Roland Mierzwa

Soziale Aspekte des Leidens

Eine sozialethische Perspektive auf Gesundheit und Krankheit

2. Auflage

Tectum

Roland Mierzwa

Soziale Aspekte des Leidens

Roland Mierzwa

Soziale Aspekte des Leidens

Eine sozialethische Perspektive auf Gesundheit und Krankheit

2., überarbeitete und erweitere Auflage

Tectum Verlag

Roland Mierzwa
Soziale Aspekte des Leidens
Eine sozialethische Perspektive auf Gesundheit und Krankheit
2., überarbeitete und erweitere Auflage

© Tectum Verlag – ein Verlag in der Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2021
ePDF 978-3-8288-7718-4
(Dieser Titel ist zugleich als gedrucktes Werk unter der ISBN 978-3-8288-4644-9
im Tectum Verlag erschienen.)

Umschlaggestaltung: Tectum Verlag, unter Verwendung des Bildes
96927164 von Megapixelina | www.shutterstock.de

Alle Rechte vorbehalten

Besuchen Sie uns im Internet
www.tectum-verlag.de

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

Einführung

Dieses Buch antwortet auf das „Theoriesparprogramm“ im Bereich der Gesundheitsförderung. Es sieht sehr wohl „soziale Probleme“. Es meint sehr wohl, dass man sich nicht philosophisch-ethische Überlegungen bei den Fragen nach Gesundheit und Krankheit sparen darf (vgl. hier grundsätzliche Überlegungen bei Staub-Bernasconi, 2019, 247).

Dieses Buch will auch darauf hinweisen, dass es zu einer Engführung des Blickes auf Gesundheit und Krankheit kommt, wenn nur medizinethisch geschaut wird. Es bedarf auch der sozialethischen Perspektive auf Gesundheit und Krankheit, wenn man umfassende Handlungsperspektiven entwickeln will und auch wenn man von konventionellen Strategien der Krankheitsbearbeitung wegkommen will und zu einem komplexen Handlungsbündel der Gesundheitsförderung finden will. Die Bioethik-Kommission des Landes Rheinland-Pfalz weist dann auch richtig darauf hin, dass Menschen zur Vermeidung und Besserung von Gesundheitsproblemen nicht nur der Medizin und/oder geeigneten Maßnahmen der öffentlichen Gesundheitssorge bedürfen, sondern auch ein Lebens- und Arbeitsumfeld brauchen, das eine gesundheitsförderliche Lebensgestaltung ermöglicht. Darüber hinaus wird festgestellt, dass Gesundheit entsteht aus der wechselseitigen Verantwortung der Bürger und Bürgerinnen füreinander und gegenseitig (vgl. Bioethik-Kommission des Landes Rgeinland-Pfalz, 2010, 32).

„Schmerz und Leiden sind eine Provokation“, schreibt Claudia Bozzaro (dies., 2015, 14). Die einen liquidieren den Schmerz, indem sie die schmerzleidende und unbequeme Person selbst liquidieren, die anderen legen mit dem phänomenologischen Blick auf Leid, Schmerz und Krankheit eine Grundlage für eine empathische Ethik (vgl. Heil, 2015, 130). Erst wenn man dem Ausdruck, dem Antlitz und dem Erleben von Leid, Schmerz und Krankheit gewahr wird, werden Mitgefühl und Mit-Leid möglich werden. Mitgefühl und Mit-Leid müssen existenziell werden, wollen sie zu einer Bewegung hin zum solidarischen Handeln beitragen.

Inhaltsverzeichnis

Teil 1: Methodische-hermeneutische Vorüberlegungen 1

1. Hermeneutisch-methodische Vorüberlegungen 1

1.1. Vorrangigkeit 1

1.2. Erinnern 2

1.3. Anerkennen 10

1.3.1. Axel Honneth 14

1.3.2. Judith Butler 23

1.4. Zuhören 27

1.5. Kommunikation 29

1.6. Begegnung 31

Teil 2: Phänomenologische Perspektiven 41

2. Einleitung 41

2.1. Erlebnisgesellschaft 49

2.1.1. Erlebnisgesellschaft: Typ I und Typ II 50

2.1.2. Erlebnisgesellschaft und Leiden 52

2.1.3. Leidensphänomene in den Milieus 54

2.1.4. Kritische Diskussion der Erlebnisgesellschaft 60

2.2. Computer-Kultur 61

2.2.1. Die Computer-Gesellschaft im Horizont der Erlebnisgesellschaft 62

2.2.2. Information, Sprache und Leiden 64

2.2.3. Computer-Gesellschaft/Leiden/Real-Life 66

2.2.4. Computer-Gesellschaft, der „manische" Mensch und die „manische" Gesellschaft 67

2.2.4.1. Expansivität 70

2.2.4.2. Beschleunigung 73

a) Demokratie 73

b) Arbeitswelt 74

c) Lebenswelt 75

2.2.4.3. Flüchtigkeit (Volatilität) 75

2.2.4.4. Distanz- und Respektverlust 77

2.2.4.5. Ressourcenerschöpfung ... 78
2.2.4.6. Maßlosigkeit ... 81
2.2.4.7. Virtualisierung ... 81

2.3. Der Technikmensch und das Leiden ... 82
2.3.1. Der Technikmensch ... 82
2.3.2. Der (medizinische) Technikmensch und das Leiden ... 85

3. Ästhetische und etymologische Spurensuche ... 87

3.1. Ästhetisch-exegetische Spurensuche (am Beispiel der Hiobfigur) ... 91
3.1.1. Die archetypische Krisengestalt ... 92
3.1.2. Die biblische Hiobdichtung ... 94
3.1.2.1. Sozialgeschichtliche Hintergründe ... 94
3.1.2.2. Tun-Ergehen-Zusammenhang ... 95
3.1.2.3. Klage ... 99
3.1.3. Ästhetische Spiegelbilder Hiobs ... 102
3.1.3.1. Die künstlerische Sprache von Leid und Schmerz ... 103
3.1.3.2. Leidensbewältigung durch die „Sprache" der Kunst ... 105
a) Erfahrungsgewinn ... 107
b) Wirklichkeitsgewinn durch die Hiob-Kunst ... 109
3.1.4. Philosophisch-anthropologische Aspekte der Klage ... 112

3.2. Etymologische Spurensuche ... 113
3.2.1. Deutscher Begriffshorizont ... 114
3.2.2. Altsprachlicher Begriffshorizont ... 117
3.2.2.1. Griechisch ... 117
3.2.2.2. Lateinisch ... 118
3.2.3. Neusprachlicher Begriffshorizont ... 119
3.2.3.1. Englisch ... 119
3.2.3.2. Französisch ... 120

4. Medizinische Aspekte des Leidens ... 122

4.1. Biologie des Leidens ... 122
4.1.1. Schmerz ... 124
4.1.2. Chronischer Schmerz ... 131
4.1.3. Destruktion ... 137

4.2. Psychologie des Leidens ... 138
4.2.1. Alltagsleiden ... 143
4.2.2. Neurose ... 147
4.2.3. Suizid ... 155

5. Sozialwissenschaftliche Aspekte des Leidens ... 166

5.1. Anomietheorie ... 166

5.1.1. Klassische Anomietheorien ... 168

5.1.1.1. Durkheim ... 168

5.1.1.2. Robert K. Merton ... 169

5.1.2. Anomie in der funktional ausdifferenzierten Gesellschaft ... 173

5.1.2.1. Regulationskrise ... 173

5.1.2.2. Kohäsionskrise ... 175

5.1.2.3. Strukturelle Disbalancen ... 178

5.1.3. Zur Leidensdimension in der Anomietheorie ... 179

5.1.3.1. Individuelle Anomia ... 181

5.1.3.2. Gesellschaftliche Anomie ... 184

5.2. Leiden in der Arbeitswelt ... 186

5.2.1. Gravitationsverhältnisse ... 186

5.2.1.1. Globalisierung ... 187

5.2.1.1.1. Die Machtfrage ... 188

5.2.1.1.2. Globale Arbeitsteilung ... 193

5.2.1.1.3. Lohnfrage ... 196

5.2.1.2. Leistungsgesellschaft und (säkulares) protestantisches Arbeitsethos ... 202

5.2.1.2.1. Luther und das Berufsethos ... 203

5.2.1.2.2. Calvin/Calvinismus ... 206

5.2.1.2.3. Puritanismus ... 208

5.2.1.2.4. Berufsethos und Leistungsprinzip ... 211

5.2.1.2.5. Heuristik der Furcht ... 215

5.2.1.2.6. Flexibilität ... 218

5.2.1.2.7. Zusammenfassende Ausblicke ... 222

5.2.2. Konflikt und Mobbing ... 227

5.2.2.1. Konfliktursachen ... 229

5.2.2.2. Das Konfliktmodell nach Glasl ... 233

5.2.2.3. Mobbing als eskalierte Konfliktform ... 237

5.2.2.3.1. Kränkung, Missachtung und Demütigung unter Mobbing ... 239

5.2.3. Leiden an der Arbeitswelt ... 257

5.2.3.1. Depression ... 257

5.2.3.2. Angst – Sorge, Furcht, Angststörungen ... 263

5.2.3.3. Sucht ... 268

6. Philosophische Aspekte des Leidens ... 275

6.1. Systematische Facetten des Leidens ... 275

6.1.1. Aktivitätscharakter ... 275

6.1.2. Affektive Dimension ... 276

6.1.3. Leiden als Schmerzerleben ... 277

6.1.4. Zeitdimension und Leiden/Schmerz ... 278

6.1.5. Konfrontation mit negativer Bedeutsamkeit ... 279
6.1.6. Verhalten der Person zum Leiden ... 281
6.1.7. Milieudimension des Leidens ... 282
6.2. Gewalt ... 285
6.3. Gleichgültigkeit ... 295
6.4. Vertrauensverlust ... 306

7. Befreiungstheologisch mit-leiden, vom Leid sprechen und von Gott sprechen ... 316

Teil 3: Sozialethische Perspektiven ... 319

8. Gesundheit und Krankheit erneut als gesellschaftliche Herausforderung entdecken – durch die Corona-Krise ... 319
8.1. Anfragen an das Gesundheitswesen resp. die Gesundheitspolitik infolge der Corona-Krise ... 319
8.2. Die Soziale Frage vertiefen über den Aspekt Gesundheit und Krankheit infolge der Corona-Krise ... 323
8.3. Anfragen an die gesellschaftliche Solidarität – durch die Zivilgesellschaft ... 323

