

DEUTSCHE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE

Zweimonatsschrift der internationalen philosophischen Forschung

Sonderdruck

612008



ANERKENNUNG – FACETTEN EINES BEGRIFFS

Georg W. Bertram | Frederick Neuhauser | Patricia Purtschert

Herta Nagl-Docekal Moral und Religion

Ralph Buchenhorst Sprachlosigkeit als Zeugnis – Giorgio Agamben

Werner Kogge Perspektiven der Technikphilosophie

Alte und neue Rezensionen von J. Dewey, A. Kojève, J. N. Shklar, W. V. O. Quine,
H.-P. Krüger, A. Esser, A. Honneth und H. J. Schneider



Akademie Verlag

ISSN 0012-1045 Dtsch. Z. Philos.,
Berlin 56 (2008) 6, 841–1000

DEUTSCHE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE

Herausgeber: Prof. Dr. Andrea Esser, Prof. Dr. Axel Honneth, Prof. Dr. Hans-Peter Krüger,

Prof. Dr. Hans Julius Schneider

Chefredakteur: Dr. Mischka Dammaschke

Redaktion: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Akademie Verlag GmbH, Palisadenstraße 40, D-10243 Berlin;
Telefon: (030) 42 20 06 50; E-Mail: dzphil@akademie-verlag.de

Verlag: Akademie Verlag GmbH, Palisadenstraße 40, D-10243 Berlin;
Telefon: (030) 42 20 06 20/40; Telefax: (030) 42 20 06 57.

Deutsche Zeitschrift für Philosophie im Internet
dzphil.akademie-verlag.de

Geschäftsführung: Johannes Oldenbourg

Verlagsleitung: Dr. Sabine Cofalla

Anzeigenannahme: Christina Gericke, Akademie Verlag GmbH, Telefon: (030) 42 20 06 40;

Telefax: (030) 424 20 06 57; E-Mail: gericke@akademie-verlag.de.

Titelgestaltung: Irene Fischer

Satz: Veit Friemert, Berlin

Druck und buchbinderische Weiterverarbeitung: MB Medienhaus Berlin GmbH
Titelgestaltung: Irene Fischer

Erscheinungsweise: Die Zeitschrift erscheint 2008 in einem Band mit 6 Heften.
Jahresbezugspreis Print und Online 2008: In- und Ausland € 158,00.

Studenten (In- und Ausland): € 68,00.

Privatabonnement: € 98,00.

Einzelheft (Print): € 29,00 (Preise jeweils zuzüglich Versandkosten).

Ein Abonnement kann jederzeit begonnen werden. Es gilt zum angegebenen Preis für sechs Hefte, nicht für ein Kalenderjahr. Es verlängert sich jeweils um weitere 6 Hefte, falls nicht 6 Wochen vor Ablauf des Bezugszeitraumes gekündigt wird.

Bezugsmöglichkeiten

Bitte richten Sie Ihre Bestellung an:

Oldenbourg Verlagsgruppe, Zeitschriftenservice, Postfach 8013 60, D-81613 München,

Telefon: (089) 45 05 12 29/399; Telefax (089) 45 05 13 33.

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere die der Übersetzung. Kein Teil dieser Zeitschrift darf in irgendeiner Form – durch Fotokopie, Mikrofilm oder irgendein anderes Verfahren – ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen oder übersetzt werden.

Bei unverlangt eingesandten Manuskripten ohne beiliegendes Porto keine Rücksendung. Beurteilungen werden nicht gegeben.

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

© 2008 by Akademie Verlag GmbH. Printed in the Federal Republic of Germany.

Anerkennung als Kampf um Repräsentation

Hegel lesen mit Simone de Beauvoir und Frantz Fanon

Von PATRICIA PURTSCHERT (Basel)

I.

Anerkennung stellt ein bedeutsames Forschungsparadigma zeitgenössischer Philosophie dar.¹ Ihre Bedeutung als Schlüsselbegriff aktueller Gesellschaftstheorien wurde insbesondere durch die neuere kritische Theorie von Axel Honneth und Nancy Fraser oder die Schriften von Charles Taylor herausgestellt.² Als besonders wirkmächtig erweist sich dabei der Versuch, unterschiedliche gesellschaftliche Sphären über den Begriff der Anerkennung miteinander in Verbindung zu bringen und derart Schnittstellen psychoanalytischer, sozialphilosophischer und ökonomischer Ansätze denkbar zu machen. Die explanatorische Reichweite eines solchen übergreifenden Anerkennungsbegriffs bleibt allerdings umstritten und verdichtet sich in der Frage, ob dieser einen einheitlichen Rahmen für eine kritische Gesellschaftstheorie bildet oder aber mit anderen gesellschaftstheoretischen Paradigmen kombiniert werden müsse.³

Der folgende Beitrag treibt diese Debatte nicht weiter, sondern tritt gewissermaßen einen Schritt von ihr zurück. So setzt er nicht bei der Bedeutung des Anerkennungsbegriffs für das Projekt einer kritischen Gesellschaftstheorie an, sondern beim unsicheren Status derjenigen Subjekte, welche sich am Kampf um Anerkennung beteiligen sollen. Im Rückgriff auf zwei Gründungstexte der feministischen und der postkolonialen Theorie wird im Folgenden der Zugang zum Bereich des diskursiv Aushandelbaren problematisiert und damit eine *Vorbedingung* des Anerkennungsprozesses zur Disposition gestellt. Ausgangspunkt dieser Überlegungen sind Simone de Beauvoirs und Frantz Fanons Interpretationen eines Schlüsseltexts moderner Anerkennungstheorien, Hegels Herr-und-Knecht-Passage. Indem sie Hegels Analyse mit der Situation der Frauen beziehungsweise der Kolonisierten in Verbindung bringen, zielen Beauvoir und Fanon erst einmal auf das gesellschaftskritische Potenzial der Hegelschen Theorie ab. Beide Aneignungsversuche geraten allerdings an derselben Stelle in eine Krise, die im Folgenden als Verweis auf eine bedeutsame Leerstelle von Hegels Anerkennungstheorie gelesen wird. Sie betrifft, so wird gezeigt, das konstitutive Verhältnis von Sub-

¹ Vgl. Zurn (2005).

