

Edgar Hirschmann
(Hg.)

*Körper und
Anerkennung*
Der Leib in der
Dynamik des
Sozialen

Körper und Anerkennung

Edgar Hirschmann ist wissenschaftlicher Mitarbeiter an den Lehrstühlen für Politische Theorie der RWTH-Aachen und der Otto-Friedrich-Universität Bamberg.

Edgar Hirschmann (Hg.)

Körper und Anerkennung

Der Leib in der Dynamik des Sozialen

Campus Verlag
Frankfurt/New York

ISBN 978-3-593-51581-6 Print

ISBN 978-3-593-45090-2 E-Book (PDF)

ISBN 978-3-593-45091-9 E-Book (EPUB)

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Trotz sorgfältiger inhaltlicher Kontrolle übernehmen wir keine Haftung für die Inhalte externer Links.

Für den Inhalt der verlinkten Seiten sind ausschließlich deren Betreiber verantwortlich.

Copyright © 2024. Alle Rechte bei Campus Verlag GmbH, Frankfurt am Main.

Umschlaggestaltung: Campus Verlag GmbH, Frankfurt am Main.

Satz: le-tex xerif

Gesetzt aus der Alegreya

Druck und Bindung: Beltz Grafische Betriebe GmbH, Bad Langensalza

Beltz Grafische Betriebe ist ein klimaneutrales Unternehmen (ID 15985–2104-1001).

Printed in Germany

www.campus.de

Inhalt

Einführung	7
Leiblichkeit und Anerkennung im Anschluss an Merleau-Ponty: Eine Ergänzung zu Axel Honneths Ideengeschichte der Anerkennung .	15
<i>Michel Dormal</i>	
Der Körper als Grenze zur Welt: Soziales Altern nach Jean Améry	35
<i>Tanja Kaufmann</i>	
Die Anthropologie des Körpers als Forschungspraxis der Anerkennung	51
<i>Anna Bloom-Christen</i>	
Natürlicher sittlicher Geist: Hegels Begriff der Familie und die normative Bedeutung sittlicher Naturverhältnisse	75
<i>León Antonio Heim</i>	
Tierliche Körper und ihre Vulnerabilität: Über Anerkennbarkeit tierlichen Lebens in Anschluss an Donna Haraway und Judith Butler ..	101
<i>Hannah Klein</i>	
Unsichtbarkeit des Körpers und soziale Scham: Systematische Überlegungen zur Körperlichkeit in Axel Honneths Theorie der Anerkennung im Anschluss an Hegel	123
<i>Marcus Döllner</i>	
Prekarität und Fürsorge: Das Überschreiten der Anerkennungstheorie Honneths im Protestkörper	145
<i>Tom Vörkel</i>	

Anerkennung und körperliche Interdependenz: Eine Aktualisierung von Axel Honneths Theorie mit Judith Butler	165
<i>Regina Schidel</i>	
Körper der Anerkennung. Stigmatisierung in der rassistischen Gesellschaft	189
<i>Edgar Hirschmann</i>	
Geleitwort von Axel Honneth	217
Autor:innen	221

Einführung

Als ein zentrales Paradigma der kritischen Betrachtung moderner Gesellschaften haben sich Theorien der Anerkennung etabliert. Sie erkennen in dem Bedürfnis nach wechselseitiger Wertschätzung das moralische Triebwerk gesellschaftlicher Ordnungs- und Wandlungsprozesse. Im andauernden Prozess des Gebens und Empfangens wechselseitiger Anerkennung kommunizieren Menschen das Orientierungswissen, durch welches sie eine integrierte Persönlichkeit entwickeln, zugleich aber sozial erwünschte Handlungsgewohnheiten habitualisieren. Insbesondere Axel Honneth ist diesem Streben nach reziproker Anerkennung zur Beschreibung einer gelingenden Selbstentfaltung in systematisch voneinander unterschiedenen Dimensionen moderner Vergesellschaftung nachgegangen. Nach Honneth differenzieren die von der Suche nach Anerkennung strukturierten Sozialordnungen drei Sphären aus, in denen sich der Bezug zwischen Individuen jeweils unterschiedlich vollzieht; in jeder dieser Sphären sprechen wir einander von einer anderen Seite an und verhelfen uns so zu einem tendenziell ungebrochenen Selbstverhältnis.¹

Eine erste Form der Anerkennung lässt sich demnach in familiären, romantischen und freundschaftlichen Nahbeziehungen ausmachen. Diese von emotionaler Fürsorge getragenen Verhältnisse stiften über stabile Bindungsmuster Zuversicht in die emotionale Entfaltung als individuelle Persönlichkeit. Die über die primären Bezugspersonen empfangene Anerkennung spricht Heranwachsende als körperlich und emotional bedürftige Wesen an. Gelingt sie, entwickeln wir grundsätzliches Vertrauen in die eigenen Gefühle, können emotionale Konflikte mit anderen austragen und

¹ Die nachfolgende Rekonstruktion bezieht sich auf Axel Honneths *Kampf um Anerkennung*, S. 148–211.

auf deren Bedürfnisse angemessen reagieren. Im Fortgang der Sozialisation werden aus den von Primär- und Nahbeziehungen umfassend abhängigen Kindern zunehmend erwachsene Menschen, die sich der Anerkennung ihrer selbst als leiblich-emotive Wesen später in Liebes- und Freundschaftsverhältnissen versichern und selbst Sorge für andere Heranwachsende tragen können.