9. Gesundheit und Krankheit ebenfalls erneut als gesellschaftliche Herausforderung entdecken – durch die Digitalisierung im Gesundheitswesen ... 326

10. Soziale Aspekte des Leidens: Gesundheit und Krankheit als soziale Herausforderung ... 330
10.1. Neoliberalismus: Gesundheit/Krankheit und Flexibilisierung ... 330
10.2. Imperiale Lebensweise und Gesundheit/Krankheit ... 334
10.3. Prekäre Beschäftigung und Gesundheit/Krankheit ... 336
10.4. Soziale Ungleichheit und Gesundheit/Krankheit ... 342
10.4.1. Wohnumfeld ... 346
10.4.2. Kinder und Jugendliche ... 347
10.5. Arbeitslosigkeit und Krankheit/Suizid/Lebenserwartung ... 349
10.5.1. Zur gesundheitlichen Situation von Arbeitslosen allgemein ... 351
10.5.2. Die psychische Situation von Arbeitslosen ... 352
10.5.3. Lebenserwartung von Arbeitslosen ... 355
10.6. Armut und Gesundheit/Krankheit/Lebenserwartung ... 356
10.6.1. National ... 356
10.6.2. International ... 359
10.6.3. Obdachlosigkeit ... 362
10.6.4. Frauenperspektive ... 365

10.7. Das besondere Problem: Vereinsamung infolge sozialer Ungleichheit/Arbeitslosigkeit/Armut 369
10.7.1. Was ist mit Vereinsamung gemeint? 371
10.7.2. Soziale Isolation und Vereinsamung 373
10.7.3. Exklusion und Vereinsamung 374
10.7.4. Entstehungsbedingungen der Vereinsamung und das Leiden daran 375
10.7.5. Gesundheitsrisiko Vereinsamung 381
10.8. Fazit: Im Hause der Menschenfresser 382

11. Ethische Orientierungen 385
11.1. Was bedeutet es Leiden und Verletzlichkeit anzuerkennen? 385
11.2. Von der Anerkennung von Vulnerabilität zu Care 388
11.3. Gerechtigkeit 391
11.4. Menschenrechte 393
11.5. Fazit: Ethik „nicht-neoliberal“ 394

12. Notwendige Handlungsschritte 395
12.1. International 395
12.1.1. WHO stärken 395
12.1.2. Generika 397
12.1.3. Armut bekämpfen 399
12.1.4. Initiativen von unten 401
12.1.5. Frauengerechtigkeit: Das Beispiel Ruanda 403
12.2. National 404
12.2.1. Postwachstumsgesellschaft trägt zur Gesundheit bei 407
12.2.2. Das „Gesunde-Städte“-Projekt der WHO 409
12.2.3. Praxen ohne Grenzen 411
12.2.4. DRGs abschaffen 413
12.2.5. Rüstungsetats reduzieren und Gelder umlenken 414
12.2.6. Arzneimittelmarketing verbieten 416
12.2.7. Kunst und Kultur als Beitrag zur Gesundheitsförderung 417
12.2.8. Aktive Nachbarschaft gegen Gewalt 422
12.3. Christliches Handeln 424
12.3.1. Vorsicht mit der Digitalisierung in Krankenhaus und Altenpflege 424
12.3.2. Politische (Krankenhaus-)Seelsorge – ein Schwarzbuch der Seelsorge 425
12.3.3. Engagement gegen Hartz IV (aus dem schweigenden Bündnis mit dem Staat aussteigen) 428
12.3.4. Diakonisches Handeln in den Kirchengemeinden 429
12.3.5. Diakonisches Handeln im medizinischen Bereich 430
12.3.6. Christlicher Anarchismus 434

12.3.7. Christliche Basisgemeinschaften/Alternativbewegung/Zivilgesellschaft und „psychische“ Gesundheit 435

TEIL 4: Quellen 437

13. Quellen 437

13.1. Abkürzungen 437

13.2. Nachschlagwerke 437

13.3. Literaturverzeichnis 438

13. Danksagung 495

(zur 1. Auflage) 495

(zur 2. Auflage) 497

Teil 1: Methodische-hermeneutische Vorüberlegungen

1. Hermeneutisch-methodische Vorüberlegungen

1.1. Vorrangigkeit

Die Entscheidung, die soziale Dimension des Leidens zum Thema dieses Buches gemacht zu haben, beruht u.a. auf Ausführungen, die ich schon zum Thema „Vorrangigkeit" in einer anderen Publikation gemacht hatte. Damals schrieb ich: „Über das Prädikat ‚Vorrangigkeit' wird deutlich angezeigt, dass die Zuwendung zum armen und benachteiligten Menschen ‚vor' die menschliche Entscheidung gestellt ist. Das heißt: Bevor man sich Gedanken macht, wie man sittlich richtig handeln kann, soll man ‚vorbehaltlos' anerkennen, angesichts einer fehlenden Freiheit der Person, dass man sich den Schwachen/Armen/Ausgegrenzten schon wegen ihrer Benachteiligung zuwendet. ‚Vorrangigkeit' ist damit auch ein wichtiger Begriff, um einer Verdrängungskultur – z.B. in Tun-Ergehen-Theorien oder Sündenbocktheorien – gegenüber Leidgeschichten und -ereignissen etwas entgegen zu setzen. Mit dem Prädikat ‚Vorrangigkeit' geht es damit nicht um eine exklusive Zuwendung für nur eine Gruppe oder Schicht der Gesellschaft. Der Begriff steht geradezu gegen jedes ‚Vorsprungsdenken', verstanden als Anspruch von Privilegien (…). Es wird über ‚Vorrangigkeit' auf ein vorrangiges Engagement zugunsten der besonders Benachteiligten, Armen und Marginalisierten hingewiesen" (Mierzwa, 1998a, 275f.). Wenn damals noch sehr stark die Subjekte der Armen/Benachteiligten/Marginalisierten begrifflich in den Vordergrund gerückt wurden, so wurde aber auch schon gesagt, dass damit keine exklusive Zuwendung für nur eine Gruppe oder Schicht der Gesellschaft, angesichts von Leid und/oder fehlender Freiheit unter dem Aspekt der Vorrangigkeit verbunden ist. Dem versucht nun das Buch gerecht zu werden, indem es das Leiden auf unterschiedlichen „Statusebenen" bzw. in verschiedenen Milieus zu verdeutlichen sucht. Diesem Aspekt der „Vorrangigkeit", angesichts von sozial rsp. gesellschaftlich verursachten Leiden sieht sich höchstwahrscheinlich Pierre Bourdieu in seinem Buch „Das Elend der Welt. Zeugnisse und Diagnosen alltäglichen Leidens an der Gesellschaft" (1997) verpflichtet. Und Axel Honneth baut auf dieser „normativen" Perspektive Bourdieus für seine Anerkennungstheorie auf, indem er Bourdieu rezipiert (vgl. Honneth, 2003a, 140f.) und daran anschließend immer wieder deutlich macht, dass man auch die Leidensdimensionen zur Kenntnis nehmen muss, die nicht „bereits den Organisationsgrad politischer Bewegungen" (ders., 141) angenommen haben. Später formuliert er: „Soziales Leid und Unbehagen besitzen, wenn das Adjektiv des ‚Sozialen' mehr besagen soll, als dass sie bloß in der Gesellschaft vorzukommen pflegen, einen *normativen* Kern: Es handelt sich um die Enttäuschungen oder Verletzungen von normativen Erwartungen, die an die Gesellschaft zu richten von den Betroffenen als gerechtfertigt betrachtet wird; mithin decken sich solche Empfindungen des Leidens oder Unbehagens, insoweit sie als ‚sozial' bezeichnet werden, mit der Erfahrung, dass von seiten der Gesell-

schaft etwas Unrechtes, etwas nicht zu Rechtfertigendes vollzogen wird" (ders., 152). Und das bezieht sich nicht nur auf materielle Mangellagen, also auf die Armutsfrage, sondern auch auf positionsspezifisches Elend, womit auch Machtasymmetrien und Gewalterfahrungen in Beziehung stehen (vgl. Schultheiß, 1997, 830). Dabei hatte das Team um Bordieu Tiefenanalysen des sozialen Leidens durch die spezifische Art und Weise der Interviews unternommen, wobei sie nicht in der herkömmlichen Weise empathisch-verstehend vorgingen – wichtig war dabei, dass individuelles Elend/Leid in größere soziale Zusammenhänge gestellt wurde (vgl. ders., 831f.; s.a. Schulz, 2003, 272f.). Ausgehend von der Übersetzungsarbeit an dem Buch das „Elend der Welt" erfolgte schließlich der letzte Anstoß, das Konzept dieses Buches für ein Forschungsprojekt in Bezug auf die Verhältnisse in Deutschland fruchtbar zu machen (vgl. Schulz, 2003, 276f.). Dabei wurden nach einer kritischen Sichtung der Perspektiven und auch der spezifischen Problemlagen in Frankreich und Deutschland (vgl. Schulz, 2003, 278–283) zwischen Januar 2002 und Herbst 2004 an einem Transfer von Bourdieus Forschungsansatz auf den deutschen Kontext gearbeitetet. Herausgekommen ist das Buch „Gesellschaft mit begrenzter Haftung. Zumutungen und Leiden im deutschen Alltag" (Schultheiß/Schulz, 2005).

1.2. Erinnern

Ausführungen zum Thema „Erinnern" in einer vorangegangenen Publikation (vgl. Mierzwa, 1998a, 277ff.) sind, das macht eine erneute Lektüre dieses Abschnitts deutlich, sehr freundlich formuliert, in einem recht „optimistischen" Grundduktus geschrieben worden. Kritischer bedacht, kann man auch von einer gewissen „Naivität" bei dem Geschriebenen sprechen.

