

Sarah Bianchi

Verletzlichkeit und Leben

Nietzsche im Kontext der Anerkennungsdebatte

1 Einleitung

Wir sind Alle nicht Das, als was wir nach den Zuständen erscheinen, für die wir allein Bewusstsein und Worte [...] haben: wir verkennen uns [...], wir machen einen Schluss aus einem Material, in welchem die Ausnahmen die Regel überwiegen, wir verlesen uns in dieser scheinbar deutlichsten Buchstabenschrift unseres Selbst. Unsere Meinungen über uns aber, die wir auf diesem falschen Wege gefunden haben, das sogenannte »Ich«, arbeitet fürderhin mit an unserem Charakter und Schicksal.¹

Mit diesem Aphorismus aus der *Morgenröthe* konfrontiert uns Friedrich Nietzsche direkt mit der komplexen Frage nach dem Selbst. Wenn es für Nietzsche nicht schlichtweg eine »Buchstabenschrift« gibt, mit deren Hilfe wir das Selbst mühelos entziffern könnten, und es, so Nietzsche, der »Verräter« bedarf, um diesem »Rätsel des Selbst« näher zu kommen, so fragt sich, wer denn nun eben diese »Verräter«² sein sollen, die uns die »geheime[n] Wege«³ zu einem solchen Selbst offenbaren.

1 Nietzsche, Friedrich: *Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurtheile*. In: ders.: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Hrsg. von Colli, Giorgio und Montinari,azzino. Bd. 3. München, Berlin und New York 1999. S. 9-331. Hier: S. 107f.

2 Nietzsche, Friedrich: *Menschliches, Allzumenschliches*. In: ders.: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Hrsg. von Colli, Giorgio und Montinari,azzino. Bd. 2. München, Berlin und New York 1999. S. 318f.

3 Ebd.

In der zeitgenössischen Debatte wird die Frage nach dem Selbst insbesondere mit dem Begriff der »Anerkennung« verbunden. Hierbei wird deutlich, dass das Selbst nicht essentiell quasi als ein »Container-Selbst«⁴ verstanden werden darf, sondern es wird vielmehr der *ursprüngliche Beziehungscharakter* betont. Ein so immer schon relational verzahntes Selbst entwickelt sich somit *in und durch* Anerkennungsbeziehungen, das heißt in der intersubjektiven Auseinandersetzung mit dem Anderen.⁵ Der Begriff der »Anerkennung« bezeichnet hierbei ein wechselseitiges Geschehen zwischen selbstbewussten Akteuren, die sich gegenseitig bejahend als auch immer abgrenzend aufeinander beziehen.⁶ In der aktuellen Debatte zeigt sich jedoch, dass ein intersubjektiv gefasstes Selbst zu unterschiedlich gewichteten Konsequenzen führt, was den Begriff der »Anerkennung« betrifft. Dabei geht es nicht um verschiedene Selbstbegriffe, sondern um die unterschiedlich akzentuierte Auffassung, die dabei jeweils der intersubjektiven Erfahrung beigemessen wird. In diesem Aufsatz kommt es mir nun auf den Versuch an, Nietzsches Verständnis dessen, was für ihn die Dimension der Anerkennung im Lebenszusammenhang bedeutet, im Kontext der Anerkennungsdebatte als ein *immer schon verletzliches Geschehen im Lebenszusammenhang* auszuloten.

Dies möchte ich an drei verschiedenen Modellen von Anerkennung aus dem Deutschen Idealismus, dem Poststrukturalismus und der Romantik diskutieren. Dabei geht es in einem ersten Schritt um Georg Wilhelm Friedrich Hegels Verständnis von Anerkennung im Selbstbewusstseinskapitel der *Phäno-*

4 Jaeggi, Rahel: *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*. Frankfurt am Main 2005. S. 65. Zu einem positiven und negativen Anerkennungsverständnis s. Jaeggi, Rahel: *Anerkennung und Unterwerfung. Zum Verhältnis von negativen und positiven Theorien der Intersubjektivität*. Berlin 2006. URL: https://www.philosophie.hu-berlin.de/de/lehr-bereiche/jaeggi/mitarbeiter/jaeggi_rahel/anererkennungunterwerfung/, abgerufen am 11. April 2017. Wie sich der Begriff der »Anerkennung« einordnen lässt, ist in der Forschung umstritten, s. Bedorf, Thomas: *Verkennende Anerkennung. Über Identität und Politik*. Berlin 2010. S. 17ff.

5 Die Andere ist stets mitzudenken, aufgrund der einfacheren Lesbarkeit wird jedoch verzichtet, bei jeder Nennung jegliche Geschlechtsmöglichkeiten zu erwähnen.

6 Dieses Verständnis von Anerkennung geht auf Axel Honneth zurück; es geht somit nicht um »acknowledgement« und »identification«, s. Ikäheimo, Heikki und Laitinen, Arto: *Analyzing recognition. Identification, acknowledgement, and cognitive attitudes towards persons*. In: van den Brink, Bert und Owen, David (Hrsg.): *Recognition and power. Axel Honneth and the tradition of Critical Social Theory*. Cambridge 2011. S. 33-56. Wie mehrdeutig der Begriff der »Anerkennung« ist, fächert besonders anschaulich Paul Ricœur auf, s. Ricœur, Paul: *Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein*. Frankfurt am Main 2006.

menologie des Geistes. Hierbei kommt es darauf an, Hegels Verständnis des grundlegenden *Ermöglichungscharakters* von Anerkennung herauszustellen. Als Gegenposition dazu soll Judith Butlers Verständnis von Anerkennung aus *Psyche der Macht* skizziert werden. Hierbei soll der grundlegende *Beschränkungscharakter* freigelegt werden, den Butler im Anerkennungs-geschehen ausmacht. Für diese ersten beiden Argumentationsschritte ist keine eigenständige Interpretation von Hegel und Butler notwendig.⁷

Ausgehend von dieser Konstellation geht es mir nun in einem dritten Schritt um die Frage, wie sich Nietzsche innerhalb dieser beiden unterschiedlich gewichteten Anerkennungsmodelle positionieren lässt.⁸ Nietzsche ist dabei nicht grundsätzlich neu in der Anerkennungsdebatte, allerdings spielt er bisweilen eher eine Randfigur, die vor allem in Bezug zur Verkenninglinie gelesen wird.⁹ Wie bereits im Eingangszitat angedeutet, geht es Nietzsche in gewisser Weise auch um die Dimension der *beschränkenden Verkenning*, aber nur in einem spezifischen Sinn, der nämlich, und dies ist das Neue des folgenden Beitrags, *immer auch eine Ermöglichung* zulässt: Es geht also bei Nietzsche um den *grundlegenden Doppelcharakter von Anerkennung*, oder anders formuliert: um die stete Ver-schränkung von Verletzlichkeit *und* Ermöglichung.