² Vgl. Honneth (1992), Fraser (2001), Taylor (1993).

³ Vgl. Fraser u. Honneth (2003), 134 f.

jektivierung und diskursiver Darstellung, und legt es derart nahe, die *Repräsentation* als eine ebenso grundlegende wie unterschätzte Dimension des Anerkennungsbegriffs zu thematisieren. Ein solcher Fokus verweist nicht nur auf eine spezifische Problematik der Anerkennung, sondern eröffnet zugleich neue Schnittstellen zwischen aktuellen Anerkennungsdebatten und dem dekonstruktiven Feminismus, wie er von Gayatri Chakravorty Spivak und Judith Butler ausgearbeitet worden ist.

II.

In ihrer 1949 erschienenen wegweisenden Studie zum Geschlechterverhältnis in der bürgerlichen Gesellschaft, *Das andere Geschlecht*, erwägt Beauvoir die Übertragbarkeit von Hegels Herr-und-Knecht-Passage auf die Geschlechterhierarchie⁴: „Manche Passagen der Dialektik Hegels, in denen er das Verhältnis von Herr und Knecht definiert, könnte man viel besser auf das von Mann und Frau anwenden. Hegel zufolge entsteht das Privileg des Herrn dadurch, daß er, indem er sein Leben aufs Spiel setzt, den Geist gegen das Leben durchsetzt: tatsächlich aber trägt der besiegte Sklave das gleiche Risiko. Die Frau dagegen ist ursprünglich ein Existierendes, das *das* Leben schenkt und *sein* Leben nicht aufs Spiel setzt. Zwischen ihr und dem Mann hat es nie einen Kampf gegeben. Hegels Definition läßt sich ausgezeichnet auf sie anwenden: ‚Die andere (Gestalt des Bewußtseins ist) das unselbständige, dem das Leben oder das Sein für ein Anderes das Wesen ist.‘⁴⁵

Sowohl Ähnlichkeiten als auch Differenzen zwischen Frau und Knecht werden von Beauvoir an dieser Stelle über die Begriffe von Leben und Tod erstellt. Der Knecht erscheint in einer Position, die mit derjenigen der Frau teilweise übereinstimmt, oder für welche diese sogar das bessere Beispiel abgeben würde. Denn wie der Knecht in der feudalistischen ist die Frau in der bürgerlichen Ordnung für die Aufrechterhaltung des physischen Lebens zuständig. Durch diese Arbeit für menschliche Körper, deren Bedürfnisse niemals versiegen, bleibt sie in einem Zyklus immergleicher Tätigkeiten eingeschlossen. Sie sichert dadurch nicht nur das Überleben des Herrn (und seiner Familie). Indem sie es von den ständig wiederkehrenden Forderungen seines Körpers unabhängig macht, ermöglicht sie erst seine transzendierenden Ausgriffe auf das Leben. Durch diese Arbeitsteilung eröffnet sich dem Mann ein Bereich jenseits der biologischen Reproduktion, an dem er, wie de Beauvoir schreibt, ‚den Geist gegen das Leben durchsetzen‘ kann.

Diese strukturelle Verschiebung läßt sich auch bei Hegel nachzeichnen. Indem sich der Herr durch die Arbeit des Knechts vom unmittelbaren Anspruch seiner Begierde unabhängig macht, verändert sich sein Bezug zur Welt. Er begibt sich in den Zustand des ‚Genusses‘, weil sich ein Anderer – der Knecht – zwischen dem Objekt und seinem Verzehr situiert. Der nie endende Imperativ der Begierde, die immer aufs Neue das einfordert, was gerade einverleibt wird, ruht somit auf dem Knecht. Wie das Dasein des Knechts, so schreibt Beauvoir, wird das Leben der Frau auf das biologische Überleben des Mannes und der Familie ausgerichtet. Sie bleibt in der Immanenz der reproduktiven Tätigkeit gefangen, während sich dem Mann ein Zeithorizont und ein Weltbezug eröffnet, der nicht dem Diktat der wiederkehrenden körperlichen Bedürfnisse unterliegt: „Der Entwurf des Mannes besteht nicht darin, sich in der

⁴ Für eine umfassende Analyse von Beauvoirs Hegel-Rezeption vgl. Lundgren-Gothlin (1996) und Bauer (2001).

⁵ Beauvoir (1992), 90 f.

Zeit zu wiederholen, sondern den Augenblick zu beherrschen und die Zukunft zu erfinden.⁶ Nicht länger den Grundbedürfnissen des Lebens unterworfen, eröffnet sich dem Mann ein schöpferischer und selbstbestimmter Bezug zur Welt, durch den die Zukunft geplant und die Gegenwart kontrolliert werden kann.

Damit ergibt sich in Bezug auf die Bedeutung des biologischen Lebens eine Zweiteilung: Die körperlichen Grundbedürfnisse verlieren für den Mann ihre Dringlichkeit, während sie fortan das Leben der Frau regieren. Durch Beauvoir wird deutlich, dass die Möglichkeit der Transzendenz, welche als Signum menschlicher Existenz gilt, auf der Arbeit der Frau gründet, welcher das Überschreiten der Immanenz gerade versagt bleibt. Beauvoirs Ausführungen entfernen sich an dieser Stelle von denjenigen Hegels. Während es bei ihr der Mann ist, welcher sich um den Preis der weiblichen Knechtschaft einen Bereich der Transzendenz erschafft, gelingt dies Hegels Herrn bekanntlich gerade nicht, denn es ist nicht er, sondern der Knecht, der die Bewegung des Bewusstseins weiterführt. Abhängig von der Arbeit des Knechts und gefangen im Zirkel des Genusses, bleibt der Herr an den Körper und seine zyklische Zeitlichkeit gekettet und befindet sich, wie Alexandre Kojève schreibt, in einer existenziellen Sackgasse.⁷ Der Knecht hingegen wird, indem er sich vom Herrn abwendet, und die Selbstständigkeit seiner Arbeit entdeckt, zum neuen Protagonisten von Hegels Text.