Mit der Rezeption von einigen neueren Veröffentlichungen zur „Erinnerungsarbeit" angesichts von „Traumatisierungen", kollektiv wie individuell, wird deutlich, dass die jeweilige „Erinnerungsarbeit" am „Leiden" ein nicht ganz so einfaches und berechenbares Unterfangen ist. Die unter Erinnerungsprozessen geleistete „Archäologie" der „Leidensursachen" und „Leidensphänomene" ist zuweilen sehr schwierig und muss sich durch sehr verschiedene Labyrinthe des Geistes und der Seele durchkämpfen; sie muss Verdrängungseffekte und Praxen des Vergessens von Kulturen bzw. Gesellschaften in Rechnung stellen; und sie muss historisch-kritisch wie auch empirisch die aus der Erinnerungsarbeit entstandenen „Geschichten" und „Bilder" abgleichen, um die Aussageintentionen, die tatsächliche Wahrheit des Geschehenen sowie die subjektiv-emotionale Dimension des Gemeinten zu spezifizieren.

Schließlich muss sich die konkrete Erinnerungsarbeit in Bezug auf die „Leidensfrage" „hermeneutisch" über die Orientierungen, die aus einer Erinnerung an den Holocaust/Soha und den Faschismus erwachsen, hinaus weiterentwickeln, um neue Einsichten in „soziales Leid" zu gewinnen. Einige „Denkkategorien" aus dieser Erinnerungsarbeit sind bis heute fruchtbar. Das mache ich zum Beispiel an der Aufnahme des „Masse-Begriffs" von H. Arendt deutlich, die diesen u.a. vor dem Hintergrund

des Faschismus entwickelte. Auch einige Facetten zur „Verdinglichung“ und zur „Demütigung“ von Menschen (Behandlung des Menschen „als ob“ er ein subhumanes Wesen sei) (vgl. Margalit, 1997; A. Honneth, 1997/1999, 250ff; 2005, 98) entspringen der Erinnerungsarbeit in Bezug auf den Holocaust. Gleichzeitig – und das verdanke ich vor allem der Literatur aus dem Bücherschrank meines Vaters – muss man „Pogrome“, ihre Ursachen, das damit verbundene Leid und die Folgen anders, neuer, weiter und kulturübergreifender denken. Siehe hierzu folgende Literaturliste: Yonan (1989) zur Vernichtung der christlichen Assyrer; Hofmann (1997) zur Geschichte der Armenier; Gutman (1994) und Rüb (1999) zum Jugoslawienkonflikt. Die von meinem Vater aufgerissene Perspektive wird gewissermaßen (indirekt) gewürdigt durch das Buch von Knigge/Frei (2002/2005) „Die Auseinandersetzung mit Holocaust und Völkermord“. Schließlich muss man auch auf die „Fallstricke“ einer nur am Holocaust bzw. der Shoa aufbauenden „Erinnerungsarbeit“ sehen. So problematisiert Pascal Bruckner, dass die großen Ereignisse des Leids (Weltkriege, die Soah, der Gulag, der Völkermord in Kambodscha) die Sensiblität im letzten Jahrhundert auf bestimmte Tarife festgelegt hat. Auf aktuelle Informationen über leidvolle Ereignisse wird spontan eine Rechnung aufgemacht, bei der man die Gesamtzahl der Opfer mit vorangegangenen Hekatomben vergleicht, um dann zu entscheiden, ob das Ereignis zunächst einmal Aufmerksamkeit verdient (vgl. Bruckner, 1997, 274). Speziell in Bezug auf den Holocaust führt das dazu, dass es nach dem niederländischen Historiker Ian Buruma zu einer weltweiten „Olympiade des Leidens“ (FAZ vom 6.1.1999) kommt, „in der sich die unterschiedlichsten Erinnerungskollektive um eine an das Holocaustgedenken angelehnte öffentliche Anerkennung bemühen“ (Fechler, 2005/2007, 457). Und dann besteht auch das Problem, dass durch die Übernahme einer aus der Erinnerung an den Holocaust ausformulierten Leidensphilosophie dadurch zutiefst bestürzendes menschliches Verhalten infolge von Leiden nicht erkannt wird. Das machen zum Beispiel die Autoren Baer/Frick-Baer (2005) unter Rückgriff auf Schlink (1995) indirekt deutlich, wenn sie auf die KZ-Aufseherin verweisen, die aus Angst vor der Bloßstellung als Analphabetin nicht nur als Aufseherin schuldig wurde, sondern aus Scham über ihr Analphabetentum auch noch im Gerichtsprozess die „Bloßstellung“ als „Verbrecherin“ akzeptiert, damit sie über ihr Analphabetentum schweigen kann (vgl. Baer/Frick-Baer, 2005, 96f.). Dieses Problem führen die Autoren gedanklich weiter auf die Scham eines Linkshänders über die Linkshändigkeit, die sogar dazu führt, dass er die Bestrafung im Gericht für eine Tat akzeptiert, die eigentlich nur ein Rechtshänder hätte begehen können. Insofern „Scham“ also zu einem problematischen Verhalten führen kann, ist es bedeutsam, dass Honneth (1992/1994, 222ff.) einen Zusammenhang zwischen Missachtungserfahrungen und Scham herstellt. Ein Rückblick auf das Leiden infolge des Nationalsozialismus in Deutschland im Vergleich mit dem Leiden der Menschen unter der Apartheid in Südafrika macht allerdings die erheblich überstarke Härte und Grausamkeit des nationalsozialistischen Systems im Vergleich zur Apartheid deutlich. So weist Gobodo-Madikizela (2003/2006) darauf hin, dass es einmal zwar gewisse Ähnlichkeiten bei der Selbst-Rechtfertigung von Tätern der Apartheid und des Nationalsozialismus in Bezug auf ihr Tun gibt, dahingehend dass sie als Idealisten handelten (vgl. dies., 2003/2006, 37f.), andererseits aber auch Unterschiede:

Die Nationalsozialisten leugneten nicht die Verantwortung für ihr Tun; die Apartheidpolitiker hingegen leugneten etwas von den schrecklichen Seiten der Apartheid gewusst zu haben und damit in Verbindung gestanden zu haben (vergl. dies., 90). Aber sie macht zugleich deutlich, dass es einen sehr deutlichen Unterschied mit Blick auf die Gefühlskälte der Akteure gibt: Während z.B. Josef Mengele mit Kindern spielte, sie aber draufhin in den Tod führte so stellte sie in Bezug auf de Kock fest, dass er bei seinen Todesmissionen ausreichend viel Mitgefühl entwickeln konnte, „um Kinder vor den tragischen Konsequenzen seiner Taten zu schützen" (dies., 41). Später berichtet sie davon, dass Eichmann keinerlei Gewissensbisse gehabt zu haben schien (vgl. dies., 92): „Eichmann konnte weder moralisches noch rechtliches Fehlverhalten in dem Genozid sehen, den er in seiner Erklärung zusammengefasst hatte: Sie waren nun einmal Juden. Dies unterstreicht ein Element, das in der Mordpolitik der Apartheid fehlte und das vielleicht zeigt, wie unterschiedlich das Gewissen der Nationalsozialisten und das der Apartheid zu verstehen ist. Das Nazi-Gewissen war so pervertiert, dass es ein reines Gewissen geworden war" (dies., 92f.). Bei den Nazis hat es deswegen keine Hemmschwelle gegeben zu töten und zu demütigen, aber im Falle der Apartheid scheint es eine Art Schwelle gegeben zu haben, radikal und strategisch effektiv zu töten. Sie erklärt sich diese sichtbare Differenz in der totalen „Religionslosigkeit" der Nationalsozialisten einerseits und der minimalen, aber zum Teil etwas verkürzten/deformierten Orientierung der Agenten der Apartheid an der christlichen Religion andererseits (vgl. dies., 74f., 81, 94). Später weist sie noch darauf hin, dass nicht einer der Nazis (mit einer vagen Ausnahme in Bezug auf Albert Speer) auch nur eine Spur des Bedauerns zeigte (vgl. dies., 154. 215 Anm. 7)[1], dieses Bedauern hingegen teilweise bei Agenten der Apartheid zu erkennen war. Der von Todorov (1993)[2] geleisteten Erinnerungsarbeit gelingt einerseits eine Einordnung der Ereignisse im Nationalsozialismus in die allgemeine Totalitarismusproblematik (vgl. ders., 1993, 138–207), versucht aber auch den starken Verlust von Verantwortungsgefühl in der Gesellschaft in der Zeit des Nationalsozialismus durch organisationssoziologisch-bürokratietheoretische (vgl. Todorov, 1993, 191f., 205f.) Erläuterungen zu veranschaulichen. Entgegen der etwas antagonistischen Profilierung der Apartheid gegenüber dem Nationalsozialismus durch Gobodo-Madikizela vermag Todorov auch menschliche Regungen bei Nationalsozialisten zu entdecken und diese zum Teil, jetzt in Bezug auf zwei SS-Männer, auch mit biografischen Erfahrungen des Mitleid-Habens gegenüber diesen zwei SS-Männern durch russische Menschen in Verbindung zu bringen (vgl. z.B. Todorov, 1993, 244). Schließlich versucht er in seiner Erinnerungsarbeit einem

1 Vergleiche in Bezug auf Albert Speer die kritische und sehr scharfsinnige Würdigung von dessen Art und Weise der Verantwortungsübernahme bei Todorov (vgl. Todorov, 1993, 150 u. 151): „Speer akzeptierte umso bereitwilliger seinen Teil der Verantwortung für die Verbrechen Hitlers, für die ihn niemand anklagte, weil dies seine direkte Schuld im Dunkeln ließ" (Todorov, 1993, 150).

2 Wenn man dieses Buch von Todorov gelesen hat und dagegen das Buch von Daniel Jonah Goldhagen „Hitlers willige Vollstrecker. Ganz gewöhnliche Deutsche und der Holocaust" (1996), dann ist es erstaunlich, dass Goldhagen nicht nur das Buch von Todorov in seiner Veröffentlichung nicht berücksichtigte, sondern auch viele Veröffentlichungen, die Todorov erwähnte, sich bei Goldhagen nicht finden. Mit Blick auf eine gelungene Erinnerungsarbeit ist dem Geist von Todorov das Buch von Helmut Gollwitzer „Und führen wohin du nicht willst" (1956/1962) relativ ähnlich.

weltgesellschaftlichen Abspaltungsprozess entgegen zu steuern, dahingehend, dass man verantwortungsethisch relevante Vorgänge im nationalsozialistischen Deutschland als Sonderfall der Geschichte betrachtet (vgl. ders., 1993, 170, 180, 192, 201) und infolgedessen die moralische Substanz der damals lebenden Deutschen als wesentlich dürftiger im Vergleich zu Bewohnern anderer Nationen einordnete (vgl. ders., 164ff., 169). Den Umgang des damaligen Norwegen mit den Juden hätte er hier vermutlich auch erwähnt, wenn er davon Kenntnis gehabt hätte.