-
- 7 Bei Hegel stütze ich mich insbesondere auf Axel Honneths Interpretation und bei Butler auf die Interpretation von Eva von Redecker und Martin Saar, s. Honneth, Axel: *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt am Main 1994. S. 11-106. Siep, Ludwig: *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*. Freiburg und München 1979. S. 179-204. von Redecker, Eva: *Zur Aktualität von Judith Butler. Einleitung in ihr Werk*. Wiesbaden 2011. Saar, Martin: *Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*. Frankfurt am Main und New York 2007. S. 319-330.
- 8 Hierbei geht es um keine philologische Methodik, sondern um das methodische Verfahren einer *systematisch gerichteten narrativen Rekonstruktion*, s. Bianchi, Sarah: *Einander nötig sein. Existenzielle Anerkennung bei Nietzsche*. Paderborn 2016. S. 23ff. In der Nietzsche-Forschung ist die Anerkennungsthematik erst in jüngster Zeit beachtet worden, s. Williams, Robert: *Tragedy, recognition and the death of god. Studies in Hegel and Nietzsche*. Oxford 2012. Constâncio, João: *Struggle for recognition and will to power. Probing an affinity between Hegel and Nietzsche*. In: Hay, Katia und dos Santos, Leonel (Hrsg.): *Nietzsche, German Idealism and its critics*. Berlin und Boston 2015. S. 66-99. Zuerst in systematischer Weise bei Bianchi, s. Bianchi: *Einander nötig sein*.
- 9 Butler bezieht sich hierbei insbesondere auf den späten Nietzsche, s. Butler, Judith: *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*. Frankfurt am Main 2001. S. 63-80.

2 **Zu Hegels Verständnis von Selbstbewusstsein in der »Phänomenologie des Geistes« – »Bei sich im anderen sein«**

In einem ersten Schritt geht es nun um Hegels Verständnis von Anerkennung in der *Phänomenologie des Geistes*.¹⁰ Dabei gilt es, die Anerkennungsbewegung in ihrem *Ermöglichungscharakter* herauszuarbeiten.¹¹

In der *Phänomenologie des Geistes* stellt sich Hegel zunächst die grundlegende Frage, wie sich ein »Maßstab«¹² für die »Prüfung«¹³ des Wissens aus dem empirischen Erfahrungsbereich entwickeln lässt. In dem Prozess der relational verstandenen Wissensaneignung geht es Hegel dabei um die Beziehung zwischen dem Gegenstand, dem Erkennenden und deren sich ändernde Beziehung zueinander. In diesem Zusammenhang gewinnt nun die Bewegung der Anerkennung ihre entscheidende Funktion. Denn diese Beziehungsstruktur des reflexiven Wissens erklärt sich aus wechselseitigen Anerkennungsverhältnissen. Im Prozess gelingender Anerkennungsbeziehungen bin ich in der Lage, mich auf etwas in der Welt zu beziehen. Dadurch verändert sich mein Selbst- und Weltbezug. Somit stehe ich nicht einfach einer mir fremden Welt gegenüber, sondern es kommt auf die eigene *Auseinandersetzung* an, in der ich mir meinen Selbst- und Weltbezug *zu eigen mache*.

In einer solchen Entwicklungsbewegung des reflexiven Wissens geht es Hegel um das Fortschreiten zum »geistigen Tag der Gegenwart«,¹⁴ wie er es in einer gedoppelten Perspektive von konkret denkendem Subjekt und beobachtendem Philosophen beschreibt. Dem Prozess der Anerkennung schreibt Hegel

10 Vor allem in den *Jenaer Frühschriften* hatte Hegel zuvor den »Kampf um Anerkennung« entwickelt, s. Hegel, Georg: *System der Sittlichkeit*. Hamburg 2002. Hegel, Georg: *Jenaer Realphilosophie. Vorlesungsmanuskrifte zur Philosophie der Natur und des Geistes von 1805-1806*. Hamburg 1969. Vgl. auch Honneth: *Kampf um Anerkennung*, S. 11ff. Auf die Frühschriften soll es im Folgenden jedoch nicht ankommen. Zu den »Vorformen« der Anerkennungsbewegung bei Hegel vgl. Siep: *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, S. 36ff.

11 Philosophiegeschichtlich geht der Begriff der »Anerkennung« auf das Spätwerk von Johann Gottlieb Fichte zurück, vgl. Fichte, Johann: *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*. Berlin 1971. Honneth, Axel: *Die transzendente Notwendigkeit von Intersubjektivität (Zweiter Lehrsatz: §3)*. In: Merle, Jean-Christophe (Hrsg.): *Johann Gottlieb Fichte. Grundlage des Naturrechts*. Berlin 2001. S. 63-80. Hier: S. 63ff.

12 Hegel, Georg: *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main 1986. S. 75.

13 Ebd.

14 Ebd.

nun diejenige Befähigung zu, dass ein sich anerkennendes und wiederum auch anerkanntes Subjekt nur dann zu *seinem bestimmten* Selbstbewusstsein gelangen kann, wenn es qua wechselseitiger Anerkennungsbeziehungen ein gelungenes Welt- und Selbstverhältnis entwickelt hat. Erst Anerkennungsverhältnisse versetzen es somit in die Lage, sich selbstbewusst *auf etwas zu beziehen*, dabei zugleich sich in dieser Bezugnahme zu wissen und sich *als etwas* zu dieser Bezugnahme *zu verhalten*.

Diesen Weg zeichnet Hegel in der *Phänomenologie des Geistes* auf drei Stufen, indem er die *Art und Weise* der Bezugnahme des Bewusstseins auf den Gegenstand, sowie die Erkenntnis über den *Gegenstand* dieser Bezugnahme ausdifferenziert. Zu Beginn des Selbstbewusstsein-Kapitels befindet sich das Bewusstsein auf der zweiten Stufe des Selbstbewusstseins: Es geht um die Stufe der Begierde. Nachdem es auf der ersten Stufe bereits erfahren hat, dass es selbst die Objekte der Wirklichkeit in seinem Wissen formiert, somit es *abstrakt* von seiner aktiven Bezugnahme auf die Welt weiß und sich damit *nicht nur als passiver Beobachter* wahrnimmt, erfährt es sich nun als *rational-aktives Individuum*. Allerdings hat dieses *unmittelbare Bewusstsein* noch kein *Selbstverständnis* entwickelt, es kann die Gegenstände nur *an sich* wahrnehmen, ohne sie mit sich in Beziehung zu setzen, und so einen Begriff *für sich* zu entwickeln.

Die sich *selbst etwas aneignende Bezugnahme* entwickelt das Bewusstsein erst auf der zweiten Stufe. Auf dieser zweiten Stufe, der Stufe der Begierde, erfährt sich das Subjekt nun als *lebendige* Wirklichkeit. Es steht vor der Aufgabe, seine natürlichen Begierden zu stillen, um sein Leben zu erhalten.¹⁵ Dabei ist diesem »selbstsüchtig[en]«¹⁶ Bewusstsein sein *Gattungszusammenhang* noch fremd.¹⁷ Das Defizit dieser Stufe besteht nun darin, dass dem Bewusstsein ein Gegenstand fehlt, durch den es einen *überdauernden* Selbstbezug gewinnen kann, der also die Negation aushält. Hierbei geht es für Hegel sodann auch darum, dass das Sub-

15 Zur Einführung des Lebens s. Pippin, Robert: *Zu Hegels Behauptung, Selbstbewusstsein sei »Begierde überhaupt«*. In: Forst, Rainer; Hartmann, Martin; Jaeggi, Rahel und Saar, Martin (Hrsg.): *Sozialphilosophie und Kritik*. Frankfurt am Main 2009. S. 134-156. Hier: S. 143ff.

