Dazu komme zweitens die ehrenamtliche Solidarität zu Gunsten von missachteten Menschen und Gruppen. Abschließend erwähnt Ricœur als Zeichen von unbezahlbarer Solidarität mit positivem Symbolwert die Kniebeuge Willy Brandts im Jahre 1970 vor dem Mahnmal des Warschauer Aufstands, die er einen freiwilligen und ungeplanten Festakt der *Gabe* nennt –, fast ein Akt der *Hingabe*.[140] Dementsprechend sei die Großzügigkeit kein Ersatz für zwischenmenschliche und staatliche Pflichten, und dürfe es auch nicht sein, aber sie setze immer wieder ein sichtbares und erlebbares Symbol oder Zeichen der Versöhnung, ohne dass endgültig auf Kämpfe um Anerkennung zu verzichten wäre.[141]

Die Re-Aktualisierung zusammenfassend nennt Ricœur eine Vielfalt von Situationen, in denen Personen, die sich ihrer Subjektivität bewusst sind, sich interpersonal meist im kleineren Rahmen begegnen. Als eine von ihm hervorgehobene Möglichkeit, sich wechselseitig anzuerkennen, bewährt sich das Mittel der Gabe, und der Dank dafür. Als andere Formen der Anerkennung sind Kompromissbereitschaft und

138 Vgl. PR, 375.
139 Vgl. ebd., 376.
140 Vgl. ebd., 377. Meine Hervorhebung.
141 Vgl. ebd., 378.

Toleranz erforderlich, verursacht durch die gesellschaftlich relevante Problematik unterschiedlicher persönlicher Wertvorstellungen, zusammen mit unterschiedlichen Gruppeninteressen und Bedürfnissen in den verschiedenen Sphären einer kapitalistischen Gesellschaft.

Ich bin am Schluss meiner nacheinander folgenden, und teilweise aufeinander aufbauenden Interpretationen der vier Autoren Fichte, Hegel, Honneth und Ricœur. Rekonstruiert habe ich die intersubjektiven, die Anerkennung betreffenden Interaktionen zwischen weitgehend eigenständigen selbstgewissen Personen, sowie die Anforderungen der Gesellschaft an die Personen hinsichtlich ihrer gelingenden Einbindung. Im Folgenden vergleiche ich ergänzend und querschnittsmäßig die Theorien, insbesondere unter den Aspekten gegenseitiger Einflüsse und Unterschiede.

7 Subjektivität und intersubjektive Anerkennung im Querschnitt

Ich vergleiche in diesem Kapitel verschiedene Sichtweisen von Honneth und Ricœur – auch im Rückblick auf Fichte und Hegel –, die den Status der eigenständigen und freien Person betreffen. Einerseits bezieht er sich auf das Selbstbewusstseins und die Selbstgewissheit, andererseits auf die gesellschaftliche Stellung. Als Kriterien dienen die unterschiedlichen intersubjektiven und gesellschaftlichen Anerkennungsbeziehungen. Sie haben einen Einfluss auf das Identitätsbewusstsein und den Selbstwert einer Person in ihrem intrinsischen Bedürfnis nach Anerkennung, und grundsätzlich darauf, worin inhaltlich der anerkannte Wert der jeweils anderen Person besteht. Der Reihe nach exemplifiziere ich das an drei Fragestellungen: Erstens vergleiche ich die Interpretationen von Ricœur und Honneth im Rahmen einer Art von intellektueller Auseinandersetzung um das bessere Argument – pro und contra Kampf und Gabe oder Geschenk –, um zu prüfen, welches die zielführende Bedingung für eine gelingende Anerkennung ist. Zweitens überprüfe ich meine zweite These hinsichtlich der Eigenständigkeit des Individuums gegenüber seiner Einbindung in die Gesellschaft, anders gefragt, wie sich deren Einflüsse auswirken. Schließlich und drittens diskutiere ich, ob es sich um definierte, jeweils unterschiedliche Werte der Person handelt, die Objekt der Anerkennung sind. Um das Ergebnis vorwegzunehmen, geht es um den allgemeinsten Begriff eines persönlichen Wertes, um den Menschen qua Mensch. Das berührt nicht die oben erläuterten jeweiligen persönlichen Eigenschaften und Fähigkeiten, welche sich im Prozess der Individuation entsprechend meiner ersten These ausbilden.

7.1 Anerkennung als Kampf oder als Gabe

Ricœur widerspricht in *PR* mehrfach der aus seiner Sicht zu starken Fokussierung Honneths auf den Kampf als Mittel zur Befriedigung des Bedürfnisses, aber auch des Anspruchs auf Anerkennung. Er begründet seine Kritik im letzten Kapitel von *PR* damit, dass es immer wie-

der, also unabschließbar, unendlich viele, immer nur temporär erfüllbare Gelegenheiten für die Durchsetzung nicht erfüllter vielfältiger Ansprüche gibt. Demgegenüber konstituiere die Geste der Gabe oder des Geschenks – sowohl materiell wie immateriell – jedes Mal eine interpersonale und wechselseitige gelungene Anerkennung, d. h. einen in sich abgeschlossenen Akt. Das gilt auch für die Aufgabe, die geeignete Art und Weise einer Konfliktbewältigung zu finden. Ob die Entscheidung zwischen Kampf und Gabe für eine gelingende Anerkennung zwingend notwendig ist, oder ob es Überlappungen, gegenseitige Beeinflussungen oder auch Mischformen gibt, versuche ich in diesem Kapitel zu zeigen. Ich berufe mich dabei, aber nicht ausschließlich, auf den oben zitierten Alain Patrick Olivier.

Ist die Behauptung von Olivier zutreffend, dass die meisten Theorien der Anerkennung, ausgenommen diejenige von Ricœur, mit ihr fast ausschließlich die Notwendigkeit des Kampfes verbinden, oder kann sie – zumindest teilweise – widerlegt werden?[1] Sie trifft schon deshalb nur teilweise zu, da beide, Honneth und Ricœur zu Recht feststellen, dass in Hegels *Jenaer Schriften* einschließlich der *PhG* die Kämpfe um die Anerkennung von Besitzansprüchen nur einen untergeordneten Teil der diskutierten Anerkennungsbeziehungen ausmachen. So ist insbesondere in Kapitel IV A der *PhG* über Herrschaft und Knechtschaft nur am Rande von einem Kampf um Anerkennung die Rede, aber hauptsächlich konkret von der Überwindung ungleicher Beziehungen durch einvernehmliche gesellschaftliche Formen. Was Olivier vor allem nicht berücksichtigt, ist Fichtes erste umfassende Theorie einer Interpersonalität oder Intersubjektivität, die er vermittels der Aufforderung als kampflose anerkennende Beziehung noch vor Hegel entwickelt, und die er gesellschaftlich verankert.[2] Wenn auch nicht unkritisch, wird Fichte übereinstimmend von Hegel, Honneth und Ricœur gewürdigt. Dazu gehört, dass Fichte seine Theorie mit der Aufforderung als friedliche und freiheitsverbürgende Interaktion begründet. Ich erinnere auch an Hegels Begriff von Anerkennung über die – das elementare Zusam-

1 Vgl. Olivier 2019, 226.

2 Vgl. zur gesellschaftlichen Verankerung insbesondere die Wlnm-K, GA IV/3, 518. Bekanntlich sind die Begriffe Interpersonalität und Intersubjektivität erst im 20. Jahrhundert geprägt worden.

menleben konstituierende – Rolle der Familie im Rahmen der Liebesbeziehungen.[3] Hier sind Kämpfe abwegig, sieht man auf die liebende Anerkennung, die für die Individuation und die Entfaltung des Selbstbewusstseins existenziell notwendig ist, und die einen herausragenden Platz in *KA* und *PR* einnimmt. Ebenso sind das gelungene Rechtsverhältnis und die soziale Wertschätzung für das Zusammenleben im Idealfall nur teilweise das Ergebnis von Kämpfen um Anerkennung. Darüber hinaus weist Honneth der Solidarität, die er als eine Art von Toleranz und Respektierung anderer Wertvorstellungen versteht, diejenige Bedeutung zu, die – wenn auch mit Einschränkung – als Pendant sowohl zum Kompromiss als auch zur Gabe bei Ricœur anzusehen ist.

Meine Kritik an der von Olivier beschriebenen Überbewertung des Kampfes zielt nicht darauf ab, die Bedeutung von Kämpfen um Anerkennung generell in Abrede zu stellen, denn sie haben eine empirische wie theoretische Basis.[4] Honneth und Ricœur halten sie für berechtigt und notwendig, wenn es um die Durchsetzung von Ansprüchen auf nicht oder nur mangelhaft gewährte Anerkennung sowohl der eigenen Identität geht, als auch um die Beseitigung von Diskriminierung, Ungerechtigkeit oder Ausgrenzungen aller Art. Auch ist der Kampf, ob gewaltfrei oder nicht, notwendig dafür, die Anerkennung unterschiedlicher Wertvorstellungen von Gruppen, oder die Akzeptanz der Pluralität in den gegenwärtigen Gesellschaften durchzusetzen. Gegenstandsbereich jeder sozialen Anerkennungstheorie ist also ein normativer Begriff von Gesellschaft, gekoppelt mit der Frage nach der Beziehung von Individuum und Gesellschaft.[5] Das heißt nicht, dass familiäre Anerkennung oder freundschaftliche Beziehungen ohne gesellschaftliche Bedeutung wären, denn es ist nicht auszuschließen, dass sie als private Freiräume dennoch dem sozialen Eingriff ausgesetzt sind. Mit dem Begriff der Gesellschaft ist hier die Fähigkeit eines organisierten Zusammenschlusses in einem Staat zu verstehen, um zwischen verschiedenen konkurrierenden Sphären zu vermitteln, auch mit Hilfe der Rechtsordnung.

3 Vgl. Olivier 2019, 231f.
4 Vgl. ebd., 240.
5 Vgl. ebd., 226.

Beispiele für Übereinstimmungen und Unterschiede zwischen Honneth und Ricœur finden sich zunächst in deren Interpretationen von Hegels *SdS*, von *JS 1* und von *JS 3*. Was Honneth im Gegensatz zu Ricœur nicht kommentiert, ist u. a. der Abschnitt über das Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft in *SdS*, in dem vom „Gehorchen" des Knechts gesprochen wird.[6] Das Gehorchen vergleicht Ricœur mit der vertikalen Unterordnung des Schülers unter den Lehrer als eine notwendige Form von Anerkennung, nicht der Person, sondern der Autorität staatlicher Institutionen, wie er sie bei Hegel beschrieben findet.[7] Olivier kritisiert den Begriff in PR, wo er in den Kontext von unterschiedlichen, auch hierarchischen Kompetenzen gestellt wird. Er hat aber, entgegen der Kritik von Olivier, weder eine Verbindung zu kämpferischen Auseinandersetzungen, noch zur Geste von Dankbarkeit für eine Gabe, sondern ist ein Zeichen respektvoller Anerkennung einer übergeordneten Fähigkeit gegenüber der eigenen.[8] Olivier wendet sich auch gegen Ricœurs oben erläuterte Behauptung vom unendlichen, d. h. letztlich erfolglosen Kampf um Anerkennung, mit der notwendigen Folge eines unglücklichen Bewusstseins.[9] Bekanntlich hinterfragt Ricœur aus diesem Grund die Notwendigkeit von Kämpfen um Anerkennung überhaupt.[10] Olivier gibt aber zu Recht zu bedenken, dass auch partielle Erfolge bei der Anerkennung jeweiliger Ansprüche willkommen seien, und wahrscheinlich ein glückliches Bewusstsein zur Folge haben.[11]

Wie kontrovers ein- und derselbe Text interpretiert werden kann, zeigt der Vergleich der Interpretationen von Hegels Kampf auf Leben und Tod in *JS 3*: Honneth versteht ihn im „bildlichen Sinne" so, dass den Subjekten durch die gegenseitige tödliche Bedrohung klar gemacht werden soll, nicht solipsistisch zu leben, sondern sich ihren Rechten

6 SdS, GW 5, 306.
7 Vgl. Ricœur 2008, 161 zur positiven Rolle der Autorität in Kapitel 4.2.2. In PR, 329 deutet er sie nur an.
8 Vgl. Olivier 2019, 238, wo er – was Ricœur nicht behauptet – der Auffassung widerspricht, dieser habe die Autorität als einen wechselseitigen Akt der Anerkennung zu bezeichnet.
9 Vgl. PR, 338.
10 Vgl. ebd., 339.
11 Vgl. Olivier 2019, 239.

und Pflichten zu stellen.[12] Ricœur dagegen versteht die Aussagen Hegels so, dass infolge des Überlebens der Kontrahenten über ungleiche Ansprüche eine Gleichheit der Anerkennung ermöglicht werde.[13] Übereinstimmung herrscht bei Honneth und Ricœur über die friedlichen Formen von Anerkennung in der Familie, und für ein rechtlich geordnetes Zusammenleben in der Gesellschaft. Ist aus diesen ausgewählten Beobachtungen abzuleiten, es gebe gravierende Differenzen zwischen den beiden Autoren? Das Gegenteil ist der Fall, denn Ricœur spricht ausdrücklich von seiner Schuld und Dankbarkeit Honneth gegenüber, dass er von ihm die Systematisierung der drei Anerkennungsformen der Liebe, des Rechts und der sozialen Wertschätzung übernehmen konnte. Daraus ergebe sich für ihn eine Art von imaginärem Dialog zwischen seinen und Honneths Einschätzungen.[14] Das schließt nicht aus, dass er und Honneth dieselben Begriffe – insbesondere die von Hegel verwendeten – unterschiedlich interpretieren. So ist das Hauptargument von Olivier nachvollziehbar und gerechtfertigt, Ricœurs Begriff vom Dialog zu einem Interpretationskonflikt zuzuspitzen, angelehnt an ein früheres Werk von Ricœur.[15] Ein Gegensatz zwischen beiden zeigt sich z. B. deutlich darin, welche Bedeutung und Rolle beide Autoren der Liebe zumessen. Während Ricœur vor allem die liebende Anerkennung unter Erwachsenen hervorhebt, betont Honneth in *KA* stark das Konfliktmodell zwischen Mutter und Kind in Anlehnung an Winnicott, auch wenn er es in späteren Schriften modifiziert und abschwächt.[16]

Insgesamt unterscheiden sich, neben der unterschiedlichen Priorisierung von Kampf und Gabe die von beiden Autoren gemachten Voraussetzungen für jegliche Anerkennung angesichts der gegenwärtigen gesellschaftlichen und staatlichen Verhältnisse. Es hat sich oben gezeigt, dass der Praxisbezug bei Ricœur stärker ausgeprägt ist als bei Honneth. Dessen an Hegel angelehnten Annahmen liegen mehr ideale Verhältnisse zu Grunde, insbesondere die gegensätzlichen Wertvorstellungen

12 KA 80. Vgl. JS 3, GW 8, 221 sowie Olivier 2019, 234, der offensichtlich diese Interpretation Honneths übersehen hat.
13 Vgl. PR, 287.
14 Vgl. ebd., 293ff.
15 Vgl. Olivier 2019, 236 sowie Ricœur 1969.
16 Vgl. PR 298f. und KA, 153f. sowie Honneth 2000, 1093.

bezüglich der Pluralisierung. Dagegen thematisiert Honneth zwar nicht die zunehmende Entfremdung der Subjekte, aber die mangelnde Bereitschaft andere anzuerkennen, maßgeblich verursacht durch den Kapitalismus mit seinen Konsumzwängen.[17] Das hat negative Auswirkungen auf die ungezwungene und unbeeinflusste wechselseitige Anerkennung. Werde das nicht berücksichtigt, wofür Honneth aber plädiert, setze man sich der von Louis Althusser formulierten Kritik aus, die in allen Anerkennungsformen ein Mittel zur Stabilisierung der bestehenden Ordnung siehe, woraus Althusser ableitet, dass keine Anerkennung von Individuen und Gruppen förderlich, sondern als Ideologie abzulehnen sei.[18] Honneth widerspricht Althussers Diagnose, und kritisiert den Einfluss des „neoliberalen Strukturwandels des Kapitalismus", der sich insbesondere auf die veränderte Rolle der Industriearbeiter als „Arbeitskraftunternehmer" auswirke.[19] Der Einschätzung stimmt auch Olivier zu und plädiert dafür, den Ideologievorwurf ernst zu nehmen, und zu hinterfragen, ob der Kapitalismus mit bloßen Gesten von Gabe und Dankbarkeit sowie Versuchen der Versöhnung vereinbar sei.[20] Das ist eher nicht möglich, so dass notwendige Veränderungen in diesem Kontext nicht herbeizuführen sind. Das Argument bezieht sich kritisch auf Ricœur, übersieht aber, dass Ricœur zwei Gegenstandsbereiche unterscheidet. Einerseits seien für die Beseitigung staatlicher und globaler Missstände und Ungleichheiten auch Kämpfe als politische Auseinandersetzungen notwendig.[21] Andererseits gibt es auch zahlreiche gesellschaftliche Situationen, in denen die Anerkennung als Gabe, Dankbarkeit und Versöhnung hinreichend ist, also ihren moralischen Platz hat.

Offensichtlich ist es das erklärte Ziel von Olivier, die Paradigmen von Kampf und Gabe zu vereinen, wenn schon nicht zu versöhnen. So ist für ihn Ricœurs Dialog mit Honneths *KA* im übertragenen Sinne ein friedlicher Kampf um das bessere Argument. Auch besitze Ricœurs Aussage von seiner Dankbarkeit Honneth gegenüber einen Hauch von

17 Vgl. Honneth 2021c, 124f.
18 Vgl. Althusser 1973, *Ideologie und ideologische Staatsapparate*, Haber 2012, 70ff. sowie Lepold 2021, 28 und ausführlich ebd., 101–120.
19 Honneth 2021c, 126f.
20 Vgl. Olivier 2019, 240.
21 Vgl. PR, 313 und 337.