In der zweiten Sphäre der Anerkennung adressieren Menschen einander auf ganz andere Weise. Sie schlägt sich in der Perspektive Honneths in der Koordinierung der sozialen Interaktion durch rechtliche Regeln nieder. Durch den Rahmen bürgerlichen Rechts versuchen wir uns selbst und den anderen Achtung und Integrität als autonome Personen zu garantieren. In dem das Recht Grenzen für den Zugriff auf die anderen etabliert, schaffen wir einklagbare Räume der Autonomie und der Unverfügbarkeit für andere, garantieren uns aber auch politische Teilhabe und Mitbestimmung sowie ein Mindestmaß an sozialer Sicherheit. Erst moderne Gesellschaften entwickeln ein Regelwerk, das allen Menschen als Rechtsgenossinnen und Rechtsgenossen grundständige Würde sichert und damit moralische Zurechnungsfähigkeit zutraut. Wo diese Rechtsgleichheit fehlt, empfinden die von der Rechtsordnung Diskriminierten Gefühle sozialer Scham, da sie sich nicht als gleichermaßen wertgeschätzt wissen können.

Zuletzt beschreibt Axel Honneth eine dritte Sphäre der reziproken Anerkennung, die uns nicht in unseren emotional-fürsorglichen Bedürfnissen und auch nicht in der Form rechtlicher Allgemeinheit anspricht, sondern individuelle Eigenschaften und Fähigkeiten als sozial wertvoll evaluiert. In der wechselseitigen Wertschätzung solcher Eigenschaften und Leistungsbeiträge vertiefen wir die Individualisierung der Gesellschaft. Honneth nennt diese Dimension eine soziale Anerkennung, weil die hier gemeinte Wertschätzung von öffentlichen Aushandlungsprozessen abhängig und damit auch stärker als die anderen Sphären dem historischen Wandel unterworfen ist. Mit Max Weber begreift Honneth die moderne Gesellschaft als durch einen grundlegenden Wertepluralismus ausgezeichnet. Von der fortschreitenden Arbeitsteilung verstärkt, hängt diese ungleich verteilte soziale Anerkennung davon ab, wie gut es Gruppen gelingt, die ihnen eigene Lebensform und Tätigkeit als besonders gesellschaftlich wertvoll herauszustellen. Der durch die Kategorien des Geschlechts und der Klasse hintergründig strukturierte Orientierungsrahmen lässt Raum für vielfältige Weisen persönlicher Selbstverwirklichung und kollektiver Zielvorstellungen. Damit vermittelt die hier gewonnene Anerkennung Gefühle

der Solidarität über die eigene Statusgruppe hinaus. In dieser dritten Sphäre wird also auch das Selbstverständnis historisch konkreter Gesellschaften öffentlich ausgestritten. Wie viel Prestige und Anerkennung Individuen in dieser Sphäre beziehen, verrät daher zugleich etwas über den kulturellen Hintergrund der entsprechenden Gesellschaft.

Nach Honneth wirkt nun dieses komplexe Muster eines dreidimensionalen Strebens nach Anerkennung zugleich kritisch auf unsere Gesellschaften ein. Es weist in Gestalt des Kampfes um Anerkennung immer wieder über den bisher erreichten Stand wechselseitiger Wertschätzung hinaus und setzt so emanzipatorische Kräfte frei. Der hintergründige Wunsch nach Anerkennung treibt politische Kämpfe an, die eine sukzessive Erweiterung der Anerkennungssphären erzielen können. *Anerkennung* vermittelt uns als Schlüsselbegriff eines sozialtheoretischen Referenzrahmens damit ein analytisches Sensorium und zugleich eine normative Orientierung bezüglich der sozialen und politischen Dynamik.

So rekonstruiert, klingt die Hegelsche Idee einer zunehmenden Entfaltung von Freiheitspotenzialen in modernen Gesellschaften an. Der eigentlich kritische Impuls geht dabei, typisch für die Hegelsche Dialektik, gerade vom Fehlen, der *Negativität*, aus. Die Leiderfahrungen kalter Erziehung und mangelnder Fürsorge werden hier ebenso wie die Stigmatisierung normabweichender Individuen oder sozialer Gruppen sowie der Schmerz der öffentlichen Geringschätzung zentraler identitätsstiftender Eigenschaften als die dunkle Materie erkannt, aus der immer wieder soziale Lernprozesse ihre rebellisch-emanzipatorische Energie beziehen. Der Kampf um die noch nicht eingelöste Anerkennung kann Leid in Freiheit transformieren.

Am 25. und 26. März 2021 trafen sich Nachwuchswissenschaftler:innen der Politischen Theorie und Sozialphilosophie im Rahmen eines vom Institut für Politische Wissenschaft der RWTH-Aachen veranstalteten Workshops mit dem Titel *Körperlichkeit und Theorien der Anerkennung*, um im wechselseitigen Austausch von Forschungsinteressen darüber nachzudenken, welche spezifische Rolle Körperlichkeit und Leiblichkeit im Paradigma der Anerkennung einnehmen, ob und wie die Anerkennungstheorie mit diesem Fokus fortgeschrieben, differenziert oder modifiziert werden kann. Das Forschungsparadigma ›Anerkennung‹ sollte also einerseits auf seine Tragfähigkeit im Rahmen neuerer körperzentrierter Theoriebildungen hin abgetastet werden, andererseits die Anerkennungstheorie selbst hinsichtlich ihrer Berücksichtigung von Dimensionen der Körperlichkeit und Leiblichkeit befragt werden.

Der Begriff des Körpers ist nun derart bedeutungsweit, dass sich in den in diesem Band gesammelten Texten keine Systematik aufdrängt.