16 Hegel, Georg: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Frankfurt am Main 2012. S. 218.

17 Inwiefern die Begierde in diesem Fall »erotisch« verstanden werden kann, soll hier nicht verhandelt werden. Zu einer solchen Interpretation s. Brandom, Robert: *The structure of desire and recognition. Self-consciousness and self-constitution*. In: Ikäheimo, Heikki und Laitinen, Arto (Hrsg.): *Recognition and social ontology*. Leiden und Boston 2011. S. 25-52. Hier: S. 32ff.

jekt sich zwar bisher *konsumierend* auf einen Gegenstand bezieht, aber sich nicht als ein Akteur versteht, der eine tatsächliche *Veränderung* bewirkt.

Diese Wirkung erfährt es erst auf der dritten Stufe, auf der es einem anderen Selbstbewusstsein begegnet. In dieser Begegnung hat das Selbstbewusstsein nun einen anderen Gegenstand, in dem seine Bewegung der Negation auf Grenzen stößt; dieser Gegenstand, nämlich das andere Selbstbewusstsein, lässt sich nicht so zerstören wie das Objekt der Begierde. So erfährt das Selbstbewusstsein sich erst auf dieser dritten Stufe als ein lebendiges Glied im Gattungszusammenhang, in dem es die Verbindung vom »Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist«¹⁸ erlebt: »Es ist ein Selbstbewußtsein nur für ein Selbstbewußtsein.«¹⁹ Erst in dieser Begegnung mit einem anderen Selbstbewusstsein erfährt sich das Subjekt als jemand, der aktiv eine solche Veränderung in der Welt hervorrufen kann, dass das andere Selbstbewusstsein in der Begegnung seine Selbstnegation vollzieht. Selbstnegation bedeutet, von seinem eigenen Standpunkt abzusehen, von sich selbst Abstand zu nehmen: »Das Selbstbewußtsein erreicht seine Befriedigung nur in einem anderen Selbstbewußtsein.«²⁰ Befriedigung bezieht sich auf die *wirklichkeitsverändernde Rolle* des Subjekts in der intersubjektiven Begegnung.²¹

Die Bewegung der Negation beschreibt Hegel dabei als einen *symmetrischen* Prozess. Es ist also nicht schlichtweg nur das eine Selbstbewusstsein, das seine aktive, verändernde Rolle erfährt, sondern *beide* Selbstbewusstseine erfahren dies in gleicher Weise. Ihr Tun gestaltet sich ferner in einem »Doppelsinn«.²² Dadurch erfahren sich beide Selbstbewusstseine zugleich als Subjekt und Objekt, indem beide Selbstbewusstseine sich *in der Negation und Selbstnegation* auf einen anderen Gegenstand beziehen, das heißt auf ein anderes Selbstbewusstsein: »[...] das einseitige tun wäre unnütz; weil, was geschehen soll, nur durch beide zu Stande kommen kann.«²³ Diese Bewegung der Selbstbewusstseine lässt sich somit als ein Akt der *Selbstentäußerung*, das heißt der Selbstnegation, und der *Rückkehr in sich selbst* verstehen. Anders gesagt: Wenn ich mich folglich auf ein

18 Hegel: *Phänomenologie des Geistes*. S. 145.

19 Ebd. S. 144.

20 Ebd.

21 Zur Schwierigkeit dieses Übergangs s. Honneth, Axel: *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*. Berlin 2010. S. 24ff.

22 Hegel: *Phänomenologie des Geistes*. S. 146.

23 Ebd.

anderes Selbstbewusstsein beziehe, so sehe ich zunächst von meinem eigenen Standpunkt ab. In der Handlung bin ich allerdings wieder bei mir, kann somit mein persönliches Verständnis mit dem von mir unterschiedenen Standpunkt in mir aushandeln. So verstandene intersubjektive Anerkennungsprozesse bewirken ein »Entlassen in Freiheit«, indem ich insofern frei bin, dass ich *selbständig* in der Lage bin, »im anderen bei mir zu sein.«²⁴ Wenn ein Selbstbewusstsein somit nur für ein anderes Selbstbewusstsein ist, zeigt dies die Abhängigkeit eines Selbstbewusstseins von einem anderen;²⁵ somit fasst Hegel Abhängigkeit jedoch nicht als eine Einschränkung auf.²⁶

Zusammenfassend lässt sich festhalten: Hegel geht es in der *Phänomenologie des Geistes* um die Affirmation der Selbstbewusstseinstätigkeit. Dabei stellt er deren eröffnenden Charakter heraus. Somit eröffnet die intersubjektive Begegnung einen neuen Handlungsspielraum, in dem die Subjekte ihre selbstsüchtige Begierde einschränken, dabei sich selbst negieren, und sich so letztlich als lebendiges Glied eines gemeinsamen gewussten Gattungszusammenhangs erfahren. Diese Wendung kann für Hegel das Subjekt nur durch den Akt wechselseitiger Anerkennungsbeziehungen nehmen,²⁷ indem die Selbstbewusstseine sich »anerkennen [...], als gegenseitig sich anerkennend.«²⁸

24 Neuhouser, Frederick: *Foundations of Hegel's social theory. Actualizing freedom*. Cambridge und London 2000. S. 18ff.

25 Eine intersubjektive Begegnung muss nicht tatsächlich eine Begegnung mit einer anderen Person sein, sie kann sich auch auf die *Einlassung in eine symbolische Ordnung* beziehen, s. Jaeggi, Rahel: *Freiheit als Nicht-Entfremdung*. In: Hindrichs, Gunnar und Honneth, Axel (Hrsg.): *Freiheit*. Stuttgarter Hegel-Kongress 2011. Frankfurt am Main 2013. S. 341-370. Hier: S. 344ff.

26 Siep, Ludwig: *Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegels »Differenzschrift« und »Phänomenologie des Geistes«*. Frankfurt am Main 2000. S. 101.

27 Auf den »ungleichen« Ausgang des Anerkennungsgeschehens in der Herr-Knecht-Dynamik ist bewusst nicht eingegangen worden. In der Forschung ist umstritten, wie nun genau »Herr« und »Knecht« zu interpretieren sind, s. Stekeler, Pirmin: *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein dialogischer Kommentar*. Hamburg 2014. S. 702ff. Zur Interpretation von »Herr« und »Knecht« in der französisch geprägten Tradition s. Kuch, Hannes: *Herr und Knecht. Anerkennung und symbolische Macht im Anschluss an Hegel*. Frankfurt am Main und New York 2013. S. 171-222.