An dieser Stelle, die signifikanterweise auch bei Frantz Fanon den Bruch und damit das Ende der Übertragbarkeit des Knechts auf das Subjekt moderner Befreiungskämpfe markiert, macht de Beauvoir eine bedeutsame Differenz zwischen dem Knecht und der Frau fest. Sie hält fest, dass diese im Gegensatz zu jenem ein Existierendes ist, „das *das* Leben schenkt und *sein* Leben nicht aufs Spiel setzt. Zwischen ihr und dem Mann hat es niemals einen Kampf gegeben.“⁸ Zwei Aspekte unterscheiden somit die Frau vom Knecht: Zum einen vertritt die Frau nicht ihr eigenes Leben, sondern das Leben an sich, und damit einen über-individuellen Gattungsbegriff: Zum anderen befindet sie sich nicht in einem sozialen Kampf um Anerkennung, sondern in einem natürlichen Prozess der Reproduktion. Diese Aussage ist nicht auf Antriebe einsichtig. Die Geburt stelle bis vor kurzem (und an jedem medizinisch schlecht versorgten Ort noch immer) einen Akt dar, in dem das andere ‚Leben schenken‘ eng mit dem Risiko verbunden ist, das eigene Leben zu verlieren. Zudem lässt die lange und vielfältige Geschichte weiblichen Widerstands keinen Zweifel daran, dass patriarchale Geschlechterverhältnisse immer auch angefochten worden sind und entsprechend durchgesetzt werden mussten. Wie also sind Beauvoirs Ausführungen zu deuten?

Ich schlage vor, sie als mimetische Aussagen zu lesen, als Aussagen also, welche die patriarchale Perspektive re-inszenieren und dadurch ihre Deutungsmacht vorführen. Indem die Zuständigkeit der Frau für die biologischen Belange des Lebens *naturalisiert* und ihre Existenz im Kontext der Gattung verortet wird (wie Hegel dies im Sittlichkeitskapitel der *Phänomenologie des Geistes* ausführlich tut⁹), wird ihr *dasjenige* abgesprochen, was den Knecht auszeichnet, dass er nämlich mit dem Herrn unter Einsatz seines Lebens um Anerkennung ringt. Bei der Frau hingegen macht das Hegelsche Denken, wie Seyla Benhabib festhält, einen ‚dialektischen Stopp‘.¹⁰ Weil der Kampf zwischen den Geschlechtern nicht als solcher

⁶ Dies. (1992), 91.

⁷ Kojève (1975), 64.

⁸ Beauvoir (1992), 90.

⁹ Vgl. dazu Purtschert (2006), 77 ff.

¹⁰ Benhabib (1996), 27.

in Erscheinung treten kann, fehlen die diskursiven Bedingungen zur dialektischen Wende, die Hegels Knecht vollzieht und durch die er schließlich seines Knecht-Seins ledig wird. Die Proximität zwischen Hegels Knecht und Beauvoirs Frau endet somit an der Stelle, an welcher der Knecht durch den Einsatz seines Lebens mit dem Faktum seiner Ohnmacht konfrontiert wird und diese durch seine Todeserfahrung überwinden kann. Im „hegelschen Modell einer Kriegerethik“¹¹ bedeutet die Zuordnung der Frau zum Allgemeinen der Gattung und zur Aufgabe der natürlichen Reproduktion, dass ihr die Möglichkeit der dialektischen Wende verschlossen bleibt, *weil* ihr der Eingang in die Narration von Kampf, Tod und Transformation versagt wird. Im Hinblick auf die Anerkennung zeichnet sich damit eine signifikante Differenz ab. Während Hegels Knecht auf die Anerkennung des Herrn verzichten muss, bleibt Beauvoirs Frau darüber hinaus auch die Anerkennung desjenigen versagt, was den Knecht auszeichnet, nämlich des Kampfes, den er führt, und des Lebens, das er aufs Spiel setzt. Diese Differenz eröffnet, so schlage ich vor, die Frage nach den diskursiven Bedingungen von Anerkennung.

III.

Interessanterweise stößt auch Frantz Fanons Versuch, die Herr-Knecht-Passage auf die koloniale Situation zu applizieren, an eine vergleichbare Grenze. Wie Beauvoir betont Fanon in seinem 1952 erschienenen Werk *Schwarze Haut, weiße Masken* die Abwesenheit eines Kampfes zwischen dem Kolonialherren und dem Kolonialisierten: „Zwischen dem Weißen und dem Schwarzen gibt es keinen offenen Kampf. Eines Tages hat der weiße Herr den Negersklaven *kampflos* anerkannt. Aber der ehemalige Sklave will *sich anerkennen lassen*.“¹² Während Beauvoir zeigt, dass es der Frau versagt bleibt, die Immanenz der reproduktiven Arbeit zu überwinden, weil die Spuren und Anzeichen möglicher Kämpfe und individueller Befreiungsversuche ausgelöscht werden, weist Fanon auf die existenzielle Leere jener Anerkennung hin, die scheinbar kampflos erfolgt. Die rechtliche Emanzipation des ehemaligen Sklaven geht in dieser Darstellung einzig und alleine auf den Willen des Herrn zurück. Das bedeutet nichts anderes, als dass der Kolonialisierte im Moment seiner Befreiung paradoxerweise erneut zum Gegenstand einer kolonialen Handlung wird, die sich formal auflöst, während sie sich performativ fortsetzt. Weil der Kolonialisierte im Zuge seiner Besserstellung wie ein Objekt verwaltet wird, ereignet sich die rechtliche Anerkennung des Kolonialisierten ohne seine existenzielle Anerkennung, die bei Fanon auf der intersubjektiven Wahrnehmung gründet.