Wir Menschen sind, wie Nietzsche mit Betonung des Substantivs sagt, »sprechende Tiere«. Über unsere Sprache, Rationalität, Normen und Werte und damit auch über die sondierten Formen der Anerkennung hinaus erfahren und begegnen wir uns in einer materiell-körperlichen Existenzweise. Insofern lassen sich alle menschlichen Erfahrungen auf vielschichtige körperliche Dimensionen hin deuten. Ich erkenne in der oben angesprochenen Kraft der Negativität jedoch ein die Beiträge verbindendes Motiv. Der Körper ist häufig Herkunft und Ausgang jener *Negativität*, die unsere Anerkennungsbeziehungen anstachelt, weil er immer auch Prozesse und Felder markiert, die in der Sprache der »sprechenden Tiere« erst noch ihren Ausdruck finden müssen. Bei Tageslicht betrachtet deuten wir einander und die Welt in den gewohnten Symbolen und Sinnmustern, aber wer dem Leben in sein Nachtauge blickt,² die und den erwartet an der Wurzel alles alltäglichen Sinns das Gemurmel und Gestotter fremdartiger Insekten.³

Körper und Leib bringen uns den vielfältigen Verbindungen näher, die unser Selbst und wir zueinander durch die eigene Natur und Sinne eingehen. Der Körper führt bisweilen in jenen Bereich eines Halbschattens hinein, an dem sich die Ränder unserer Anerkennungsbeziehungen ertasten lassen. Im Moment sozialer Scham wird aus dem errötenden Körper ein gesellschaftlicher Feuermelder. Im ins Kollektiv verschmolzenen Protestkörper verstärken sich Gefühle der Solidarität und Gemeinschaft. Am Körper wird die Konstruktion sozialer Herrschaft entlang des Geschlechts oder entlang rassistischer Codes sichtbar und zugleich verschleiert. Auf den Körper des Tiers schielte der Mensch bisher herab, anstatt ihm ins Antlitz zu sehen und etwas ihm Nahes zu erkennen. Aus der eigenen Zugehörigkeit zur Natur als leibliches Wesen empfangen wir die Aufgabe, die Verhältnisse zur Natur moralisch einzurichten. Vom alternden Körper her nagt die Zeit an uns. In der Zwischenleiblichkeit liegt eine elementare Verbindung unseres Selbst zu den Anderen. Der verwundete Körper stellt die Zugehörigkeit

2 Von einem solchen Nachtauge spricht Nietzsche in *Also sprach Zarathustra*. Als Zarathustra dem Leben in dieses Auge blickt, bannen ihn nächtliche Gewässer, auf denen ein goldener Kahn blinkend, sinkend, trinkend, winkend schaukelt.

3 In diesen »leiblichen« Begriffen formuliert Michel Foucault in *Wahnsinn und Gesellschaft*, um zu markieren, dass seine Archäologie des Schweigens über den Wahnsinn das Jenseits der vernünftigen Sprache adressieren will.

zu den Mächtigen in Frage, seine Verletzbarkeit und sein Leiden eröffnen Freiräume in der Zugehörigkeit zur herrschenden Klasse.

Im Folgenden seien die einzelnen Texte nun etwas genauer vorgestellt. Michel Dormal und León Antonio Heim betrachten in ihren Beiträgen die Anerkennungstheorie vor dem Horizont alternativer Theoreme in der französischen Sozialphilosophie und der deutschen idealistischen Tradition. Michel Dormal zeigt in seinem Aufsatz *Leiblichkeit und Anerkennung im Anschluss an Merleau-Ponty. Eine Ergänzung zu Axel Honneths Ideengeschichte der Anerkennung*, dass der französische Phänomenologe Maurice Merleau-Ponty eine Alternative zu der vorherrschend negativen Thematisierung von Anerkennung in der französischen Ideengeschichte formuliert hat. Die von Merleau-Ponty im Rahmen seiner Phänomenologie entwickelte Idee einer ›Zwischenhaftigkeit‹ des Leibes erschließt ein erweitertes Verständnis von Intersubjektivität. Das Ich ist in dieser Konzeption sich selbst nie gänzlich transparent und immer mit etwas Fremden verbunden und zugleich bleibt der oder die Andere durch die gemeinsam verkörperte Kopräsenz etwas nie ganz Rätselhaftes. Als postsouveräne Subjekte entwickeln sich unsere Perspektiven immer schon in einer miteinander verwobenen Kopräsenz. Die Differenz zwischen uns erfahren wir hier als »seltsame Nähe« und als »gegenseitige Verzahnung« (19).

León Antonio Heim diskutiert in seinem Beitrag *Natürlicher sittlicher Geist – Hegels Begriff der Familie und die normative Bedeutung sittlicher Naturverhältnisse* anhand von Verständnisangeboten in Hegels Naturphilosophie die Frage, ob sich körperliche Aspekte in die Anerkennungstheorie integrieren lassen oder diese vielmehr in Frage stellen. Er greift vor allem Hegels Familienkonzept und seinen Begriff eines ›selbstbewussten Lebens‹ auf, um eine neue Perspektive auf die sittliche Bedeutung von Natur und Körperlichkeit in Honneths Anerkennungstheorie zu gewinnen. Weit über die private Familie hinaus, gilt es das Naturhafte in ein freies und umsorgendes Verhältnis zum Menschen zu bringen: »Wie wir uns auf Natur beziehen, ist nicht nur eine individuell-private Frage, sondern vor allem eine der kollektiven politischen Selbstbestimmung und der Arbeit am Begriff des Menschen« (98).