28 Hegel: *Phänomenologie des Geistes*. S. 147.

3 Zu Butlers Verständnis der ambivalenten Subjektbildung aus »Psyche der Macht« – Das »Paradox« der Subjektivierung

Als Kontrapunkt zum hegelschen Verständnis von Anerkennung als grundlegender Ermöglichung geht es nun um die Frage, wie Butler Anerkennung in einem immer schon beschränkenden Sinn als »Paradox« der Subjektivierung in *Psyche der Macht* fasst.²⁹ Dadurch soll nicht gesagt werden, dass es bei Butler keine »widerspenstigen Praktiken« gäbe, mit denen sich das Subjekt nichtsdestotrotz seiner Normierung widersetzen kann. Im Folgenden geht es mir jedoch um eine zunächst voranliegende Frage; damit setze ich an den *Bedingungen* der Subjektbildung an.³⁰

In *Psyche der Macht* arbeitet Butler die psychoanalytischen Bedingungen der Subjektformierung heraus.³¹ Um tatsächlich die Person zu werden, die einem entspricht, ist das Subjekt immer schon in heteronomen Normen verfangen, deren identifizierende Raster es auf ein bestimmtes Schema hin festlegen. Die eigene Subjektbildung ist für Butler damit immer schon »Unterwerfung«³² unter fremde Autoritäten, die sich der Subjektbildung *bemächtigen*. Anstatt dass Anerkennung im hegelschen Sinn zu einer *Ermächtigung* des Subjekts führt, kommt es Butler nun jedoch darauf an, die »psychische Form [...] der Macht«³³ herauszustellen, die immer schon die eigene Subjektbildung unterläuft. Im Schema der

29 Mit dem Begriff der »Subjektivierung« stützt sich Butler auf Foucaults Verständnis von »assujettissement«, das er insbesondere in *Überwachen und Strafen* in der beschränkenden Dimension der Unterwerfung verwendet. (Vgl. Foucault, Michel: *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*. Frankfurt am Main 1993.) Saar zeigt auf, dass der späte Foucault »assujettissement« durch »subjectivation« ersetzt und so stärker den ermöglichenden Charakter betont. (Vgl. Saar: *Genealogie als Kritik*. S. 325ff.) Zum grundlegenden Zusammenhang von Anerkennung und Unterwerfung nach Foucault erschien jüngst: Lepold, Kristina: *Die Bedingungen der Anerkennung. Zum Zusammenhang von Macht, Anerkennung und Unterwerfung im Anschluss an Foucault*. Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 62 (2014). S. 297-317.

30 Auf das Verhältnis von Hegel und Butler soll in diesem Beitrag nicht eingegangen werden. Hierzu s. Kuch: *Herr und Knecht*. Bei einer solchen Frage müsste vor allem auch auf Butlers Dissertation über Hegels Begriff der »Begierde« eingegangen werden: Butler, Judith: *Subjects of desire. Hegelian reflections in twentieth-century France*. New York 1987.

31 Zum Begriff des »Subjekts« s. Saar, Martin: *Subjekt*. In: Göhler, Gerhard; Iser, Matthias und Kerner, Ina (Hrsg.): *Politische Theorie. 22 umkämpfte Begriffe zur Einführung*. Wiesbaden 2004. S. 332-349. Hier: S. 332f.

32 Butler: *Psyche der Macht*. S. 8.

33 Ebd.

drei Anerkennungsmodelle, die in diesem Aufsatz diskutiert werden, nimmt sie damit eine Gegenposition zu Hegel ein.

Somit geht es Butler darum, die Subjektwerdung in ihrer *Ambivalenz* herauszustellen. Entscheidend ist hierbei die »Kopplizenschaft«³⁴ von Ermöglichung und Unterwerfung, die immer an der eigenen Subjektbildung mitarbeitet. Hierbei ist es keine voluntaristische Entscheidung, an dieser Verhaftung an Normen nun teilnehmen zu wollen oder nicht, vielmehr geht es Butler um die psychoanalytische Dimension, die zeigt, dass das Subjekt gar nicht wollen kann, nicht den Normen verhaftet zu sein.³⁵ Der »Prozess des Unterworfenwerdens durch Macht«³⁶ ist also immer schon *zugleich* zum »Prozess der Subjektwerdung«³⁷ gehörig, so dass das Subjekt in ein und demselben »Moment gebildet und untergeordnet«³⁸ wird.

Butler beschreibt nun diesen »paradoxe[n]«³⁹ Prozess der Subjektwerdung am Beispiel der Anrufung oder Interpellation im Rückgriff auf Althusser. Die symbolische Ordnung greift nun so tief in die Frage nach dem menschlichen Selbstverständnis ein,⁴⁰ dass der jeweiligen Person verwehrt wird, tatsächlich ihr eigenes Leben ohne heteronome, gesellschaftlich *fremdgeprägte* Einflüsse leben zu können, es somit immer auch um die Frage nach den »ungelebten Möglichkeiten«⁴¹ geht, die erst gar nicht entstehen konnten, weil sie schlichtweg außerhalb des normativ gesetzten Spielraums liegen, für deren »Verkörperung« es keine sprachlichen Ausdrucksmittel gibt. Diese sogenannte diskursive Formierung des Subjekts entwickelt Butler nun im Anschluss an Althusser's Szenerie der Anrufung oder Interpellation. In *Ideologie und ideologische Staatsapparate* beschreibt Althusser, wie das Subjekt durch die ordnende Macht des Staates – in seinem

34 Ebd. S. 122.

35 Zur Verbindung von Identität und sozialer Verletzlichkeit s. Brown, Wendy: *Politics out of history*. Princeton 2001. S. 45-61.

36 Butler: *Psyche der Macht*. S. 8.

37 Ebd.

38 Ebd.

39 Ebd. S. 7.

40 Zum Begriff der symbolischen Ordnung s. Lacan, Jacques: *Über das Symbol und über seine religiöse Funktion*. In: ders.: *Der individuelle Mythos des Neurotiker oder Dichtung und Wahrheit in der Neurose*. Wien 2008. S. 43-79. Dabei zeigt sich, dass die symbolische Ordnung, das heißt die Sprache, nicht als solche problematisch ist, sondern die Frage, wie jemand zur eigenen Ordnung kommt; s. Butler, Judith: *Gender trouble. Feminism and the subversion of identity*. New York und London 1990. S. 43ff.

41 Butler: *Psyche der Macht*. S. 131.

Beispiel der Polizei, abstrakter formuliert: der normgebenden Autoritäten – als Subjekt formiert wird.⁴²

Die Szene ist folgende: Ein Spaziergänger wird von einem Polizisten mit den Worten »He! Sie! Da!« angesprochen. Althusser geht es nun dann darum zu zeigen, dass das Subjekt erst in diesem Akt des Angesprochen-Werdens formiert wird. Es geht ihm somit um den Aufweis der äußerlichen Machtstrukturen, die mit dem Prozess der Subjektbildung engmaschig verwoben sind. An dieser Stelle setzt Butler ein: Für sie ist es nun nicht plausibel, dass sich in Althusser's Verständnis bereits ein irgendwie »fertiges« Subjekt umzudrehen scheint. Die bildliche Umschreibung des Umdrehens, in Butlers Worten der »Wendung«,⁴³ ist dabei nicht zufällig gewählt, sondern gewinnt für sie eine bedeutsame strategische Funktion: Anders als Althusser geht es ihr in der diskursiven Formierung des Subjekts um einen Prozess, der für sie bereits *in* der Psyche beginnt:

In der Inauguralszene der Anrufung wird der Fehlschlag der Konstituierung zur Möglichkeitsbedingung der Selbstkonstitution. Der gesellschaftliche Diskurs hat die Macht, ein Subjekt durch Aufzwingung seiner eigenen Bedingungen zu formen und zu reglementieren. [...] Ohne ausdrückliche Reglementierung entsteht das Subjekt als ein solches, dem die Macht zur Stimme geworden ist und die Stimme zum Reglementierungsinstrument der Psyche.⁴⁴

Eine solche »Reglementierung« setzt bereits, so Butler, mit der Geburt ein, durch die ein Mädchen etwa erst zu einem Mädchen *gemacht* wird. Nach der Geburt hat das Baby nämlich gar keine Chance, sich zu den Normen zu verhalten, die auf es einwirken;⁴⁵ ihm wird von Geburt an zugeschrieben, was gesellschaftlich von ihm erwartet wird, welche Ansprüche mit der Rolle »Mädchen« verbunden sind. Diesem Prozess ist das Baby von Anfang an ausgesetzt und auf dem Weg zum Mädchen konstituiert es sich dann *mit und in* dieser ihr zugewie-

42 Ebd. S. 91ff. Althusser, Louis: *Ideologie und ideologische Staatsapparate*. In: Wolf, Frieder (Hrsg.): *Ideologie und ideologische Staatsapparate. Aufsätze zur marxistischen Theorie*. Hamburg 2010. S. 37-102.