Der Kolonialherr aber wendet sich dem Kolonialisierten nicht einmal im Moment seiner ‚Befreiung‘ zu: „Eines Tages sagte ein guter weißer Herr, der Einfluß hatte, zu seinem Kumpanen: ‚Seid nett zu den Negern.‘ So haben die weißen Herren – murrend zwar, denn immerhin war es hart für sie – beschlossen, Menschen-Maschinen-Tiere in den höchsten Rang von *Menschen* zu erheben.“¹³ Diese Beobachtung Fanons erfährt in Orlando Pattersons Reflexion über die Sklaverei eine Zuspitzung. Er hält die Vorstellung eines Herrn, der auf die Anerkennung seines Knechts angewiesen sei, für gänzlich unzulänglich. „I disagree totally with the view that slavery created an existential impasse for the master. In the first place, the master could and usually did achieve the recognition he needed from other free persons, including

¹¹ Moser (2002), 166.

¹² Fanon (1980), 137 f.

¹³ Ebd., 139.

other masters.¹⁴ Gemäß Patterson zeichnet es den Herrn gerade aus, dass er in intersubjektive Anerkennungsverhältnisse mit seinesgleichen eingelassen ist und der existenziellen Bezugnahme auf den (Knecht-)Anderen nicht bedarf. Immer schon in einem solchen Kontext der Anerkennung eingebettet, vermag es der Herr im Gespräch mit seinen ‚Kumpanen‘ deshalb, den Kolonialisierten zum Menschen zu erklären, ohne ihn als Menschen zu adressieren. Die (partielle) rechtliche Gleichstellung von Schwarzen mit Weißen wird derart als Akt weißer Gnade inszeniert, die, so schreibt Fanon, auf Paternalismus oder Gleichgültigkeit basiert. Auf Grund der fehlenden Konfrontation mit dem Kolonialisierten, auf Grund dessen also, dass die Existenz des Kolonialherrn in keiner Weise von derjenigen des Kolonialisierten berührt zu sein scheint, nicht einmal dann, wenn er sein eigenes Herrschaftssystem auflöst, bleibt der Ex-Kolonialisierte mit seinem uneingelösten Begehren nach Anerkennung an den Kolonialisatoren gebunden. Der Schwarze steht, wie Fanon schreibt, „mit trockener Kehle vor dem jungen Weißen, der auf dem Seil der Existenz tanzt und singt“.¹⁵

An dieser Stelle bricht Fanons Analyse mit Hegels Narrativ: Wenn die Welt, die den Schwarzen umgibt, ihn beständig auf den Weißen verweist, der er nicht ist, dann gibt es für ihn, anders als bei Hegels Knecht, auch keine Gegenwelt der Objekte, der er sich zuwenden könnte, um seine Abhängigkeit zu transzendieren. Der Kolonialisierte, so schreibt Fanon, lässt sich darum nicht „mit demjenigen vergleichen, der, sich im Objekt verlierend, in der Arbeit die Quelle seiner Befreiung findet. Der Neger will sein wie der Herr. Daher ist er weniger selbständig als der Hegelsche Sklave. Bei Hegel wendet sich der Sklave vom Herrn ab und dem Objekt zu. Hier wendet sich der Sklave dem Herrn zu und gibt das Objekt auf.“¹⁶ Frantz Fanon kommt an dieser Stelle zu einer ähnlichen Erkenntnis wie W. E. B. Du Bois in seiner Analyse der segregierten Welt Nordamerikas. Dabei zeigt er, wie die Trennlinie zwischen Schwarzen und Weißen für Erstere zugleich unüberschreitbar und konstitutiv ist. Das daraus resultierende ‚doppelte Bewusstsein‘ der Afro-Amerikaner beschreibt Du Bois als „this sense of always looking at one’s self through the eyes of others, of measuring one’s soul by the tape of a world that looks on in amused contempt and pity“.¹⁷ Sowohl Du Bois als auch Fanon verwerfen damit die Idee, dass man sich in einer Welt vom Herrn lossagen könne, deren Sinn bis hinein in das intimste Selbstverhältnis von seiner Heiratschaft durchsetzt ist.

Diese durchdringende Macht des Herrn stellt Fanon nicht zuletzt dadurch dar, dass er dessen Perspektive übernimmt. Denn wie Beauvoirs These von der kampflösen Unterwerfung der Frau reproduziert Fanons Behauptung, der Kolonialisierte habe sich kampflös ergeben und sei kampflös wieder freigesetzt worden, die Perspektive des Herren. Selbstredend ist das koloniale Projekt von Kampf und Widerstand der Kolonialisierten gezeichnet, welche sich – oft genug unter Einsatz ihres Lebens – gegen die Kolonialherrschaft gestellt haben. In der kolonialen Logik aber, und darauf will Fanon hinaus, erscheint der Kolonialisierte weder als einer, der sich im Kampf mit dem Herrn befindet, noch erscheint ihm die Welt als eine vom Herrn unabhängige Sphäre, die er sich durch Arbeit aneignen könnte. Wieder zeigt sich an dieser Stelle eine bedeutsame Differenz zum Knecht Hegels, der zwar vergeblich um die Anerkennung des Herrn ringt, dessen Kampf aber, ebenso wie sein Vermögen, sich die Objektwelt zu Eigen zu machen, zur Darstellung gelangt und dadurch eine narrative Existenz, eine ‚diskursive Anerkennung‘ erhält. Der Schauplatz des Kampfes um Anerkennung unterliegt somit

¹⁴ Patterson (1982), 99.

¹⁵ Fanon (1980), 140.

¹⁶ Ebd., 162.

¹⁷ Du Bois (2003), 9; vgl. dazu auch Zamir (1995).