Für die folgenden Ausführungen beziehe ich mich vor allem auf Schacter (1999), Gobodo-Madikizela (2003/2006), Erdheim (2006), Seidler (2006), Bohleber (2007), Heft „der Überblick" (1+2/Mai 2007). Natürlich fließen auch noch Impressionen aus anderen Veröffentlichungen ein.

– Ein wichtiger grundsätzlicher Hinweis von Schacter zur Erinnerungsfähigkeit ist der auf die Bedeutung eines aufmerksamen Lebens (vgl. ders., 1999, 50f.). Im Detail bzw. hinsichtlich des Gedächtnisses kann das bedeuten, dass Aufmerksamkeit zu einem Selektionsprozess beim Erlebten beiträgt und damit auch das Erinnern beeinflusst. Das bedeutet: „Wenn aber die Kräfte unserer Aufmerksamkeit von inneren Gedanken und Gefühlen in Anspruch genommen werden, haben wir keine mehr zur Verfügung, um uns mit der Außenwelt auseinanderzusetzen" (ders., 1999, 253). So können wir uns dann nicht erinnern, was um uns herum geschah. Es ist ganz grundsätzlich problematisch, wenn wir gänzlich unaufmerksam leben: „Wenn wir ständig den Autopiloten eingeschaltet haben und nicht auf unsere Umgebung und unsere Erlebnisse achten, bezahlen wir das in der Regel damit, daß uns nur skizzenhaft in Erinnerung bleibt, wo wir gewesen sind und was wir getan haben" (ders., 1999, 81). Bei diesen ganzen Ausführungen zur Aufmerksamkeit ist zu ergänzen, dass aufmerksames Verhalten nicht automatisch zu einer (intensiveren) Erinnerung führt. Hinzutreten muss eine gute Schlafkultur, wo die Erlebnisse abgespeichert werden, damit sie erinnerbar bleiben. Als hierfür bedeutsam wir die REM-Phase erwähnt (vgl. ders., 1999, 147f.). Abschließend zum Aspekt der Aufmerksamkeit noch der Hinweis aus der Trauma-Forschung, dass emotional stark besetzte Informationen die Aufmerksamkeit so sehr in Beschlag nehmen können, so dass andere Aspekte des Settings nur noch oberflächlich kodiert werden. Schacter weist hier auf Situationen hin, wo Dinge mit „Waffenqualität" geschehen (vgl. ders., 1999, 339). Schließlich noch der Hinweis auf aufmerksamkeitssteigernde Effekte emotionaler Traumen, die dazu führen können, dass harmlose Signale in der Umwelt eher als eine ernsthafte Bedrohung interpretiert werden. Im Kontext der Ausführungen in diesem Buch sind aber auch noch folgende Hinweise hinsichtlich Aufmerksamkeit bedeutsam: So zeigte eine Untersuchung, dass Frauen, „die depressiv waren, als sie einen Fragebogen über ihre Kindheitserfahrungen ausfüllten, (…) ihre Eltern liebloser und ablehnender in Erinnerung (hatten R.M.) als Frauen, die nie depressiv waren" (ders., 1999, 342). „Etwas Ähnliches ist bei Patienten mit chronischen Schmerzen zu beobachten: Wenn sie angeben sollen, wieviel Schmerzen sie in früheren Episoden empfunden haben, hängt ihre Antwort vom gegenwärtigen Schmerzniveau ab" (ders., 1999, 343).

- Ein zweiter wichtiger Aspekt aus den Ausführungen von Schacter zum Thema Erinnerung ist der Hinweis auf Engramme. Sie sind flüchtige oder überdauernde Veränderungen im Gehirn, „die sich aus der Kodierung eines Erlebnisses ergeben. Man nimmt an, daß das Gehirn ein Ereignis aufzeichnet, indem es die Verbindungen zwischen Neuronengruppen stärkt, die an der Kodierung des Ereignisses beteiligt sind" (ders., 100). Dabei werden ganz unterschiedliche Facetten, die mit dem Ereignis resp. dem Erlebnis verbunden sind, über neuronale Verknüpfungen damit in Beziehung gesetzt: Gerüche, Geräusche, Farben, Handlungssequenzen, aber auch Wörter, die Semantik und Betonung von Begriffen sowie Sätze. In seinen Ausführungen zu Kodierungen warnt Schacter aber davor, dass es durch die Art und Weise der Kodierung zu einer Verzerrung der Erinnerung kommen kann: „Beispielsweise kann die sprachliche Beschreibung eines Gesichts, einer Farbe oder sogar eines Weingeschmacks den Wiedererkennungsprozeß beeinträchtigen, wenn sie ungenau ist und eine genauere nonverbale Erinnerung überlagert" (ders., 1999, 169). Und dann macht er auch noch auf einen anderen Sachverhalt aufmerksam. „Bereits vorhandenes Wissen, das häufig an der Konstruktion elaborierter Kodierungen [vgl. dazu S. 77–84 R.M.] beteiligt ist, kann sich manchmal in neue Erinnerungen einschleichen und sie verfälschen" (ders., 1999, 173) – siehe das Thema „Wissensstrukturen". Bei der Erinnerung braucht es dann, aufgrund der Engramme, nur eines Bruchteils des Wiedererlebens von Facetten des kodierten Ereignisses, „um die Erinnerung an die ganze Episode auszulösen" (ders., 1999, 101). Manchmal ist es schwer, vor allem bei lang zurückliegenden Ereignissen, um auf einen Abrufreiz zu stoßen, der das Engramm aktiviert (vgl. ders., 1999, 134). Mit der Veränderung der emotionalen Beziehung zu einem Subjekt verändert sich auch das Erinneren erlebter Ereignisse mit diesem Subjekt. Die neue emotionale Tönung der Beziehung zu einer Person führt dazu, dass vielleicht andere Aspekte gemeinsam erlebter Ereignisse wahrgenommen werden. Man erinnert sich nun auch ganz anders an die Person (vgl. ders., 1999, 135). Er weist noch darauf hin, dass man Engramme nicht in einer Eins-zu-Eins-Beziehung zu einem Erinnerungserlebnis stehend bedenken sollte (vgl. ders., 1999, 153) und er warnt auch vor der Vorstellung, dass Abrufreize nicht einfach nur „passive" Engramme aktivieren und das Erinnern nicht als ein „aktiviertes" sonst in Ruhestellung sich befindende Engramm missverstanden werden darf (vgl. ders., 1999, 174). Eine Erinnerung ist ungefähr ähnlich wie das Kochen von Gerichten nach einem Rezept (dem Engramm), wo verschiedene Gewürze und Zutaten, verschiedene Kochfertigkeiten, verschiedene Kochprozesse sowie verschiedene ästehtische und aisthetische Kenntnisse/Kompetenzen für das vorgesehene Gericht zusammengeführt werden. Das Mal (d.h. die Erinnerung) variiert immer, trotz des Rezeptes (d.h. des Engrammes).
- Das nächste wichtige Thema ist der Aspekt der „Konsolidierung von Erinnerungen". Schacter weist darauf hin, dass Erinnerungen stabilisiert werden, wenn man wiederholt darüber nachdenkt und spricht (vgl. ders., 1999, 146). Aber auch wenn man sich schreibend Erlebten zuwendet, dann stabilisiert es das Erinnern an das Erlebte (vgl. ders., 1999, 155). Wenn nun Menschen, mit einer gemeinsamen Le-

benswelt und einem gemeinsamen Alltag, sich anders und unterschiedlich erinnern, dann hängt das damit zusammen, wie unterschiedlich Ereignisse ursprünglich kodiert wurden sowie unterschiedlich diese interpretiert wurden „und wie oft sie später an sie gedacht und über sie gesprochen haben" (ders., 1999, 157). Wer sich für etwas verantwortlich fühlte, der erinnert sich leichter an Ereignisse in diesem Verantwortungs-zusammenhang. Wenn man im Mittelpunkt eines Festes steht bzw. wenn man der Anlass für eine Feier ist, dann erinnert man sich höchstwahrscheinlich intensiver an Ereignisse und Personen auf Fest und Feier. Wenn Ereignisse Bestandteil einer Kette sich wiederholender Ereignisse von ähnlicher Form sind, dann werden einzelne Ereignisse aus dieser Kette sich wiederholender Ereignisse schwer erinnert. Man muss aber auch darauf hinweisen, dass es beim Konsolidierungsprozess von „Erinnertem" zu einer Verzerrung gegenüber dem tatsächlich zu Erinnernden kommen kann, weil man seine Meinung gewandelt hat. Von einem Versuch berichtet Schacter: „Die Erinnerung der Teilnehmer an ihre Einstellung von 1973 hatten weit größere Ähnlichkeit mit ihren gegenwärtigen Auffassungen als mit ihren früheren Anschauungen. Die Ansichten, die die Versuchspersonen 1973 äußerten, hatten wenig mit den Erinnerungen zu tun, die sie 1982 an diese Meinungen hatten" (ders., 1999, 175). Auch die „externen" Faktoren sind zu beachten, wenn man Konsolidierungsprozesse von Erinnerungen betrachtet – dazu folgende Anmerkung von Schacter: „Die Worte und Wendungen, die der Analytiker benutzt, dienen nicht nur dazu, eine schlummernde Erinnerung zu ‚wecken' oder zu ‚aktivieren', sondern können unter Umständen auch bestimmen, woran sich der Patient erinnert, und die subjektive Erinnerungserfahrung des Patienten beeinflussen, während er versucht, Bereiche der Vergangenheit aufzuschließen, die für das Verständnis der Gegenwart von höchster Bedeutung sind" (ders., 1999, 177; vgl. auch Bohleber 2007). Ein weiteres Problem, das man sich hinsichtlich von Konsolidierungsprozessen bewusst halten sollte, ist jenes, wo Schacter darauf hinweist, „daß die Anweisung, sich ein fiktives Ereignis vorzustellen, die Wahrscheinlichkeit erhöht, daß falsche Erinnerungen erzeugt werden" (ders., 1999, 183). Und er berichtet weiter, dass aus Experimenten bekannt ist, „daß es genügt, eine falsche Behauptung hartnäckig zu wiederholen, um Versuchspersonen zu der Überzeugung zu bringen, die Äußerung sei wahr" (ders., 1999, 184). Schließlich macht er deutlich, dass der Konsoli-dierungsprozess bei Erinnerungen nicht ungebrochen zu zweifelsfreien Erinnerungen führt: „Wenn wir wiederholt über ein vorangegangenes Erlebnis nachdenken oder sprechen, wächst im Lauf der Zeit unsere Gewißheit, daß wir es zutreffend erinnern. In vielen Fällen stimmt das sicherlich. Aber wahrscheinlich sind wir uns auch in bezug auf ungenau erinnerte Erlebnisse sicherer, sie richtig wiederzugeben, wenn wir sie häufig wiederholt haben. Der mehrfache Abruf eines Erlebnisses kann uns die Gewißheit verleihen, wir hätten vollkommen recht, obwohl wir uns hoffnungslos im Irrtum befinden" (ders., 1999, 184f, s.a 187).