43 Butler: *Psyche der Macht*. S. 10.

44 Ebd. S. 183.

45 Wegweisend zu diesem Verständnis in der französischen Tradition ist Simone de Beauvoir, s. de Beauvoir, Simone: *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau*. Reinbek 2000.

senen weiblichen Rolle weiter. Es geht somit um *Zuschreibungsprozesse*, die allerdings nicht nur äußerlich stattfinden, sondern zugleich auch *verinnerlicht* werden. Es ist also nicht einfach ein passives Mit-sich-Geschehenlassen, sondern das Subjekt nimmt *selbst aktiv* an der eigenen Unterordnung teil. Das neugeborene Mädchen erhält sozusagen von »außen« ihre stereotype Geschlechtszuweisung, deren Rollenzuweisung sie allerdings zugleich selbst verinnerlicht. Diesen doppelten Zuschreibungsprozess veranschaulicht Butler durch den Ausdruck der »Wendung«. Das neugeborene Mädchen »wendet« also im Lauf ihres Lebens die an sie von außen herangetragenen Normen auf sich selbst nach innen; dadurch verinnerlicht es diese auch *von sich aus*, oder wie es Butler schreibt: »Die Annahme von Machtbedingungen, die man sich nicht selbst gegeben hat, für die man jedoch anfällig ist, von denen man, um zu sein, abhängig ist, erscheint als nüchterne Grundlage der Subjektwerdung.«⁴⁶

In der *Einstellung* zu den Normen macht Butler also nun dasjenige Moment aus, das die »Komplizenschaft« von Bemächtigung und Ermächtigung in Gang setzt: Die »leidenschaftliche Bindung«,⁴⁷ die emotionale Verhaftung des Subjekts an Macht, gestaltet sich als *beschränkende Anerkennungsbeziehung*.⁴⁸

So betrachtet ist die Subjektivation die paradoxe Wirkung einer Herrschaft der Macht, unter welcher schon die bloßen »Existenzbedingungen«, die Möglichkeit des Weiterlebens als anerkanntes soziales Wesen, die Bildung und den Fortbestand des Subjekts in der Unterordnung verlangen.⁴⁹

Die Beschränkung der Anerkennungsbeziehung erklärt sich aus dem *ambivalenten* Geschehen der Subjektwerdung, durch ihren unweigerlichen Bezug auf eine vorherrschende Macht, die entgegen der eigenen Subjektbildung zu wirken scheint; das Einlassen in eine symbolische Ordnung, die nicht als die eigene angesehen wird, bedingt das Wirken sozial erzeugter Kategorien bis in die eigene Subjektbildung hinein, denen wir immer schon in psychischer Weise verhaftet

46 Butler: *Psyche der Macht*. S. 25.

47 Ebd. S. 12.

48 In Auseinandersetzung mit Jessica Benjamin konturiert Butler sodann die Einstellung als »Sehnsucht« nach Anerkennung, der zwar immer schon ein Moment der »Zerstörung« innewohnt, diese aber als »Differenz« ausgehalten werden kann. (Vgl. Butler, Judith: *Die Macht der Geschlechternormen und die Grenzen des Menschlichen*. Frankfurt am Main 2009. S. 238ff. Benjamin, Jessica: *Die Fesseln der Liebe. Psychoanalyse, Feminismus und das Problem der Macht*. Frankfurt am Main 1993.)

49 Butler: *Psyche der Macht*. S. 31.

sind. Mit Blick auf Althusser's Szene der Anrufung kann dies für Butler nicht zu einer ausnahmslos ermächtigenden Subjektbildung führen:

Um als man selbst zu bestehen, muss man also die Bedingungen seiner eigenen Unterordnung begehren. [...] Die Sache ist nicht einfach die, dass man die Anerkennung des anderen braucht und dass Unterordnung eine Form der Anerkennung gewährt; vielmehr ist man schon zur Formung seiner selbst abhängig von der Macht, ist diese Formung ohne Abhängigkeit nicht möglich und besteht die Haltung des erwachsenen Subjekts eben in der Verleugnung und Wiederholung dieser Abhängigkeit.⁵⁰

Damit lässt sich zusammenfassend aus Butlers poststrukturalistischer Subjektkritik festhalten: Das Moment der Anerkennung versteht Butler grundlegend als einen ambivalenten Prozess der Beschränkung *und* Ermöglichung. In Rückgriff auf Althusser's Verständnis der Subjektivierung geht es ihr um die psychoanalytische Dimension der Macht, die jede Subjektwerdung immer schon unterläuft. In diesem Beitrag ging es mir um die beschränkende Dimension von Butlers Verständnis der Subjektwerdung: Das Subjekt, so Butler, ist ursprünglich in der symbolischen Ordnung verstrickt. Diese Verstrickung ist nun nicht lediglich äußerlich zu verstehen, sondern wird von jedem Subjekt selbst internalisiert.

4 Nietzsches Verständnis von existenzieller Anerkennung – Über das »Verbindungsnetz zwischen Mensch und Mensch« im Lebenszusammenhang

Die Frage, welche Position Nietzsche in der Konstellation der beiden unterschiedlich gerichteten Traditionen von Anerkennung nun einnimmt, ist Aufgabe der nachfolgenden Argumentation. Ein Schlüssel für ein solches Verständnis liegt, so meine ich, in Nietzsches spezifischem Verständnis existentieller Anerkennungsbeziehungen. Die Dimension des Existentiellen verweist hierbei lediglich auf die Verbindung von Leben und Anerkennung und bezieht sich nicht auf eine philosophische Richtung, sei es die des 19. oder 20. Jahrhun-

50 Ebd. S. 14.

derts.⁵¹ Was Nietzsche allerdings nun konkret unter Leben versteht, bestimmt er nicht in systematischer Weise.⁵² Ziehen wir die zweite *Unzeitgemäße Betrachtung* heran, so sehen wir, dass Nietzsche »Leben« als »jene dunkle, treibende, unersättliche sich selbst begehrende Macht«⁵³ beschreibt.⁵⁴ Diesen ganzheitlichen Zusammenhang von Individuum, Leben und Welt deute ich als »existentiell« und sehe ihn dabei grundlegend in Bezug zu Nietzsches Lebensphilosophie. Bei dieser geht es allerdings um keine wissenschaftliche Disziplin, um keine Lebenswissenschaft, vielmehr unterstreicht Nietzsche durch den Ausdruck »Leben« den ganzheitlichen Lebenszusammenhang, dem das Individuum in seiner Existenz in grundlegender Weise seinen eigenen Sinn und sein Ziel selbst gibt, auch wenn die Gefahr besteht, scheitern zu können:

[...] aber wozu du Einzelner da bist, das frage dich, und wenn es dir Keiner sagen kann, so versuche es nur einmal, den Sinn deines Daseins gleichsam a posteriori zu rechtfertigen, dadurch dass du dir selber einen Zweck, ein Ziel, ein »Dazu« vorsetzest, ein hohes und edles »Dazu«.⁵⁵