Selbstironie: Er wolle damit ausdrücken, in *KA* ein Werk vorzufinden, das ihm die Möglichkeit zu einer produktiven Auseinandersetzung gebe.[22] Den hypothetischen Dialog von Olivier zusammenfassend mache ich auf die nicht angesprochenen Bedingungen, die vielfältigen Kontexte und die adäquaten Mittel für eine erfolgreiche aktive und passive Anerkennung aufmerksam. Dem ist nicht mit Verallgemeinerungen zu begegnen, sondern es müssen exemplarisch im Detail die Randbedingungen zwischen der Subjektivität des Einzelnen und den persönlichen und gesellschaftlichen Formen der intersubjektiven Anerkennung berücksichtigt werden. Diese skizziere ich im Folgenden.

7.2 Die Einbettung der Anerkennung in die gesellschaftlichen Bedingungen

Als erstes rekapituliere ich in diesem Kapitel die Subjektwerdung als Voraussetzung für spätere wechselseitige und gesellschaftliche Anerkennungsbeziehungen. Sie beginnt und basiert erstens entwicklungspsychologisch auf Anlagen, die beim neugeborenen Kind vorhanden sind. Zweitens ist die sofort einsetzende mütterliche Fürsorge erforderlich, die Honneth mit der Liebe als der ersten Anerkennungsform kennzeichnet. Bereits bei diesem Prozess darf nicht übersehen werden, dass der heranwachsende, sich individuierende und sozialisierende Mensch in historische und kontingente Verhältnisse hineinwächst, die schon vor ihm da waren. Das thematisieren explizit bei Fichte und Hegel mit den Werten, welche dem Kind von seinen Eltern vermittelt werden, unter der Voraussetzung, dass die Eltern ihrerseits über die vorherrschenden Werte reflektieren.

So geht Fichte im *Naturrecht* und in der *Wlnm* über den Einzelfall hinaus, wenn er vom Reich der vernünftigen Wesen spricht. Das ist der Rahmen, in welchem er in der wechselseitigen Aufforderung zur Freiheit die Bedingung sieht sowohl zur rechtlichen Anerkennung als auch allgemein für den geistigen und leiblichen Umgang miteinander – und mit der Welt. Hegel erweitert den Gegenstandbereich von Subjek-

22 Vgl. Olivier 2019, 241.

tivität und Gesellschaft, indem er mit Elementen der Sittlichkeit soziale Verkehrsformen benennt, die – neben einer Einteilung der Bevölkerung in Klassen – im Rahmen von Besitz und Eigentum für die bürgerliche Gesellschaft gelten. Das individuelle Selbstbewusstsein entsteht und entwickelt sich in den Interaktionen und Anerkennungsbeziehungen von Familie, Recht und Staat, wobei Hegel Ungleichheiten und moralische Konflikte nicht verschweigt, sondern sie kontinuierlich in den *Jenaer Schriften* bis hin zur *PhG* und später in *RPh* thematisiert. Selbstständigkeit und intersubjektive Beziehungen, zu denen selbstverständlich nicht nur die Anerkennung gehört, bedingen sich gegenseitig, da für Hegel das Individuum und der Staat zusammengehören, wie er es mit der Metapher vom Gott des Volkes formuliert hat.

Honneth spart den staatlichen Rahmen aus, auch wenn er in seinen sozialphilosophisch-psychoanalytischen Überlegungen von Beschreibungen ausgeht, die für die westlich europäischen und nordamerikanischen Kulturen der Gegenwart, d. h. des 20. Jahrhunderts gelten. Ricœur ergänzt die Beschreibung der Individuation, die er auch der Liebe zuordnet, um die Genealogie als Weitergabe des Lebens von Generation zu Generation, und um die Bewusstwerdung des Kindes, von seinen Eltern geliebt zu werden, vergleichbar den Formulierungen Fichtes und Hegels. Diese auf den ersten Blick überall gültigen normativen Verhältnisse sind praktisch um die Berücksichtigung sozialer Einflüsse zu ergänzen, welche auf Defiziten der elterlichen Sozialisation beruhen, die weitergegeben werden, und so die Individuation der nachkommenden Generation teilweise schwer beeinträchtigen.

So ist bereits meine erste These nicht unabhängig von der gesellschaftlichen Realität. Das gilt umso mehr für den Gegenstandsbereich meiner zweiten These, dem ebenfalls Verallgemeinerungen empirischer Phänomene und theoretische Annahmen zugrunde liegen, die nicht eindimensional sind, sondern komplexe Sachverhalte beinhalten. Es betrifft die Subjektivität wie die intersubjektiven Beziehungen, in welchen die Anerkennung stattfindet. Wie realistisch erfassen Honneth und Ricœur die Beziehungen der Individuen miteinander und in der Gesellschaft durch ihre Argumente und Beschreibungen, um der Komplexität der aktiven und passiven Anerkennung Rechnung zu tragen? Wie gehen sie auf die Diskrepanz zwischen der gewünschten Anerken-

nung aller Mitglieder in einem kapitalistische Staat und der Tatsache ein, dass die Chancengleichheit und die Möglichkeit ihrer Verwirklichung nicht für alle gegeben ist? Diese und weitere Einschränkungen sind für die zweite und dritte Anerkennungsform eines anerkannten Rechtssubjekts und der vielen Facetten sozialer Wertschätzung zu berücksichtigen.

Verallgemeinert handelt es sich um die Spannung zwischen der individuellen und der gesellschaftlichen Person. Damit verbunden sind verschiedene Fragen, so um den Einfluss des Pluralismus und der Konkurrenz der Interessen und Wertvorstellungen auf die Bewahrung der Eigenständigkeit. Wie weit ist unter anderem bei Honneth die Anerkennung hinreichend für die Entwicklung und Stärkung des Identitätsbewusstseins? Sie soll darüber hinaus sowohl die Ausgestaltung einer gerechten Gesellschaft bewirken, als auch dazu beitragen, die moralische Grammatik sozialer Konflikte auszubuchstabieren, wie es im Untertitel von *KA* heißt. Hier bezieht sich Honneth vor allem darauf, wie mit Menschen umgegangen wird, die von der Mehrheit der Gesellschaft, aber auch der staatlichen Institutionen ausgegrenzt oder missachtet und übersehen werden. Wen er nicht erwähnt, sind diejenigen Menschen, die aus psychischen wie physischen Gründen selbstständig keine Anerkennungsbeziehungen aufzunehmen in der Lage sind, unbeschadet dem jedem Menschen innewohnenden Drang nach voller Teilhabe. Schließlich erinnere ich an die Anforderungen und Erwartungen der Gesellschaft zur Anpassung aller Personen an die Normen der Wirtschaft und des Arbeitslebens. Neben dem Druck, am Konsumleben teilzunehmen, mache ich darauf aufmerksam, dass Honneth z. B. Arbeitslose oder Geringverdiener aus seinem Modell wechselseitiger Anerkennung ausblendet.

Was hinter den genannten gelungenen und unvollkommenen Formen einer Fähigkeit zur Anerkennung steht, ist die notwendige Bedingung dafür, eine Person zu werden und zu bleiben, d. h. die Erfüllung des intrinsischen Bedürfnisses, immer wieder eine Selbstbestätigung durch Anerkennung von außen zu erfahren. Diese kann sich, wie Ricœur herausgearbeitet hat, im Kontext von Geschenk und Dankbarkeit sogar für die gebende Person mit ihrem Geschenk realisieren, durch welches sie – idealerweise unbewusst – im Geben Selbst-Aner-

kennung erfährt. Das leitet über zum folgenden dritten und letzten Querschnitt, der mehrere Aspekte der Anerkennung in Verbindung mit der Identität vertieft. Das betrifft zum einen das Bewusstsein der eigenen Freiheit, zum anderen die diversen Möglichkeiten, sich als einheitliche und selbstständige Person anerkannt und wertgeschätzt zu wissen, und schließlich die Frage nach dem näher zu bestimmenden Wert, der anerkannt werden soll, entsprechend dem „Wert der Subjekte“[23].

7.3 Die Bestimmung des Wertes der Person mit und ohne Anerkennung

Ich versuche in diesem Kapitel einen Weg zu finden, wie sich das Wissen vom eigenen Wert – verkörpert im geistigen wie leiblichen Identitätsbewusstsein – mit derjenigen Erfahrung von empfangener Anerkennung verbinden kann, von der Honneth und Ricœur ausgehen. Auch unter Berücksichtigung von Fichte und Hegel gilt das analog für die gegebene Anerkennung, die für das Gegenüber reflexiv akzeptabel sein soll. Vorausgesetzt wird, dass jede Person wertvoll ist, aber es muss geklärt werden, worin der Wert besteht.[24] Es sollte klar sein, dass es keinen einheitlichen Wertbegriff geben kann, der die Vielfalt der Identitäten wie auch die Vielfalt der Lebensbereiche berücksichtigt, in denen Anerkennung stattfindet. Diese deskriptive und gleichzeitig normative Aufgabe verlangt von der einen Person, den Wert der anderen Person zu erkennen, was nicht gleichbedeutend ist mit deren Anerkennung. Das betrifft daher Anerkennungsbeziehungen zwischen zwei Personen, ohne dass es sich zwingend um eine symmetrische Beziehung handeln muss. Zur Klarstellung betone ich, dass mit der Person das bereits individuierte und sozialisierte Individuum gemeint ist mit der ihm innewohnenden Eigenständigkeit. Dazu gehört selbstverständlich,

23 Caillé 2022, 118.

24 Ich thematisiere in meiner Arbeit nicht ausdrücklich, ob und in welcher Form eine Person um eine für sie selber eindeutige Identität weiß, oder eher akzeptiert, sich teilweise „selbst undurchsichtig“ zu sein, was sie von der sozialen Verantwortung den anderen gegenüber nicht entbindet. Vgl. dazu Butler 2023, 30.

dass die Person ihr Person-sein nur erfährt im Zusammenleben und gemeinsamen Handeln.

Ich gehe in drei Schritten vor, von denen der erste als problematisch eigene und fremde Wünsche nach Anerkennung und der zweite die Abhängigkeit der Identität von der Anerkennung betrifft. Mit dem dritten Schritt ist eine doppelte Frage verbunden: Was bedeutet und bewirkt es zum einen, die eigene Identität anerkannt zu bekommen, und auf welchen Wert bezieht sich zum anderen die gewünschte und die gegebene Anerkennung? Um das Ergebnis vorwegzunehmen, ist ein – unter noch zu erläuternden Voraussetzungen – essentieller Wert die individuelle und soziale Freiheit, aber unter Berücksichtigung von gegenseitiger Beschränkung.

Der erste Punkt bezieht sich auf die von Ricœur als angeblich unerfüllbar und unendlich bezeichneten Ansprüche. Unterschieden werden einerseits „legitime" und nicht legitime Ansprüche auf Anerkennung, denn bei illegitimen Ansprüchen bestehe die „Gefahr", dass die Person in eine dauerhafte Opferrolle gerate, da sie den anderen die Schuld für die Nicht-Anerkennung gebe.[25] Andererseits verweise ich auf Fälle, in denen sich das Bedürfnis nach Anerkennung der eigenen Identität zu einer Abhängigkeit entwickeln kann. Hier besteht die Gefahr darin, dass die Person ihre Eigenständigkeit aufgibt oder verliert, indem sie sich unreflektiert an die gegebenen gesellschaftlichen Normen anpasst, d. h. an diejenigen „Handlungsgewohnheiten, die von den Angehörigen der jeweiligen Bezugsgruppe des Subjekts anerkannt werden"[26]. Geht dieser Vorgang über das individuelle Verhalten hinaus, könnten sich die vermeintlich förderlichen, tatsächlich aber entfremdenden und verdinglichenden Verhaltensweisen normativ verfestigen, und so einen zwanghaften kollektiven Erwartungsdruck erzeugen[27] Mit der Verdinglichung ist gemeint, dass die Person nicht mehr als Zweck, sondern nur

25 Vgl. PR, 338 sowie Caillé 2022, 116. Caillé spricht hier von der „Opferkonkurrenz", ohne Ricœur explizit zu erwähnen.
26 Schlette 2018, 12f.
27 Vgl. PR, 331ff. sowie Lepold 2021, 30 und Godart 2023, 9.

noch als Mittel sichtbar wird.[28] Ich erinnere als Beispiel an die Haltung und Behandlung der Gesellschaft gegenüber Wohnungslosen.

Das leitet über zum zweiten Schritt mit der mehrfach wiederholten Aussage Honneths, dass Identitätsentwicklung und Anerkennung voneinander abhängig seien. Es bestehe eine Kausalität zwischen der Anerkennung besonderer „Fähigkeiten und Eigenschaften" des Subjekts und dem Ergebnis, dass sich das Subjekt mit dem anerkennenden „anderen Subjekt versöhnt weiß"[29]. Die Rede von der Versöhnung lässt auf zweierlei schließen: Entweder habe es einen erfolgreichen Kampf zur Erlangung der Anerkennung gegeben, oder das anerkannte Subjekt habe erst durch diese Anerkennung „seine unverwechselbare Identität kennengelernt"[30]. Eine kampflose – wenn auch problematische – Verknüpfung von Anerkennung und Identität gibt Honneth mit dem Beispiel einer – wenn auch liebevollen – anderen Art von Forderung aus dem privaten Bereich. Er nennt das in *RF* die Liebesbeziehung. In ihr „gründet die wechselseitige Liebe nicht auf beliebigen Qualitäten des jeweils anderen, sondern" darauf, die eigenen „Wünsche und Interessen" als Bestandteil der eigenen Identität oder „Selbstdeutungen" gewürdigt und anerkannt zu bekommen.[31] Sie sei außerdem mit der normativen Erwartung für die „gemeinsame Zukunft" verbunden, welche die Sicherheit geben soll, auch für „zukünftige Neigungen und Interessen" die Zustimmung der Partnerin oder des Partners zu bekommen.[32] Das kommt der Forderung nach einem sehr starken Versprechen gleich, und kann zu einer Überforderung beider Personen führen, wenn beide gegenseitig diese Forderung stellen.[33] Dieses reduzierte und voraussetzungsreiche Bild von Partnerschaft oder auch von Freundschaft abstrahiert darüber hin-

28 Die Gefahr besteht insbesondere darin, dass die Person ausschließlich nach ihrer Nützlichkeit bewertet wird, andernfalls ihr ein gesellschaftlicher Wert abgesprochen wird.
29 KA, 30f. Honneth unterscheidet hier nicht zwischen Subjekt und Person.
30 Ebd., 31. Vgl. ebd., 322 wo Honneth von der konstituierenden Funktion der Anerkennung abgerückt ist.
31 RF, 260. Der Umkehrschluss ist nicht möglich, denn nicht jede anerkennende Wertschätzung impliziert eine liebende Haltung. Auch ist Liebe mehr als Wertschätzung, da sie auch auf Verbundenheit gründet.
32 Ebd., 261. Honneth spricht ausdrücklich von einer „reziproken Verpflichtung".
33 Vgl. SmA, 149 über die Schwierigkeit, ein Versprechen auf lange Sicht – „un défi au temps" – aufrecht erhalten zu können.

aus nicht nur von allen sozialen Zwängen, sondern blendet auch zerbrochene Beziehungen aus. Das heißt nicht, dass bei diesen notwendig beide Identitäten gleichermaßen beschädigt werden. Der Grund dafür, dass Patrick Wöhrle das „seltsam anstrengungslose Bild" kritisiert, liege in der gleichzeitigen „kommunikative[n] Zumutung"[34].

Ricœur blickt aus einer anderen Perspektive auf das Verhältnis von Identität und Anerkennung. Er verbindet das Wissen um die eigene Identität als Selbstanerkennung oder *Selbstheit* mit der Annahme des Blicks von einer oder von mehreren anderen Personen. Aus diesem Blick entsteht für Ricœur die Identität als *Selbigkeit*.[35] Caillé präzisiert, im Blick des anderen die Bestätigung der „Selbstachtung" von deren Ablehnung oder Nicht-Anerkennung zu unterscheiden.[36]

Die beiden Fragen des dritten Punktes zusammengenommen thematisieren zum einen, was oder welcher spezifische Wert an der Identität anerkannt wird, und zum anderen die möglichen Auswirkungen der empfangenen Anerkennung. Ein erstes Ergebnis der gelungenen Anerkennung ist auf jeden Fall das geteilte Wissen um die individuelle Freiheit und Autonomie. Freiheit kann nach Honneth in *RF* auf mindestens drei Arten definiert werden: Erstens als „negative Freiheit", gemeint ist die Ausübung der Freiheit, ohne „durch äußere Widerstände daran gehindert zu werden"; zweitens als „reflexive Freiheit", bei welcher die Person sich bewusst ist, dass ihr „Handeln nur von eigenen Absichten" geleitet ist"; und drittens als „soziale Freiheit", bei der „zur Selbstbestimmung" die Zusammenarbeit mit anderen dazu kommen muss.[37] Ich nehme die Einteilung zum Anlass eines Vergleichs, welches Freiheitsverständnis von reflexiver – persönlicher – und von sozialer Freiheit die vier Autoren Fichte, Hegel, Honneth und Ricœur haben: Die Freiheit als Wert ist für Fichte zentraler Bestandteil seiner Aufforderungslehre, während sie für Hegel ein Element der Sittlichkeit ist. Honneth entfaltet sie – wie im Titel von *RF* sichtbar wird – im Kontext der Forderung nach Selbstverwirklichung, und Ricœur verknüpft mit der Freiheit die

34 Wöhrle 2018, *Das „Wir" und seine Falltüren*, 165.
35 Vgl. SmA, 167ff. und PR, 166ff. Meine Hervorhebungen.
36 Vgl. Caillé 2022, 95.
37 Resp. RF 44, ebd., 58f. sowie ebd., 81. Vgl. auch Ricœur 2008, 152. Er nennt die notwendige Zusammenarbeit „une autonomie par le moyen de l'hétéronomie".

Selbstanerkennung, die zu einer umfassenden Handlungsfähigkeit verhilft, und sie bewahrt. Im Folgenden fasse ich die wichtigsten Argumente für die persönliche und gesellschaftliche Freiheit zusammen.