– Schacter weist darauf hin, dass unsere Gedächtnisstrukturen auch für Vorurteile bedeutsam sind. So können Ausfälle beim Quellengedächtnis zu Vorurteilen führen (vgl. ders., 1999, 189–197). Aber auch vom impliziten Gedächtnis können

Vorurteile gespeist sein – so wurde bei einem Versuch festgestellt, dass die Darbietung rassistisch besetzter Wörter (unterhalb der bewussten Wahrnehmung) eventuell automatisch Stereotype gegenüber Afroamerikanern aktivierte, deren sich einige Studenten gar nicht bewusst waren (vgl. ders., 1999, 309f.).

– Erinnerungsarbeit muss mit Empathie geschehen, auch wenn damit viele Gefahren verbunden sind, unter der konkreten Aufarbeitung einer Geschichte, nicht mehr nur kritisch-distanziert in Bezug auf die Mitteilungen des anderen Menschen zu sein sondern auch in die mögliche Gefahr zu geraten, von dem sich Mitteilenden manipuliert zu werden (vgl. Gobodo-Madikizela, 2003/2006, 49. 58. 64. 105. 115–118. 121. 144f. 147. 150. 153–155. 160ff.).
– Erinnerungsarbeit sollte im Horizont des Empowermentansatzes erfolgen und nicht zu schnell und zu intensiv in Expertenkulturen verlagert werden. Deswegen kritisiert Dörner, dass Traumaexperten es als ungesund entlarven, „dass jemand einen wirklich schweren Schicksalsschlag am liebsten allein oder mit seinen Nächsten durchleiden will". Hier weist er auf die Äußerung einer Schülerin hin, nach dem Erfurter Amoklauf, dass für diese das Schrecklichste eigentlich die Psychologen gewesen seien, „die das Alleinsein mit sich selbst und/oder mit Freunden/Angehörigen mit den raffiniertesten Tricks zu verhindern versucht hätten" (Dörner, 2004, 32).
– Erinnerungsarbeit am Leiden sollte eine (kritische) Familienanamnese umfassen. Das ist nicht nur in Bezug auf das häufig diskutierte Problem der transgenerationellen Weitergabe von Traumata durch Tabuisierung etc. bedeutsam, sondern auch in Bezug auf das Verstehen der Generierung von Gewalt in der Gesellschaft. Aber auch ausgebrochene Angststörungen sind ohne eine Familienanamnese nicht verstehbar. Auf der Ebene der Familienanamnese gibt es viele Abwehrmechanismen, die zuweilen sehr mühsam aufzulösen sind (vgl. z.B. König, 1986/2000, 88ff.; Gobodo-Madikizela, 2003/2006, 77; kritisch dazu Dörner, 2004, 164; vgl. auch Seidler, 2006, 43ff.). Ich werde im Verlauf der Untersuchung deswegen immer mal wieder darauf hinweisen, dass einigen sozialen Leidensphänomenen eventuell auch Familiengeschichten zugrundeliegen.
– Erinnerung, weniger als Agitation und Mission, sondern in Distanz und der Bereitschaft, „das, was wir sehen und wissen, wirken zu lassen, in Stille, Totenstille" (Hoffmann, 2002/2005, 429). Mit den Formulierungen „Distanz" und „wirken lassen" wird auf eine Erinnerung in der „Begegnung" hingewiesen. Weiter hinten werde ich den Ausführungen auf den Begriff der Begegnung eingehen.
– Erinnerungsarbeit darf nicht erkauft werden. Das hat zwei Seiten: So schauen Autoren skeptisch auf das partielle Junktim zwischen Amnestie/Straffreiheit und Erinnerungsarbeit. So wird z.B. problematisiert, „dass Straffreiheit Gefühle der Schutzlosigkeit und Verlassenheit hervorruft, die mit Symptomen wie Alpträumen, Depressionen, Schlaflosigkeit und körperlichen Beschwerden einhergehen" (Hazan, 2007, 17; s.a. 22). Andererseits wird darauf hingewiesen, dass ein Konnex zwischen finanziellen Entschädigungsansprüchen und der Schilderung des Ausmaßes des Traumas die Erinnerungsarbeit verfremdet (vgl. die Überlegungen bei Dörner, 2004, 164). Es darf also keine Erinnerungsarbeit sein, in der Form, dass

sie schon bestehendes Leid, zum Beispiel infolge der Traumatisierung oder der Marginalisierung, noch verschärft. Das ist vor allem bei einer „Viktimisierung" von Opfern eine höchst problematische Situation. Es darf aber auch keine Erinnerungsarbeit sein, die der Chronifizierung von Opferbiografien Vorschub leistet – d.h. Opfer in dem Verharren in der Opferrolle bestärkt.

– Erinnerungsarbeit darf nicht enggeführt werden auf eine individualisierende Perspektive auf das einzelne Opfer und den einzelnen Täter. Vielmehr sollte man auch das soziale und politische Klima einer Gesellschaft evaluieren, unter denen es möglich wurde, dass das Opfer zum Opfer wurde und der Täter zum Täter wurde. Die Verantwortungsraum der gesamten Gesellschaft, unter der Opfer und Täter generiert werden, muss bei der Erinnerungsarbeit in den Blick genommen werden (vgl. Macdonald, 2002/2005, 65; Gobodo-Madikizela, 2003/2006; Bohleber, 2007, 312).
– In Bezug auf das Problem von Machtasymmetrien bzw. gespaltene Gesellschaften oder Opfer/Täter-Differenzen und die damit verbundenen Probleme bei einer Konzentration auf eine „universelle" Erinnerungsarbeit fragen sich unterschiedliche Autoren, ob Erinnerungsarbeit in Bezug auf die unterschiedlich Betroffenen differenziert erfolgen sollte, um der möglichen Tendenz vorzubeugen, dass Erinnerung zweideutig wird, Verdrängungseffekte erzeugt oder „Absperrungen" Vorschub geleistet wird (vgl. Macdonald, 2002/2005, 57ff. 65. 67. 69; Erdheim, 2006, 23 und 25f.; Seidler, 2006, 33ff.).
– Auch wenn die Versprachlichung traumatischer Ereignisse zuweilen sehr schwierig ist (vgl. z.B. Gobodo-Madikizela, 2003/2006, 104ff.), weil es unter der Traumatisierung häufig zu der Erfahrung eines tiefen Verlustes bzw. zu einer mit bisherigen Erfahrungen nicht vergleichbaren zutiefst entsetzlichen Erfahrung kam, sieht Bohleber die Perspektiven einer intensiven und mühsamen Erinnerungsarbeit mit traumatisierten Menschen und deren Leid. Er wehrt sich gegen die recht weit verbreitete Einstellung, „dass gegenüber Traumatisierten viel zu rasch die Qualität des Nichtmitteilbaren ins Feld geführt wird" (ders., 2007, 313). Er sieht hier einen Abwehrmechanismus der Gesellschaft, die das Nicht-Hören-Wollen des Entsetzlichen der traumatisierenden Ereignisse mit dem Argument des Nicht-Sprechen-Wollen der Traumatisierten zu verdecken versucht. Er weist auch auf Abwehrreaktionen von Analytikern im therapeutischen Setting hin, weil diese sich nicht dem Grauen, der Grausamkeit oder auch der Todesangst stellen wollen (vgl. ders., 2007, 318). Die Erinnerungsarbeit mit Traumatisierten sollte, wenn man die Traumatisierten denn sprechen lassen will, ihr Leiden Ernst nehmen will, nicht in eine bestimmte Form, Struktur und Sprache des Erinnerns pressen. Interessant sind in diesem Zusammenhang seine allgemeinen Hinweise auf Ereignisse, die eine starke emotionale Erregung bei der Person erzeugten, wozu auch traumatische Erinnerungen gehören: Diese werden in der Regel sehr detailliert beschrieben, weisen in wiederholten Erinnerungsabfragungen eine deutliche Konstanz in Bezug auf das Kerngeschehen auf und werden mit einer hohen Genauigkeit lange behalten (vgl. Schacter, 1999, 326ff. – besonders 337; Bohleber, 2007, 303–305). Das wahrzunehmen könnte auch bedeutsam bei Mobbing-Opfern sein, wenn diese, z.B. wegen

einer fehlenden anfänglichen Beratung, in der Frühphase des Konfliktes, noch kein Mobbingtagebuch führten und sich nachträglich an Ereignisse erinnern müssen. Auf das Thema Mobbing gehe ich weiter hinten speziell ein.

