

gängig] lautet der Genitiv von „uns“ – im Unterschied zum Possessivum – „unser“). S. 14 wird gegen „orthodoxe, biblizistische Richtungen“ „das Fazit kritischer Exegeten“ über das Selbstbewußtsein des historischen Jesus ins Feld geführt, als stünde 1. dies fraglos fest und hätte 2. philosophische Theologie hier mitzureden. Wird Plotins Emanation (62) „dem Transzendenzereignis“ der Schöpfung gerecht? 118, zum Guten des Bösen, ist unbedingt zwischen „faktisch“ und „notwendig“ zu unterscheiden (oder hätte hier doch ein Denker das heilsame Nichtwissen aller anderen überwunden?). 158: Das sittlich Gute leuchtet dem „hörenden Herzen“ als gut ein, hier bedarf es keiner Erklärung, ob utilitaristisch oder voluntaristisch. 164 wäre wieder die Unterscheidung von Gott und Christus, auch bzgl. ihrer „Unkenntlichkeit“, einzubringen. Ganz unbefriedigend erscheint mir die These (199), daß die eschatologische Falsifizierung der Hoffnung den Geltungssinn des Gottesglaubens nicht berühren würde. Natürlich ist das Böse „nicht dadurch böse, daß es dereinst im Jenseits durch drastisch ausgemalte Höllenstrafen geahndet wird [in welchem Katechismus oder Lehrbuch hat R. das gelesen?], sondern das böse Handeln ist bereits selbst die Strafe ...“. Aber wäre es damit getan, mit samt dem „kläglich[e]n Untergang vieler Tyrannen“, den R. immerhin mit dem zuvor schon angefragten „Scheitern des Guten“ (117) in Zusammenhang bringen sollte? Oder wie „theo-logisch“ sind (201) Ansätze eines „Transzendierens des Menschlichen um des Menschen willen“ (Bloch: Transzendieren ohne Transzendenz)? – 210: „Szientifische Metaphysik wie auch formalistischer Szientismus sind Schwundstufen der okzidentalen Vernunft. Deswegen gilt es jetzt, den genuinen Wahrheitsanspruch und Geltungssinn der authentischen Formen der Metaphysik (als bereits sinnkritische Grenzreflexion in praktischer Hinsicht) – von Platon, Plotin und Augustinus bis zu Cusanus – neu zu entdecken.“

J. SPLETT

HONNETH, AXEL, *Verdinglichung*. Eine anerkennungstheoretische Studie. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005. 110 S., ISBN 3-518-58444-8.

Mit dieser kurzen Studie, hervorgegangen aus den Tanner-Lectures an der Universität Berkeley im März 2005, verfolgt Axel Honneth (= H.) das Ziel, einen traditionellen Grundbegriff der älteren Kritischen Theorie anerkennungstheoretisch zu reformulieren. Er legt seinen Ausführungen Georg Lukács' Text über „Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats“ zugrunde, der in den heimlichen Literaturkanon der Kritischen Theorie aufgenommen wurde – und vielleicht auch deshalb keine produktive Weiterentwicklung erfahren konnte. Doch wer den Untertitel des Buches nicht deutlich hervorhebt, verfehlt die eigentliche Zielsetzung des Autors. Es geht diesem nicht ausschließlich um eine Auseinandersetzung mit dem Begriff der „Verdinglichung“; denn im Verlauf der Studie wird sehr deutlich, daß eine Reformulierung dieser Kategorie nur mit Bezugnahme auf den Anerkennungsbegriff möglich sein soll. Dazu ist nicht nur die Darstellung und Analyse des von Lukács geprägten Begriffs der Verdinglichung notwendig, sondern darüber hinaus gilt es, den anerkennungstheoretischen Ansatz zu plausibilisieren. Ein solches Projekt läßt sich in sechs kurzen Kap. auf 110 Seiten nur skizzieren. Neben der Darstellung der theoretischen Grundlinien der Verdinglichungsanalyse formuliert H. deshalb im wesentlichen Fragestellungen, die den Bedarf nach einer weiteren Ausformulierung des anerkennungstheoretischen Ansatzes markieren. H. betont, daß ein solches Vorhaben in den Diskussionen in Berkeley kritisch begleitet wurde, und ihn die daraus resultierenden produktiven Nötigungen gezwungen haben, die Vortragsmanuskripte an einigen Stellen zu präzisieren und zu erweitern. Daß die intellektuellen Rahmenbedingungen der kalifornischen Universität einen solchen produktiven Prozeß anstoßen und guten Nährboden bieten, ist nicht erstaunlich, verfolgt doch beispielsweise die in Berkeley lehrende Judith Butler ebenfalls ein Theorieprojekt, das den Hegelschen Begriff der Anerkennung konzeptualisiert – wenngleich ihre poststrukturalistische Sichtweise des Anerkennungsgeschehens in theoretischer Opposition zu H.s Perspektive stehen dürfte.