Bedingungen der Repräsentation, die für das Erscheinen der Subjekte als Subjekte, die um Anerkennung kämpfen, grundlegend sind.

IV.

An die Hegel-Lektüren von Beauvoir und Fanon können zahlreiche kritische Fragen gerichtet werden. Verfällt Erstere nicht einer problematischen Aufteilung des menschlichen Lebens in Selbsterhaltung und Weltgestaltung?¹⁸ Radikaler wäre es doch, nicht nur den Zugang der Frauen zur Sphäre der Transzendenz zu fordern, sondern die Trennung zwischen produktiver und reproduktiver Tätigkeit selbst in Frage zu stellen. Eine solche Kritik müsste zudem, wie dies in jüngerer Zeit die *queer*-Theorie getan hat, die heteronormative Zweigeschlechtlichkeit als Konstituens dieser Geschlechterordnung in den Blick nehmen. An Fanon ließe sich die Frage richten, ob er nicht ein Opferbild des Kolonialisierten fortschreibt, welches selbst Produkt kolonialer Diskurse ist. Damit blendet er die zahlreichen hybriden Schnittpunkte der Macht aus, welche seine partielle Handlungsfähigkeit begründen, und auch Kollaboration und Subversion denkbar machen. Fraglich ist weiter, inwiefern die Vorstellung einer Anerkennung, die nur über Kampf und Konfrontation zu Stande kommt, einem kriegerischen Modell verpflichtet ist, in dem elementare Aspekte der Anerkennung undenkbar bleiben.¹⁹ Und nicht zuletzt lässt sich gegen beide Interpretation anführen, dass sich Hegel mit dem Verhältnis von Herr und Knecht eines Bildes bedient hatte, welches nicht reale Machtverhältnisse in der Gesellschaft, sondern die Entwicklung des Geistes auf der Stufe der inter- und intrasubjektiven Anerkennung fassbar machen soll. Demnach liegt das Scheitern von Beauvoirs und Fanons Analysen nicht in der Unzulänglichkeit von Hegels Analyse begründet, sondern vielmehr in deren Fehlschluss, eine metaphorische Entlehnung aus dem Bereich des Sozialen analytisch auch auf diesen übertragen zu wollen.

Trotz der Stichhaltigkeit solcher Einwände scheinen die Grenzen, an welche die politisch motivierten Aneignungsversuche von Hegel stoßen, für die Anerkennungsdebatte interessant zu sein. Sie lassen sich als Zeichen dafür lesen, dass Hegels Knecht eine Form der Anerkennung erhält, die nicht vom Herrn geleistet, aber in Hegels Text performativ zum Ausdruck gebracht wird. Und wenn die Arbeit dasjenige ist, was den Knecht vom Herrn befreit, dann stellt sich in der Tat die Frage, ob nicht Hegels Text an dieser Stelle eine Arbeit leistet, eine Arbeit der Repräsentation, welche die Transformation des Knechts mit ermöglicht. In der narrativen Aufmerksamkeit, welche sein Ringen mit dem Herrn erhält, manifestiert sich eine Anerkennung, die für die Hinwendung zu einer anderen Quelle der Anerkennung grundlegend ist. Sowohl Beauvoirs als auch Fanons Lektüren thematisieren demgegenüber die Erfahrung, dass diese *discursive* Anerkennung ausbleibt, und damit auch die Möglichkeit, die eigene Erfahrung von Kampf, Widerstand, Angst und Aneignung zu repräsentieren und in den Bereich des Repräsentierbaren zu holen.²⁰ Sie verweisen derart auf die eminent politische Frage

¹⁸ Vgl. dazu Young (1990).

¹⁹ Vgl. dazu Benjamin (1993).

²⁰ Mit der Unmöglichkeit, sich in das diskursive Geschehen einzubringen, korrespondiert auch, wie dies Charles Mills eindrücklich zeigt, die Entfremdung von den Problemen, die als relevant gelten. „[T]he kind of problems with which you must grapple, the existential plight, the array of concepts found useful, the set of paradigmatic dilemmas, the range of concerns is going to be significantly different from that of the mainstream white philosopher. And this means that many of the crucial episodes and foundational texts (The Great Moments in Western Philosophy) that make up the canon

ge, wie diskursive Bedingungen der Repräsentation mit Anerkennung verschränkt sind, und wie sie sowohl das aktuelle Sein des Subjekts als auch seine Handlungsfähigkeit bestimmen. Diese grundlegende Bedeutung der Repräsentation für die Anerkennung lässt sich anhand der Bedeutung nachzeichnen, welche der Tod in den unterschiedlichen Narrativen erhält.

V.

Sowohl Beauvoirs als auch Fanons Versuche, sich das Herr-und-Knecht-Modell anzueignen, scheitern an der Stelle, an der es um die Überwindung der Abhängigkeit des Knechts vom Herrn geht. Entscheidend für diese Wende ist bei Hegel der Mut des Knechts, sich der radikalsten Gestalt auszusetzen, welche die Macht des Anderen über das Selbst annehmen kann, indem sie zur Macht über das eigene Leben wird. Das Gegenteil des Herrn wird dabei für den Knecht zum Antlitz der absoluten Negation. Die Todesdrohung des Herrn füllt in diesem entscheidenden Moment den ganzen Rahmen der Welt des Knechts; sie besteht nur noch aus ihr. In diesem Moment radikalster Ohnmacht und drohender Auslöschung wird jedes Gefühl der Ordnung und der Vertraulichkeit zerstört. Das Leben des Knechts zieht sich auf einen Punkt zusammen, der in der alleinigen Gegenwart des Todes besteht. Wie in der Vorrede der *Phänomenologie* ereignet sich die Bewegung des dialektischen Umschlagens somit auch an dieser Stelle als Durchquerung des Todes: „Aber nicht das Leben, das sich vor dem Tode scheut und von der Verwüstung rein bewahrt, sondern das ihn erträgt, und in ihm sich erhält, ist das Leben des Geistes. [...] er ist diese Macht nur, indem er dem Negativen ins Angesicht schaut, bey ihm verweilt.“²¹