– Hazan macht grundsätzlich deutlich, dass der Einstieg in Erinnerungsarbeit resp. die Aufarbeitung der Ursachen des Leidens in der Gesellschaft, auch wenn sie vermutlich im Augenblick nur wenig Effekte in Bezug auf den gesellschaftlichen Wandel hat, in ihrer Bedeutung im Zeitverlauf zu würdigen ist. So kann Erinnerungsarbeit, auch wenn sie am Anfang noch unter einem Einfluss einer Machtasymmetrie zwischen Betroffenen steht, dennoch dazu beitragen, dass sich die Kräfteverhältnisse in der Gesellschaft unter der Erinnerungsarbeit verschieben und dadurch später eventuell neue Handlungsspielräume für eine weitere intensivere Aufarbeitung resp. Erinnerung gesellschaftlichen Leidens ergeben (vgl. z.B. Hazan, 2007, 11. 16. 22).
– Erinnern kann ein intensives Wechselspiel von zwei sich dialogisch Erinnernder sein: „Bei einem solchen gemeinsamen Erinnern (greifen R.M.) Bilder und Gegenbilder ineinander, ergänzen sich gegenseitig und lassen auf diese Weise vor dem miteinander Sprechenden eine Vergangenheit erstehen, die nicht nur der Subjektivität eines der beiden Partner entspricht, sondern eine neue gemeinsame Mitte darstellt und in beiden an diesem Prozess Beteiligten das Gefühl großer Nähe und Verbundenheit entstehen lässt“. (Rauchfleisch,1991, 26)

1.3. Anerkennen

Wenn der Begriff „Anerkennen“ im Vordergrund steht, dann kommen vor allem zwei Autoren in den Blick, einmal Tzvetan Todorov, vor allem sein Buch „La vie commune“ (dt.: Abenteuer des Zusammenlebens) (1995/1996) sowie die Überlegungen von Axel Honneth – hier sind drei Veröffentlichungen bedeutsam: Das Buch „Kampf um Anerkennung“ (1992/1994), die Diskussion mit Nancy Fraser zur Theorie der Anerkennung (vergl. Fraser/Honneth, 2003) sowie die Veröffentlichung „Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie“ (2005). Insofern A. Honneth das oben erwähnte Buch von T. Todorov rezipierte (vgl. Honneth, 2003a, 156, Anm. 22), muss man berücksichtigen, dass bei A. Honneths Ausführungen auch T. Todorovs Überlegungen im Hintergrund stehen. Das wird, nach meiner Einschätzung, bei der Diskussion mit Nancy Fraser noch nicht so sehr deutlich; allerdings scheint sein Buch „Verdinglichung“ von T. Todorovs Überlegungen beeindruckt zu sein. Hinweisen möchte ich z.B. darauf, dass A. Honneth eine Reflexion auf „Autismus“ (vgl. ders., 2005, 48ff.) zum Ausgangspunkt seiner Überlegungen machte – Todorov problematisierte den Autismus (vgl. ders., 1996, 97, 119).

Allerdings taucht hier eine Irritation auf, da Todorovs Überlegungen zum Anerkennungs-Begriff von Emmanuel Levinas beeinflusst sind und ich bei A. Honneths Überlegungen bisher keinen Hinweis fand, dass er Levinas rezipiert hat. Nicht nur in dem oben erwähnten Buch von T. Todorov, sondern auch in einem vorangegangenen Buch

von T. Todorov, das im Prinzip auch schon der Anerkennungs-Frage verbunden war, wird deutlich, dass Todorov seine Überlegungen vermutlich im Horizont des Studiums des Levinasschen Werkes „Totalité et Infini" (1961) unternahm (vgl. Todorov, 1985, 307; 1995, 55; 1996, 54). Seine Ausführungen zur „Exteritorität" des Anderen (vgl. ders., 1985, 291) sowie daran anschließend zur Bedeutung und starken Betonung des „Blicks" rsp. des „Sehens" (vgl. ders., 1996, 23, 39, 73, 75, 78, 80, 84f., 97, 101f.) im konkreten Anerkennungsprozess und -vorgang deuten an, dass er das Werk von Levinas eingehend studiert hat und nun rezipiert, wobei man sagen muss, dass bei Levinas eher die „ikonische" Metapher „Antlitz" stark im Vordergrund steht (vgl. dazu Levinas, 2002, 109ff., 267ff., 283, 311). Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass A. Honneth bei der Diskussion mit Nancy Fraser einmal die Frage des Absolut-Denkens in Bezug auf Kultur erwog und man deswegen in Bezug auf den Begriff „absolut" bei Levinas nachlesen sollte (vgl. ders., 2002, 279f.).

Dennoch bleibt eine Spannung zwischen der Levinasschen Perspektive, das Wahrnehmen und Verhalten „vom Anderen her" bzw. vom „Empfangen" (vgl. Schönherr-Mann, 2001) her zu strukturieren und der Anfälligkeit des „Denkens" im Horizont des „Anerkennungs-Begriffs", die Exteritorität des „Anderen" im „Anerkennungsprozess" zu vergessen und sich selbst wieder in den Vordergrund beim „Anerkennungsprozess" zu stellen – also Anerkennung zu einem Produkt des eigenen Interesses zu machen. In Bezug auf diese Spannung formulierte Klaus Dörner folgende Kontrollfrage: „Wer bin ich und wie komme ich dazu, einen Anderen anzuerkennen? Er kann mich anerkennen, ich nicht ihn" (10.9.2007). Allerdings muss man aber auch sehen, dass eine zu starke Orientierung an Levinas zu einer „liturgischen" Verehrung des Anderen führen kann und damit die kritische Distanz zu den Selbstmitteilungen des Anderen verloren gehen kann. In Zusammenhang dieser Spannung formuliert Todorov „die Komplementarität des Betrachtenden und des Betrachteten" (1996, 23), wobei er die Kooperation(sfähigkeit) nicht nur als eine „Kulturleistung" betrachtet sehen möchte, sondern schon als „natürlichen" Bestandteil rsp. „natürliche" Ausstattung des menschlichen Wesens. Allerdings kippt er bei seinen Überlegungen in eine passiv/aktiv Verhältnisbestimmung im Anerkennungsprozess um (vgl. ders., 1996, 102)[3], die er, wie seine späteren Überlegungen zu einem „Wechselspiel" im Anerkennungsprozess zeigen (vgl. ders., 1996, 129ff.), nur bedingt aufzufangen sind[4] – damit entfernt er sich teilweise von Levinas. Mit den Grundüberlegungen von Levinas einerseits und den Überlegungen von A. Honneth anderseits müsste auf beiden Seiten des Anerken-

3 „Die Anerkennung ist eine asymmetrische Beziehung zwischen dem Handelnden, der die Anerkennung gibt, und dem passiven Empfänger, der sie erhält; die beiden Rollen sind nicht austauschbar." (Todorov, 1996, 102)

4 „Das Wechselspiel ist also kein Allheilmittel. Es paßt unsere Bedürfnisse nach Anerkennung der Mannigfaltigkeit der einzelnen Menschen an, welche die Gesellschaft bilden. Aber es ist selbst partiell und zerbrechlich. Von der Notwendigkeit der Reziprozität und der Rollenverteilung auszugehen, ist allen Notbehelfen gegen das Scheitern der Anerkennung vorzuziehen, denn es ist wahrer. Aber damit wird nichts endgültig geregelt. Das Wechselspiel muss in jedem Augenblick neu erfunden und von neuem begonnen werden. Das vergangene Gespräch kann den fehlenden Dialog in der Gegenwart nicht ersetzen. Damit sagt man nur auf eine andere Weise, dass die Menschen in der Zeit existieren, ausschließlich immer in der Zeit" (Todorov, 1996, 132f.).

nungsvorgangs ein eigener originärer „Aktiv-Part“ stehen, unter dem der Annerkennungsprozess ausbalanciert wird.

Soweit ich die Literatur von A. Honneth überblicken kann, trotz der oben gemachten Andeutung, ist der Levinas'sche Geist, der in der Anerkennungs-Konzeption von Todorov zu erkennen ist, bei Honneth nicht so recht angekommen. Das wird an zwei Aspekten von Ausführungen zu Dimensionen von Demütigung deutlich, insofern der Aspekt der Demütigung eine wesentliche Erweiterung der ursprünglichen Anerkennungs-Theorie von Honneth darstellt, wo zunächst in den ersten Überlegungen nur der Aspekt der „Missachtung“ gesehen wurde: So wird zum Beispiel aus Margalits Überlegungen zur Demütigung, obwohl A. Honneth Maragalits Veröffentlichung rezipierte, der im Horizont des Levinas'schen Geistes stehende Hinweis von Margalit durch Honneth nicht rezipiert, dass die Perspektive des „Schwachen“ Vorrang bei der Feststellung hat, ob ein Tatbestand der Demütigung vorliegt (vgl. Margalit, 1997, 213ff.). Und schließlich tauchen bei A. Honneth auch nicht Todorovs Überlegungen zur Demütigung von Menschen durch Nichtbeachtung rsp. durch Verweigerung des „Blicks“ auf (vgl. Todorov, 1996, 74f.; 101f.), die deutlich im Horizont des Geistes von Levinas stehen, der das „Von-Angesicht-zu-Angesicht“ sowie die Bedeutung des „Antlitz“ hervorhob.

Von hierher kann ich den Widerspruch von Klaus Dörner gegen den Anerkennungs-Begriff nachvollziehen und seine deutlichen Hinweise auf die Bedeutung der Levinas'schen Perspektive verstehen. Er selbst konzipierte sein Buch „Der gute Arzt“ (2001) unter anderem unter der Levinas'schen Perspektive. Das machen nicht nur Formulierungen im Text deutlich, sondern auch eine Vielzahl von Verweisstellen auf Levinas sowie die Diskussion von Levinas (z.B. Derrida). Aber auch in den Überschriften des Buches „Irren ist menschlich“ wird schon dieser Levinas'sche Geist deutlich.

Allerdings macht A. Honneths Anerkennungs-Konzeption auch einen Schritt über Levinas hinaus. Er versucht das „stumme“ und „verborgene“ Verhalten in seiner Anerkennungs-Konzeption zu erfassen. So macht er in Anschluss an Pierre Bourdieus Veröffentlichung „Das Elend der Welt. Zeugnisse und Diagnosen alltäglichen Leidens an der Gesellschaft“ (1997) deutlich, dass eine Anerkennungstheorie typische Formen gesellschaftlich verursachten Leidens wahrnehmen muss, die noch jenseits der Wahrnehmungsschwelle der politischen Öffentlichkeit anzutreffen sind (vgl. Honneth, 2003a, 140). Man darf sich nicht, in Anschluss an Bourdieus Überlegungen, für die Wahrnehmung „sozialen Leids“ nur an den „sozialen Bewegungen“ orientieren, denn dann würde man sich an einer normativen Einstellung der politischen Öffentlichkeit orientieren, die der Meinung ist, dass nur das moralisch ernst zu nehmen ist, „was bereits den Organisationsgrad politischer Bewegungen angenommen hat“ (vgl. Honneth, 2003a, 141). Deswegen habe ich für diese Untersuchung auch andere Phänomene „sozialen Leids“ in den Blick genommen, so zum Beispiel auch Hinweise auf die Entwicklung von Erkrankungen in bestimmten sozialen Kontexten. Diesen Aspekt beginnt auch Honneth (2002, 155f.) in Bezug auf Depressivität/Depression/die Konjunktur von chemischen Antidepressiva in den Blick zu nehmen.