Die existentiellen Anerkennungsverhältnisse zeigen sich Nietzsche nun als *verletzliche Prozesse im Lebenszusammenhang*, die sich entfalten, aber auch misslingen können. Nietzsches Verständnis von Anerkennung ist somit grundlegend durch einen *Doppelcharakter* geprägt, der die Gefahr des Umschlags von gelingenden Anerkennungsverhältnissen in misslingende charakterisiert. Während das hegelische Modell aus der *Phänomenologie des Geistes* den Begriff der »Anerkennung« insbesondere in seinem Ermöglichungscharakter herausarbeitet, und das butlerische Modell in psychoanalytischer Weise das beschränkende Moment betont, so gesteht Nietzsche *im Angesicht der gegenseitigen Verletzlichkeit* durchaus die Möglichkeit gelingender Anerkennungsbeziehungen zu, sei deren tatsächliche Bewerkstellung auch noch so schwierig, oder anders formuliert: Gelingende

51 Zur Verbindung von Philosophie und Leben s. Nehamas, Alexander: *Nietzsche. Life as literature*. Cambridge 1987. S. 170ff.

52 Hogh, Alexander: *Nietzsches Lebensbegriff. Versuch einer Rekonstruktion*. Stuttgart und Weimar 2000.

53 Nietzsche, Friedrich: *Unzeitgemäße Betrachtungen II*. In: ders.: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Hrsg. von Colli, Giorgio und Montinari,azzino. Bd. 1. München, Berlin und New York 1999. S. 243-334. Hier: S. 269.

54 Zum relationalen Verständnis von Macht bei Nietzsche s. Gerhardt, Volker: *Vom Willen zur Macht. Anthropologie und Metaphysik der Macht am exemplarischen Fall Friedrich Nietzsche*. Berlin 1996. S. 154ff.

55 Nietzsche: *Unzeitgemäße Betrachtungen II*. S. 319.

Anerkennungsbeziehungen beinhalten für Nietzsche immer auch ein mögliches Moment der Verkennung, wie weit dies jedoch zum Tragen kommt, hängt von der jeweiligen Situation und den jeweiligen Akteuren selbst ab.

Somit geht es bei Nietzsche daher weniger um eine Konstellation von »entweder-oder«, sondern eher um ein »sowohl als auch«. Allerdings erscheint Nietzsche in keiner Weise auch nur im geringsten erpicht darauf zu sein, vielmehr könnte man fast sagen, dass er es sogar geradezu als kränkend empfindet, zugestehen zu müssen, dass Individuen nur in Anerkennungsbeziehungen leben können; viel lieber wäre es ihm eigentlich, einen heroischen, radikalen Individualismus nur auf sich selbst angewiesener Individuen postulieren zu können. Da der Mensch als »sociales Thier«⁵⁶ jedoch ursprünglich seiner Mitmenschen bedarf, so stellt Nietzsche eher *contre cœur* fest, dass der Mensch schlichtweg *existentiell* in seinem Leben auf andere angewiesen ist, ob er oder sie nun will oder nicht.

Interessant ist nun der Umstand, dass Butler in ihrem Verständnis der Subjektformierung aus *Psyche der Macht* auch Nietzsche als eine Quelle heranzieht, neben ihren Hauptbezugspunkten Althusser und Foucault. Hierbei bezieht sie sich auf den späten Nietzsche, insbesondere auf *Jenseits von Gut und Böse* sowie die *Genealogie der Moral*. Damit geht es ihr um den Aufweis, dass sich bei Nietzsche die psychische Bindung an Normen in der Internalisierung des »schlechten Gewissens« zeigt; das Subjekt ist für Butler dadurch immer schon in seiner Bildung heteronom gebildet und dies nicht bloß äußerlich, sondern in einer solch psychoanalytischen Weise, dass es gar nicht anders wollen kann, als seinen Willen asketisch gegen sich selbst zu wenden.⁵⁷

Unter Einbeziehung auch der frühen und mittleren Schriften versuche ich nun dieses Bild weiter zu fassen. Als Ausgangspunkt nehme ich dabei nicht die »Sklaven-Moral«, wie es Butler tut, sondern gehe aus von einer zunächst noch »verschütteten Sozialität« im Kreis der »souverainen Individuen«, die »mit Recht« in begründeter Weise in der Lage sind, ihr Leben selbst in die Hand zu nehmen: Nietzsche sieht Sozialität unter dem Schutt tradierter, bloß formelhaft übernommener Werte vergraben.⁵⁸ Um überhaupt erst nach Nietzsches Ver-

56 Nietzsche, Friedrich: *Die frühhliche Wissenschaft*. In: ders.: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe. Hrsg. von Colli, Giorgio und Montinari,azzino. Bd. 3. München, Berlin und New York 1999. S. 343-651. Hier: S. 592.

57 Butler: *Psyche der Macht*. S. 63ff.

58 Bianchi: *Einander nötig sein*. S. 53ff.

ständnis von Anerkennung fragen zu können, geht es somit zunächst darum, qua genealogischer Kritik ein feinfühliges Verständnis von Sozialität im Lebenszusammenhang freizulegen und dieses sodann für den Lebenszusammenhang der gegenwärtigen Menschen zu öffnen. Ein solcher Prozess des Freilegens darf jedoch nicht mit einem bloßen »Auffinden« von Sozialität verwechselt werden;⁵⁹ es geht Nietzsche nicht um eine Sozialität als stabilen, regelrecht essentiellen Kern, der nur »entdeckt« werden müsste. Eine solche Sozialität ist für ihn im Gegenteil ein höchst anspruchsvolles Beziehungsgeflecht, das sich dynamisch nur im »Dienste des Lebens«⁶⁰ entwickelt.

Sozialität liegt also für Nietzsche somit nicht schlichtweg da, vielmehr bedarf es für ihn *kritischer Verfahren*, mithilfe derer sie vom Schutt überkommener Traditionen befreit werden kann. Diese gewinnt Nietzsche in seinem doppelten kritischen Ansatz: in der genealogischen Kritik und in seinem Perspektivismus. Vor diesem Hintergrund entwickelt Nietzsche mit der genealogischen Kritik ein Instrumentarium, um in negativer Weise die Traditionsverhaftetheit von Werten zu zersetzen:⁶¹ »Alles aber ist geworden«,⁶² es gibt keine ewigen Werte oder Wahrheiten, sondern diese sind immer nur in ihrem jeweiligen Lebenszusammenhang zu verstehen. Dies gilt auch für das menschliche Moralverständnis: »[...] ich stieg in die Tiefe, ich bohrte in den Grund, ich begann ein altes *Vertrauen* zu untersuchen und anzugraben, auf dem wir Philosophen seit ein paar Jahrtausenden wie auf dem sichersten Grunde zu bauen pflegten, [...] ich begann unser *Vertrauen zur Moral* zu untergraben.«⁶³ Für den Immoralisten Nietzsche kann es somit auch kein starres, für immer verabsolutiertes Moralsystem geben. Dies bedeutet jedoch nicht, dass es für ihn überhaupt keine Moral geben könnte; was Nietzsche unter Moral allerdings versteht, so kann aus der genealogischen Kritik festgehalten werden, erschließt sich nicht lediglich aus der Tradition: Denn die bloß tradierte Faktizität erzeugt für Nietzsche noch keinen tatsächlich begründeten Geltungsanspruch. Zwar scheint nun eine gene-

59 Zur Unterscheidung von »finden« und »erfinden« s. Rorty, Richard: *Relativismus. Finden und machen*. In: Gimmler, Antje; Sandbothe, Mike und Zimmerli, Walther (Hrsg.): *Die Wiederentdeckung der Zeit. Reflexionen, Analysen, Konzepte*. Darmstadt 2015. S. 9-26.