Um eine Reaktualisierung des Verdinglichungsbegriffs anzustoßen, bedarf es zuerst einer Darlegung der Kerngedanken der Verdinglichung bei Lukács (vgl. dazu Kap. 1, 19–28). Schon in der Einleitung (11–17) verweist H. auf den normativen Gehalt, welcher

Lukács' Analyse trotz des Verzichts auf ein moralisches Vokabular innewohnt (vgl. 16) und erklärt, daß diese „die sozialontologische Erklärung einer Pathologie unserer Lebenspraxis liefert“ (17). Doch gerade zur Darlegung dieses Gedankengangs bedarf es einer ausführlichen Rekonstruktion. Unter Verdinglichung verstehe Lukács „den Habitus oder die Gewohnheit eines bloß beobachtenden Verhaltens, in dessen Perspektive die natürliche Umwelt, die soziale Mitwelt und die eigenen Persönlichkeitspotentiale nur noch teilnahmslos und affektneutral wie etwas Dingliches erfaßt werden“ (24). Es handelt sich hier um keinen subjektiven Vorsatz, kein unmoralisches Verhalten der Menschen, sondern der Prozeß der Verdinglichung ist ein „soziales Faktum“ (25). Allerdings handelt es sich hierbei um keine rein beschreibende Analyse; vielmehr enthält der Verdinglichungsbegriff einen normativen Überschuß, ist damit doch eine verfehlt, pathologische soziale Praxis gemeint. Damit muß dem Begriff aber eine Kontrastfolie unterliegen, auf der die Idee einer nicht-verfehlten, unverzerrten sozialen Praxis gezeichnet ist. Hiermit sind wir auf das sozialontologische Fundament des Verdinglichungsbegriffs gestoßen. H. weiß um die damit verbundenen Schwierigkeiten und benennt zudem als Probleme die marxistischen Erblasten dieses Begriffs und die Unterstellung der Totalität des Verdinglichungsgeschehens (vgl. 16–17; 27–28, 32–34). An dieser Totalität muß sich zwangsläufig dieselbe Kritik entzünden wie am postulierten Verblendungszusammenhang aus der „Dialektik der Aufklärung“ von Theodor W. Adorno und Max Horkheimer. Eine kritische Gesellschaftstheorie kann schließlich nur dann kritisch sein, wenn nicht auch sie vom Verdinglichungsgeschehen oder Verblendungszusammenhang betroffen ist, sondern eine nicht-verdinglichte Form der Praxis darstellt. Damit ist die Totalität aber nicht länger total. In H.'s Lesart muß Lukács annehmen, „daß die verdinglichten Verhältnisse nur einen falschen Interpretationsrahmen, einen ontologischen Schleier darstellen, hinter dem sich die Faktizität der tatsächlichen Daseinsweise des Menschen verbirgt“ (33). Lukács' Verdinglichungsbegriff ergänzt H. nun um die Analyse des Begriffs im Kontext der Philosophie Martin Heideggers (vgl. Kap. 2, 29–45). Er rekonstruiert bei diesen beiden Denkern eine gemeinsame These: „Die zur zweiten Natur gewordene Gewohnheit, sich die Beziehung zu sich selber und zur Umwelt nach dem Muster eines neutralen Erfassens von dinglichen Gegebenheiten vorzustellen, verleiht auch der menschlichen Handlungspraxis über die Zeit eine andere, verdinglichte Gestalt, ohne daß der ursprüngliche Sorgecharakter jener Praxis aber jemals vollständig zum Verschwinden gebracht werden könnte; vielmehr muß in Form eines präreflexiven Wissens oder elementarer Handlungsreste diese vorgängige Eigenschaft stets so präsent bleiben, daß eine kritische Analyse sie jederzeit wieder zu Bewußtsein bringen könnte“ (35–36). H. greift hier auf Heidegger zurück, weil er sich von dessen Begriff der „Sorge“ eine begriffliche Aufhellung von der Vorstellung der Praxis bei Lukács erhofft. Außerdem ist dieser Begriff der Sorge anerkennungstheoretisch leichter zu transformieren und in eine neue Theoriesprache zu übersetzen. H. will aber nicht nur den sprachlich-begrifflichen Übergang rechtfertigen, sondern auch den „Primat einer solchen Anerkennung vor allen bloß kognitiven Einstellungen zur Welt demonstrieren“ (40). Deshalb wird neben den bisherigen Gewährsmännern Lukács und Heidegger auch noch John Dewey zur Unterstützung ins Feld geführt. Er bildet den Brückenkopf, um so zur kategorialen Erschließung des Anerkennungsbegriffs zu gelangen. Alle drei dienen H. dazu, seinen eigenen theoretischen Ansatz mit deren Hilfe – aber zugleich mit einem neuen Vokabular – zu plausibilisieren. Es handelt sich hier um ein wechselseitiges Verhältnis der Inanspruchnahme: Einerseits benötigt H. diese Gewährsmänner zur Explikation und Profilierung seiner eigenen Konzeption, andererseits soll deren eigentliche Grundintention unter der Bezugnahme auf einen anerkennungstheoretischen Bezugsrahmen deutlich werden. Gegenüber dem wechselseitigen Akt der Perspektivübernahme geht die im Begriff der Sorge anklingende intersubjektive Einstellung weit hinaus, weil sie „vorgängig stets an ein Moment der positiven Befürwortung, der existentiellen Zugesandtheit gebunden ist, welches in der Zuschreibung von rationaler Motiviertheit nicht hinlänglich zum Ausdruck kommt“ (38). Mit dieser argumentativen Stoßrichtung wird auch angezeigt, daß es H. mit seinem anerkennungstheoretischen Konzept auch um die Auseinandersetzung mit dem kommunikationstheoretischen Ansatz geht. Die intersubjektive Praxis des kommunikativen Handelns von Subjekten ist für H. viel zu sehr auf