Fichte definiert die Freiheit im *Naturrecht* als „*freie Wirksamkeit*“[38], die einerseits dem Menschen innewohnt, andererseits zu ihrer Realisierung der Tat bedarf. Als bewusste Freiheit muss ihr eine Bewusstwerdung vorangegangen sein, für Fichte vermittelt durch die Aufforderung, deren Ergebnis die „*freie Wechselwirksamkeit*“[39] ist. Edith Düsing macht darauf aufmerksam, dass die Rede von der Bewusstwerdung nicht zu verwechseln sei mit der Entwicklung des Bewusstseins während der Individuation. Es handle sich um die Überführung eines phänomenologischen Begriffs von Alfred Schütz in eine transzendentalphilosophische Erklärung des Bewusstseins der Freiheit bei Fichte. Für diesen sei das damit verbundene Selbstbewusstsein das Wissen vom „*Bestimmtseyn zur Selbstbestimmung*“ in der Verbindung „von Vernunft und Freiheit“[40]. Als Wert ist die Anerkennung der Freiheit also notwendig mit der „gegenseitigen“[41] Anerkennung verbunden. Was bedeutet diese Aussage genau? Der Wert ist die Fähigkeit zur Selbstbestimmung, zu der die Personen sich gegenseitig durch die Anerkennung als freie Personen bestimmen. Diese Interpretation ist ein Beispiel für die Vermittlung des Gegensatzes zwischen absoluter Autonomie und absoluter Abhängigkeit.[42]

Hegel formuliert in der *Differenzschrift* und in *NR* als Kritik an Fichtes Auffassung von der Freiheit zwei sich auf den ersten Blick widersprechende Aussagen: Zum einen kritisiert er Fichtes Freiheitsverständnis, da es durch die Rücksichtnahme auf „die Gemeinschaft“ die individuelle Freiheit beschränke.[43] Zum anderen ersetzt er den vermeintlich unbeschränkten Freiheitsbegriff Fichtes durch die Sittlichkeit als „Einheit von Individuum und Volk“[44]. Die Unbeschränktheit – welche

38 GNR, GA I/3, 329.
39 Ebd., 344. Vgl. Düsing E. 1986, 181 auch für die folgenden Sätze.
40 Ebd., 342ff.
41 Ebd., 351.
42 Vgl. JS 1, GW 6, 275. Hier expliziert Hegel die Funktion der Mitte zwischen zwei Polen als Pendant zum Kompromiss. Vgl. Fichte in GWL, GA I/2, 270 sowie Wlnm-K, GA IV/3, 350.
43 Differenz, GW 4, 54.
44 Siep 2014, 178.

als positiver Wert bei Fichte nicht vorkommt – stehe in einem Widerspruch dazu, dass Fichte zwar die allgemeine Freiheit mit gegenseitiger Rücksichtnahme verbinde, aber gleichzeitig auch die schrankenlose individuelle Freiheit gelten solle.[45] Um den genannten Widerspruch bei Fichte zu überwinden, müsse eine positive Verbindung zwischen Sittlichkeit und Gesetzgebung herstellt werden.[46] Hegel präzisiert in *JS 3* seine Auffassung vom Wert der Freiheit als bürgerlicher und patriarchalischer Freiheit im Rahmen der rechtlichen Anerkennung des Besitzes.[47]

Honneth übernimmt Hegels Anbindung der Freiheit an die Sittlichkeit, wenn auch in *Leiden an Unbestimmtheit* mit anderen Begriffen, indem er Hegels Rechtsphilosophie rekonstruiert.[48] Er spricht statt von Sittlichkeit von „Neigungen und moralischen Normen", die „in Form institutionalisierter Interaktionen verschmolzen sind".[49] Schlette gibt zu bedenken und fragt, ob die gemeinten Institutionen Freiheit als „Gerechtigkeitstheorie" beinhalten, was entweder einen „Sozialoptimismus" oder einen „Sozialkonformismus" voraussetze.[50] Um das Freiheitsversprechen der Institutionen zu erfüllen, müsse es gleichzeitig deren originärer Bestandteil und die Fähigkeit sein, die individuelle Freiheit zu bändigen. Auch habe Sozialkonformismus nicht das „Potential sozialer Entfaltung"[51]. Honneth dagegen beruft sich mit seiner teleologischen Sichtweise der Gerechtigkeit als Gut auf Kant und dessen Annahme von moralischem Fortschritt.[52] Die von Schlette kritisierten konformistischen Anpassungen werden von Honneth selber nicht negativ gesehen, sie schränken für ihn die Freiheit nicht ein, sondern dienen der Erreichung der „institutionalisierten Erziehungsziele", an denen „sich der Lebensweg des einzelnen in der Gesellschaft aus-

45 Vgl. NR, GW 4, 442.
46 Vgl. ebd., 470.
47 Vgl. JS 3, GW 8, 201 sowie ebd., 214. Ich erinnere daran, dass in seinem Staatsverständnis Frauen nur eingeschränkte Rechte haben, und dass es große soziale Unterschiede gibt bis hin zur Leibeigenschaft.
48 Vgl. Honneth 2017a, *Leiden an Unbestimmtheit*.
49 Ebd., 15. Vgl. dazu Schlette 2018, 13 über Honneths „kooperativistische Wendung des Selbstverwirklichungsbegriffs".
50 Schlette 2018, 21.
51 Ebd.
52 Vgl. Honneth 2018, 318f. sowie Honneth 2007.

zurichten hat“[53]. Insgesamt hängt Honneth also wohl einem Sozialoptimismus an, den er den sogenannten freiheitsverbürgenden Institutionen zuschreibt.

Wie kann Ricœurs Sicht auf den Wert der Freiheit mit seinem Verständnis von Identität verbunden werden? Ich erinnere an die verschiedenen Spielarten der Handlungsfähigkeit als Voraussetzung für die Handlungsfreiheit.[54] Dazu gehört zweifellos die Verbindung der individuellen Freiheit mit der Teilhabe an der kollektiven Verantwortung, um sich gegenseitig Rechenschaft über die Konsequenzen der Ausübung von Freiheit zu geben.[55] Die Selbstgewissheit und das Handlungsvermögen gehören für ihn zusammen, ähnlich wie bei Fichte. Auf der subjektiven Seite entsprechen beide Elemente Fichtes freier Wirksamkeit, und auf der intersubjektiven Ebene der freien Wechselwirksamkeit.[56]

Blickt man übergreifend auf die vier Varianten von Freiheit, stellt sich die Frage, ob die Anerkennung oder Bestätigung der Freiheit ein Bestandteil der „Wertschätzungsbezeugungen gegenüber Personen“ sein kann, und ob es eine „objektivierende Grundlage“ für den Wert der Freiheit gibt.[57] Fichte und Hegel thematisieren nicht ausdrücklich den Beitrag der Freiheit zur Identität. Aber zur Anerkennung einer Person gehört für sie deren Bewusstsein, frei zu sein und frei handeln zu können, einschließlich des vernünftigen Gebrauchs der Freiheit. Für Honneth ist Freiheit ein erstrebenswerter Teil der Identität, die im Einklang mit der Selbstverwirklichung steht. Allerdings wird sie mehr oder weniger *freiwillig* durch Anpassung der Individuen an die vorgegebenen Werte der Gesellschaft erreicht, was gleichzeitig ihre freie Entfaltung als Mitglieder gewährleisten soll.[58] Offensichtlich setzt Honneth keine „individuelle Autonomie“ voraus, wie sie bei Fichte wechselseitig konstituiert ist, denn für ihn müssen deren „Bedingungen“ von der

53 RF, 18.

54 Vgl. PR, 227ff. Diesen persönlichen Begriff von Freiheit, die nur als bestimmte konkrete oder zielgerichtete vernünftige Freiheit frei genannt werden kann, definiert Conche 2013, 97 so, dass „la liberté ne reste libre que si elle se détermine elle-même, [provenant] d'un être raisonnable“.

55 Vgl. ebd., 229.

56 Vgl. ebd., 149ff.; Angella 2013, 152f; GNR, GA I/3, 329 und ebd., 344.

57 Caillé 2022, 118.

58 Vgl. Honneth 2018, 321. Er spricht von der „normativen Verpflichtung“. Meine Hervorhebung.

Gesellschaft „bereitgestellt“ werden.[59] Näher an Fichtes Freiheitsbegriff als an demjenigen von Hegel ist Honneths Forderung, die eigene Freiheit dergestalt einzuschränken, dass „die Subjekte wechselseitig in der Freiheit des anderen eine Voraussetzung ihrer individuellen Selbstverwirklichung erblicken können“[60]. Ricœurs Begriff von Freiheit in den verschiedenen Handlungsweisen kann auf die Geste des Geschenks – der *freiwilligen* Gabe – ausgedehnt werden. In dieser kommt es in erster Linie nicht auf die Wechselseitigkeit an, sondern auf die Akzeptanz einer anderen Subjektivität – der Alterität – als Anerkennung einer ursprünglichen Asymmetrie.[61] Das schließt, wie bereits ausgeführt, die Dankbarkeit nicht aus, von der Ricœur sich erhofft, dass sie sich zur eigenen Großzügigkeit transformiere.

Wie kann angesichts der Unterschiede im Verständnis von Freiheit der vier Autoren ein objektiver Wert von Freiheit definiert werden? Selbst wenn das möglich wäre, was ich verneine, ist weiter zu fragen, ob die Anerkennung der Freiheit – in ihren vier genannten Varianten – eine hinreichende Bedingung für den Wert einer Person ist. Mit dieser Frage verändert sich der Blick vom Wert der Freiheit hin zum eigentlichen Wert der Person. Ist möglicherweise dieser Wert zu verallgemeinern? Offensichtlich ist sowohl die Zuschreibung von Freiheit, als auch der entsprechende „Wunsch, anerkannt zu werden“, normativ, was mehr umfasst als die Anerkennung als eine verantwortliche Rechtsperson.[62] So drängt sich die Überzeugung auf, die Zuschreibung und das eigene Wissen um die Freiheit, die Teil der Identität ist, ergänze als ein viertes Element die drei Formen von Anerkennung. Bekanntlich verweisen diese auf die Liebe, die insbesondere die erste Bedingung für die Individuierung des Subjekts ist; sie konstituieren das Rechtssubjekt;, und umfassen schließlich den großen Bereich der Achtung als Person, in der Spannung von Eigenständigkeit und dem Eingebunden-sein in die Gesellschaft. Letzteres beinhaltet die Verinnerlichung des eigenen Beitrags zur Arbeitsteilung, und trägt gleichzeitig zur Selbstschätzung

59 Honneth 2017a, 34. Vgl. Henning 2018, 110f.
60 Ebd., 18. Vgl. Differenz, GW 4, 54 als Kritik Hegels an Fichte. Dort stellt Hegel der einschränkenden Gesellschaft positiv die sittlichen Neigungen gegenüber.
61 Vgl. Angella 2013, 158 sowie zur Asymmetrie PR, 241ff. Meine Hervorhebung.
62 Caillé 2022, 119.

bei. Da sich bereits die drei genannten Werte nicht auf derselben Ebene der Anerkennung realisieren lassen, wie kann dann die Freiheit als vierter Wert in das Konzept eingefügt werden?[63] Anders gefragt, wollen sozialisierte Personen „gleichzeitig und in gleichem Maße geliebt, respektiert und geschätzt"[64] und dadurch anerkannt werden? Sind die drei Formen der Anerkennung zusammen mit der Freiheit hinreichend, um den Wert der Person umfassend zu definieren? Diese Fragen verdichten sich auf einer höheren Ebene zu der Frage: Kann neben dem subjektiven Wert der Selbstanerkennung und der Selbstgewissheit entsprechend dem Identitätsbewusstsein überhaupt von einer objektiven *Bewertung* der Person gesprochen werden?[65]

Im Allgemeinen nimmt eine anerkannte Person die Zuschreibung eines Wertes durch eine andere Person in dem Sinne auf, dass sie es mit ihrem subjektiven Verständnis auf Übereinstimmung mit sich selber überprüft.[66] Daraus könnte abgeleitet werden, der objektive Wert einer Person wäre überhaupt nicht bestimmbar, andernfalls führe er im Vergleich mit dem Wert einer anderen Person zu einer Rangordnung, die mit der mehr oder weniger universellen moralischen Anschauung von der gleichen Menschenwürde aller unvereinbar wäre. Hinter den aufgezählten Fragen verbirgt sich eine Annahme: Keine äußere Zuschreibung von Attributen, sowie Zusicherung der Freiheit konstituiere hinreichend den intrinsischen Wert einer notwendig sozialen Person, denn der Wert transzendiere die Individualität, die Identität und die Selbstgewissheit. In diesem Sinne stellt Sophie Nordmann in ihrem Buch *Phénoménologie de la transcendance* fest, der Mensch sei nicht etwas anderes sei als die übrigen Lebewesen der Welt. Was ihn aber unter Rückgriff auf die Kantische Antinomie transzendent mache, sei sein Blick auf das Ideal der Menschlichkeit.[67]

63 Ebd.
64 Ebd., 120.
65 Meine Hervorhebung.
66 Fälle von Selbstüberheblichkeit betrachte ich in diesem Kontext nicht.
67 Nordmann 2022, *Phénoménologie de la transcendance*, 186f. Wörtlich heißt es: „l'être humain n'est *plus* du même ordre que les autres êtres du monde *à partir du moment où* il a en vue l'idéal de l'Humanité". Vgl. ebd. 178ff. den Bezug zu Kant.

Auf eine Variante will ich noch eingehen, um den Wert der Person zu erfassen. Der Annahme Honneths von der Konstituierung der Person und ihres Wertes durch die Anerkennung ist nicht uneingeschränkt zuzustimmen, da sie missverstanden werden kann. Zwar ist der Wert der Person nicht zu trennen vom „sozialen Wert“[68], welcher mit der Anerkennung als sozialer, intersubjektiver Handlung korreliert, er geht aber darin nicht auf. Die Diskussion von Honneth über die inhaltliche Anerkennung als Wahrnehmung oder als Zuschreibung hat gezeigt, dass eine Person Eigenschaften besitzt, die sie zwar durch Individuation – mit Hilfe der anerkennenden Liebe – und durch Sozialisation erworben hat, die sie aber bereits ab den ersten Lebensjahren selbstständig ausgebildet und weiterentwickelt hat.[69] Das entspricht meiner These von der Eigenständigkeit der Person und als soziales Wesen. Der Wert der Eigenständigkeit ist daher kein solipsistischer Wert, den die Person für sich festhält, sondern gleichzeitig ein sozialer Wert mit der „Fähigkeit zu geben“[70], in der Vergangenheit, in der Gegenwart und in der Zukunft. Einen Teil der Fähigkeit machen die eigenen Begabungen der Person aus, die sich auch durch Ermutigung und Anerkennung von außen entwickelt haben.[71]

Was sind zusammengefasst die wichtigsten Erkenntnisse dieses Kapitels? Erstens wird betont, dass der Wert einer sozialisierten Person entsprechend meiner zweiten These intrinsisch nicht von der Anerkennung abhängig ist. Der zweite Punkt betrifft die Freiheit der Person, die eine soziale Freiheit ist, aber nicht von der Gesellschaft verliehen, sondern anerkennend zugesprochen und bestätigt wird. Die Bewahrung der Eigenständigkeit im Handeln wird von Fichte und von Ricœur stärker hervorgehoben als von Hegel und Honneth. Diese betonen die Anpassungsleistungen der Person an die gesellschaftlichen Normen. Schließlich wird drittens der Wert der Person sichtbar, der nicht auf diesen oder jenen anerkannten Eigenschaften beruht, sondern mit dem Person-sein der Gattung Mensch zusammengehört. Untrennbar damit verbunden ist ein – stets gefährdetes – intaktes Identitätsbewusstsein.

68 Caillé 2022, 120.
69 Vgl. KA, 320.
70 Caillé 2022, 123.
71 Vgl. ebd., 125.

Ich bin am Schluss meiner Überlegungen und Untersuchungen zum anerkannten Subjekt angekommen. Dem folgt eine Zusammenfassung dessen, was meine beiden Thesen von der notwendigen Individuation hin zur Konstitution als Person, sowie die vielen Facetten dessen betrifft, wie Subjektivität und Intersubjektivität sich in Anerkennungsprozessen verbinden.

8 Zusammenfassung und Ausblick

Die vorliegende Arbeit verbindet zwei philosophische Richtungen, die Subjekt- und die Sozialphilosophie. Sie nähert sich auf verschiedene Weise dem Verständnis vom anerkannten Subjekt. Vorausgesetzt wird ein Subjekt, das anerkennen kann, nachdem es sich vorher zu einem sozialisierten Subjekt entwickelt hat, das von mir meistens als Person bezeichnet wird. Dementsprechend – so meine erste These – bedeutet die Entwicklung zur Person dasselbe wie die der Genese der Subjektivität als Individuation, aus welcher die Eigenständigkeit als Bewusstsein der eigenen Identität erwächst. Das verdeutlichen Fichte und Hegel durch die Erziehung des Kindes, Honneth durch die Rolle der Liebe als Grundbedürfnis der Anerkennung, und Ricœur mit der Notwendigkeit der Selbstanerkennung im Prozess der personalen Entwicklung. In diesem Zusammenhang ist die anthropologische Konstante relevant, dass in jedem Menschen – unter adäquaten familiären Verhältnissen – von der Geburt an der Drang zur Ausbildung der eigenen Identität besteht und wahrgenommen wird, indem das Kind auf die anerkennende elterliche Liebe reagiert. Darauf aufbauend können, neben anderen Interaktionen, anerkennende wechselseitige Beziehungen aufgenommen werden, die das Bedürfnis jedes Menschen als eines sozialen Wesens sind. Die Bedeutung der Anerkennung in einer aktiven Beziehung zeigt sich in zwei Aspekten – so meine zweite These: Einerseits setzt sie eine eigenständige und handlungsfähige Person voraus. Andererseits ist die Handlungsfähigkeit als Freiheit nicht ohne Bedingungen zu realisieren. Wie kann eine Person gleichzeitig frei handeln, aber darin in einer Interaktion beschränkt werden durch die Rücksichtnahme auf eine oder mehrere andere Personen? Fichte löst dieses Paradox durch sein Konzept der Aufforderung im *Naturrecht*, durch welche gleichermaßen eine wechselseitige Bestätigung der Freiheit und der Selbstbeschränkung erfahrbar wird.