Indem das Angesicht des Herrn zum Zeichen des Todes wird, erfährt der Knecht die transformative Kraft der Negation, durch welche der Herr seinen Schrecken verliert. Dem „absolut flüssig-werden alles Bestehens“²², das der Knecht in der Todesangst erfährt, stellt sich plötzlich und unverhofft die Beständigkeit seiner Arbeit und ihrer Objektwelt entgegen. Indem er sich seiner Furcht gänzlich aussetzt, lässt der Knecht die Erfahrung zu, dass sich seine Tätigkeit gegen die Macht des Herrn als selbständig erweist, und er sich von ihm – und von seiner eigenen knechtischen Existenz – abstoßen kann. Die Quelle seines Daseins wird vom Herrn auf die Arbeit verschoben. Damit vollzieht sich eine ontologische Wende. Gegen den Zerfall, den der Knecht durch seine Angst in ganzer Wucht erlebt, stellt sich nun die Beständigkeit der Objekte, und von seiner Ohnmacht hebt sich sein Vermögen ab, in der Arbeit etwas hervorzu- bringen, das Bestand hat und von der Macht des Herrn unabhängig bleibt.

Beauvoir und Fanon, so wurde gezeigt, widersetzen sich dieser Auflösung des Anerkennungs-dilemmas. Dass sie die Herr-und-Knecht-Passage überhaupt beiziehen, liegt (neben der marxistischen und existenzialistischen Rezeptionslinie, die sie damit fortzuschreiben) wohl an ihrer wirkmächtigen Inszenierung eines asymmetrischen Machtverhältnisses. Die Ungleichheit, welche das Verhältnis von Herr und Knecht kennzeichnet und zur Entstehung eines „einseitige[n] und ungleiche[n] Anerkenn[en]s“²³ führt, korrespondiert mit der Struktur jener Herrschaftssysteme, die Gegenstand des Nachdenkens von Beauvoir und Fanon sind. Während

and the iconography of the Western tradition will have little or no resonance.“ (Mills 1998, 7) Ziel ist, mit anderen Worten, nicht nur die Möglichkeit, sich in bestehende Diskurse ‚einzuklinken‘, sondern auch, eine Sprache zu entwickeln und durchzusetzen, welche die eigene Perspektive denkbar und erfassbar macht.

²¹ Hegel (1999), 27.

²² Ebd., 114.

²³ Ebd., 113.

sich Hegels Analyse einer *geschichteten* intersubjektiven Anerkennung auf die koloniale und die patriarchale Situation übertragen lässt, greift sie an der Stelle ins Leere, wo der Knecht sein Begehren nach Anerkennung in der Arbeit überwinden kann. Dass diese Transformation weder der Frau in der patriarchalen noch dem Kolonialisierten in der kolonialen Ordnung offen steht, könnte stichhaltig mit den ökonomischen, sozialen und psychischen Abhängigkeiten begründet werden, in denen sich diese Subjekte befinden. Sie ist aber auch darum nicht denkbar – und darauf fokussiert die vorliegende Interpretation –, weil weder die Frau noch der Kolonialisierte auf diejenige Weise als um Anerkennung kämpfende zur Erscheinung gelangen können wie der Knecht. Ihre Akte des Widerstands und ihre Individualisationsversuche werden nicht nur vom Herrn nicht anerkannt, sondern im vorherrschenden Diskurs nicht als solche sichtbar.

Damit tritt ein Aspekt der Anerkennung hervor, welcher sich von der intersubjektiven Dimension von Anerkennung unterscheidet, obwohl er zweifellos mit dieser verbunden ist. Bedingung dafür, dass der Knecht sich vom Herrn abwenden und seine Arbeit mit Sinn erfüllen kann, ist eine andere Anerkennung als diejenige, welche der Herr dem Knecht verweigert; es ist eine Form der Anerkennung, die in Hegels Text impliziert wird, deren Quelle wir aber nicht erfahren. Der Kampf, in dem der Knecht sich befindet, und seine Todesangst werden in Szene gesetzt, erzählt, vermittelt. Dagegen wendet Beauvoir ein, dass die Frau in einer patriarchalen Logik weder als Person anerkannt wird, die ihr Leben riskiert, noch als jemand, die dem Herrn den Kampf ansagt. Derart kann sie die Erfahrung des Todes nicht machen, oder ihre Erfahrung des Todes kann, falls sie sie macht, nicht repräsentiert werden. Ähnlich zeigt Fanon, dass der Kolonialisierte nicht als Gegenüber in einem Kampf um Anerkennung wahrgenommen wird, sondern als Objekt kolonialer Macht, und dass sogar die rechtliche Anerkennung, welche das Gefälle zwischen Kolonialherren und Kolonialisiertem formal aufhebt, als Ausdruck dieser Macht in Erscheinung tritt. Seine Erfahrungen sind in der kolonialen Logik, der er unterworfen ist, nicht repräsentierbar.

Fanons Aussage, dass „in einer kolonisierten und zivilisierten Gesellschaft [...] jede Ontologie unrealisierbar“⁶²⁴ wird, kann auf diesem Hintergrund entziffert werden. Im Gegensatz dazu ist der Hegelsche Knecht zwar abhängig von einem Anderen, der ihm die Anerkennung versagt, aber er kann mithilfe einer spezifischen textuellen Repräsentation in eine andere Form des Seins übergehen. Der Herr kümmert sich weder um das Begehren des Knechts nach Anerkennung noch um seine Todesfurcht. Im Text aber finden beide zur Sprache. Und es ist der Adressierung des Textes eingeschrieben und wird durch Hegels emphatischen Entwicklungsbegriff verstärkt, dass die Leserin der Transformation des Knechts folgt, ihn zum neuen Protagonisten des Geistes werden sieht und mit ihm die dialektische Wende vollzieht, die ihm der Herr nicht ermöglichen kann und will. Damit erweist sich die Lektüre selbst als ein Anerkennungsgeschehen, indem sie den Knecht gerade durch die verweigte Anerkennung seines Herrn als Subjekt herausstellt, das der Anerkennung bedarf.