einen kognitiven Akt reduziert. Im Gegensatz dazu will H. in Anlehnung an den Hegel-schen Begriff der Anerkennung die These begründen, „daß im menschlichen Selbst- und Weltverhältnis eine befürwortende, anerkennende Haltung sowohl genetisch als auch kategorial allen anderen Einstellungen vorhergeht“ (39).

Am Ende des zweiten Kap. und zur Überleitung auf das folgende Kap. 3 (46–61) formuliert H. nochmals kurz und knapp seine These, daß für ihn „das Anerkennen gegenüber dem Erkennen sowohl genetisch als auch begrifflich einen Vorrang besitzt“ (45). Er stellt sich dann im dritten Kap. der Aufgabe, von nun an nicht länger theoriegeschichtlich, sondern „ohne die bloße Berufung auf philosophische Autoritäten“ (46) den Vorrang der Anerkennung systematisch zu erläutern. Er grenzt sich explizit von einem Theoriedesign ab, das das menschliche Verhalten vorrangig durch den Akt der wechselseitigen Perspektiveübernahme charakterisiert. Diese kommunikationstheoretische Lesart einer „Anerkennung des Anderen“ räumt dem Begriff der Anerkennung keinen wirklichen kategorialen Primat ein. H. untermauert seine These vom ontogenetischen Vorrang der Anerkennung argumentativ mit dem Rückgriff auf entwicklungspsychologische Befunde. Die für das kommunikative Handeln notwendige Dezentrierung des Subjekts versteht er zwar durchaus auch als einen kognitiven Akt; doch dieser kognitive Akt ist seines Erachtens von einer vorgängigen affektiven Haltung abhängig. Erst durch diese affektive Haltung wird es dem Subjekt überhaupt möglich, der Perspektive des anderen eine Bedeutung zuzuschreiben. „Das Sich-Hineinversetzen in die Perspektive der zweiten Person verlangt den Vorschuß einer Form von Anerkennung, die in kognitiven oder epistemischen Begriffen nicht vollständig zu erfassen ist, weil sie stets ein Moment der unwillkürlichen Öffnung, Liebe und Hingabe erhält“ (51). Allerdings weiß H., daß ein solcher ontogenetischer Befund nicht mehr als ein vorläufiger Bezugspunkt für die Ausarbeitung eines auf den Anerkennungsbegriff aufbauenden Theoriekonzepts ist. Bei der weiteren kategorialen Ausarbeitung einer Theorie der Vorrangigkeit des Anerkennens vor dem Erkennen ergänzt er seine bislang an Lukács, Heidegger und Dewey angelehnte Argumentation um einen Rekurs an Stanley Carvells, mit dem er nochmals die Eigenart der intersubjektiven Kommunikation in anerkennungstheoretischer Hinsicht präzisiert: „Das Gewebe der sozialen Interaktion ist nicht, wie in der Philosophie häufig angenommen, aus dem Stoff kognitiver Akte, sondern aus dem Material anerkennender Haltungen gewebt“ (58). Und weiter: „Sprachliches Verstehen ist [...] an die nicht-epistemische Voraussetzung der Anerkennung des Anderen gebunden“ (59). Anerkennung ist ein Akt einer vorgängigen Identifikation mit dem anderen, der über den kognitiven Akt des rationalen Erschließens der Handlungsgründe des anderen im Kontext einer reziproken Perspektivübernahme weit hinausgeht.