Wie gestaltet sich die Beziehung zwischen Subjektivität und intersubjektiver Anerkennung? Fichte und Hegel einerseits, und Honneth und Ricœur andererseits, wählen dafür zwei unterschiedliche Methoden der Begründung. Vor allem Fichte, und mit Einschränkungen auch

Hegel, argumentieren transzendentalphilosophisch, um den Umfang der Handlungsfähigkeit in der Interaktion aufzuzeigen. Honneth und Ricœur distanzieren sich davon ausdrücklich, indem sie ihre Theorien überwiegend von empirischen Phänomenen ableiten, sowohl von historischen wie von gegenwärtigen. Da das nicht hinreichend ist, greifen beide Autoren aber auch auf theoretische Überlegungen zurück. Umgekehrt bauen Fichte und Hegel ihre Theorien auch nicht nur auf idealistischen Annahmen auf, sondern setzen die deutschen sozialen und politischen Strukturen aus den Jahren um 1800 voraus, einschließlich der damals bestehenden sozialen und politischen Ungleichheiten.

Die notwendigen Vorgänge bei der aktiven wie passiven Anerkennung einer Person berühren unterschiedliche individuelle und gesellschaftliche Bereiche. So gehen Honneth und Ricœur über das hinaus, was sie von Hegel, und in geringerem Maße von Fichte, rezipiert haben. Sie thematisieren unter anderem die Auswirkungen der gegenwärtigen kapitalistischen Wirtschaftsweise auf die Selbstständigkeit der Person. Umfassender als Honneth weist Ricœur auf strukturelle Einflüsse hin, welche die Autonomie der Person – meist ohne deren Wissen – beschränken. Ricœur differenziert angesichts des Pluralismus von Lebensweisen und Wertvorstellungen der Personen deren Bedürfnisse nach Autonomie, sowie die Auswirkungen auf die Durchsetzung der geforderten Anerkennung. So entstehen potentiell Konflikte, wenn die unterschiedlichen Bedürfnisse der eigenen Identität, sowie diejenigen von Gruppenidentitäten, nach Anerkennung aufeinandertreffen. Gleichzeitig sind sie den unterschiedlichen Machtverhältnissen einer Klassengesellschaft unterworfen.

Über die – im Idealfall – wechselseitige Anerkennung zweier Personen hinaus werden die Anerkennungsbeziehungen zwischen Personen und der Gesellschaft insgesamt untersucht. Das impliziert die Frage nach der abhängigen oder der unabhängigen Beziehung zwischen dem Individuum und der Gesellschaft als Staat. Zu beachten ist darüber hinaus, dass zwar gelegentlich vom Gegensatz zwischen der apriorischen Subjektivität und der apriorischen Intersubjektivität gesprochen wird, beide für sich allein aber nicht möglich sind. Subjektivität und Intersubjektivität sind dergestalt aufeinander angewiesen, dass zwar das Selbstbewusstsein als Selbstgewissheit sich in der Individuation ausgebildet

hat, die moralisch verantwortliche Handlungsfreiheit aber im weiteren notwendig der Bestätigung durch die wechselseitige Anerkennung bedarf. Das ist aus meiner Sicht gemeint mit der Rede von der Konstitution des Selbstbewusstseins, präziser ausgedrückt, von der Selbstgewissheit oder dem Identitätsbewusstsein, welche vor allem von Ricœur als Selbst bezeichnet werden. Welche Antworten geben die einzelnen Autoren?

Fichte spricht im *Naturrecht* von der Konstitution des Selbstbewusstseins, im Rahmen von Vernunftwesen insgesamt. Er betont und meint damit das Wissen der handlungsfähigen Person von sich als einem vernünftigen und leiblichen Wesen, bei dem Bewusstsein und Leib untrennbar miteinander verbunden sind, und die Person eine Selbstwirksamkeit besitzt. Die gegenseitige Anerkennung dient dem individuellen gewahr werden der damit verbundenen Freiheit. Fichte ergänzt und vertieft in der *Wlnm* die Bedeutung der Intersubjektivität, die zu Recht von Lauth Interpersonalität genannt wird, auch wenn weder Fichte noch Hegel diese Begriffe verwenden. Selbstständige Personen interagieren und beschränken sich einvernehmlich, ohne von einer übergeordneten Instanz dazu verpflichtet zu sein. Gleichzeitig sind sie verbunden in der Einheit von Natur – der physischen Welt – und Vernunft – der geistigen Welt.

Im Unterschied zu Fichte beschreibt Hegel einen spekulativen Entwicklungsweg vom wissenden Bewusstsein zum Selbstbewusstsein, welches schließlich in der intersubjektiven Anerkennung von beiden Personen wahrgenommen wird. Die Terminologie Hegels meint mit dem Selbstbewusstsein das Individuum oder die Person. Ohne den Begriff der Selbstwirksamkeit zu verwenden, deutet er ihn implizit in der *PhG* an als den Drang, Wissen von sich, von der Welt im Ganzen und von anderen Personen zu erlangen, um sich selbst zu erkennen.

In den *Jenaer Schriften* vor der *PhG* erläutert er die enge, aber dialektische Verbindung zwischen dem Individuum und dem Volk, mit anderen Worten die Zusammengehörigkeit des Besonderen und des Allgemeinen. Allerdings wird das Individuum in größerem Maße vom sogenannten Geist des Volkes beeinflusst, als dass umgekehrt das Individuum, vor allem im Familienverband, auf die Gemeinschaft im Volk einwirkt. Aufkommende Konflikte resultieren aus den Ansprüchen von

Individuen, die sich als absolut eigenständig verstehen – in nahezu egoistischer Weise –, und dennoch das Bedürfnis nach Zusammengehörigkeit haben. In der *PhG* zeigt Hegel, dass die Suche der Person nach Selbstbewusstsein als Selbstgewissheit nur dann zum Erfolg führt, wenn sie ihr egoistisches Bedürfnis aufgibt, und so ihr Selbstbewusstsein die Erfahrung machen kann, durch ein anderes Selbstbewusstsein in Wechselseitigkeit anerkannt zu werden. Diese Art von Umkehr ist auch deshalb notwendig, weil die Personen nur so erkennen, als soziale Wesen auf die Gemeinschaft im gemeinsamen Tun angewiesen zu sein. Darin zeigt sich für Hegel der Geist, der sowohl die Individuen durch die wechselseitige Anerkennung verbindet, als auch sich im Geist des Volkes realisiert.

Allerdings sind mit der Eingebundenheit der Personen in die Gesellschaft moralische Konflikte nicht auszuschließen, mit denen möglichst einvernehmlich umzugehen ist. Hegel zeigt die Probleme auf, die sich aus dem Bestreben ergeben, die Moral als persönliche Gewissensüberzeugung gegenüber den Forderungen anderer Personen oder der Gesellschaft nach Konformität mit der allgemeinen Sittlichkeit zu bewahren. Die Lösung besteht kurz gesagt darin, vertrauensvoll aufeinander zuzugehen. Ricœur buchstabiert diese – im Rahmen einer pluralistischen Gesellschaft mit unterschiedlichen Wertvorstellungen – schwierige Aufgabe aus, und bietet friedliche Kompromisse zur Lösung an, anstelle einer kämpferischen Auseinandersetzung. Für das mit der Gewissensentscheidung verbundene Problem beruft Ricœur sich in *SmA* explizit auf Hegel. Er spricht wie Hegel vom versöhnenden Wort, beginnend mit der wechselseitigen Bitte um Verzeihung, gefolgt vom Versprechen gegenseitiger Toleranz. Darin sieht er eine Art Vorbild für die von ihm befürwortete Praxis der Gabe und der Dankbarkeit.

Neben der wechselseitigen und gelingenden Anerkennung diskutiert Hegel in der *PhG* auch die besondere Form einer einseitigen und daher misslingenden Anerkennungsbeziehung. Hier steht eine fordernde Person einer von ihr abhängigen Person gegenüber, die von ihr nicht wertgeschätzt wird. Von dieser wird Gehorsam verlangt, denn sie ist nicht Zweck, sondern Mittel für die Erfüllung der Bedürfnisse der beherrschenden Person. Am Beispiel der Beziehung von Herrschaft und Knechtschaft zeigt Hegel zwei unterschiedliche Arten von Selbstbewusstsein, die sich gegenüberstehen: Der Herr mit Befehlsge-

walt und der gehorsame Knecht sind beide in zweifacher Hinsicht von einander abhängig. Das hat einen Einfluss auf die tatsächliche Konstellation von Anerkennung und Nicht-Anerkennung. Die abhängig machende Befehlsgewalt des Herrn über den Knecht unterscheidet sich von Ricœurs Beispiel zur Rolle der Autorität zwischen einem Lehrer und einem Schüler. In dieser Beziehung gibt es einerseits ein positives Gleichgewicht zwischen Gehorsam und Anerkennung, und andererseits ist die Achtung des Lehrers gegenüber dem Schüler idealerweise gegeben. Dagegen ist der Herr trotz seiner Macht unfrei, da er für die Befriedigung seiner existenziellen Bedürfnisse von der Tätigkeit – Hegel nennt es die Arbeit – des Knechts abhängt. Die Unfreiheit beeinträchtigt zudem seine Fähigkeit zur Selbstanerkennung, denn vom Knecht bekommt der Herr nur Gehorsam, aber keine wohlwollende Anerkennung. Dem Knecht andererseits verbleibt die eigene Gestaltungsfreiheit, die ihm Selbstvertrauen und Selbstanerkennung verschafft, da er sowohl für sich wie für den Herrn den Lebensunterhalt besorgen kann.

Was Hegel mit seinem Beispiel verdeutlichen will, ist nicht der Kampf gegen die Knechtschaft oder gegen die Sklaverei, sondern das Konzept einer ermöglichenden staatlichen Form von Sittlichkeit. In dieser kommen alle Mitglieder einer Gesellschaft ohne Privilegien aus, und tragen in gleicher Weise zum Lebensunterhalt bei. In dieser veränderten Zielbestimmung sind alle Akteure sozusagen Knechte ohne einen Herrn oder eine Unterordnung, wohl aber mit einer von allen getragenen übergeordneten Macht. Das Ergebnis ist ein idealisiertes Staatswesen, in dem jedes Mitglied sowohl selbstständig als auch Teil des Ganzen ist. Honneth übernimmt dieses Endergebnis auf die Weise, dass er unter Rückbezug auf empirische Erkenntnisse eine demokratische Sittlichkeit entwirft, die für ihn gleichzeitig dem Ideal einer moralischen Gesellschaft entspricht, in welcher die freiheitsverbürgenden Normen zu finden sind, an die alle sich halten müssen. Er zeichnet den Weg des sozialisierten Subjekts nach, der mit der Identitätsentwicklung beginnt und diese fortsetzt, da die Person auch weiterhin für den Ausbau und die Entfaltung der Identität auf die intersubjektive Anerkennung angewiesen ist. Er betont, dass die Gewährung dieser Anerkennung kein endgültig zu erreichendes Ziel darstellt, sondern immer wieder von einem individuellen Kampf abhängt. Abgesehen von

der Rolle des Kampfes in *KA* steht für Honneth in *RF* die Selbstverwirklichung als freie Person im Vordergrund, basierend auf der Überzeugung, dass das Bemühen um die freie Entfaltung als gesellschaftlich wertvoll anerkannt wird.

Eine systematische dreistufige Form von Anerkennung entwickelt Honneth, und beruft sich dabei auf Hegel. Als erste Form nennt er die Liebe als Voraussetzung für die Individuation und die gedeihliche Entwicklung von zwischenmenschlichen Beziehungen. Hier greift er auf psychoanalytische Entwicklungstheorien zurück, insbesondere diejenige von Winnicott. Die zweite Form einer gegenseitigen sowie staatlich sanktionierten rechtlichen Anerkennung setzt ein Verantwortungsbewusstsein voraus, gepaart mit der Zurechnungsfähigkeit, bezogen auf ein verantwortliches Handeln. Die dritte Form der sozialen Wertschätzung stellt Honneth mit solidarischem Handeln gleich, worunter er nicht die übliche Bedeutung gegenseitiger Unterstützung versteht, sondern eine nur schwach verbindliche Anerkennung konkurrierender Wertvorstellungen. Von Mead übernimmt er die jede Person prägende Normativität der Gesellschaft. Was er nicht erwähnt, ist Meads Betonung der Fähigkeit des Ich – das dieser das Selbst nennt –, die geltenden gesellschaftlichen Normen durch Widerstand zu verändern.

Ich bezweifle, dass insbesondere die beiden rechtlichen und sozialen Anerkennungsformen in allen Gegenstandsbereichen ohne Spezifizierungen anwendbar sind. Um sie in einem umfassenden Gesellschaftsmodell praktikabel werden zu lassen, falls es ein solches überhaupt geben kann, muss die Pluralität der Lebensformen berücksichtigt werden, was Honneth nur unzureichend leistet. Auch deutet er den strukturellen Einfluss der kapitalistischen Wirtschaftsweise nur an, welcher sowohl zur Entfremdung der Menschen führen kann, als auch mit der wachsenden Tendenz zu stärkerer Individualisierung ein solidarisches Verhalten der gegenseitigen Unterstützung fast unmöglich macht.

Ricœur dagegen berücksichtigt diesen Einfluss, um die verschiedenen Anerkennungsformen angemessen zuzuordnen. Er geht systematisch vor und beginnt mit dem Phänomen, dass eine Person eine andere Person wahrnimmt. Hier kommt die Dialektik ins Spiel zwischen dem ego und dem alter ego, wie es Husserl nennt, und der fordernden Alterität des anderen gegenüber dem Ich, wie es Lévinas sieht. Um die Dia-

lektik zu überwinden, sucht Ricœur einen beide Pole überwindenden Mittelweg. Dieser muss sowohl die Eigenständigkeit zweier Personen bewahren, als auch eine wechselseitige, quasi transzendentale Beziehung ermöglichen. Hier zeigt sich Ricœurs implizite Nähe zu Fichte. Damit aus der Begegnung eine gegenseitige Anerkennung entsteht, müssen einige Bedingungen in Form von persönlichen Fähigkeiten erfüllt sein: Eine grundlegende Fähigkeit wird im Rahmen der Individuation entwickelt, von Ricœur unter dem weiten Begriff von Handlungsfähigkeit zusammengefasst, was zugleich an Fichtes wie an Hegels Selbstwirksamkeit erinnert. Ein dauerhaftes Mittel ist die Sprache, um sich miteinander zu verständigen. Auf die Anerkennung bezogen ist damit unter anderem das Ziel verbunden, dass das eigene Selbstbild von den Gesprächspartnern anerkannt wird, welches für Ricœur durch die narrative Identität repräsentiert wird. Durch die Unterscheidung der Selbstgewissheit, die er als Selbstheit bezeichnet, von der Wahrnehmung durch die anderen Personen – die Selbigkeit – verdeutlicht Ricœur den Eigenwert der Person, bei gleichzeitiger Betonung der Zusammengehörigkeit. Der genannte Mittelweg berücksichtigt also sowohl die Differenz, als auch die Gemeinschaft durch die Anerkennung, welche die Handlungsfähigkeit erst ermöglicht.

Angesichts der verschiedenen konkreten Darstellungen einer anerkennenden Beziehung von Personen als Mitglieder einer Gesellschaft, bleibt die Frage, ob daraus eine sozialphilosophische Gesellschaftstheorie erstellt werden kann, die dem Vorhaben Honneths in *KA* entspricht? Das kann nur insoweit bejaht werden, als sich seine Theorie auf mehr idealistische als empirisch gestützte Elemente bezieht, denn an Fehlformen der modernen Gesellschaft berücksichtigt sie überwiegend nur persönliche Missachtungen und Ausgrenzungen. Ricœur betont zwar, keine Gesellschaftstheorie aufstellen zu wollen, übernimmt aber kritisch die Theorien der Sozialphilosophen Boltanski und Thévenot, sowie von Walzer, über die verschiedenen Sphären des Zusammenlebens in der Gesellschaft, vermittelt durch die staatlichen Institutionen. Trotz der Notwendigkeit auch von gewaltsamen Auseinandersetzungen plädiert er für die Anerkennung von unterschiedlichen Wertvorstellungen mit Hilfe von Kompromissen. Im Rückblick auf die gemeinsamen Quellen von Honneth und Ricœur – die Theorien von Fichte und Hegel –

wird folgendes deutlich: Fichte geht es im *Naturrecht* um die durch die Aufforderung verbürgte Freiheit, eingebunden in eine Rechtstheorie über wechselseitige Rechtsverhältnisse. Und diese Rechtstheorie stellt er in den Rahmen einer staatlich garantierten und zwangsbewehrten Rechtsordnung. Hegel deutet eine systematische Verknüpfung des Individuums mit der Gesamtheit im Volk an, was einem Staat mit Institutionen entspricht, den Hegel in der *RPh* systematisiert.