VI.

Was bei Beauvoirs und Fanons Analysen implizit thematisiert wird – die grundlegende Bedeutung der Repräsentation für die Subjektformation –, haben Autorinnen und Autoren der postkolonialen und feministischen Theorie in jüngerer Zeit explizit ausgearbeitet. Wegweisend dafür ist Gayatri Chakravortys Begriff der Subalternen, jener Menschen also, denen der

²⁴ Fanon (1980), 71.

Zugang zum Bereich der Repräsentation gänzlich verwehrt bleibt.²⁵ Mit der Unmöglichkeit, so zeigt Spivak, diskursiv in Erscheinung zu treten, geht eine Verfügbarkeit einher, die von unterschiedlichen Machtträgern strategisch eingesetzt werden kann. Exemplifiziert wird dies am Beispiel der britischen Kolonialmacht in Indien. Im Jahre 1829 untersagte diese die Praxis der *sati*, der Opferung der Witwe nach dem Tode ihres Mannes. Begründet wurde das Verbot mit dem Schutz indischer Frauen vor den mörderischen Praktiken der traditionellen Herrschaftssysteme. Die lokalen Mächte ihrerseits stellten die Opferung der Witwen als autonome Entscheidung und Ausdruck ihrer Traditionsverbundenheit dar.²⁶ Britischer Kolonialismus und einheimisches Patriarchat, so schreibt Spivak, verschränken sich derart wie „dialektisch ineinander greifende[] Sätze, die sich als ‚Weiße Männer retten braune Frauen vor braunen Männern‘ und ‚Die Frauen wollten sterben‘“ wiedergeben lassen.²⁷ Die einheimischen Frauen jedoch, für deren Leben sich die Kolonialherren und für deren Autonomie sich die lokalen Mächte einzusetzen vorgeben, kommen selbst nicht zu Wort. Sie werden zum Schauplatz eines Machtkampfes, der andere Ziele verfolgt als diejenigen, welche in ihrem Namen, aber ohne ihre Stimme verhandelt werden.

Bedeutsamerweise wird der Tod in Spivaks Darstellung anders konfiguriert als bei Hegel. Während der Knecht im Moment größter Ohnmacht dem Tod ins Auge blickt und sich dadurch von der Quelle seiner Macht, dem Herrn, befreien kann, wird über Leben und Tod der Subalternen verfügt, ohne dass ihr eigenes Verhältnis dazu zur Sprache gebracht werden kann. Nicht einmal der Einsatz ihres Lebens ermöglicht es der Subalternen, im Bereich des Diskursiven ihre Zeichen zu setzen. Dies verdeutlicht Spivak anhand des Selbstmordes von Bhuvanewari Bhaduri, einer jungen indischen Freiheitskämpferin. Auch ihr Suizid, der von Spivak als politisches Zeichen gelesen wird, ermöglicht es Bhaduri nicht, ihre Botschaft zur Sprache zu bringen: „Die Subalterne kann nicht sprechen“, das meint also, dass die Subalterne sogar dann, wenn sie eine Anstrengung bis zum Tod unternimmt, um zu sprechen, nicht fähig ist, sich Gehör zu verschaffen.“²⁸ Bhaduris physischer Tod wir zum radikalsten Ausdruck eines *sozialen* Todes, der in der Unmöglichkeit begründet liegt, sich selbst intelligibel zu machen.

Während Spivak mit ihrem Begriff der Subalternen den radikalen Ausschluss aus dem Bereich der Repräsentation zu fassen versucht – denn eine Subalterne, die sich Gehör verschafft, ist *per definitionem* nicht mehr subaltern –, widmet sich Judith Butler den Erfahrungen von Menschen, denen ein partieller, eingeschränkter und verzerrter Zugang zur Repräsentation eingeräumt wird, die also gewissermaßen an den Grenzen des Repräsentierbaren angesiedelt werden. Auch für Butler ist die Unmöglichkeit der Repräsentation mit dem sozialen Tod gekoppelt. So thematisiert sie in ihrer Deutung des Antigone-Mythos, wie Menschen mit Lebensformen, welche den vorherrschenden Normen nicht entsprechen, an der Grenze des Lebbareren angestiedelt bleiben. „Jene Beziehungen, denen die Legitimität abgesprochen wird oder die neue Begriffe der Legitimierung erfordern, sind weder tot noch lebendig, sie sind Figuren des Nicht-Menschlichen an der Grenze des Menschlichen.“²⁹ Dieser Zustand zwischen Leben und Tod verweist auf den Bereich zwischen einem rein physischen Überleben und einem sozial erfüllten Leben. Das Sein eines Subjekts lässt sich damit nicht unabhängig von seiner diskursiven Repräsentation bestimmen. Wenn seine Wünsche und sein Begehren,

²⁵ Vgl. Spivak (2008).

²⁶ Vgl. Castro Varela u. Dhawan (2005), 74 ff.

²⁷ Spivak (2008), 81.

²⁸ Ebd., 127.

²⁹ Butler (2001), 127.

seine Beziehungen und seine Handlungen nicht intelligibel, nicht kommunizierbar und nicht signifizierbar werden können, dann gerät es in einen „Bereich suspendierter Ontologie“.³⁰ Solche Subjekte, die keine wirklichen Subjekte sind, führen weder ein Leben, welches soziale Anerkennung erfährt und das damit einhergehende Handlungspotenzial mit sich bringt, noch sind sie physisch tot. Ihre Forderungen, Wünsche und Kämpfe sind weder zugänglich noch sinnstiftend, wie der Kampf von Hegels Knecht, den wir wahrnehmen und verstehen, und mit dem wir uns identifizieren können.