60 Nietzsche: *Unzeitgemäße Betrachtungen II*. S. 257.

61 Saar: *Genealogie als Kritik*. S. 98ff. Dass die genealogische Kritik negativ verfährt, ist in der Forschung nicht unumstritten. Zu einer affirmativen Lesart der genealogischen Kritik s. Williams, Bernard: *Wahrheit und Wahrhaftigkeit. Ein genealogischer Versuch*. Frankfurt am Main 2003.

62 Nietzsche: *Menschliches, Allzumenschliches*. S. 25.

63 Nietzsche: *Morgenröthe*. S. 12.

alogisch verfahrenende Kritik prinzipiell Gefahr zu laufen, einem blinden Relativismus den Weg zu ebnen, das heißt eine Kritik zu üben, die keinen Halt findet und aus dieser Haltlosigkeit jeglichen Wert zu destruieren sucht und somit nutzlos wäre.⁶⁴

Doch nimmt Nietzsche eine andere Abzweigung, so meine These. Sein genealogisches Kritikverständnis führt *qua Selbstanerkennung* zu einer *Transformation* des Individuums im Lebenszusammenhang. Wenn die genealogische Kritik nun zunächst das Individuum in seinem bisherigen Selbstverständnis destabilisiert,⁶⁵ so kommt es sodann darauf an, diese aufrüttelnde Krise *transformatorisch* zu wenden, das heißt herauszuarbeiten, dass das Individuum etwas tatsächlich aus dieser Krise *selbst* machen kann. Damit kommt dem Individuum bei Nietzsche die tragende Rolle zu, dass es durchaus *begründet* in der Lage ist, sein Leben *selbst* in die Hand nehmen zu können. Nietzsches Verständnis von Transformation deute ich dabei als Prozesse einer *zwischenmenschlich verzahnten Selbstermächtigung*, die durch Anerkennungsbeziehungen instanziiert wird.⁶⁶ Allerdings muss nun bereits an dieser Stelle etwas zur Qualität dieser zwischenmenschlich verzahnten Selbstermächtigung gesagt werden. Denn die im Lebenszusammenhang erfahrene und erzeugte Ausgangssituation der genealogischen Kritik mündet nicht notwendigerweise in solche Prozesse der Selbstermächtigung. Zugleich sind diese Prozesse der Selbstermächtigung auch wiederum nicht beliebig. Sie *können* gelingen, dies ist jedoch nicht von vornherein entschieden. Denn ob sie es tun, hängt von den situativen Anstrengungen des konkreten Individuums ab.

64 Man denke hier an das sogenannte Mannheim-Problem, s. Jaeggi, Rahel: *Was ist Ideologiekritik?* In: Jaeggi, Rahel und Wesche, Tilo (Hrsg.): *Was ist Kritik?* Frankfurt am Main 2009. S. 266-298. Hier: S. 282. Zum Relativismus in der genealogischen Kritik s. Geuss, Raymond: *Kritik, Aufklärung, Genealogie*. In: Honneth, Axel und Saar, Martin (Hrsg.): *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption*. Frankfurt am Main 2003. S. 145-156. Hier: S. 153.

65 Zur Verbindung von Destabilisierung und Transformation s. Saar, Martin: *Genealogische Kritik*. In: Jaeggi, Rahel und Wesche, Tilo (Hrsg.): *Was ist Kritik?* Frankfurt am Main 2009. S. 246-265. Hier: S. 253.

66 Genealogische Kritik wird nicht immer als Verzahnung von genealogischer Kritik und Subjekt interpretiert. Zum Verständnis von genealogischer Kritik als Geschichte s. Nehamas, Alexander: *The genealogy of genealogy. Interpretation in Nietzsche's Second Untimely Meditation and in On the Genealogy of Morals*. In: Acampora, Christa (Hrsg.): *Nietzsche's On the Genealogy of Morals. Critical essays*. Lanham, Boulder, New York, Toronto and Oxford 2006. S. 57-66. Hier: S. 57ff. Auch Nietzsches Verständnis der Souveränität ist nicht radikalindividualistisch zu lesen, sondern auch das »souveräne Individuum« ist ursprünglich auf seinesgleichen angewiesen. Zur Kritik am Verständnis von Souveränität s. Loik, Daniel: *Kritik der Souveränität*. Frankfurt am Main und New York 2012.

Die existentielle Verbindung der Selbstermächtigung zum konkreten Lebenszusammenhang zeigt demnach an, dass verschiedene Handlungsalternativen möglich sind.⁶⁷ Sie droht zu scheitern, sofern die individuelle Situation im Leben zu keinem überindividuellen Standpunkt führt, der über die partikulare, das heißt bloß selbstbezügliche, Situation hinausgehend, die tatsächliche Allgemeinheit im *Lebenszusammenhang* berücksichtigt. Damit formuliert Nietzsche *kein* allgemein verbindliches Verfahren der Selbstermächtigung.⁶⁸ So stehen nicht nur die genealogische Kritik, sondern auch die existentiellen Prozesse der Selbstermächtigung im Leben in Gefahr, in einen Relativismus zu geraten.⁶⁹

Allerdings zielen die Bemühungen Nietzsches darauf, dass der Schritt vom individuellen Standpunkt zum überindividuellen Bezugsrahmen gelingen kann. Denn Nietzsches Befürchtung, so könnte man sagen, rührt vielmehr von einer ganz anderen Seite: Seine Emphase der Individualität kommt nämlich von seiner Sorge, dass der individuelle Standpunkt in falschen überindividuellen Zusammenhängen außer Acht gelassen wird, die in ihrer erstarrten Abstraktheit die konkreten Lebensbezüge vernachlässigen. So führt bei Nietzsche die genealogische Destabilisierung des individuellen Selbstverständnisses das Individuum zu der Frage, ob seine persönlichen Geltungsansprüche in der überindividuellen Deutung der überkommenen Moral auch tatsächlich Berücksichtigung finden. Es geht ihm hierbei also um eine konkrete Ausbalancierung des individuellen und überindividuellen Zusammenhangs in der situativen Beziehungserfahrung im Leben.

In dieser konkreten Ausbalancierung kommt es Nietzsche nun »auf die Welt, die uns etwas angeht«⁷⁰ an, das heißt auf unseren individuellen Weltbezug, der sich in seiner Konkretheit jedoch nicht dem überindividuellen Stand-

67 Zu Nietzsches Kritik an Partikularinteressen, wie etwa der Eitelkeit, s. Bianchi: *Einander nötig sein*. S. 110ff.

68 Dass sich die Dimension der Verbindlichkeit bei Nietzsche nicht umstandslos umsetzen lässt, zeigt Volker Gerhardt. (Vgl. Gerhardt, Volker: *Die Funken des freien Geistes. Neuere Aufsätze zu Nietzsches Philosophie der Zukunft*. Berlin und New York 2011. S. 192.)