Bezüglich dessen, was ein anerkanntes Subjekt ausmacht, stellt Ricœur zwei zusätzliche Fragen: Wie kann zum einen eine Person erkennen und davon überzeugt sein, dass sie als Person anerkannt ist oder nicht? Dahinter verbirgt sich die Frage nach dem intrinsischen Wert als Person, der ihre Selbstgewissheit bestimmt, und durch die von außen kommende Anerkennung verstärkt wird. Unter dem Wert einer Person versteht Ricœur das Wissen oder auch das Gefühl, dass es für die Person gut ist, dass es sie gibt. Das entspricht einer Art von notwendiger Selbstliebe, die nicht in dem Sinne narzisstisch ist, dass sie zu einer Egozentrik führt. Als Selbstanerkennung ist sie die Voraussetzung dafür, mit anderen Personen eine Anerkennungsbeziehung zu beginnen, unbeschadet dessen, dass keine Person eine vollständige Kenntnis über sich besitzen wird – wie Judith Butler es formuliert hat. Die zweite Frage bezieht sich darauf, wie eine wechselseitige Anerkennung möglich ist, wenn eine der beiden Personen physisch oder psychisch nicht in der Lage ist, der anderen Person mit Worten oder Gesten deren Anerkennung zu bezeugen. Sich nicht zu erkennen oder wiederzuerkennen, nennt Ricoeur das Phänomen des einander fremd bleiben. Agata Zielinski erläutert, wie eine gelingende Form von Mitmenschlichkeit auch in solchen Fällen gelingen kann.

Am Ende dieser Zusammenfassung ist die Frage berechtigt, wie viel in meiner Arbeit offengeblieben ist. Nur angedeutet sind die Probleme, die mit dem Aufkommen neuer Formen von Forderungen nach Anerkennung entstehen, insbesondere die Berücksichtigung von gruppenbezogener Identität mit deren spezifischer Lebensweise. Dasselbe gilt für Forderungen, begangenes Unrecht, insbesondere durch rassistisch motivierte Ausgrenzung und Benachteiligung, wieder gutzumachen. Das verlangt mehr als das Unrecht bloß zur Kenntnis zu nehmen, da es nur einer schwachen Form von Anerkennung entspricht. Die Frage

nach dem Sinn von Wiedergutmachung stellt sich, wird aber von mir nicht behandelt. Auch bedarf die Kontroverse zwischen Rancière und Honneth darüber, ob die Schaffung einer gerechten – oder gerechteren – Gesellschaft durch Revolte und Transformation oder bloß durch eine bessere Anerkennung möglich sei, einer eigenen ausführlichen Erörterung. Dasselbe gilt für eine Untersuchung, ob und wie sich der Status einer Person verändert, je nachdem ob sie als moralisches oder als politisches Subjekt gesehen wird. Die Frage bezieht sich auf die von mir nicht weiter thematisierte Kontroverse zwischen Fraser und Honneth über die Schaffung von Gerechtigkeit durch Anerkennung oder durch materielle Umverteilung.

Im Sinne eines Ausblicks ist auch der epistemische Beitrag der Psychoanalyse, oder allgemeiner der Sozialpsychologie, weiter zu denken und zu untersuchen, z. B. in welcher Weise ein Beratungsverhältnis zwischen einer Klientin und einer Therapeutin eine Anerkennungsbeziehung ist. Das ist deshalb von Interesse, weil Honneth in intensivem Dialog mit Whitebook von der intersubjektiven Wende der Psychoanalyse spricht. Auch könnte sich im Zusammenhang mit den Tendenzen von Entfremdung ein Forschungsthema eröffnen, das die unterschiedlichen positiv oder negativ bewerteten Formen von Individualisierung unter dem Aspekt systematisiert, ob die Eigenständigkeit in gewisser Weise eine Ambivalenz beinhaltet: Entweder als Eigensucht, die zum Konkurrenzkampf führt, oder als Bedingung der Möglichkeit für die Öffnung zu anderen Personen durch die wechselseitige Anerkennung.

Alle Forschungen zur Subjektphilosophie und zu der Frage, was die – sowohl aktive wie passive – Anerkennung für den Menschen bedeutet, sind zeitbezogen. Das gilt auch für meine Untersuchungen. Sie zeigen aus meiner Sicht einen Zwischenstand auf zu diesem Themenkreis zu Beginn des zweiten Jahrzehnts im 21. Jahrhundert, und können ein Ausgangspunkt für weitere wissenschaftliche Forschungen sein. Zu guter Letzt mache ich auf die im Februar 2026 erschienene Nr. 16/2 der Zeitschrift *Ètudes Ricœuriennes/ Ricœur Studies* aufmerksam, die unter anderem den preisgekrönten Aufsatz von Laure Gillot-Assayag enthält mit dem Titel, der einen unmittelbaren Bezug zu meiner vorliegenden Arbeit hat: „*La dialectique entre reconnaissance et compromis: le fondement d'une éthique politique contemporaine?*".

Siglenverzeichnis

Werke von Aristoteles

NicE	*Die Nikomachische Ethik*

Werke von Fichte

BdG	*Über die Bestimmung des Gelehrten* (GA I/3)
Briefe 2	*Briefwechsel 2 1793–1795* (GA III/2)
Briefe 3	*Briefwechsel 3 1796–1799* (GA III/3)
BWL	*Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre* (GA I/2)
G1	*J.G. Fichte im Gespräch. Berichte der Zeitgenossen* Band 1: 1762–1798
GNR	*Grundlage des Naturrechts nach Principien* (GA I/3 und GA I/4)
Grundriß	*Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre* (GA I/3)
GWL	*Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre* (GA I/2)
SL	*Das System der Sittenlehre* (GA I/5)
VnD	*Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* (GA I/4)
WLnm	*Wissenschaftslehre nova methodo* (ohne Spezifikation der Handschrift)
WLnm-H	*Wissenschaftslehre nova methodo* ([Halle] GA IV/2)
WLnm-E	*Wissenschaftslehre nova methodo* ([Eschen] GA IV/3)
WLnm-K	*Wissenschaftslehre nova methodo* ([Krause] GA IV/3)

Werke von Hegel

Differenz	*Differenz des Fichteschen und Schellingschen System der Philosophie* (GW 4)
Enc 1830	*Enzyklopädie der philosophische Wissenschaft im Grundrisse (1830)* (GW 20)

Enc III	*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaft im Grundrisse (1830)* (TWA 10)
JS 1	*Zum Organischen und zur Philosophie des Geistes* 1803/04 (GW 6)
JS 3	*Naturphilosophie und Philosophie des Geistes* 1805/06 (GW 8)
NR	*Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts* (GW 4)
PhG	*Phänomenologie des Geistes* (GW 9)
RPh	*Grundlinien der Philosophie des Rechts* (GW14.1)
RPh V2	*Vorlesungen 2 über die Philosophie des Rechts* (GW26.2)
SdS	*System der Sittlichkeit* (GW 5)

Werke von Hölderlin

Briefe H	*Briefe von und an Hölderlin* (SHA 6)

Werke von Honneth

Begierde	*Von der Begierde zur Anerkennung* (Honneth 2021b)
KA	*Kampf um Anerkennung* (Honneth 2018)
RF	*Das Recht der Freiheit* (Honneth 2017)

Werke von Husserl

HUA I	*Cartesianische Meditationen* (HUA I, Husserl 1950)
HUA VI	*Die Krisis der europäischen Wissenschaften* (HUA VI)

Werke von Kant

GMS	*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Kant – AA IV)
KpV	*Kritik der praktischen Vernunft* (Kant – AA V)
KrV	*Kritik der reinen Vernunft* (Kant – AA III/B..., AA IV/A...)
MS	*Die Metaphysik der Sitten* (Kant – AA VI)

Werke von Ricœur

LJ I	*Le juste 1* (Ricœur 2022)
PR	*Parcours de la reconnaissance* (Ricœur 2013)
Réflexion	*Réflexion faite* (Ricœur 2021)
SmA	*Soi-même comme un autre* (Ricœur 2015)
TR III	*Temps et récit III* (Ricœur 2019)

Werke von Schelling

SI	*System des transscendentalen Idealismus* (Schelling AA I/9.1 und 9.2)

Literaturverzeichnis

1. Primärliteratur

Aristoteles, *Metaphysik.* Übersetzung und Nachwort von Franz Dirlmeier. Stuttgart [MP, Zählung nach der Beckerschen Ausgabe 1831, Berlin].

Aristoteles, *Die Nikomachische Ethik.* Übersetzung und Nachwort von Franz Dirlmeier, Stuttgart [NicE, Zählung nach der Beckerschen Ausgabe 1831, Berlin].

Fichte, Johann Gottlieb, Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie, in: *J.G. Fichte – Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* I/2, Stuttgart-Bad Cannstatt [BWL].

Fichte, Johann Gottlieb, Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, in: *J.G. Fichte – Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* I/2, Stuttgart-Bad Cannstatt [GWL].

Fichte, Johann Gottlieb, Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten, in: *J.G. Fichte – Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* I/3, Stuttgart-Bad Cannstatt [BdG].

Fichte, Johann Gottlieb, Grundriß des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre, in: *J.G. Fichte – Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* I/3, Stuttgart-Bad Cannstatt [Grundriß].

Fichte, Johann Gottlieb, Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre, in: *J.G. Fichte – Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* I/3 und I/4, Stuttgart-Bad Cannstatt [GNR].

Fichte, Johann Gottlieb, Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre, in: *J.G. Fichte – Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* I/4, Stuttgart-Bad Cannstatt [VnD].

Fichte, Johann Gottlieb, Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre, in: *J.G. Fichte – Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* I/5, Stuttgart-Bad Cannstatt [SL].

Fichte, Johann Gottlieb, Die Anweisung zum seeligen Leben oder auch die Religionslehre, in: *J.G. Fichte – Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* I/9, Stuttgart-Bad Cannstatt.

Fichte, Johann Gottlieb, Briefwechsel 1793–1795, in: *J.G. Fichte – Gesamtausgabe der Bayrischen Akademie der Wissenschaften* III/2, Stuttgart-Bad Cannstatt [Briefe 2].

Fichte, Johann Gottlieb, Briefwechsel 1796–1799, in: *J.G. Fichte – Gesamtausgabe der Bayrischen Akademie der Wissenschaften* III/3, Stuttgart-Bad Cannstatt [Briefe 3].

Fichte, Johann Gottlieb, Wissenschaftslehre nova methodo [Hallesche Nachschrift], in: *J.G. Fichte – Gesamtausgabe der Bayrischen Akademie der Wissenschaften* IV/2, Stuttgart-Bad Cannstatt [WL*nm*-H].

Fichte, Johann Gottlieb, Züricher Vorlesungen über den Begriff der Wissenschaftslehre [Nachschrift Lavater], in: *J.G. Fichte – Gesamtausgabe der Bayrischen Akademie der Wissenschaften* IV/3, Stuttgart-Bad Cannstatt.

Fichte, Johann Gottlieb, Wissenschaftslehre nova methodo [Nachschrift Eschen], in: *J.G. Fichte – Gesamtausgabe der Bayrischen Akademie der Wissenschaften* IV/3, Stuttgart-Bad Cannstatt [WL*nm*-E].

Fichte, Johann Gottlieb, Wissenschaftslehre nova methodo [Nachschrift Krause], in: *J.G. Fichte – Gesamtausgabe der Bayrischen Akademie der Wissenschaften* IV/3, Stuttgart-Bad Cannstatt [Wlnm-K].

Fichte, Johann Gottlieb 2025, *Neue Darstellung der Wissenschaftslehre oder sogenannte Wissenschaftslehre nova methodo (1796–1799)*, herausgegeben von Maurizio Maria Malimpensa und Ives Radrizzani unt Mitwirkung von Lei Zhu, Stuttgart – Bad Cannstatt

Fichte im Gespräch 1978, *J.G. Fichte im Gespräch. Berichte der Zeitgenossen* Band 1: 1762–1798, herausgegeben von Erich Fuchs in Zusammenarbeit mit Reinhard Lauth und Walter Schieche, Stuttgart-Bad Cannstatt [G1].

Hegel, Georg Friedrich Wilhelm, Differenz des Fichteschen und Schellingschen System der Philosophie (1801), in: *G.F.W. Hegel – Gesammelte Werke* herausgegeben von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften GW 4, Jenaer Kritische Schriften, Hamburg [Differenz].

Hegel, Georg Friedrich Wilhelm, Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts (1802), in: *G.F.W. Hegel – Gesammelte Werke* herausgegeben von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften GW 4, Jenaer Kritische Schriften, Hamburg [NR].

Hegel, Georg Friedrich Wilhelm, System der Sittlichkeit. Reinschriftentwurf (1802/03), in: *G.F.W. Hegel – Gesammelte Werke* herausgegeben von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften GW 5, Schriften und Entwürfe (1799–1808), Hamburg [SdS].

Hegel, Georg Friedrich Wilhelm, Zum Organischen und zur Philosophie des Geistes. Fragmente aus Vorlesungsmanuskripten zur Philosophie der Natur und des Geistes (1802/03), in: *G.F.W. Hegel – Gesammelte Werke* herausgegeben von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften GW 6, Jenaer Systementwürfe I, Hamburg [*JS 1*].

Hegel, Georg Friedrich Wilhelm, Naturphilosophie und Philosophie des Geistes. Vorlesungsmanuskript zur Realphilosophie (1805/06), in: *G.F.W. Hegel – Gesammelte Werke* herausgegeben von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften GW 8, Jenaer Systementwürfe III, Hamburg [*JS 3*].

Hegel, Georg Friedrich Wilhelm, Phänomenologie des Geistes, in: *G.F.W. Hegel – Gesammelte Werke* herausgegeben von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften GW 9, Hamburg [PhG].

Hegel, Georg Friedrich Wilhelm, Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Grundlinien der Philosophie des Rechts (1821), in: *G.F.W. Hegel – Gesammelte Werke* herausgegeben von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften GW 14.1, Hamburg [RPh].

Hegel, Georg Friedrich Wilhelm, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaft im Grundrisse (1830), in: *G.F.W. Hegel – Gesammelte Werke* herausgegeben von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften GW 20, Hamburg [Enz 1830].

Hegel, Georg Friedrich Wilhelm, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Zweiter Teil. Die Naturphilosophie. Dritter Teil. Die Philosophie des Geistes. Mit den mündlichen Zusätzen, in: G.F.W. Hegel, Theorie – Werkausgabe in zwanzig Bänden herausgegeben von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel Band 10, Frankfurt/M. [Enz III, nach dieser Ausgabe zitiert Honneth].

Hegel, Georg Friedrich Wilhelm, Vorlesungen über die Grundlinien der Philosophie des Rechts. Nachschrift Hotho (1822/23), in: *G.F.W. Hegel – Gesammelte Werke* herausgegeben von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften GW 26.2, Hamburg [RPh V2].

Hobbes, Thomas, *Leviathan*, with an introduction by Richard Serjeantson, Ware GB, 2014.

Hölderlin, Briefe H, in: *Stuttgarter Hölderlin-Ausgabe* Sechster Band, Stuttgart [SHA 6.1].

Honneth, Axel 1989, Moralische Entwicklung und sozialer Kampf. Sozialphilosophische Lehren aus Hegels Frühwerk, in ders. et al. (Hgg.): *Zwischenbetrachtungen. Zum Prozess der Aufklärung*, Frankfurt/M., 549–579.

Honneth, Axel 1989a, *Kritik der Macht,* Frankfurt/M [zuerst erschienen 1986, mit einem Nachwort 1988].

Honneth, Axel 1989b, Kritische Theorie. Vom Zentrum zur Peripherie einer Denktradition, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 41, 1–32.

Honneth, Axel 1990, *Die zerrissene Welt des Sozialen,* Frankfurt/M.

Honneth, Axel 1993, Posttraditionale Gemeinschaften, in Brumlik, Mischa/Brunkhorst, Hauke Hgg.): *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt/M., 260–270.

Honneth, Axel 1997, Anerkennung und moralische Verpflichtung, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 51/1, 25–41.

Honneth, Axel 2000, Objektbeziehungstheorie und postmoderne Identität. Über das vermeintliche Veralten der Psychoanalyse, in: *Psyche* LIV/11, 1087–1109 [Auslöser für die Debatte mit Whitebook].

Honneth, Axel 2000a, Die soziale Dynamik von Mißachtung. Zur Ortsbestimmung einer kritischen Gesellschaftstheorie, in ders.: *Das Andere der Gerechtigkeit*, Frankfurt/M., 88–109 [zuerst erschienen 1994, in diesem Sammelband erschienen 2000].

Honneth, Axel 2000b, Liebe und Moral. Zum moralischen Gehalt affektiver Bindungen, in ders.: *Das Andere der Gerechtigkeit*, Frankfurt/M., 216–236 [zuerst erschienen 1998, in diesem Sammelband erschienen 2000].

Honneth, Axel 2000c, Dezentrierte Autonomie. Moralphilosophische Konsequenzen aus der Subjektkritik, in ders.: *Das Andere der Gerechtigkeit*, Frankfurt/M., 237–251 [zuerst erschienen 1993, in diesem Sammelband erschienen 2000].

Honneth, Axel 2000d, Zwischen Aristoteles und Kant. Skizze einer Moral der Anerkennung, in ders.: *Das Andere der Gerechtigkeit,* Frankfurt/M., 171–192.

Honneth, Axel 2007, Die Unhintergehbarkeit des Fortschritts. Kants Bestimmung des Verhältnisses von Moral und Geschichte, in ders.: *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*, Frankfurt/M., 15–32.

Honneth, Axel 2009, Unsichtbarkeit. Über die moralische Epistemologie von „Anerkennung", in ders.: *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, Frankfurt/M., 10–27 [zuerst erschienen 2003].

Honneth, Axel 2009a, Die transzendentale Notwendigkeit von Intersubjektivität. Zum Zweiten Lehrsatz in Fichtes Naturrechtsabhandlung, in ders.: *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, Frankfurt/M., 28–48 [zuerst erschienen 2003].

Honneth, Axel 2015, Rejoinder, in: *Critical Horizons* 16/2, 204–226.

Honneth, Axel 2017, *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Berlin [RF, zuerst erschienen 2011].

Honneth, Axel 2017a, *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Stuttgart [zuerst erschienen 2001].

Honneth, Axel 2018, Erwiderung, in Schlette, Magnus (Hg.): *Ist Selbstverwirklichung institutionalisierbar?,* Frankfurt/M. und New York, 313–337.

Honneth, Axel 2021, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Mit einem neuen Nachwort,* Frankfurt/M [KA, zuerst erschienen 1992, mit einem neuen Nachwort 2003].