Aus einem frühen Fragment Hegels, welches das Phänomen der Scham genauer zu bestimmen versucht, entwickelt Marcus Döller in *Unsichtbarkeit des Körpers und soziale Scham. Systematische Überlegungen zur Körperlichkeit in Axel Honneths Theorie der Anerkennung im Anschluss an Hegel* einen Gedankenengang zur paradoxalen Verschränkung von Liebe und Scham, der Anregungen von Pierre Bourdieu und Didier Eribon ebenso aufgreift wie eine Szene aus

James Baldwins Roman *Giovanni's Room*. Die Überwindung von Trennungsverhältnissen etabliert neue Trennungen in der körperlichen Seinsweise von Subjekten; die Überwindung von Herrschaftsverhältnissen reproduziert neue Herrschaftsmechanismen, so eine der zentralen Thesen des Beitrags.

Die feministische Sozialphilosophie Judith Butlers grundiert als Herausforderung der Anerkennungstheorie und Plattform eines neuen Nachdenkens über Anerkennungsbeziehungen zwei weitere Texte. Regina Schidels *Anerkennung und körperliche Interdependenz. Eine Aktualisierung von Axel Honneths Theorie mit Judith Butler* geht von der Dekonstruktion des idealistischen Zerrbildes eines gänzlich unabhängigen und nahezu körperlosen Subjekts durch die feministische Philosophie aus und plädiert mit Butlers Ansatz einer relationalen Ethik dafür, das affektiv-körperliche Moment von Anerkennungsbeziehungen stärker in den Fokus zu rücken, als dies bisher der Fall war: »Anerkennung von anderen kann nicht allein und ausschließlich einer körperlosen Subjektivität und damit verbundenen vernunftorientierten Eigenschaften gelten, sondern muss auch die Leiblichkeit von Personen miteinschließen« (184).

In ähnlicher Weise bezieht sich Tom Vörkel in *Prekarität und Fürsorge. Das Überschreiten der Anerkennungstheorie Honneths im Protestkörper* auf Butlers performative Theorie der Versammlung, um sie als alternative Erklärung für die komplexen Verschränkungen der Sphären der Anerkennung im Protestkörper stark zu machen. Die Erfahrung des gemeinsamen Protests und auch das damit zusammenhängende Begriffspaar Prekarität und Fürsorge durchkreuzt die getrennten Sphären der Anerkennungstheorie: »Die emotionalen und rationalen Momente der Anerkennung werden dynamisiert, die symbolische und materielle Ebene der Anerkennung stärker miteinander vermittelt« (192).

Einen *fresh look* auf die Anerkennungstheorie aus sozialanthropologischer Perspektive wirft der Beitrag von Anna Bloom-Christen *Die Anthropologie des Körpers als Forschungspraxis der Anerkennung*. Wie sie anhand ihrer Untersuchungen zur Praxis des Miteinander-Gehens bei Xhosa-Frauen in Makhanda aufzeigen kann, ist nicht nur die Forschungsmethode der Teilnehmenden Beobachtung auf gelingende Anerkennungsbeziehungen fundamental angewiesen, sondern erweist sich gerade dann, wenn sie auf eine Anthropologie des Körpers ausgerichtet wird, als zentrales Instrument der Erkenntnisgewinnung: Das langsame Gehen schwarzer Frauen lässt sich dann als Protestform deuten, den öffentlichen Raum zurückzufordern, der lange Zeit ausschließlich ein Raum der Weißen war.

Wie zeitgemäße Anerkennungstheorien auf das Phänomen des Alterns eingehen sollten, ist die Frage, der Tanja Kaufmann in *Der Körper als Grenze zur Welt: Soziales Altern nach Jean Améry* nachgeht. Die körperliche Gebrechlichkeit konstituiert ein Ich, das sich der sozialen Integration in wachsendem Maße entzieht, das zwar ›betreut‹ und ›gepflegt‹, aber gerade dadurch seiner Selbstheit beraubt wird, so eine der zentralen Thesen in Amérys *Über das Altern. Revolte und Resignation*. Solche Formen der »Anerkennungsvergessenheit« (wie es bei Honneth heißt) müssen verstärkt auf ihre leiblich-körperliche Dimension hin untersucht werden, wenn sie der zwiespältigen Anerkennungsproblematik alter Menschen gerecht werden sollen.

In welcher Weise und mit welchen Konsequenzen tierlichem Leben in der menschlichen Gemeinschaft Anerkennung zukommen sollte, fragt der Beitrag *Tierliche Körper und ihre Vulnerabilität. Über Anerkennbarkeit tierlichen Lebens in Anschluss an Donna Haraway und Judith Butler* von Hannah Klein. Die Autorin konstatiert, dass tierliche Lebewesen weitestgehend aus der Sphäre der Anerkennbarkeit ausgeschlossen bleiben. Wie nun das ›Antlitz‹ tierlicher Lebewesen im Raum des Politischen überleben kann, hängt letztlich davon ab, wie stark die Bereitschaft von Menschen ist, die Eins-zu-Eins-Begegnungen mit tierlichem Leben zum Anlass einer ethischen Praxis zu nehmen, »die sich über die herrschenden anthropozentrischen Rahmen hinausgehend ereignet und uns Vulnerabilität dort wahrnehmen lässt, wo sie eigentlich nicht anerkannt ist« (118).

Mein eigener Textbeitrag *Körperlichkeit und Anerkennung. Stigmatisierung in der rassistischen Gesellschaft* fokussiert die spezifisch körperlichen Formen wechselseitiger Anerkennung. Ich folge dabei der Lektüre von Ralph Ellisons *Invisible Man*, wie sie Axel Honneth in der Aufsatzsammlung *Unsichtbarkeit* vorschlägt. Dem unsichtbaren Mann werden jene körperlichen Gesten der Anerkennung verwehrt, als Schwarzer findet er sich dadurch von der Öffentlichkeit ausgeschlossen. Über Axel Honneths Erkenntnisinteresse hinaus spüre ich an dem Roman den körperlichen Dynamiken der Anerkennung, den Pathologien des rassistischen Stigmas und dem Umgang des unsichtbaren Mannes damit nach. Ich schlage der Sozialtheorie vor, sich zum Begreifen körperlicher Anerkennungsmuster Unterstützung von genealogischen Ansätzen zu holen, da sie den Blick auf die politische Geschichte des Körpers orientieren.