Im vierten Kap. (62–77) taucht das Problem der Totalität der Verdinglichung wieder auf – allerdings unter anderen Vorzeichen als in den vorherigen Kap. H. thematisiert nun die Schwierigkeit, mit der eine anerkennungstheoretische Reaktualisierung des Verdinglichungsbegriffs behaftet ist. „Wie also läßt sich der Prozeß der „Verdinglichung“ als ein gesellschaftlicher Vorgang explizieren, wenn doch das, was dadurch verlorengehen soll, eine derart konstitutive Bedeutung für die menschliche Sozialität besitzt, daß es in allen sozialen Vorgängen irgendwie zum Ausdruck kommen muß“ (64)? Auf die negative Totalität der Verdinglichung bei Lukács folgt nun eine positive Totalität des Anerkennungsgeschehens. Um diese positive Totalität aufzusprennen, führt H. als anerkennungstheoretisches Korrelat zum Verdinglichungsbegriff den Terminus der „Anerkennungsvergessenheit“ ein: „Gemeint ist damit mithin der Prozeß, durch den in unserem Wissen um andere Menschen und im Erkennen von ihnen das Bewußtsein verlorengeht, in welchem Maß sich beides ihrer vorgängigen Anteilnahme und Anerkennung verdankt“ (68). Dieser anerkennungstheoretisch reformulierte Verdinglichungsprozeß, H. spricht auch von „Anerkennungslöschung“, „Anerkennungsabwehr“ (vgl. 72) oder „Aufmerksamkeitsminderung“ (71), kann einerseits durch „die Verselbständigung eines Zwecks gegenüber seinem Entstehungskontext“ (71–72) initiiert werden, oder er entsteht andererseits durch eine Überformung mittels einer „Reihe von Denkschemata, die unsere Praxis beeinflussen, indem sie zu einer selektiven Interpretation sozialer Tatsachen führen“ (72).

Diese Idee der Anerkennungsvergessenheit konkretisiert H. im fünften Kap. (78–93) mit der Bezugnahme auf den Begriff der „Selbstverdinglichung“. Er entfaltet in seinem