Dieser schattenhafte Bereich des Diskursiven beruht nun gemäß Butler nicht nur auf dem mangelhaften Einbezug bestimmter Seinsformen. Vielmehr besteht zwischen deren Ausschluss und der Herstellung intelligibler Subjektpositionen ein konstitutiver Zusammenhang: „Das Verworfene [*the abject*] bezeichnet hier genau jene ‚nicht lebbar‘ und ‚unbewohnbaren‘ Zonen des sozialen Lebens, die dennoch dicht bevölkert sind von denjenigen, die nicht den Status des Subjekts genießen, deren Leben im Zeichen des ‚Nicht-Lebbaren‘ jedoch benötigt wird, um den Bereich des Subjekts einzugrenzen.“³¹ In ihrer Analyse hegemonialer Geschlechteridentitäten etwa zeigt Butler, dass die Herstellung vorherrschender Männlichkeits- und Weiblichkeitsvorstellungen mit der Verwerfung jener Verkörperungen von Geschlecht und Sexualität einhergehen, welche diesen Normen nicht entsprechen. Das Tabu der Homosexualität, die Angst, das eigene Geschlecht nicht eindeutig verkörpern zu können, und die Abscheu vor dem geschlechtlich Fluiden und Unentschiedenen strukturieren hegemoniale Geschlechteridentitäten ebenso wie die vorherrschenden Normen, vermittels welcher sie entzifferbar und intelligibel werden.

Mit ihren Ausführungen fügen Spivak und Butler wegweisende Aspekte zur Frage hinzu, wie Subjektivierung, Repräsentation und Anerkennung zusammenhängen. Spivak zeigt, dass das Sprechen für Andere auch dann, wenn es scheinbar in ihrem Namen geschieht, dazu dienen kann, sie vom Bereich der Repräsentation auszuschließen. Es kann deshalb einzig darum gehen, den Bereich des Sag- und Darstellbaren so auszuweiten, dass sich Subalterne selbst repräsentieren und sich somit ihrer Subaltermität entledigen können. Und Butler weist darauf hin, dass ein solcher Vorgang der Inklusion nicht additiv ist, sondern umfassende Veränderungen des diskursiven Geflechts mit sich bringt, mithin für jene Subjekte, die sich im Zentrum der Repräsentationsmacht befinden. Auch ihr Selbstverständnis muss, insofern es auf dem Ausschluss und der Verwerfung anderer Seinsweisen beruht, in Frage gestellt und transformiert werden. Erforderlich ist somit eine spezifische Bereitschaft des Hinhörens und der Selbstreflexion. Es müssen jene subtilen Zeichen und Leerstellen zu deuten gelehrt werden, die auf einen Kampf um Anerkennung verweisen, der als solcher noch gar nicht zur Darstellung gelangt ist. Und der es für das anerkennende Subjekt erforderlich machen könnte, sich selbst unter gänzlich neuen Bedingungen zu denken.

Dr. Patricia Purtschert, Universität Basel, Zentrum Gender Studies, Steinengraben 5, 4051 Basel, Schweiz

³⁰ Dies. (2002), 260.

³¹ Dies. (1995), 23.

Literatur

- Bauer, N. (2001), *Simone de Beauvoir. Philosophy & Feminism*, New York.
- Beauvoir, S. (1992), *Das andere Geschlecht. Sittlichkeit und Sexus der Frau*, Reinbek bei Hamburg.
- Benhabib, S. (1996), *On Hegel, Woman and Irony*, in: *Feminist Interpretations of G. W. F. Hegel*, hg. v. P. Jagentowicz Mills, University Park.
- Benjamin, J. (1993), *Die Fesseln der Liebe. Psychoanalyse, Feminismus und das Problem der Macht*, Frankfurt/M.
- Butler, J. (2002), *Was ist Kritik? Ein Essay über Foucaults Tugend*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Heft 2, 249–265.
- Dies. (2001), *Antignes Verlangen: Verwandtschaft zwischen Leben und Tod*, Frankfurt/M.
- Dies. (1995), *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*, Berlin.
- Castro Varela, M. u. Dhawan, N. (2005), *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*, Bielefeld.
- Du Bois, W. E. B. (2003), *The Souls of Black Folks*, New York.
- Fanon, F. (1980), *Schwarze Haut, weiße Masken*, Frankfurt/M.
- Fraser, N. u. Honneth, A. (2003), *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*, Frankfurt/M.
- Fraser, N. (2001), *Die halbierte Gerechtigkeit. Schlüsselbegriffe des postindustriellen Sozialstaats*, Frankfurt/M.
- Hegel, G. W. F. (1999), *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg.
- Honneth, A. (1992), *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt/M.
- Kojève, A. (1957), *Hegel. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens. Kommentar zur Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt/M.
- Lundgren-Gothlin, E. (1996), *Sex and Existence: Simone de Beauvoir's The Second Sexe*, Hanover N. H.
- Mills, Ch. (1998), *Blackness Visible. Essays on Philosophy and Race*, Ithaca.
- Moser, S. (2002), *Freiheit und Anerkennung bei Simone de Beauvoir*, Tübingen.
- Patterson, O. (1982), *Slavery and Social Death. A Comparative Study*, Cambridge/Mass.
- Purtschert, P. (2006), *Grenzfiguren. Kultur, Geschlecht und Subjekt bei Hegel und Nietzsche*, Frankfurt/M.
- Spivak, G. C. (2008), *Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation*, Wien.
- Taylor, Ch. (1993), *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Frankfurt/M.
- Young, I. (1990), *Humanism, Gynocentrism and Feminist Politics*, in: *Hypatia Reborn: Essays in Feminist Philosophy*, hg. v. A. al-Hibri u. M. A. Simons, Bloomington, 231–248.
- Zamir, S. (1995), *Dark Voices. W. E. B. Du Bois and American Thought*, Chicago.
- Zürn, C. F. (2005), *Schwerpunkt: Anerkennung*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Heft 3, 377–387.