Die für die Publikation gewählte Anordnung der Beiträge folgt bewusst nicht den methodischen Ausrichtungen und inhaltlichen Zusammenhängen zwischen den Texten, wie sie hier nur andeutend skizziert worden sind. Die

Beiträge wurden eher kontrastiv disponiert, um die Leserin, den Leser, zu einem Bedenken der reichen Querbeziehungen, aber auch der vielfältigen Unterschiede zwischen den Texten, die diesen Sammelband formieren, anzuregen und so etwas von der (trotz Corona-Pandemie) konstruktiven Workshop-Atmosphäre in die Buchpublikation hinüberzuretten.

Der Workshop und die daran anschließende Publikation der Beiträge wurden von der Nachwuchsförderung der RWTH-Aachen ermöglicht, die durch ein internationales Tandemprogramm mit Axel Honneth den Rahmen für ein Nachdenken zu Theorien der Anerkennung stellte. Zusätzlich ist die Veröffentlichung vom Lehrstuhl für Politische Theorie der Universität Bamberg finanziell gefördert – ihnen gilt es nachdrücklich zu danken. Außerdem möchte ich mich bei den Autorinnen und Autoren für das gewinnbringende gegenseitige Kommentieren der Texte bedanken, das den Beiträgen gut getan und den Austausch vertieft hat. Zuletzt muss ich noch Klara Böke für ihre so umfassende Unterstützung bei der Überarbeitung und Fertigstellung des Manuskripts danken.

Edgar Hirschmann

Leiblichkeit und Anerkennung im Anschluss an Merleau-Ponty: Eine Ergänzung zu Axel Honneths Ideengeschichte der Anerkennung

Michel Dormal

I Die französische Tradition

In seinem Buch *Anerkennung. Eine europäische Ideengeschichte* unterscheidet Axel Honneth drei markante Traditionen, die das europäische Nachdenken über Anerkennung prägen. Während in Frankreich Anerkennung eher einseitig negativ thematisiert werde, nämlich als Risiko des Selbstverlusts oder als Machttechnik, betone die britische Tradition die nützliche moralische Selbstkontrolle der Bürger angesichts der »Erfahrung einer drohenden Kommerzialisierung der Gesellschaft« (Honneth 2018: 81). In der idealistischen Tradition Deutschlands schließlich werde Anerkennung konstitutiv mit Vernunft und Freiheit assoziiert: »die Anerkennung, die sich die Individuen aus Gründen der Bezeugung ihrer vernünftigen Subjektivität wechselseitig zollen, ermöglicht ihnen, ihre Freiheit in einer von der sozialen Gemeinschaft gebilligten Weise auszuüben« (Ebd.: 190).

Im Folgenden möchte ich mich auf die erste, nämlich die französische Tradition konzentrieren. Was ist damit gemeint, dass Anerkennung hier einseitig als Machtfrage und als Gefahr des Selbstverlusts gesehen wird? Sehr deutlich zeigt Honneth diese Auslegung an Jean-Jacques Rousseau auf, der scharf trennte zwischen den authentischen Bedürfnissen und natürlichen Intuitionen der Individuen einerseits und andererseits den falschen, korrumpierenden Bedürfnissen und Maßstäben, die erst durch die Gesellschaft in uns eingepflanzt würden (Rousseau 1998). Insbesondere kritisierte Rousseau dabei den sozial erzeugten Wunsch, in den Augen der anderen Menschen vorteilhaft zu erscheinen. Dies führe nicht nur zu schädlichen sozialen Affekten wie Neid, Eitelkeit und Verschlagenheit, sondern letztlich zur Gefahr, sich selbst zu verlieren – so dass »man am Ende nicht mehr weiß, wor-

in der Kern der eigenen Persönlichkeit tatsächlich besteht« (Honneth 2018: 45). Oder in den Worten Rousseaus: »Der Wilde lebt in sich selbst, der gesellschaftliche Mensch [...] weiß nur in der Meinung der anderen zu leben; und er bezieht sozusagen allein aus ihrem Urteil das Gefühl seiner eigenen Existenz« (Rousseau 1998: 112).

Historisch lässt sich diese Problematik plausibel auf die omnipräsenten Statuskämpfe in der höfischen Gesellschaft Frankreichs beziehen (Honneth 2018: 33–36). Eine ähnliche Grundstruktur hat sich, wie Honneth herausarbeitet, aber auch im späteren französischen Denken erhalten. Sie findet sich beispielsweise, wenn auch mit ganzer anderer theoretischer Rahmung, in Sartres ontologischer Beschreibung des Dualismus zwischen dem freien, zur Selbstüberschreitung fähigen Bewusstsein und seiner stets drohenden verdinglichenden, fixierenden Objektivierung in der Beziehung zum Anderen. Der Blick oder die Rede eines anderen freien Menschen machen mich demnach zum Objekt seiner Freiheit – und umgekehrt. Alle Intersubjektivität finde unweigerlich in diesem Konflikt statt und alle Anerkennung zwischen Subjekten bedeute daher zugleich ein Stück weit, dass diese sich wechselseitig immer schon ihr »Sein gestohlen« haben (Sartre 2014: 638; Honneth 2018: 69) Damit einher gehe stets das Risiko, dass das Sein als Freiheit nicht mehr zurückgewonnen wird, das Subjekt sich selbst und damit seine Transzendenz verliere, nur noch für andere und nur noch als das, was diese in ihm anzuerkennen bereit sind, existiere.