Abschließend sei darauf hingewiesen, dass T. Todorov in älteren Überlegungen zur Anerkennung (indirekt) die narzisstische Grundhaltung der (West)Europäer als ein zentrales Problem in Bezug auf eine gelebte Anerkennungs-Praxis identifizierte (vgl. Todorov, 1985, 48f., 56, 295). Eine aktuelle Gesellschaftsdiagnose zum „Narzissmus als Signatur der postmodernen Gesellschaft" (E. Bauer, 2003) zeigt, dass diese Fragestellung weiterhin aktuell ist. A. Honneth diskutiert Narzissmus, soweit ich die Publikationen überblicken kann, nicht[5]. In einigen Sätzen zu referierten Phänomenen von Anerkennungs-Wünschen in der Gesellschaft, die aber Todorov nicht unbedingt als Beispiel für ein angemessenes Verständnis von Anerkennung liest, schimmert die Beschreibung narzisstischer Phänomene durch (vgl. Todorov, 1996). Ein Artikel von Martin Altmeyer „Narzissmus, Intersubjektivität und Anerkennung" (2000) kann zur Schärfung der Sinne beitragen, wo der mögliche Scheitelpunkt von Anerkennung im Sinne von Levinas, Todorov und Honneth ist und worin eine „narzisstisch" unterfütterte Anerkennungspraxis bestehen kann.

Da ich in zurückliegenden Ausführungen zum Thema „Anerkennen" (vgl. Mierzwa, 1998, 283ff.) auf Axel Honneth nicht eingegangen war, möchte ich das hiermit nachholen. Dabei werde ich eine Synthese verschiedener Veröffentlichungen von ihm dahingehend unternehmen, dass ich die von ihm dargestellte Struktur sozialer Anerkennungsverhältnisse, wie er sie im Buch „Kampf um Anerkennung" (1992/1994, 211) machte, um weitere „Interaktionssphären" erweitern werde, in jeder „Interaktionssphäre" eine Differenzierung zwischen „Kränkungsformen", „Missachtungsformen" und „Demütigungsformen" vollziehen werde, dann einige kleine Korrekturen dieser alten Tabelle aufgrund seiner weiteren Ausführungen vornehmen werde und schließlich einige Einfügungen machen werde, sofern ich sie als Intention aus seinen Ausführungen herauszulesen meine, aber auch weil ich meine, dass man den Sachverhalt anders einschätzen kann. Dabei ist zu beachten, dass diese Veränderungen vor allem aus der Diskussion mit Nancy Fraser (vgl. Fraser/Honneth, 2003) und der Rezeption des Buches von Avishai Margalit „Politik der Würde" (1997) und der Diskussion dazu hervorgegangen sind.

Ob Anerkennung bei Judith Butler nur innerhalb diskursiver Rahmungen möglich ist (vgl. Pistrol, 2016, 247) oder wesentlich sich als trans-verbales Ereignis darstellt, wie der Fähigkeit Leben zu betrauern (vgl. Seidel, 2018, 37f.), scheint sich mir dahingehend zu entscheiden, dass es bei dem zweiten Aspekt liegt. Die Auseinandersetzung

5 Seine Charakterisierung der Rousseauschen „amor de soi" im Horizont von „narzisstisch" (vgl. Honneth, 1994/2000, 17) steht in Spannung zur Interpretation von Todorov, der die Rousseausche „amour de soi" als positiv bewertete Selbstliebe liest, im Gegensatz zur egoistisch(-narzisstischen????) Eigenliebe – der „amour-propre" (vgl. ders., 1996, 25). Im Original schreibt Todorov. „Il se sert à cet effet d`une distinction terminologique entre ‚amour de soi` et ‚amour-propre'. La première notion est postive: c`est le simple instinct de conservation, indispensable à tout être; antérieur aux attitudes morales, il est nèanmoins du côté des vertues (dont, modifié par la pitié, il formera la base), non le l'égoïsme. La seconde est marquée négativement par Rousseau: c'est un sentiment qui n'existe qu'en société et qui consiste à nous comparer aux autres, à nous juger supérieurs à eux et à les vouloir inférieurs" (Todorov, 1995, 26).

mit einem Gesicht findet weniger „verbal“ statt, sondern hat vielmehr eine ästhetisch-aisthetische Dimension (vgl. Butler, 2004/2005), die emotional wirkt.

1.3.1. Axel Honneth

Honneth's Konzept einer Anerkennungstheorie, das vermutlich unter anderem einen ursprünglichen Impuls durch Ausführungen von Habermas (vgl. Habermas, 1967/1968, 19 Anm. 10) erhielt, stellt in seinen umfangreichen Ausführungen zum „Anerkennungsparadigma“ Formen der „Missachtung“ als „negatives Äquivalent der entsprechenden Anerkennungsverhältnisse“ (ders., 1992/1994, 150) gegenüber; „der Rückbezug auf die Typologie der Anerkennungsformen wird sich dabei aus der These ergeben, dass Formen der Missachtung anhand des Kriteriums zu unterscheiden sind, welche Stufe der intersubjektiv erworbenen Selbstbeziehung einer Person sie jeweils verletzen oder gar zerstören“ (ders., 150). Im Verlauf seiner Ausführungen tauchen allerdings noch andere „Begriffe“ auf, die z.T. neben dem Begriff „Missachtung“ stehen bzw. als Ergänzung bzw. als (psychische) Vertiefung dessen dienen, was mit „Missachtung“ verbunden wird. Schließlich erhält im Verlauf seiner weiteren Veröffentlichungen, vor allem nach seiner Buchbesprechung von Margalits Buch „Politik der Würde“[6] der Aspekt der „Demütigung“ einen Eigenstand neben dem der „Missachtung“[7], auch wenn er im Verlauf des Textes wieder Margalits Erläuterungen sprachlich einerseits unter dem „Missachtungsbegriff“ einfädelt (vgl. Honneth, 2003a., 156), andererseits von „Phänomenen der Demütigung und Missachtung“ (vgl. ders., 158) bzw. „Missachtung oder Demütigung“ (vgl. ders., 202. 205) spricht. 1) So sieht er z.B. umgangssprachlich „Missachtung“, „Beleidigung“ sowie „Entwürdigung“ auf der gleichen Ebene[8]. Er problematisiert in diesem Zusammenhang die Missachtung des „sozialen Wert von Einzelnen oder Gruppen“ dahingehend, dass es zur „Herabwürdigung von individuellen oder kollektiven Lebensweisen“ (ders., 1992/1994, 217) kommt. Später ergänzt er; „ist nun diese gesellschaftliche Werthierarchie so beschaffen, dass sie einzelne Lebensformen und Überzeugungsweisen als minderwertig oder mangelhaft herabstuft, dann nimmt sie den davon betroffenen Subjekten jede Möglichkeit, ihren eigenen Fähigkeiten einen sozialen Wert beizumessen“ (ders., 217). Daran anschließend formuliert er den psychischen Vorgang der „Kränkung“ (vgl. ders., 218). 2) In der „handgreiflichen Erniedrigung“, „die mit der Vorenthaltung elementarer Grundrechte verknüpft ist, und der subtilen Demütigung, die mit der öffentlichen Anspielung auf den Misserfolg einer Person einhergeht“ sieht er „unterschiedliche Tiefengrade der psychischen Verletzung“, die mit Missachtung einhergehen können (vgl. ders., 213). Später konkretisiert er an der „praktischen Misshandlung“ resp. „physischen Misshandlung“ von Menschen, als Ausdruck von Missachtung, insofern sich

6 vgl. Honneth, 1997/1999 und nach anderen Besprechungen dieses Buches (vgl. dazu Krebs, 2002, 154f.162)

7 vgl. Honneth, 2003a, 148 zur Überschrift „Demütigung und Mißachtung“

8 vgl. ders., 1992/1994, 213. 217; 2003a, 156

hierbei „gegen den Willen einer Person“ „sich ihres Leibes“ bemächtigt wird, dabei als Person „dem Willen eines anderen Subjekts schutzlos“ ausgesetzt ist, es zu einer „gewaltsamen Einschränkung der persönlichen Autonomie“ kommt (ders., 216) und dadurch sehr tief und zugleich destruktiv in „die praktische Selbstbeziehung eines Menschen“ eingegriffen wird, dass dieses einen tiefen Grad von Demütigung bewirkt (vgl. ders., 214). Schließlich formuliert er diese Form von Missachtung, „wie sie in der Entrechtung oder dem sozialen Ausschluss vorliegen“ und das damit verbundene „Gefühl, nicht den Status eines vollwertigen, moralisch gleichberechtigten Interaktionspartners zu besitzen; für den Einzelnen bedeutet die Vorenthaltung sozial geltender Rechtsansprüche, in der intersubjektiven Erwartung verletzt zu werden, als ein zur moralischen Urteilsbildung fähiges Subjekt anerkannt zu sein; insofern geht mit der Erfahrung der Entrechtung typischerweise auch ein Verlust an Selbstachtung, der Fähigkeit also, sich auf sich selbst als gleichberechtigter Interaktionspartner aller Menschen zu beziehen, einher“ (ders., 216). An die Missachtungserfahrung anschließend formuliert er die affektive Empfindung der Scham. Dazu erläutert er; „der Empfindungsgehalt der Scham (besteht R.M.) in einer Art von Senkung des eigenen Selbstwertgefühls“ (ders., 222f.). Zur Phänomenologie der Scham thematisiert er das Sich-Erleben von einem geringeren sozialen Wert, als man es vorgängig angenommen hat; schließlich das Erleben der beschämenden Situation als ob es „öffentlich“ ist, d.h. unter Beobachtung steht; und dann das Phänomen der Verwobenheit einer Vermutungsannahme von Selbst- und Fremdverschulden in der Situation. 3) Wie Axel Honneth nun den Selbststand der Demütigung, neben dem der Missachtung, darstellt, lässt sich allerdings nur mittelbar aus seinen Ausführungen erschließen. Zunächst fällt einmal auf, dass seine erneuten Ausführungen zur ersten Anerkennungssphäre der „emotionalen Zuwendung“, der „Liebe“ und ergänzt mit „Fürsorge“ nicht mehr die Beispiele der Misshandlung, Vergewaltigung und Folter aus dem Grundlagenwerk erwähnen (vgl. Honneth, 2003a, 163f.; s.a. aber die Ausführungen auf S. 173 zu rechtlichen Regelungen in Bezug auf die Familie, die vermutlich auf das Themenfeld anspielen) und unter dem Aspekt der Liebe neu eine humanisierende Bedeutung der Liebe auf eine vertiefte Qualität von zwischenmenschlicher Beziehung hin herausliest (vgl. ders., 170 Anm. 35; s.a. 222). Ich vermute, dass er in Anschluss an Margalits Ausführungen zu dem Zusammenhang von Gewalt, Grausamkeit (vgl. Margalit, 1997, 108f.) und Demütigung (s.a. Honneth, 1997/1999, 267f.), die Beispiele von Misshandlung, Vergewaltigung und Folter für den Aspekt der Missachtung nicht mehr unmittelbar heranziehen wollte. Schließlich formuliert er nach einer „und“-Formulierung von „Missachtung und Demütigung“ (ders., 2003a, 197) das Problem der Pornografie, weil feministische Organisationen „darin ein herabwürdigende Form der Repräsentation von Frauen vermuten“ (ders., 197). Wenn man seine Überlegungen genauer liest, dann wird eine Abstufung in der Argumentation deutlich: In Bezug auf Frauen sieht er das Problem des „Naturalismus“ (2003a, 175), was eine verdinglichende Typisierung der Frauen darstellt. Das führt in Bezug auf die geringe Wertschätzung ihrer Leistung, ihrer spezifischen Arbeitsbereiche und Berufsfelder zu einer Missachtungserfahrung bei den Frauen (vgl. ders., 2003a, 182). Auf der Ebene der Pornografie (vgl. ders., 2003a, 197) oder in Bezug auf den Menschenhandel (vgl. ders., 2005, 98) wirkt