Honneth, Axel 2021a, Vorbemerkung, in ders.: *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*, Berlin, 7–11 [zuerst erschienen 2010].

Honneth, Axel 2021b, Von der Begierde zur Anerkennung. Hegels Begründung von Selbstbewußtsein, in ders.: Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie, Berlin, 15–32 [Begierde, zuerst erschienen 2008, in diesem Sammelband erschienen 2010].

Honneth, Axel 2021c, Anerkennung als Ideologie. Zum Zusammenhang von Moral und Macht, in ders.: *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*, Berlin, 103–130 [zuerst erschienen 2004, in diesem Sammelband erschienen 2010].

Honneth, Axel 2021d, Verflüssigung des Sozialen. Zur Gesellschaftstheorie von Luc Boltanski und Laurent Thévenot, in ders.: *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*, Berlin, 131–157 [zuerst erschienen 2008, in diesem Sammelband erschienen 2010, bezieht sich auf Boltanski und Thévenot 1994].

Honneth, Axel 2021e, Zwei Deutungen sozialer Missachtung. Epistemische und moralische Anerkennung im Vergleich., in Genel, Katia/Deranty, Jean-Philippe (Hgg.): *Anerkennung oder Unvernehmen?*, Berlin, 138–171.

Honneth, Axel 2024, Hegel und Fichte, in: *Hegel-Studien* 57, 9–45.

Honneth, Axel/Joas, Hans 1980, *Soziales Handeln und menschliche Natur. Anthropologische Grundlagen der Sozialwissenschaften,* Frankfurt/M.

Honneth, Axel/Rancière, Jacques 2021, Eine Debatte, in Genel, Katia/Deranty, Jean-Philippe (Hgg.): *Anerkennung oder Unvernehmen?*, Berlin [bis auf Honneth 2021e die deutsche Übersetzung von Rancière/Honneth 2020].

Fraser, Nancy/Honneth, Axel 2021, *Umverteilung oder Anerkennung?,* Frankfurt/M [zuerst erschienen 2003].

Rancière, Jacques/Honneth, Axel 2020, Un dialogue critique, in Genel, Katia/Deranty, Jean-Philippe (Hgg.): *Reconnaissance ou Mésentente?*, Paris.

Husserl, Edmund, Cartesianische Meditationen, herausgegeben von S. Strasser 1950, in: *Edmund Husserl. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. Gesammelte Werke* Band I [HUA I].

Husserl, Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*. Gesammelte Werke Band VI [HUA VI].

Kant, Immanuel, Kritik der reinen Vernunft, in: *Kant's gesammelte Schriften,* Band III [2. Auflage 1787] und IV [1. Auflage 1781], hg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften [1900... Akademie-Ausgabe], Berlin [KrV].

Kant, Immanuel, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, in: *Kant's gesammelte Schriften,* Band IV [2. Auflage 1786], hg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften [1900... Akademie-Ausgabe], Berlin [GMS].

Kant, Immanuel, Kritik der praktischen Vernunft, in: *Kant's gesammelte Schriften,* Band V [1. Auflage 1788], hg. von der Königlich Preußi-

schen Akademie der Wissenschaften [1900... Akademie-Ausgabe], Berlin [KpV].

Kant, Immanuel, Die Metaphysik der Sitten, in: *Kant's gesammelte Schriften,* Band VI, hg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften [1900... Akademie-Ausgabe], Berlin [MS].

Kant, Immanuel, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, in: *Kant's gesammelte Schriften,* Band VII, hg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften [1900... Akademie-Ausgabe], Berlin.

Kant, Immanuel, Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf, in: *Kant's gesammelte Schriften,* Band VIII, hg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften [1900... Akademie-Ausgabe], Berlin.

Kant, Immanuel, Der Streit der Fakultäten, in: *Kant's gesammelte Schriften,* Band XI, hg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften [1900... Akademie-Ausgabe], Berlin.

Leibniz, Gottfried Wilhelm, Codex juris gentium diplomaticus, in: *Gesammelte Werke*, Band IV/5 [1693].

Locke, John, *An essay concerning human understanding*, Ware GB [Essay, Text nach der 5. Auflage von 1706].

Ricœur, Paul 1963, *Le volontaire et l'involontaire,* Paris [zuerst erschienen 1950].

Ricoeur, Paul 1969, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Paris.

Ricœur, Paul 1980, L'originaire de la question-en-retour dans le krisis de Husserls, in Laruelle, François (Hg), *Textes pour Emmanuel Lévinas*, Paris, 167–177.

Ricœur, Paul 1984, Le temps raconté, in: *Revue de Métaphysique et de Morale* 89/4, 436–452.

Ricœur, Paul 1990, *Liebe und Gerechtigkeit/Amour et justice,* parallel übersetzt von Matthias Raden, Tübingen.

Ricoeur, Paul 1990a, "De la volonté à l'acte", entretien avec Carlos Oliveira, in: *„Temps et Récit" de Paul Ricœur en débat*, Paris.

Ricœur, Paul 2005, *Das Selbst als ein Anderer,* übersetzt von Jean Greisch, München [zuerst erschienen 1996, Originalausgabe erschienen 1990, *Soi-même comme un autre,* Paris, in Ricœur 2015].

Ricœur, Paul 2006, *Wege der Anerkennung,* übersetzt von Ulrike Bokelmann und Barbara Heber-Schärer. Frankfurt/M [Originalausgabe erschienen 2004, *Parcours de la reconnaissance*, Paris].

Ricoeur, Paul 2008, Le self selon la psychanalyse et selon la philosophie phénoménologique, in ders: *Écrits et conférences 1. Autour de la psychanalyse.* Paris, 139–166 [zuerst auf englisch erschienen 1986].

Ricœur, Paul 2013, *Parcours de la reconnaissance,* Paris [PR, zuerst erschienen 2004, deutsche Übersetzung in Ricœur 2006].

Ricœur, Paul 2013a, *Anthropologie Philosophique, Écrits et conférences 3*, Paris.

Ricœur, Paul 2015, *Soi-même comme un autre,* Paris [SmA, zuerst erschienen 1990, deutsche Übersetzung in Ricœur 2005].

Ricœur, Paul 2019, *Temps et récit III. Le temps raconté,* Paris [TR III, zuerst erschienen 1985].

Ricœur, Paul 2021, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle,* Paris [Réflexion, zuerst erschienen 1995, mit einer zusätzlichen Einführung von Olivier Mongin 2021].

Ricœur, Paul 2022, *Le Juste 1,* Paris [LJ I zuerst erschienen 1995, mit einer zusätzlichen Einführung von Antoine Garapon 2022].

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, System des transscendentalen Idealismus, in: F.W.J Schelling, *Historisch-kritische Ausgabe. Im Auftrag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften,* Reihe I/9, 1–2, Stuttgart-Bad Cannstatt [SI, Akademie-Ausgabe AA I/9, 1–2].

Spinoza, Benedikt de, Die Ethik, herausgegeben von Friedrich Bülow, revidierte Übersetzung von Carl, Vogt, in: *Spinoza, Die Ethik, Schriften und Briefe.* Stuttgart 1982, 1–305 [zuerst erschienen 1677].

2. Sekundärliteratur

Althusser, Louis 1973, Ideologie und ideologische Staatsapparate (Skizzen für eine Untersuchung), in ders.: *Marxismus und Ideologie*, Berlin, 111–172.

Angella, Marco 2013, Alterità e reciprocità nella teoria des riconoscimento. Axel Honneth et Paul Ricœur, in: *Lo Sguardo-Revista di Filosofia* 12/II, 151–161.

Apel, Karl-Otto 1989. Normative Begründung der „Kritischen Theorie" durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit? In Honneth, Axel et al. (Hgg.): *Zwischenbetrachtungen*, Frankfurt/M, 15–65.

Balibar, Etienne 2012, *Gleichfreiheit. Politische Essays,* Berlin.

Baur, Michael 2020, Situating Hegel: From Transcendental Philosophy to a ‚Phenomenology of Spirit', in Bykova, Marina F./Westphal, Kenneth R. (Hgg.): *The Palgrave Hegel Handbook,* Cham CH, 23–44.

Bedorf, Thomas 2014, Appell oder Aufforderung? Intersubjektivität, Alterität und Anerkennung bei Fichte, Husserl und Lévinas, in Hoffmann, Thomas Sören (Hg.): *Das Recht als Form der „Gemeinschaft freier Wesen als solcher",* Berlin, 87–100.

Beiser, Frederick C. 2002, *German Idealism: The Struggle against Subjectivism. 1781–1801,* Cambridge MA und London.

Benjamin, Andrew 2013, La démocratie et l'université. Notes sur les „Vorlesungen über die Bestimmungen des Gelehrten" de Fichte, in: *Revue Philosophique de Louvain* 111/2, 267–282.

Bertram, Georg W. 2007, Die Vieldimensionalität der Anerkennung – Intersubjektivität, Individualität und symbolische Praktiken, in ders. et al. (Hgg.): *Socialité et Reconnaissance. Grammaires de L'Humain*, Paris, 15–33.

Bertram, Georg W. 2008, Hegel und die Frage der Intersubjektivität, in: *DZPhil* 56/6, 877–898.

Beyer, Christian 2006, *Subjektivität, Intersubjektivität, Personalität,* Berlin und New York.

Bickmann, Nicolas 2023, *Spannung des Bewusstseins. Die Einheit des Ich in Fichtes Frühphilosophie*, Frankfurt/M.

Bodei, Remo 2019, An den Wurzeln des Verhältnisses von Herrschaft und Knechtschaft, in Vieweg, Klaus/Welsch, Wolfgang (Hgg.): *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*, Frankfurt/M., 238–252 [zuerst erschienen 2008].

Boltanski, Luc/Thévenot, Laurent 1994, *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris [zuerst erschienen 1991].

Bondeli, Martin 2009, Anerkennung – ein vielschichtiger Begriff. Zum Anerkennungsthema bei Kant, Fichte und Hegel, in: *Archivio di Filosofia* 77/2–3, 119–129.

Bowman, Brady 2019, Kraft und Verstand. Hegels Übergang zum Selbstbewußtsein in der Phänomenologie des Geistes, in Vieweg, Klaus/Welsch, Wolfgang (Hgg.): *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*, Frankfurt/M., 153–168 [zuerst erschienen 2008].

Bowman, Caroline 2022, The Transition to Self-Consciousness in *The Phenomenology of Spirit*, in: *The Review of Metaphysics* 76, 267–303.

Braitling, Petra 1991, *Hegels Subjektivitätsbegriff. Eine Analyse mit Berücksichtigung intersubjektiver Aspekte*, Würzburg.

Brandom, Robert B. 2007, The structure of desire and recognition, in: *Philosophy and Social Criticism* 33/1, 127–150.

Brauner, Wolfgang 2007, *Das präreflexive Cogito: Sartres Theorie des Selbstbewußtseins im Vergleich mit Fichtes Selbstbewusstseinstheorie in den Jenaer Wissenschaftslehren*, München.

Breitling, Andris 2006, Unvollendung und Anerkennung, in: *Philosophische Rundschau* 53/3, 189–203.

Brockard, Hans 1970, *Subjekt. Versuch zur Ontologie bei Hegel*, München und Würzburg.

Butler, Judith 2023, *Kritik der ethischen Gewalt,* Frankfurt/M [zuerst gleichzeitig auf englisch als *Giving an Account of Oneself* und auf deutsch erschienen 2003, erweiterte Ausgabe resp. 2005 und 2007].

Caillé, Alain 2022, *Das Paradigma der Gabe. Eine sozialtheoretische Ausweitung*, Bielefeld. [das französische Original erschienen 2019 unter dem Titel *Extensions du domaine du don*].

Castoriadis, Cornelius 1999, *L'institution imaginaire de la société,* Paris [zuerst erschienen 1975].

Celikates, Robin 2007, Nicht versöhnt. Wo bleibt der Kampf im „Kampf um Anerkennung"? in Bertram, Georg W. et al. (Hgg.): *Socialité et Reconnaissance. Grammaires de L'Humain*, Paris, 213–228.

Cesa, Claudio 1992, *J. G. Fichte e l'idealismo trascendentale*, Bologna.

Cobben, Paul 2012, *The Paradigm of Recognition. Freedom as Overcoming the Fear of Death,* Leiden und Boston.

Conche, Marcel 2013, *Présentation de ma philosophie*, Auxerre.

Cooke, Maeve 2010, Wertepluralismus und Selbstverwirklichung. Überlegungen zu einer postuniversalistischen Politik der Anerkennung,

in Forst, Rainer et al. (Hgg.): *Sozialphilosophie und Kritik*, Frankfurt/M., 17–39 [zuerst erschienen 2009].

Csikós, Ella 2019, Zu Hegels Interpretation des Skeptizismus, in Vieweg, Klaus/Welsch, Wolfgang (Hgg.): *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*, Frankfurt/M., 253–269 [zuerst erschienen 2008].

Dang, Ai-Thu 2014, Amartya Sen's Capability Approach: A Framework for Well-Being Evaluation and Policy Analysis?, in: *Review of Social Economy* 72/4, 460–484.

Dastur, Françoise 2016, *Leçons sur la genèse de la pensée dialectique. Schelling Hölderlin Hegel*, Paris.

Dedek, Helge 2018, Subjektives Recht als *Recht der Freiheit*, in Schlette, Markus (Hg.): *Ist Selbstverwirklichung institutionalisierbar?*, Frankfurt/M. und New York, 207–235.

Deinhammer, Robert 2024, *Kritische Naturrechtsethik*, Tübingen.

Dornes, Martin 1997, *Die frühe Kindheit. Entwicklungspsychologie der ersten Lebensjahre,* Frankfurt/M.

Dosse, François 2016, *Paul Ricœur. Les sens d'une vie (1913–2005)*, Paris [2. erweiterte Auflage, zuerst erschienen 2008].

Düsing, Edith 1986, *Intersubjektivität und Selbstbewußtsein. Behavioristische, phänomenologische und idealistische Begründungstheorien bei Mead, Schütz, Fichte und Hegel*, Köln.

Düsing, Edith 2006, Monologisches oder dialogisches Dasein des Ich bei Fichte, in Manz, Hans Georg von/Zöller, Günter (Hgg.): *Fichtes praktische Philosophie. Eine systematische Einführung*, Hildesheim, 73–91.

Düsing, Klaus 1997, *Selbstbewußtseinsmodelle*, München.

Eidam, Heinz 1997, Fichtes Anstoß. Anmerkungen zu einem Begriff der Wissenschaftslehre von 1794, in: *Fichte-Studien* 10, 191–208.

Feinberg, Joel 1970, The Nature and Value of Rights, in: *The Journal of Value Inquiry* 4/4, 243–257.

Ferrarese, Estelle 2019, Le corps de la reconnaissance, in Olivier, Alain Patrick et al. (Hgg.): *Nouvelles perspectives pour la reconnaissance. Lecture et enquêtes*, Lyon, 255–270.

Ferry, Jean-Marc 1991, *Les Puissances de l'expérience I: Le sujet et le verbe,* Paris.

Ferry, Jean-Marc 1991a, *Les Puissances de l'expérience II: Les ordres de la reconaissance,* Paris.

Fischbach, Franck 1999, *Fichte et Hegel. La reconnaissance*, Paris.

Frank, Manfred 1988, Subjekt, Person, Individuum, in Frank, Manfred/ Raulet, Gérard Hgg.): *Die Frage nach dem Subjekt*, Frankfurt/M., 7–28.

Frank, Manfred 1991, *Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis. Essays zur analytischen Philosophie der Subjektivität*, Stuttgart.

Frank, Manfred 1993, Wider den apriorischen Intersubjektivismus. Gegenvorschläge aus Sartrescher Perspektive, in Brumlik, Mischa/ Brunkhorst, Hauke (Hgg.): *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt/M., 273–289.

Fraser, Nancy 2009, Zur Neubestimmung der Anerkennung, in Schmidt am Busch, Hans-Christoph/Zurn, Christopher, Ernst (Hgg.): Anerkennung, *DZPhil Sonderband 2009*, 201–212.

Frick, Eckhard 2015, *Psychosomatische Anthropologie*, Stuttgart.

Gadamer, Hans Georg 1976, Hegels Dialektik des Selbstbewußtseins, in Fulda, Hans Friedrich/Henrich, Dieter (Hgg.): *Materialien zu Hegels „Phänomenologie des Geistes"*, Frankfurt/M., 217–242 [zuerst erschienen 1973].

Gallese, Vittorio 2003, The Roots of Empathy: The Shared Manifold Hypothesis and the Neural Basis of Intersubjectivity, in: *Psychopathology* 36, 171–180.

Gentile, Andrea 2018, *Bewusstsein, Anschauung und das Unendliche bei Fichte, Schelling und Hegel,* Freiburg und München.

Gesang, Bernward 2009, G. E. Schulzes „Aenesidemus" – das Buch, das Kant für Fichte „verdächtig" machte, in: *Fichte-Studien* 33, 17–30.

Gesigora, Christoph 2023, Der Dritte und die Leerstelle, die keine ist, in: *Soziologische Revue* 46/3, 205–213.

Giusti, Miguel 1987, *Hegels Kritik der modernen Welt,* Würzburg.

Gloy, Karen 1985, Bemerkungen zum Kapitel „Herrschaft und Knechtschaft" in Hegels Phänomenologie des Geistes, in: *ZphF* 39, 187–213.

Godart, Elsa 2023, *Les vies vides. Notre besoin de reconnaissance est impossible à rassasier*, Malakoff FR.

Göhler, Gerhard 1974, Dialektik und Politik in Hegels frühen politischen Systemen. Kommentar und Analyse, in ders. (Hg.): *Georg Friedrich*

Wilhelm Hegel. Frühe politische Systeme, Frankfurt/M und Berlin und Wien, 337–610.

Gottlieb, Gabriel 2019, Fichte's relational I: Anstoß und Aufforderung, in Hoeltzel, Steven (Hg.): *The Palgrave Fichte Handbook*, Cham CH, 213–235.