theoretischen Vokabular reformulierte Konturen einer Anerkennungsvergessenheit des Selbst und wendet sich damit der subjektiven Dimension von Verdinglichung zu. Die Selbstverdinglichung stellt für ihn „nicht anders als die Verdinglichung anderer Personen, das Ergebnis einer Aufmerksamkeitsminderung für das Faktum einer vorgängigen Anerkennung dar: So, wie wir dort aus den Augen verlieren, daß wir die Anderen zuvor stets anerkannt haben, neigen wir auch hier zum Vergessen der Tatsache, daß wir uns selbst zuvor immer schon deswegen anerkennend begegnet sind, weil wir nur so Zugang zu unserer eigenen Befindlichkeit finden konnten“ (92–93). Im Kontext der Selbstverdinglichung knüpft H. an eine sozialontologische Erklärung an, die er als Erklärungsansatz schon in der Einleitung der Studie andeutet (vgl. 17): „wenn nämlich die Verdinglichung sich bis in das Verhältnis des Subjekts zu sich selbst hinein erstrecken können soll, so muß ihr eine „originäre“, normale Form der Selbstbeziehung vorausgesetzt werden können, der gegenüber sie sich als problematische Abweichung verständlich machen läßt“ (82). Ein plausibler Begriff der Selbstverdinglichung beschreibt negativ jenen Zustand der Selbstbejahung, der den Subjekten ein unverzerrtes Anerkennungsverhältnis zu sich selbst ermöglicht. Diese Form der Anerkennung wird nicht dem Interaktionspartner entgegengebracht, sondern ist eine Anerkennung meiner selbst. Eine solche Fähigkeit hängt nicht nur von einer Anerkennung durch andere ab (vgl. 89); die elementare Struktur der Anerkennung meiner selbst ist die Voraussetzung für die Anerkennung des anderen. Auch dieser Form der Anerkennung schreibt H. nicht nur genetische, sondern auch kategoriale Vorrangigkeit zu.

Im abschließenden sechsten Kap. (94–107) wird nochmals die Kernthese von Lukács' Verdinglichungsanalyse aufgegriffen, die in der anspruchsvollen gesellschaftstheoretischen Unterstellung besteht, daß für die unterschiedlichen Formen der intersubjektiven, objektiven und subjektiven Verdinglichung letztlich die sozialen Praktiken des Kapitalismus verantwortlich sind. Diese Kapitalismuskritik will H. im Kontext seiner Analyse der Anerkennungsvergessenheit in dieser Totalität nicht als Erklärungsmuster gelten lassen, sieht in ihr gleichwohl Anregungspotential. Er sucht wie Lukács nach den sozialen Quellen, aus denen sich die Anerkennungs-minderung speist, will aber die „systematische Blindheit“ (98) vermeiden, aufgrund deren Lukács nur die ökonomische Sphäre als Quelle der Verdinglichung ausmacht. Gegen ein rein ökonomisches Erklärungsmuster spricht beispielsweise die „Schutzfunktion des Rechts, in der letztlich eine dürftige, aber um so wirksamere Übersetzung des Faktums vorgängiger Anerkennung zu sehen ist“ (101), und die H. nicht auch für ein Produkt der Verdinglichung des Kapitalismus hält. Auch unterscheidet er zwischen der Anerkennungsvergessenheit gegenüber den anderen und der Anerkennungsvergessenheit gegenüber sich selbst. Durch diese Unterscheidung kommt aber mehr als eine soziale Quelle für die Entstehung von Verdinglichung in Frage.

H. begründet das Fehlen des Verdinglichungsbegriffs in den philosophischen Debatten durch eine Konzentration auf den Gerechtigkeitsbegriff (vgl. 106). Seine anerkennungstheoretische Studie ist deshalb auch als eine Distanzierung von einer Gesellschaftskritik beziehungsweise Moralphilosophie zu lesen, die sich nur auf Gerechtigkeitsfragen beschränkt und Fragen des guten Lebens ausblendet. Mit seinem Versuch einer anerkennungstheoretischen Reformulierung des Verdinglichungsbegriffs will er die Idee einer Gesellschaftskritik wiederbeleben, die davon ausgeht, „daß Gesellschaften auch in einem anderen Sinn normativ scheitern können als in der Verletzung von allgemein gültigen Gerechtigkeitsprinzipien“ (106–107). Der angestrebte Rückgriff einer solchen Gesellschaftskritik auf eine sozialontologische Basis bedarf allerdings über diese Studie hinaus noch einer weiteren Ausformulierung. Es darf nämlich bezweifelt werden, daß sich eine Sozialontologie beziehungsweise philosophische Anthropologie im Deskriptiven erschöpft. Dann aber gilt es, einen normativen Maßstab darzulegen, mit der die sozialontologisch fundierte Ordnung der Gesellschaft bewertet werden kann.

A. BOHMEYER