In der zuletzt genannten Situation lebt Simone de Beauvoir zufolge etwa die Frau in der männlich dominierten Gesellschaft: »sie soll zum Objekt erstarren und zur Immanenz verurteilt sein« (de Beauvoir 2021: 25 f.). Honneth selbst geht auf de Beauvoir in seiner Ideengeschichte nicht ein, sie bildet aber eine naheliegende Brücke zur dritten von ihm besprochenen Variante französischer Anerkennungskritik. Diese findet sich im (post-)strukturalistischen Denken, das Honneth insbesondere am Beispiel von Althusser und Lacan diskutiert. Wie schon de Beauvoir argumentieren auch diese Denker, dass bestimmte Strukturen (wie beispielsweise Geschlechterverhältnisse) systematische Machtungleichheiten in Beziehungen einschreiben. Allerdings radikalisiert und entgrenzt der Strukturalismus diesen Gedanken dahingehend, dass er nun auch keinerlei »autonome Freiheit« (Ebd.: 25) als potenziellen Gegenpol mehr annimmt. Vielmehr werde noch das »freie« Subjekt selbst immer schon durch machtvolle anonyme Strukturen überhaupt erst als solches hervorgebracht. Die Problematik der Anerkennung verweist aus solcher Sicht vor allem auf die Anrufung durch und perfor-

mative Unterwerfung unter jene vorgängige Herrschaftsordnung, die mir erlaube oder verweigere, mich als legitimes Subjekt zu konstituieren und am Diskurs teilzunehmen. Damit steht, so Honneth, Anerkennung hier für »kaum mehr als ein aktiver, an wiederholte Aufführung gebundener Modus der Zuschreibung von sozialen Eigenschaften, Charakteristika oder Merkmalen, die der Aufrechterhaltung der gegebenen Ordnung dienen« (Honneth 2018: 78).

Grundsätzlich halte ich sowohl Honneths Charakterisierung der französischen Tradition als einem Denken, das in der Anerkennung stets »eher ein Problem denn eine Chance« sieht (Ebd.), wie auch seine immer wieder ange-deutete Kritik an dieser Einseitigkeit für treffend. Allerdings bietet das französische Denken auch noch andere, auf den ersten Blick zugegebenermaßen ideengeschichtlich für das Nachdenken über Anerkennung weniger einflussreich gewordene Perspektiven. Honneth selbst weist in einer Fußnote unter anderem darauf hin, dass sich eine kritische Auseinandersetzung mit Sartre bereits bei dessen Zeitgenossen Maurice Merleau-Ponty findet (Ebd.: 70). Diese Kritik möchte ich im Folgenden aufgreifen und zeigen, dass sie in der Tat dieselben Schwachstellen problematisiert, die auch Honneth identifiziert (Abschnitt 2). Eine auch gegenüber Honneth durchaus originelle Rolle kommt dabei dem Aspekt der Leiblichkeit zu (Abschnitt 3).¹ Wie genau diese Rolle zu verstehen ist und welche Potenziale diese Perspektive, die nicht ohne Schwierigkeiten ist, bietet, versuche ich abschließend näher zu bestimmen (Abschnitt 4).

II Eine andere Sichtweise: Merleau-Ponty

Im Paris der Nachkriegszeit war Maurice Merleau-Ponty zunächst Freund und Weggefährte von Jean-Paul Sartre und Simone de Beauvoir. Zusammen mit diesen gehörte er zu den Gründungsmitgliedern der Zeitschrift *Les Temps Modernes*. Doch bereits Anfang der 1950er Jahre bahnte sich, nicht zuletzt nach Uneinigkeiten innerhalb der Zeitschrift, der inhaltliche Bruch an. Unmittelbarer Anlass war ein Streit um das Verhältnis linker Intellektueller zur Sowjetunion und zur Kommunistischen Partei, von denen

¹ Die Abschnitte 2 und 3 greifen zum Teil in loser Form einige Überlegungen auf, die ich anderswo schon formuliert habe, vgl. Dormal 2020.

Merleau-Ponty sich zunehmend distanzierte (ausführlich Goyard-Fabre 1980). In seinem 1955 erschienenen Buch *Die Abenteuer der Dialektik* greift Merleau-Ponty in diesem Zusammenhang Sartre dann offen an. Dreißig Jahre nach dem Ende des Kalten Kriegs sind derartige Kontroversen uns auf den ersten Blick fremd geworden. Die tagespolitischen Streitpunkte – die Einschätzung dieses oder jenes Bündnisses, dieser oder jener Strategie – können denn auch getrost hier ausgeklammert werden. Doch verbirgt sich dahinter ein viel grundlegenderer philosophischer Disput, wie auch Myriam Revault d'Allonnes festhält: »Wenn die Philosophie Sartres eine Philosophie des cogito [...] bleibt, so kann jene Merleau-Pontys [...] nicht anders, als den Dualismus von an-sich und für-sich abzulehnen« (Revault d'Allonnes 2001: 74 f., eigene Übersetzung).