Gregoratto, Federica 2018, The Ambiguity of Love: Beauvoir, Honneth and Arendt on the Relation Between Recognition, Power and Violence, in: *Critical Horizons* 19/1, 18–34.

Greisch, Jean 2006, Vers quelle reconnaissance?, in: *Revue de Métaphysique et de Morale* 2/2006, 149–171.

Greisch, Jean 2009, *Fehlbarkeit und Fähigkeit. Die philosophische Anthropologie Paul Ricœurs,* Berlin.

Grossmann, Karin und Klaus E. Grossmann 2002, Klinische Bindungsforschung aus der Sicht der Entwicklungspsychologie, in Strauß, Bernhard/Buchheim, Anna/ Kächele, Horst (Hgg.): *Klinische Bindungsforschung*, Stuttgart und New York, 295–318.

Gumbinger, Hans-Walter 1996, Die Anerkennung beschädigter Subjektivität. Kritische Anmerkungen zu Axel Honneths Theorie der Anerkennung, in Brentel, Helmut et al. (Hgg.): *Gegensätze. Elemente kritischer Theorie*, Frankfurt/M. und New York, 125–141.

Haber, Stéphane 2012, Du Néoliberalisme au Néocapitalisme? Quelques réflexions à partir de Foucault, in: *Actuel Marx* 51/1, 59–72.

Habermas, Jürgen 1973, Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser ‚Philosophie des Geistes', in ders.: *Technik und Wissenschaft als ‚Ideologie,* Frankfurt/M., 9–47 [zuerst erschienen 1968].

Habermas, Jürgen 1973a, *Erkenntnis und Interesse,* Frankfurt/M.

Habermas, Jürgen 1989, Individuierung durch Vergesellschaftung. Zu G.H. Meads Theorie der Subjektivität, in: ders., *Nachmetaphysisches Denken,* Frankfurt/M., 187–241 [zuerst erschienen 1988].

Habermas, Jürgen 1989a, Motive nachmetaphysischen Denkens, in: ders., *Nachmetaphysisches Denken,* Frankfurt/M., 35–60 [zuerst erschienen 1988].

Habermas, Jürgen 1991, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt/M.

Habermas, Jürgen 2015, Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm, in: ders. *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*,

Frankfurt/M., 53–125 [zuerst erschienen 1983, ab der 2. Auflage 1984 korrigiert].

Halbig, Christoph 2018, Hegel, Honneth und das Primat der Freiheit, in Schlette, Magnus (Hg.): *Ist Selbstverwirklichung institutionalisierbar?,* Frankfurt/M. und New York, 53–71.

Halbig, Christoph 2019, Die Wahrheit des Gewissens, in Vieweg, Klaus/ Welsch, Wolfgang (Hgg.): *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*, Frankfurt/M., 489–503 [zuerst erschienen 2008].

Hanke, Thomas 2017, „Subjektivität" bei Hegel, in Viertbauer, Klaus/ Hanke, Thomas (Hgg.): *Subjektivität denken. Anerkennungstheorie und Bewusstseinsanalyse*, Hamburg, 57–83.

Harris, Henry S. 1980, Concept of Recognition, in *Hegel-Studien Beiheft 20*, 229–248.

Heidegger, Martin 2001, *Sein und Zeit*, Tübingen [Achtzehnte Auflage als unveränderter Nachdruck der fünfzehnten Auflage, zuerst erschienen 1926].

Heidegren, Carl-Göran 2002, Anthropology, Social Theory, and Politics: Axel Honneth's Theory of Recognition, in: *Inquiry* 45/4, 443–446.

Henning, Christoph 2018, Welches Selbst in der Selbstverwirklichung? Zum Status qualitativer Individualität bei Axel Honneth, in Schlette, Markus (Hg.): *Ist Selbstverwirklichung institutionalisierbar?,* Frankfurt/M. und New York, 105–133.

Herrmann, Steffen K. 2014, Anerkennung und Abhängigkeit. Zur Bindungskraft gesellschaftlicher Ungleichheitsverhältnisse nach Hegel, in: *DZPhil* 62/2, 279–296.

Herrmann, Steffen 2021, Misrecognising Recognition. Foundations of a Critical Theory of Recognition, in: *Critical Horizons* 22/1, 56–69.

Hösle, Vittorio 2023, The Family in the History of Philosophy, in: *ARSP* 109/4, 497–517.

Hoffmann, Thomas Sören 2014, Die Überwindung des instrumentellen Rechtsdenken in der Philosophie Fichtes. Eine Einführung, in der. (Hg.): *Das Recht als Form der „Gemeinschaft freier Wesen als solcher",* Berlin, 13–24.

Holden, Terence 2020, Normative reconstruction and social memory: Honneth and Ricœur, in: *Continental Philosophy Review* 53, 157–181.

Horkheimer, Max 1988, Autorität und Familie, in ders.: *Gesammelte Schriften* Band 3, Frankfurt/M, 336–417 [zuerst erschienen 1936, in diesem Sammelband erschienen 1988].

Horkheimer, Max 2009, Traditionelle und kritische Theorie, in ders.: *Gesammelte Schriften* Band 4, Frankfurt/M, 162–216 [zuerst erschienen 1937, in diesem Sammelband erschienen 1988].

Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W. 2006, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente,* Frankfurt/M [zuerst erschienen 1944].

Horstmann, Rolf-Peter 1984, *Ontologie und Relationen. Hegel, Bradley, Russell und die Kontroverse über interne und externe Beziehungen*, Königstein/T.

Horstmann, Rolf-Peter 1987, Gibt es ein philosophisches Problem des Selbstbewußtseins?, in Cramer, Konrad et al. (Hgg.): *Theorie der Subjektivität*, Frankfurt/M., 220–248.

Iber, Christian 2004, Selbstbewußtsein und Anerkennung in Hegels Phänomenologie des Geistes, in Arndt, Andreas/Müller, Ernst (Hgg.): Hegels ‚Phänomenologie des Geistes' heute, *DZPhil Sonderband 2004*, 98–117.

Ikäheimo, Heikki 2002, On the Genus and Species of Recognition, in: *Inquiry* 45/4, 447–462.

Jaeggi, Rachel 2023, *Kritik der Lebensformen*, Berlin [zuerst erschienen 2014].

Jiménez-Redondo, Manuel 1997, Der Begriff des Grundes in Fichtes Wissenschaftslehre, in: *Fichte-Studien* 10, 299–316.

Kämpf, Heike 2012, Gabe, Dankbarkeit und Anerkennung, in: *Paideuma: Mitteilungen zur Kulturkunde* 58, 135–151 [https://www.jstor.org/stable/23644457].

Kalyvas, Andreas 1999, Critical Theory at the Crossroads. Comments on Axel Honneth's Theory of Recognition, in: *European Journal of Social Theory* 2/1, 99–108.

Karásek, Jindřich 2019, Das Andere seiner Selbst. Zur Logik der Anerkennungstheorie in der Phänomenologie des Geistes, in Vieweg, Klaus/Welsch, Wolfgang (Hgg.): *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*, Frankfurt/M., 253–269 [zuerst erschienen 2008].

Kelly, George Armstrong 1976, Bemerkungen zu Hegels „Herrschaft und Knechtschaft", in Fulda, Hans Friedrich/Henrich, Dieter (Hgg.): *Materialien zu Hegels ‚Phänomenologie des Geistes'*, Frankfurt/M., 189–216 [Der Sammelband ist zuerst 1973 erschienen; Kellys Aufsatz auf englisch erschienen 1965].

Kervégan, Jean-François 2023, Das absolute Wissen – sparsam gelesen, in Vieweg, Klaus (Hg.): *Das Beste von Hegel – The Best of Hegel*, Berlin, 217–242.

Kloc-Konkołowicz, Jakub 2011, Der Status des Subjekts oder die persönliche Identität – was genau wird durch das intersubjektive Verhältnis gestiftet?, in Asmuth, Christoph/Grüneberg, Patrick (Hgg.): *Subjekt und Gehirn. Mensch und Natur*, 153–165.

Kloc-Konkołowicz, Jakub 2013, Das Ich und der Andere. Intersubjektivität in der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes und in der Phänomenologie Edmund Husserls, in: *Fichte-Studien* 37, 163–174.

Knöbl, Wolfgang 2022, Die Soziologie vor der Geschichte, Berlin.

Knoepfler, Nikolaus 2023, Hegels Philosophie als Grundlage zur Überwindung von Diskriminierungen, in Vieweg, Klaus (Hg.): *Das Beste von Hegel – The Best of Hegel*, Berlin, 269–277.

Kohut, Heinz 1984, *How does analysis cure?*, Chicago und London.

Kojève, Alexandre 1975, *Hegel. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens. Kommentar zur Phänomenologie des Geistes,* aus dem Französischen von Iring Fetscher und Gerhard Lehmbruch, hg. von Iring Fetscher, Frankfurt/M [zuerst erschienen 1958, Originalausgabe erschienen 1947, *Introduction à la lecture de Hegel, Leçons sur la phénoménologie de l'esprit*, Paris].

Kondylis, Panagiotes 1979, *Die Entstehung der Dialektik,* Stuttgart.

Kozu, Kunio 2007, *Bewusstsein, Idee und Realität im System Hegels,* Frankfurt/M.

Kuch, Hannes 2013, *Herr und Knecht. Anerkennung und symbolische Macht im Anschluss an Hegel*, Frankfurt/M. und New York.

Kuster, Friederike 2018, Altlasten in den Anerkennungssphären. Eine feministische Einrede zu Axel Honneth, in Rapic, Smail (Hg.): *Die Entwicklungslogik der Normativität. Probleme und Perspektiven*, Freiburg und München 174–204.

Laitinen, Arto 2002, Interpersonal Recognition: A Response to a Precondition of Personhood?, in: *Inquiry* 45/4, 463–478.

Laitinen, Arto 2011, Paul Ricœur's Surprising Take on Recognition: a Precondition of Personhood?, in: *Études Ricœuriennes/ Ricœur Studies* 2/1, 35–50.

Lauth, Reinhard 1989, Das Problem der Interpersonalität bei J.G. Fichte, in ders.: Transzendentale Entwicklungslinien von Descartes bis zu Marx und Dostojewski, Hamburg, 180–195 [in den Anmerkungen aktualisiert und aus der französischen Fassung von 1962 übersetzt].

Lebovici, Serge 1990, *Der Säugling, die Mutter und der Psychoanalytiker*, übersetzt von Dietmar Friehold, Stuttgart [Originalausgabe erschienen 1983, *Le nourrisson, la mère et le psychanalyste,* Paris.

Lepold, Kristina 2021, *Ambivalente Anerkennung*, Frankfurt/M. und New York.

Lerch, Henrike 2007, „Sie anerkennen sich als gegenseitig sich anerkennend", in Asmuth, Christoph (Hg.): *Transzendentalphilosophie und Person. Leiblichkeit – Interpersonalität – Anerkennung*, Bielefeld, 279–290.

Lévinas, Emmanuel 1968, *Totalité et Infini – Essai sur l'Extériorité,* La Haye [zuerst erschienen 1961].

Lévinas, Emmanuel 1974, *Autrement qu'être où au-delà de l'essence,* La Haye.

Lévinas, Emmanuel 1974a, La ruine de la représentation, in ders.: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, 125–135 [zuerst erschienen 1959 zum 100. Geburtstag von Edmund Husserl].

Lévinas, Emmanuel 1983, *Die Spur des Anderen*, Freiburg und München [hier auch die Übersetzung des Aufsatzes von Lévinas 1974a].

Lichtenthaler, Sören 2019, Intersubjektive Konstitution des Selbstbewusstseins? in: *ARSP* 105/1, 104–123.

Lorenzer, Alfred 1973, *Über den Gegenstand der Psychoanalyse oder: Sprache und Interaktion*, Frankfurt/M.

Lorenzer, Alfred 1995, *Sprachzerstörung und Rekonstruktion*, Frankfurt/M [zuerst mit einer Einführung erschienen 1973].

Lorenzer, Alfred/Görlich, Bernard 2013, Lebensgeschichte und Persönlichkeitsentwicklung im Spannungsfeld von Sinnlichkeit und Bewußtsein, in Reinke, Ellen (Hg.): *Alfred Lorenzer. Zur Aktualität seines interdisziplinären Ansatzes*, Gießen, 139–162 [zuerst erschienen 1981

unter dem Titel *Lebensgeschichte und Identität. Beiträge zu einer biographischen Anthropologie*. In der zitierten Veröffentlichung wurde der Aufsatz um neuere Literatur ergänzt].

Luf, Gerhard 2000, Überlegungen zur Theorie der Anerkennung in der gegenwärtigen Rechtsphilosophie, in Schild, Wolfgang (Hg.): *Anerkennung*, Würzburg, 73–90.

Maesschalck, Marc 2013, Le „moment fichtéen" en théorie de l'action et du sujet. Enjeux actuels du fichtéanisme, in: *Revue Philosophique de Louvain* 111/2, 235–265.

Márkus, György 2015, Hegelian recognition: A critique, in: *Thesis Eleven* 126/1, 100–122.

Masullo, Aldo 1986, *Fichte. L'intersoggettività e l'originario*, Napoli.

Mather, Roland 2003, On the Concepts of Recognition, in: *Fichte-Studien* 23, 85–103.

McNay, Lois 2008, *Against Recognition*, Cambridge.

Mead, George H. 1978, *Geist, Identität und Gesellschaft*, übersetzt von Ulf Pacher, Frankfurt/M. [zuerst erschienen 1968, die Übersetzung, aus der Honneth zitiert, wurde von mir teilweise, in Anlehnung an das Original bei Mead 1990, korrigiert].

Mead, George H. 1980, *Gesammelte* Aufsätze Band 1, herausgegeben von Hans Joas, übersetzt von Klaus Laermann u. a., Frankfurt/M.

Mead, George H. 1990, *Mind, Self and Society.* Chicago [zuerst erschienen 1934].

Menke, Christoph 2010, Das Nichtanerkennbare. Oder warum das moderne Recht keine „Sphäre der Anerkennung" ist, in Forst, Rainer et al. (Hgg.): *Sozialphilosophie und Kritik*, Frankfurt/M., 87–108 [zuerst erschienen 2009].

Menke, Christoph 2018, *Kritik der Rechte*, Berlin [zuerst erschienen 2015].

Merle, Jean-Christophe 2016, Einführung, in ders. (Hg.): *Johann Gottlieb Fichte: Grundlage des Naturrecht*, Berlin und Boston, 1–18.

Merleau-Ponty, Maurice 1983, *Le visible et l'invisible,* Paris [zuerst erschienen 1964].

Mongin, Olivier 1994, *Paul Ricœur*, Paris.

Morin, Edgar 2007, Die Ethik der Komplexität und die Problematik der Werte, in Bindé, Jérôme et al. (Hgg.): *Die Zukunft der Werte*, Frankfurt/M., 93–99.

Moyaert, Marianne 2011, Between Ideology and Utopia. Honneth and Ricœur on Symbolic Violence, Marginalization and Recognition, in: *Études Ricœuriennes/ Ricœur Studies* 2/1, 84–109.

Nance, Michael 2021, Fichte's First Principle of Right, in Wood, David W. (Hg.): *Fichte-Studien* 49, 248–266.

Nassehi, Armin 2017, *Der soziologische Diskurs der Moderne*, Frankfurt/M [zuerst erschienen 2006, zitiert wird nach der Taschenbuchausgabe, zuerst erschienen 2009].

Neuhouser, Frederick 1986, Deducing Desire and Recognition in the Phenomenology of Spirit, in: *Journal of the History of Philosophy* 24/2, 243–262.

Noller, Jörg 2022, Mensch oder Person?, in: *ZphF* 76/3, 325–357.

Nordmann, Sophie 2022, *Phénoménologie de la transcendance*, Dol de Bretagne.

Nowak-Juchacz, Ewa 2003, Das Anerkennungsprinzip bei Kant, Fichte und Hegel, in: *Fichte-Studien* 23, 76–84.

Nozick, Robert 2011, *Anarchie, Staat, Utopia*, übersetzt von Dr. Herrmann Vetter, München [zuerst erschienen 2006, Originalausgabe erschienen 1974, *Anarchy, State and Utopia,* New York].

Nuzzo, Angela 2017, Phänomenologie der Intersubjektivität, Fichte zwischen Hegel und Husserl, in Viertbauer, Klaus/ Hanke, Thomas (Hgg.): *Subjektivität denken. Anerkennungstheorie und Bewusstseinsanalyse*, Hamburg, 29–55.

Olañeta, Germán 2002, *Dialektik als subjektive und objektive Reflexion. Eine Diagnose des Bewußtseinsproblems bei Hegel*, Marburg.

Olivier, Alain Patrick 2019, La reconnaissance comme lutte et la reconnaissance comme gratitude – Un conflit d'interprétation entre Honneth et Ricœur, in Olivier, Alain Patrick et al. (Hgg.): *Nouvelles perspectives pour la reconnaissance. Lecture et enquêtes*, Lyon, 225–241.

Olivier, Alain Patrick/Roudaut, Maiwenn 2019a, Présentation, Alain Patrick et al. (Hgg.): *Nouvelles perspectives pour la reconnaissance. Lecture et enquêtes*, Lyon, 7–16.

Perls S. Frederick et al. 1981, *Gestalttherapie. Wiederbelebung des Selbst*, übersetzt von Wolfgang Krege und Monika Ross (Kapitel 1), Stuttgart [Originalausgabe erschienen 1951, „*Gestalt Therapy. Exitement and Growth in the Human Personality*", New York].

Petherbridge, Danielle 2013, *The Critical Theory of Axel Honneth*, Lanham Md.

Philonenko, Alexis 1966, *La Liberté Humaine dans la Philosophie de Fichte*, Paris.

Philonenko, Alexis 1997, Fichte en France, in Radrizzani, Ives (Hg.): *Fichte et la France* Tome I, Paris, 11–33.