sich die verdinglichende Typisierung der Frauen als Demütigung aus, weil die Frauen dann so behandelt werden „als ob" sie subhumane Wesen seien und das ist entwürdigend. In Bezug auf Pornografie ist sein Hinweis auf die feministische Deutung (vgl. Honneth, 2003a, 197) dahingehend zu verstehen, dass er Margalits Äußerung (vgl. ders., 1997, 204f.) eventuell als eine „Verharmlosung" der Einschätzung der „individuellen" Verwendung von Pornografie liest (vgl. auch Margalit, 1997, 135; Honneth, 1997/1999, 267). Ein anderer Aspekt der Demütigung ist das zweimalige Zitieren von Adam Smith, zunächst in seiner Diskussion von Margalits Buch (vgl. Honneth, 1997/1999, 260 Anm. 9), dann in seiner Antwort auf Nancy Fraser (vgl. Honneth, 2003a, 208 Anm. 79). Hier wird deutlich, dass er Demütigung darin sieht, wenn Menschen öffentlich beschämt werden. Das zum Vorgang der Demütigung auch in einem gewissen Umfang der „öffentliche" Vollzug der Demütigung dazugehört, damit die Demütigung auch als solche zutiefst als Demütigung wirksam wird problematisierte Margalit unter anderem darüber, wenn man seinen Hinweis auf die Demütigung Jesu in der Leidensgeschichte in Zusammenhang mit seinem Hinweis auf Foucault liest, wo dieser auf den ritualisierten öffentlichen Aspekt der Strafe in vormodernen Gesellschaften in ihrer demütigenden Form hinweist (vgl. Margalit, 1997, 26 und 302). Allerdings hat Honneth nicht explizit deutlich gemacht, dass er diesen Zusammenhang bei Margalit gesehen hat. Nebenbei bemerkt wird mit Blick auf die Demütigung von Jesus auch noch der Zusammenhang von Grausamkeit und Demütigung deutlich. Einem spezifischen Aspekt der „Demütigung", nämlich Margalits Ausführungen zur Arbeitslosigkeit (vgl. ders, 1997, 285ff.) konnte Honneth nicht folgen (vgl. Honneth, 1997/1999, 272f.), weil er vermutlich nicht die Perspektive sah, die vermutlich Margalit mit seinen Hinweisen auf das Problem des „Zwangs" (ders., 1997, 294) und des Themas „sinnvoller Arbeit" (vgl. ders., 1997, 291f.) im Horizont von „Selbstachtung" und „Selbstwertgefühl" mitdachte, obwohl Margalit formal „institutionelle Demütigung" sehr stark an die Antastung von Selbstachtung koppelte. Eine Antwort auf dieses Problem liefern die Ausführungen und grundsätzlichen Anregungen von Höppner (2005) im Horizont seiner kritischen Ausführungen zu 1-Euro-Jobs, den Perspektiven des Bürgergeldes und der Perspektive von Arbeitsgelegenheiten im Horizont der „Teilnahme an der Produktion öffentlicher Güter". Hier wird deutlich, dass das Demütigende der Arbeitslosigkeit der Aspekt des „aus der Menschengemeinschaft ausgeschlossen Seins" ist. Die Arbeitslosen sind, wenn sie an der Produktion öffentlicher Güter teilnehmen können, nicht mehr nur Bewohner des Landes, sondern auch Bürger des Landes. Und mit Blick auf den Begriff des „Bürgers", der eine Leistung für die Gemeinschaft erbringt, gewinnt auch die Vorstellung der „Identitätstheorie" sehr viel stärker an Gewicht.

Schließlich tauchen in seinen Ausführungen Anmerkungen auf, die auf die Möglichkeit neuer Anerkennungssphären schließen lassen: 1) In einer etwas ausführlicheren Diskussion einer weiteren möglichen „Interaktionssphäre", nämlich jener der „Kulturellen Wertschätzung" (vgl. Honneth, 2003a, 189. 191ff.), kommt er zum Schluss, „dass sich die Mehrzahl aller identitätspolitischen Forderungen sinnvoll nur als Ausdrucksformen eines erweiterten Kampfes um rechtliche Anerkennung begreifen lässt" (ders., 2003a, 201). Dem möchte ich widersprechen: Zunächst einmal darf man die

„identitätspolitischen Forderungen“ anderer Kulturen, wenn sie im Horizont des „Menschenrechtsdiskurs“ stattfinden, weil darin der Begriff „Recht“ enthalten ist, nicht auf den Aspekt der „rechtlichen Anerkennung“ reduzieren. Das legen zwar einige Veröffentlichungen nahe (z.B. Kühnhardt, 1991) – aber der Menschenrechtsdiskurs erreicht nicht die „anthropologische“ Tiefe, die der Begriff „Kultur“ transportiert und der ist für die Anerkennungstheorie mindestens ebenso relevant. Dann muss man das grundsätzliche Anliegen der Anerkennungstheorie, den Blick auf „soziales Leid“ jenseits formierter „sozialer Bewegungen“ zu werfen, Ernst nehmen und die „zerstörerische“ Wirkung der Globalisierung auf „kulturelle Praktiken und Lebensformen“ einerseits und daran anschließend die für Menschen und Familien „psycho-sozial“ aber auch in Bezug auf das „existenzielle Leben“ „zerstörerische“ Wirkung infolge untergegangener „kultureller Praktiken und Lebensformen“ andererseits wahrnehmen. Wenn dieser Untergang weitestgehend „still“ stattfindet, dann spricht das schon für sich, dass „kulturelle Wertschätzung“ zu fordern ist. Schließlich möchte ich auf die Fragestellung eingehen, ob man den Wert der eigenen Kultur absolut einklagen sollte (vgl. Honneth, 2003a, 198). Nach meiner Einschätzung ist der Absolutheitsanspruch (vgl. Mierzwa/Wolfert, 1993; Mierzwa, 1998a, 264ff.) in Bezug auf Kultur leistungsfähig genug, um das Anerkennungsprinzip „Kulturelle Wertschätzung“ zu etablieren. In diesem Sinne möchte ich auch die wertvollen Hinweise von Bénézet Bujo (2000) auf die kulturellen Werte der afrikanischen Kultur lesen. Sie transportieren „Lebens- und Überlebensweisheit“ aus der Praxis der afrikanischen Kultur für die Menschen innerhalb der Kultur; und sie transportieren aber auch „Lebens- und Überlebensweisheit“ für die Menschheit als Ganzes – also es geht um einen Absolutheitsanspruch. Dann stehen wir vor dem Problem, dass das, was Honneth unter der Sphäre der „Primärbeziehungen“ erfasst, „westlich-individualistisch“ konzipiert und in anderen Kulturen nicht nur ganz anders werthaft besetzt, sondern auch sozial/soziologisch betrachtet, ganz anders konfiguriert ist – hier spielen, wenn wir es mal mit dem Begriff „Familie“ (im erweiterten Sinne bis auf die Ahnen) benennen, was für uns eher wenig vorstellbar ist, viel eher identitätstheoretische Aspekte hinein – und damit werden auch negative Vorgänge, die auf das „Familiäre“ wirken nicht nur als Kränkung erlebt, sondern sehr viel eher auch als Demütigung. Darauf weisen unter anderem die Analysen von Suizid(versuchen) von Migranten hin. Schließlich beinhaltet die Sphäre der „kulturellen Wertschätzung“ auch den Aspekt der Wertschätzung des „Religiösen“. Natürlich gibt es auch Schattenseiten des Religiösen, wie sie sich exemplarisch infolge der Diskussion der Thesen von Samuel Huntington unter der Formel des „Kampf der Kulturen“ herauskristallisierten. Aber man muss zwei Aspekte im Blick haben, Kulturen sind dynamisch und daher auch zum Positiven hin entwicklungsfähig und eine Archäologie der „kulturellen Wurzeln“ bzw. der „religiösen Wurzeln“ einer Religion bringen erstaunlich wertvolle Aspekte zu Tage, was eine „kulturelle Wertschätzung“ rechtfertigt (vgl. z.B. die sehr gute grundsätzliche Argumentation von H. Müller, 1999). 2) Eine weitere Anerkennungssphäre würde ich aus seinem Hinweis lesen, dass für ihn ein Fall von „Missachtung“ vorliegt, wenn man nicht sieht, dass Tiere, Pflanzen oder Dinge, die uns umgeben, „für die uns umgebenden Personen und für uns selbst eine Vielzahl von existenziellen Bedeutungen besitzen“ (Honneth, 2005, 77)