An Sartre kritisiert Merleau-Ponty im Kern genau jene Engführung, die auch Axel Honneth moniert. Die zentrale Passage lautet meines Erachtens: »bei Sartre gibt es eine Subjektsmannigfaltigkeit [sic], doch keine Inter-subjektivität« – »der Andere« könne so dem »Ich [...] nur als dessen reine Negation gegenwärtig sein« (Merleau-Ponty 2008: 247). Das ergebe sich, so Merleau-Ponty weiter, nicht zuletzt aus der problematischen Reduktion des Freiheitsbegriffs auf eine Bewusstseinskategorie, die Sartre vornehme. Verloren gehe damit der Bezug zu einem »Tunkönnen« (Ebd.: 194). Das Subjekt entwirft nach Sartre zwar fortlaufend sich selbst und damit eine ganze Welt, dessen Zentrum es ist – »Freiheit, die sich als völlig sie selbst entdeckt und deren Sein auf eben dieser Entdeckung beruht« (Sartre 2014: 642). Aber *zwischen* den Subjekten, so die Kritik, sei damit keine Welt mehr. Weil derart »Zukunft nur dem Bewusstsein innewohnt, weil sie sich nicht wirklich *zwischen* uns begibt« (Merleau-Ponty 2008: 195, Hervorhebung im Original), müssten dann »die Wahl, die Freiheit, das Vorhaben« bei Sartre immer schon als »Eroberung und Gewalt« erscheinen, sobald sie aus der Einsamkeit heraustreten (Ebd.: 197). Das Verhältnis zum Anderen oszilliere auf diese Weise zwischen radikaler Negation oder Affirmation und produziere konstante existenzielle Anspannung und Überforderung.²

2 Mit diesen Implikationen seines Denkens haderte Sartre bisweilen selbst: Im Nachwort zu seinem Theaterstück *Geschlossene Gesellschaft* schreibt er, der berühmte Satz »Die Hölle, das sind die anderen« bedeute gar nicht, dass wir unweigerlich unter den Anderen leiden müssen. Er habe nur zum Ausdruck bringen wollen, dass *misslingende* Beziehungen die Hölle seien. Doch heiße das »keineswegs, daß man keine andren Beziehungen zu den andren haben kann« (Sartre 2012: 61). Im Rahmen seiner Philosophie konnte er zu einer näheren Würdigung gelungener Inter-subjektivität aber nicht wirklich vordringen.

Freiheit als »Tunkönnen« zu denken, wie Merleau-Ponty es einfordert, würde hingegen bedeuten, sie auf grundsätzliche Weise für jene intermediale Ebene des zwischenmenschlichen Handelns zu öffnen, auf dessen Eigensinn und Eigendynamik unterschiedliche Beteiligte sich gleichermaßen einlassen müssen, ohne über die Bedingungen und die Ergebnisse verfügen zu können. Eine solche Freiheit wäre im Idealfall »ebensoweit von der Einsamkeit wie von der Folgsamkeit entfernt« (Merleau-Ponty 2013: 323). Dann werde es möglich, die Anderen nicht nur wahlweise als Gefahr oder Objekt der eigenen Freiheit zu sehen, sondern »dem Anderen in dessen Existenz *ein Begleiter* [zu] *sein*« (Merleau-Ponty 2008: 247, Hervorhebung im Original). Ein Begleiter muss wohlgemerkt kein intimer Freund sein und er muss auch nicht dasselbe Ziel oder genau denselben Weg haben. Wir müssen ihn auf diesem Weg nur antreffen und ansprechen können, oder bereit sein, uns ansprechen zu lassen.

Die Differenz zwischen dem Subjekt und dem Anderen würde damit nicht aufgehoben, aber gewissermaßen ins Schwingen gebracht: »Bereits in der Dichte des wahrnehmbaren historischen Gewebes spürt es [das Bewusstsein] die Bewegung anderer Präsenzen, wie beim Tunnelbau eine Gruppe die Arbeit einer anderen auf sie zukommenden Gruppe vernimmt« (Ebd.: 242). Diese Vibration des uns verbindenden Gewebes, die uns das Handeln des Anderen vernehmen lässt, stelle uns auf ihn ein, orientiere uns zu ihm hin, noch bevor er direkt in unser Blickfeld tritt. Merleau-Pontys Konzeption des Anderen läuft, wie Jack Reynolds (2002) ausführt, auf die doppelte These hinaus, dass ich mir einerseits *selbst* immer schon fremd sei, da ich nicht nur reines Bewusstsein sei, sondern durch mein Tun immer schon in die Welt verstrickt und durch diese mit-konstituiert – zugleich aber stehe mir dann andererseits auch der Andere nicht *ganz* unvermittelt als Rätsel und Fremdheit gegenüber. Vielmehr gebe es eine »seltsame Nähe« (Merleau-Ponty 2013: 20), eine Erfahrung der »gegenseitigen Verzahnung« (Merleau-Ponty 2008: 242). Wohl bleibt die Differenz auch aus dieser Perspektive unaufhebbar. Aber sie lässt Raum für etwas Drittes, eine Chance, die Differenz auf einen gemeinsamen Hintergrund einzuzeichnen und so in eine transformative Beziehung einzutreten, die beide Seiten nicht unverändert lässt. Merleau-Ponty benutzt den Begriff der Anerkennung hier nicht explizit, soweit ich sehe. Dennoch zielt seine Kritik offenkundig auf dieselben theoretischen Grundzüge, die im Rahmen von Sartres Denken dann eben auch gelingende Anerkennung unmöglich erscheinen lassen:

die Ontologie von An-Sich und Für-Sich und ein aufs Einzelbewusstsein fixiertes Freiheits- und Weltverständnis.