Picardi, Roberta 2021, Paul Ricœur, in Siep, Ludwig et al. (Hg.): *Handbuch Anerkennung*, Wiesbaden, 283–288 [unter dem Titel ‚Self-Attestation and dissymmetric mutuality in Ricœur's ethics of recognition' bereits 2018 im Handbuch Anerkennung erschienen].

Pinkard, Terry 2021, Who gets to play recognitial tagl?, in: *European Journal of Philosophy* 29/3, 597–607.

Proust, Marcel 2023, *Le Temps retrouvé*, Paris [als Taschenbuch zuerst erschienen 1989, mit geänderter Paginierung 2023].

Quante, Michael 2004, Spekulative Philosophie als Therapie?, in Halbig, Christoph et al.(Hgg.): *Hegels Erbe*, Frankfurt/M., 324–350.

Quante, Michael 2009, "Der reine Begriff des Anerkennens". Überlegungen zur Grammatik der Anerkennungsrelation in Hegels *Phänomenologie des Geistes,* in Schmidt am Busch, Hans-Christoph/Zurn, Christopher F. (Hgg.): *Anerkennung*, Berlin, 91–106.

Radrizzani, Ives 1987, Les fondements de la communauté humaine chez Fichte, in: *Revue de Théologie et de Philosophie* 119, 195–216.

Radrizzani, Ives 1993, *Vers la fondation de l'intersubjectivité chez Fichte. Des principes à la nova methodo*, Paris.

Radrizzani, Ives 2006, Recht und Natur. Das Naturrecht bei Fichte, in: *Fichte-Studien* 27, 135–155.

Radrizzani, Ives 2019, Vom cartesianischen Cogito zum fischteschen Dialego. Identität und Alterität bei Fichte, in Kisner, Manja et al. (Hgg.): *Das Selbst und die Welt – Beiträge zu Kant und der nachkantischen Philosophie,* Festschrift für Günter Zöller, Hamburg, 159–166.

Radrizzani, Ives 2021, Place et fonction de l'intuition dans la philosophie fichtéenne, in: *Discipline filosofiche* 31/2, 181–193.

Radrizzani, Ives 2023, Fichte, penseur romantique de la nation-génie ou champion des Lumières?, in: *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 148/1, 37–55.

Rähme, Boris 2013, Recognition. Reflections on a contested concept, in: *Verifiche* XLII/1–3, 33–59.

Railton, Peter 1984, Alienation, Consequentialism, and the Demands of Morality in: *Philosophy & Public Affairs* 13, 134–171.

Renault, Emmanuel 2019, Théorie de la reconnaissance et négativisme méhodologique, in Alain Patrick et al. (Hgg.): *Nouvelles perspectives pour la reconnaissance. Lecture et enquêtes*, Lyon, 137–148.

Renzi, Angela 2020, *Pensare la soggettività pratica: percorsi tra Ricœur et Fichte*, Napoli.

Revault d'Allonnes, Myriam 2017, *Le Miroir et la Scène. Ce que peut la représentation politique,* Paris.

Rödl, Sebastian 2011, *Selbstbewußtsein*, übersetzt von David Horst, Frankfurt/M. [Originalausgabe erschienen 2007, *Self-Consciousness,* Harvard].

Rogers, Carl R. 1996, *On Becoming A Person*, London [zuerst erschienen 1961, Neuausgabe 1967].

Rosefeldt, Tobias 2017, Zwei Regresse des Selbstbewusstseins bei Fichte. Eine Skizze, in Viertbauer, Klaus/ Hanke, Thomas (Hgg.): *Subjektivität denken. Anerkennungstheorie und Bewusstseinsanalyse*, Hamburg, 119–135.

Rowan, John 2006, On Intersubjectivity, in: *International Gestalt Journal* 29/2, 63–72.

Saar, Martin 2019, Ordnung – Praxis – Subjekt. Oder: Was ist Sozialphilosophie?, in: *West End Neue Zeitschrift für Sozialforschung* 16/2, 161–174.

Sacks, Mark 2000, *Objectivity and Insight*, Oxford.

Saito, Kohei 2014, Die Rolle der Differenz in Hegels *System der Sittlichkeit*, in: *Hegel-Jahrbuch* 2014, 32–37.

Sandkaulen, Birgit 2010, "Die Seele ist der existierende Begriff". Herausforderungen philosophischer Anthropologie, in: *Hegel-Studien* 45, 35–50.

Sartre, Jean-Paul 1969, *L'être et le néant*, Paris [zuerst erschienen 1943].

Scheit, Herbert 1973, *Geist und Gemeinde. Zum Verhältnis von Religion und Politik bei Hegel*, München und Salzburg.

Schild, Wolfgang 2000, Anerkennung als Thema in Hegels „Grundlinien der Philosophie des Rechts“, in ders. (Hg.): *Anerkennung*, Würzburg, 37–72.

Schlette, Magnus 2018, Selbstverwirklichung in Axel Honneths Freiheitstheorie: Eine Einleitung, in ders. (Hg.): *Ist Selbstverwirklichung institutionalisierbar?,* Frankfurt/M. und New York, 9–30.

Schmidt, Andreas 2018, Vernunft und Anerkennung. Zu Fichtes Lehre von der Intersubjektivität, in: *Fichte-Studien* 46, 289–305.

Schmidt, Friedrich W. 1971, Hegel in der kritischen Theorie der „Frankfurter Schule“, in Negt, Oskar (Hg.): *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels*, Frankfurt/M., 21–61 [zuerst erschienen 1970, Seitenangabe im Inhaltsverzeichnis ist fehlerhaft].

Schmidt, Steffen 2007, *Hegels „System der Sittlichkeit“*, Berlin.

Schwabe, Ulrich 2007, *Individuelles und Transindividuelles Ich*, Paderborn.

Schweiger, Gottfried 2022, Anerkennung und Zeit, in: *ARSP* 108/2, 209–229.

Sen, Amartya 1980, Equality of what?, in: *The Tanner Lectures on Human Values* 1, 195 -220.

Sen, Amartya 1993, Capability and Well-Being, in Nussbaum, Martha/ Sen, Amartya: *Quality of Life*, Oxford, 30–53.

Siemek, Marek J. 2003, Fichtes und Hegels Konzept der Intersubjektivität, in: *Fichte-Studien* 23, 57–74.

Siep, Ludwig 1974, Der Kampf um Anerkennung. Zu Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes in den Jenaer Schriften, in: *Hegel-Studien* 9, 155–207.

Siep, Ludwig 1992, Naturrecht und Wissenschaftslehre, in ders.: *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, Frankfurt/M 19–40.

Siep, Ludwig 2001, *Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegels „Differenzschrift“ und „Phänomenologie des Geistes,* Frankfurt/M. [zuerst erschienen 2000].

Siep, Ludwig 2007, Der lange Weg zur Anerkennung, in: *DZPhil* 55/6, 981–1000.

Siep, Ludwig 2014, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes,* Hamburg [zuerst erschienen 1979, mit einer Einführung zur Neuauflage 2014].

Siep, Ludwig 2019, Moralischer und sittlicher Geist in Hegels *Phänomenologie*, in Vieweg, Klaus/Welsch, Wolfgang (Hgg.): *Hegels Phänome-*

nologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne, Frankfurt/M., 415–438 [zuerst erschienen 2008].

Soller, Alois K. 1997, Fichtes Lehre vom Anstoß, Nicht-Ich und Ding an sich in der Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre. Eine kritische Erörterung, in: *Fichte-Studien* 10, 175–189.

Sperotto, Tommaso 2022, *Axel Honneth and the movement of recognition: structure of the self and second nature,* Berlin und Boston.

Staemmler, Frank-M. 2009, *Das Geheimnis des Anderen – Empathie in der Psychotherapie,* Stuttgart.

Stake, Mandy 2023, *Selbstbewusstsein und Perspektivität. Eine Untersuchung der Zweite-Person-Perspektive*, Berlin.

Steffens, Jan 2022, *Intersubjektivität, soziale Exklusion und das Problem der Grenze*, Gießen.

Stekeler-Weithofer, Pirmin 2014, *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein dialogischer Kommentar,* Band 1, Hamburg.

Stekeler-Weithofer, Pirmin 2014a, *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein dialogischer Kommentar,* Band 2, Hamburg.

Stekeler-Weithofer, Pirmin 2019, Wer ist der Herr, wer ist der Knecht? Der Kampf zwischen Denken und Handeln als Grundform jedes Selbstbewußtseins, in Vieweg, Klaus/Welsch, Wolfgang (Hgg.): *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*, Frankfurt/M., 205–237 [zuerst erschienen 2008].

Stern, Robert 2021, Is Hegelian recognition second-personal? Hegel says „no", in: *European Journal of Philosophy* 29/3, 608–623.

Stolzenberg, Jürgen 2012, Von der Naturgeschichte des Geistes zur Geschichte des Selbstbewusstseins, in: *Wiener Jahrbuch für Philosophie* XLIV, 99–116.

Strawson, Peter Frederick 2003, *Einzelding und logisches Subjekt (Individuals),* übersetzt von Freimut Scholz, Stuttgart [zuerst erschienen 1959].

Sutter, Laurent de 2021, *Pour en finir avec soi-même,* Paris.

Takada, Makoto 2003, Verwandlung der Individuumslehre bei Fichte, in: *Fichte-Studien* 23, 105–116.

Taylor, Charles 1993, *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung,* aus dem Amerikanischen von Reinhard Kaiser, mit einem Beitrag

von Jürgen Habermas, Frankfurt/M. [Originalausgabe erschienen 1992, *Multiculturalism and „The Politics of Recognition"*, Princeton,].

Taylor, Charles 1995, The dialogical self, in Goodman, F/Fisher, W.R. (Hgg.): *Rethinking Knowledge: Reflections across the Disciplines*, Albany, 57–66.

Terzi, Pietro 2023, *La philosophie française au miroir de Kant (1854–1986),* Paris.

Testa, Italo 2019, Selbstbewusstsein und zweite Natur, in Vieweg, Klaus/Welsch, Wolfgang (Hgg.): *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*, Frankfurt/M., 286–307 [zuerst erschienen 2008].

Thomä, Dieter 2018, Selbstverwirklichung und Selbstentfremdung: Axel Honneths „soziale Freiheit" zwischen Diderot, Hegel und Gehlen, in Schlette, Markus (Hg.): *Ist Selbstverwirklichung institutionalisierbar?*, Frankfurt/M. und New York, 135–154.

Thomas-Fogiel, Isabelle 2017, Le labyrinthe de l'idéalisme: Scepticisme, réalisme et idéalisme dans l'élaboration de la „Doctrine de la science" de 1794, in: *Revista de Estud(i)os sobre Fichte* [online: https://doi.org/10.4000/ref.701 zuletzt aufgerufen 02.12.2024] 13, 1–15.

Thompson, Michael J. 2014, Axel Honneth and the neo-Idealist turn in critical theory, in: *Philosophy and Social Criticism* 40/8, 779–797.

Trevarthen, Colwyn/Hubly, C. 1978, Secondary intersubjectivity: Confidence confiding, and acts of meaning in the first year of life, in Lock, A. (Hg.): *Action, Gesture, and Symbol. The Emergence of Language*, London, 183–229.

Trevarthen, Colwyn 1979, Communication and cooperation in early infancy: A descriptin of primary intersubjectivity, in Bullowa, Margret. (Hg.): *Before Speech: The beginning of interpersonal communication*, New York, 321–349.

Tuschling, Burkhard 2010, Anerkennen, Anerkanntwerden, Anerkanntseyn. Das „Selbst" als „Willen" und „Trieb": „der Grund" im Kampf auf Leben und Tod" – *ohne Herr und Knecht*, in: *Wiener Jahrbuch für Philosophie* XLII, 105–176.

Walzer, Michael 1983, *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*, New York.

Wang, Jun 2023, *Die Genese der Wissenschaftslehre Fichtes in den frühen Phasen. Züricher Vorlesungen, Begriffsschrift und Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre,* Würzburg.

Whitebook, Joel 2001, Wechselseitige Anerkennung und die Arbeit des Negativen, in: *Psyche* LV/8, 755–789 [Antwort auf Honneth 2000].

Wiesing, Lambert 2020, *Ich für mich, Phänomenologie des Selbstbewusstseins,* Berlin.

Wildenburg, Dorothea 2003, *Ist der Existenzialismus ein Idealismus? Transzendentalphilosophische Analyse der Selbstbewußtseinstheorie des frühen Sartre aus der Perspektive der Wissenschaftslehre Fichtes*, Amsterdam und New York.

Wildt, Andreas 1971, Hegels Kritik des Jakobinismus, in Negt, Oskar (Hg.): *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels*, Frankfurt/M., 269–296 [zuerst erschienen 1970, Seitenangabe im Inhaltsverzeichnis fehlerhaft].

Wildt, Andreas 1982, *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption,* Stuttgart.

Williams, Bernard 1981, *Moral Luck. Philosophical Papers 1973–1980*, New York [zuerst erschienen 1981].

Williams, Robert R. 2008, Ricœur on Recognition, in: *European Journal of Philosophy* 16/3, 467–473.

Winnicott, D.W. 1973, *Vom Spiel zur Kreativität*, übersetzt von Michael Erdmann, Stuttgart [Originalausgabe erschienen 1971, *Playing and Reality*, London].

Winnicott, D.W. 1974, *Reifungsprozesse und fördernde Umwelt,* übersetzt von Gudrun Theusner-Stampa, München [Originalausgabe erschienen 1965, *The Maturational Processes and the Facilitating Environment,* London].

Winnicott, D.W. 1976, *Kind, Familie und Umwelt*, übersetzt von Dr. Ursula Seemann, München und Basel [zuerst erschienen 1969, umfangreichere Originalausgabe erschienen 1964, The Child, the Family, and the Outside World, London].

Wöhrle, Patrick 2018, Das „Wir“ und seine Falltüren, in Schlette, Markus (Hg.): *Ist Selbstverwirklichung institutionalisierbar?,* Frankfurt/M. und New York, 155–176.

Wood, David W. 2021, Vorwort: Fichte's First Principles and the Total System of the Wissenschaftslehre bei Fichte, in ders. (Hg.): *Fichte-Studien* 49, IX–XIX.

Yeomans, Christopher 2023, *The Politics of German Idealism*, New York.

Yontef Gary M. 1999, *Awareness, Dialog, Prozess: Wege zu einer relationalen Gestaltherapie*, Köln.

Zaczyk, Rainer 1981, *Das Strafrecht in der Rechtslehre J.G. Fichtes*, Berlin.

Zaczyk, Rainer 2014, Anerkennung. Zum Gehalt des Begriffs für ein universales Rechtsprinzip, in Hoffmann, Thomas Sören (Hg.): *Das Recht als Form der „Gemeinschaft freier Wesen als solcher"*, Berlin, 25–39.

Zarka, Yves Charles 1997, L'Invention du sujet de droit, in: *Archives de Philosophie* 60/4, 531–550.

Zichy, Michael 2023, Was sind und wozu brauchen wir Menschenbilder?, in Haslinger, Herbert (Hg.): *Menschenbild und Menschenbildung. Anspruch an die Kirche in der Welt von heute*, Freiburg, 11–53.

Zielinski, Agata 2022, Une éthique du sensible: pour la relation autrement, in: *archives de Philosophie* 85/3, 135–149.

Zima, Peter 2017, *Theorie des Subjekts*, Tübingen.

Zöller, Günter 1998, Die Individualität des Ich in Fichtes zweiter Jenaer Wissenschaftslehre (1796–99), in: *Revue Internationale de Philosophie* 206, 641–663.

Zöller, Günter 2007, From Transcendental Philosophy to Wissenschaftslehre: Fichte's Modification of Kant's Idealism, in: *European Journal of Philosophy* 15/2, 249–269.

Zöller, Günter 2016, Leib, Materie und gemeinsames Wollen als Anwendungsbedingungen des Rechts (Zweites Hauptstück: §§ 5–7), in Merle, Jean-Christophe (Hg.): *Johann Gottlieb Fichte: Grundlage des Naturrecht*, Berlin und Boston, 89–102.

Zurn, Christopher 2000, Anthropology and normativity: a critique of Axel Honneth's ‚formal conception of ethical life', in: *Philosophy & Social Criticism* 26/1, 115–124.

Ist eine handlungsfähige und freie Person ein eigenständiges oder ein abhängiges Subjekt? Anders gefragt, verhilft Anerkennung dem Kind, wie dem Erwachsenen, zur Freiheit – mit gleichzeitiger Selbstbeschränkung anderen gegenüber? Antworten darauf werden diskutiert und theoretisch wie praktisch begründet. Ausgangspunkt ist die Individuation des Kindes zum eigenständigen Subjekt, in Abhängigkeit von der durch die Eltern empfangenen, zunächst einseitigen Anerkennung in Form liebender Zuwendung. Nur eine gelungene Sozialisation des Subjekts befähigt dieses, andere Subjekte anzuerkennen und ein kompetentes Mitglied der Gesellschaft zu werden. Es bleibt lebenslang davon abhängig, selber Anerkennung zu erfahren, insbesondere durch soziale Wertschätzung.

Den theoretischen Idealen für diese Entwicklung stehen reale soziale und politische Hindernisse entgegen; für Fichte und Hegel ist dies die patriarchalische Gesellschaft, für Honneth und Ricœur der liberale kapitalistische Staat ohne effektive Chancengleichheit. Zudem führt der Pluralismus an Wertvorstellungen zu Kämpfen oder erfordert Kompromissfähigkeit. Dennoch kann es gelingen, dass sich Subjekte unterschiedslos wechselseitig anerkennen.

Frank Juhasz geboren 1948, war als Diplom-Bauingenieur in Afrika südlich der Sahara und in Deutschland als Bauleiter und Controller tätig. Er absolvierte verschiedene psychologische Fortbildungen zum Berater, als welcher er heute noch tätig ist. Nach dem Masterstudium an der Hochschule für Philosophie in München promovierte er 2025 an der Ludwig-Maximilians-Universität München.

ISBN 978-3-99192-711-2