In analoger Weise lässt sich Merleau-Pontys Denken ebenfalls als Alternative zur dritten und zeitlich jüngeren Variante der Problematisierung von Anerkennung innerhalb der französischen Tradition interpretieren. Mit dem (post-)strukturalistischen Denken teilt er dabei zunächst die Abwendung vom vereinzelteten Subjekt der Existenzialisten und die Hinwendung zu dem zwischen den Menschen liegenden symbolischen Gewebe. In seinen Überlegungen etwa zu Sprache und Bedeutung lässt sich zweifellos manche Vorwegnahme strukturalistischer Gedanken finden.³ Was er jedoch nicht teilt, ist die herrschaftskategoriale⁴ Einführung in der Art und Weise, wie diese Zwischenwelt dann verstanden wird. Wo Althusser und Lacan an eine Unterwerfung verlangende Ordnung denken, spricht Merleau-Ponty unbefangen von der Erinnerung des Subjekts an eine dem Kampf zwischen Herr und Knecht vorausgehende Zeit der »friedlichen Koexistenz in der Welt des Kindes« (Merleau-Ponty 2010: 406 f.). In diesem Sinne gilt für ihn, so Jean-Philippe Deranty, dass »conflict is premised upon a more fundamental layer, namely the embodied co-presence of individuals within their shared social world« (Deranty 2019: 4). Auch die oben schon zitierten Stellen über das Ideal des Anderen als »Begleiter«, zu dem eine nicht-hierarchische Beziehung möglich sein soll, zeigen deutlich, dass Merleau-Ponty nicht in erster Linie ein Unterwerfungsgeschehen vor Augen hat. Vielmehr geht es ihm, wie Paul Mazzocchi betont, um eine »constellative intersubjectivity« (Mazzocchi 2013: 40), die ein relativ offenes, horizontales Handlungsfeld eröffnet.

Die Gestalten dieses Feldes bleiben stets »porös«, ganz im Sinne von Walter Benjamins und Asja Laxis neapolitanischem Denkbild: »In allem wahr man den Spielraum, der es befähigt, Schauplatz neuer unvorhergesehener Konstellationen zu werden. Man meidet das Definitive, Geprägte. Keine Situation erscheint so, wie sie ist, für immer gedacht, keine Gestalt behauptet

3 Vgl. hierzu auch Axel Honneths eigene (jedoch ohne Bezug zur Anerkennungsproblematik verfasste) Skizze zur Einordnung von Merleau-Pontys Spätwerk (Honneth 2013).

4 Das Adjektiv »herrschaftskategorial« führte Ernst Vollrath ein, um die »Zentralität der Herrschaftskategorie im deutschen auf den Staat zentrierten politischen Denkens« zu charakterisieren (Vollrath 2003: 116). Mir scheint, dass es aber hervorragend auch auf einen bestimmten neueren Typus von ostentativ kritischen Theoretikern passt, deren ganzes Denken gleichwohl indirekt unter dem Bann von Herrschaftskategorien bleibt.

ihr ›so und nicht anders‹« (Benjamin/Lacis 2001: 9).⁵ Eine rein herrschaftskategoriale Engführung der gegen Sartre gewonnenen Einsicht, »dass dasselbe Leben, unser Leben, sich in uns und außerhalb von uns abspielt« (Merleau-Ponty 2008: 29), das Subjekt immer schon zur Welt geöffnet ist, würde aus Sicht Merleau-Pontys nur die Logik Sartres auf einer neuen Abstraktionshöhe wiederholen. Was bei Sartre die Dialektik von Transzendenz und Fixierung im Verhältnis zwischen zwei ›Freiheiten‹ war, wäre dann nur ins Wechselspiel der Anrufung und Subversion im Verhältnis des Subjekts zu einer anonymen Ordnung transponiert. Einem Denken des Anderen, das »ebenso weit von der Einsamkeit wie von der Folgsamkeit entfernt« (Merleau-Ponty 2013: 323) wäre, würde man damit aber nicht näherkommen.

III Der wahrnehmende Leib als Modell

Der politische Bruch zwischen Sartre und Merleau-Ponty in der Mitte der fünfziger Jahre wirft so auch nochmals ein neues Licht auf die früheren Schriften Merleau-Pontys. In der Rückschau wird deutlich, dass er dort bereits wesentliche Grundgedanken entwickelte, auf die er später zurückgreifen konnte, um die Eigenständigkeit seines Denkens deutlich zu machen. Es lohnt sich, hierzu eine längere Passage aus der Streitschrift von 1955 zu zitieren:

Denn wenn das Subjekt nicht die Sonne ist, in deren Licht die Welt erstrahlt, der Demütigung meiner reinen Objekte, wenn sein Bedeutungsgeben mehr in der Wahrnehmung einer Differenz zwischen zwei oder mehreren Bedeutungen besteht – und ohne die Dimensionen, Ebenen und Perspektiven, die die Welt und die Geschichte um mich herum bilden, unbegreiflich bleibt –, dann ist seine wie jede Aktion nur gemäß dem Gang der Welt möglich, wie ich ja auch nur den Anblick in der Wahrnehmungswelt ändern kann, wenn ich als Beobachtungspunkt einen der Orte einnehme, den mir die Wahrnehmung zuvor enthüllt hat. Wahrnehmung gibt es nur, weil ich durch meinen Körper der Welt zugehöre, und ich gebe der Geschichte nur deshalb einen Sinn, weil ich darin einen bestimmten Aufenthaltsort innehabende, weil andere mögliche Aufenthaltsorte schon durch die historische

⁵ Den durchaus originellen Vorschlag, den aus der neapolitanischen Erfahrung gewonnenen Begriff der »Porosität« als Charakteristikum eines Denkstils zu deuten, hat Mittelmeier (2013) mit Bezug auf Adorno entwickelt. Mir scheint, dass diese Charakterisierung für Merleau-Ponty fast noch angemessener wäre, auch wenn diesem die Italien-Sehnsucht deutscher Intellektueller fehlte.