69 Zum Problem des Relativismus in existenzphilosophischen Ansätzen s. Honneth, Axel: *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*. Frankfurt am Main 1989. S. 232ff. In der existenzphilosophischen Deutung von Nietzsches Anerkennungsverständnis steckt damit auch ein gewisser Relativismus in Nietzsches Verständnis des »soveränen Individuums«.

70 Nietzsche, Friedrich: *Nachlass 1885-1887*. In: ders.: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Hrsg. von Colli, Giorgio und Montinari,azzino. Bd. 12. München, Berlin und New York 1999. S. 114.

punkt entzieht.⁷¹ Hierbei sind wir inmitten von Nietzsches Sicht der »perspektivische[n] Schätzungen«.⁷² Mit diesem Perspektivismus gibt Nietzsche einen weiteren Fingerzeig, wie sein genealogisches Kritikverständnis nicht in einen Relativismus mündet: Es kommt Nietzsche auf die perspektivische Sicht des konkreten Individuums an, auf die konkrete Beziehung des Individuums zu seinem Weltbezug im Leben, durch den es seinen *perspektivischen Bezug* zum überindividuellen Weltzusammenhang erst mithilfe der genealogischen Kritik in einer vertieften Weise einzunehmen vermag. Hierbei geht es also darum, dass die jeweilige *Perspektive* ihren berechtigten Eingang in den nunmehr nicht bloß tradierten überindividuellen Beziehungsrahmen findet, das heißt dass die besondere Situation des jeweiligen Individuums in seiner Zeit konkret ihre berechtigte Geltung erfährt, ohne die eigenen Interessen zu verabsolutieren.

Um seine *eigene* perspektivische Einschätzung der Welt, die nur einen selbst etwas innerhalb des überindividuellen Lebenszusammenhangs angeht, auch tatsächlich entwickeln zu können, kommt es nun auf Nietzsches Verständnis von Anerkennungsbeziehungen an. Es geht Nietzsche darum, durch die soziale Beziehungserfahrung zum Anderen einen *transformatorischen Möglichkeitsraum* zu öffnen. Dabei darf man jedoch nicht denken, dass die genealogische Kritik bloß einmal zu tätigen sei und sich dann davon ausgehend ein Anerkennungsgeschehen gründen ließe. Dies wäre zu kurz gedacht. Es kommt vielmehr auf eine beständige Arbeit an sich selbst an, auf einen *beständigen transformatorischen Prozess des Ineinandergreifens von Kritik und Aneignung*.

Ein solcher Aneignungsprozess vollzieht sich für Nietzsche im Lebenszusammenhang. Im Leben sind die Individuen über das Selbstverhältnis bis hin zu zwischenmenschlichen Beziehungen existentiell verwoben. Dieser Lebenszusammenhang stützt sich dabei nicht auf die abstrakte Geltung religiöser oder moralischer Traditionen, sondern allein auf das konkrete Individuum in seinem Handlungsvollzug: Ein solches existentielles Handeln ist für Nietzsche dabei grundlegend mit einem wagemutigen Versuch verbunden, gleichsam ist die Rede von »Entdecker[n]«,⁷³ die »[a]uf die Schiffe«⁷⁴ gehen, um sich auf die Suche nach neuem Land zu machen.

71 Zum Relativismus bei Nietzsche s. Sommer, Andreas: *Werte. Warum man sie braucht, obwohl es sie nicht gibt*. Stuttgart 2016.

72 Nietzsche: *Nachlass 1885-1887*. S. 114.

73 Nietzsche: *Die frühliche Wissenschaft*. S. 636.

74 Ebd. S. 529.

Dabei gewinnen für Nietzsche Anerkennungsprozesse im Leben ihre lebendige Kraft aus dem »Princip des Gleichgewichts«,⁷⁵ einem binnenrelationalen Verhältnis, das erklärt, warum die Individuen bei Nietzsche »einander nöthig sind.«⁷⁶ Ein solches Beziehungsgeflecht steht jedoch bei Nietzsche in einer grundlegenden Verletzlichkeit und fordert stets zu einer neuen wechselseitigen Ausbalancierung heraus. So ist bei Nietzsche Anerkennung mehr und etwas anderes als ein bloß harmonistisches Geschehen. Das Besondere seines Anerkennungsverständnisses besteht darin, dass das Konflikthafte, die Fähigkeit, in Sachverhalten Stellung zu beziehen, das heißt die eigene Position *mit guten Gründen* verteidigen zu können, zum Anerkennungs-geschehen *notwendigerweise* dazu gehört. Dieses Aushandlungspotential führt jedoch *nicht* zu einer immer schon verkennenden Dimension.

Grundlegend für eine solche Sicht ist bei Nietzsche sein Verständnis des »Dividuum«.⁷⁷ Nietzsche sieht das Individuum bei moralischen Fragen in einem inneren Dialog befindlich, einer verinnerlichten Auseinandersetzung von »Ich und Mich.«⁷⁸ In diesem inneren »Zwiegespräch«,⁷⁹ dem Abwiegen des eigenen und gesellschaftlichen Standpunkts, geht es Nietzsche jedoch nicht um eine dissoziative Selbstspaltung, sondern diese innere Dynamik ermöglicht in »Distanz«⁸⁰ zur eigenen Sichtweise eine kritische Selbstreflexion. In der daran anschließenden Handlung, so betont Nietzsche, hat sich das Individuum wieder zu sich entschlossen. In dieser Sicht versteht Nietzsche den Anderen nicht

75 Nietzsche: *Menschliches, Allzumenschliches*. S. 555. Vgl. Gerhardt, Volker: *Pathos und Distanz. Studien zur Philosophie Friedrich Nietzsches*. Stuttgart 1988. S. 98-132.

76 Nietzsche: *Menschliches, Allzumenschliches*. S. 218.

77 Ebd. S. 76.

78 Nietzsche: Friedrich: *Also sprach Zarathustra*. In: ders.: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Hrsg. von Colli, Giorgio und Montinari, Mazzino. Bd. 4. München, Berlin und New York 1999. S. 71. Nietzsches Verständnis des »Dividuum« kann in grundsätzlicher Entsprechung zur Entwicklung der Kategorien von »Me and I« des symbolischen Interaktionismus bei George Herbert Mead in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts gesehen werden. (Vgl. Mead, George: *Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus*. Frankfurt am Main 1973.) Im 20. Jahrhundert hat besonders prominent Hannah Arendt diesen Gedanken des inneren Gesprächs aufgegriffen, das sie als »sokratisches Gespräch« fasst, aus dem heraus erst ethische Entscheidungen möglich sind. (Vgl. Arendt, Hannah: *Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik*. München 2007.)

79 Nietzsche: *Menschliches, Allzumenschliches*. S. 261.

80 Nietzsche, Friedrich: *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*. In: ders.: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Hrsg. von Colli, Giorgio und Montinari, Mazzino. Bd. 5. München, Berlin und New York 1999. S. 9-244. Hier: S. 205.

a priori als Einschränkung, vielmehr geht es Nietzsche in der zwischenmenschlichen Erfahrung um einen *verletzlichen Aushandlungsprozess*.

Diese Sicht auf das »Dividuum« entwickelt Nietzsche vor dem Hintergrund seines Verständnisses vom Menschen als ursprünglich »sociale[n] Thier[es]«. ⁸¹ Unter dem Titel »Der Genius der Gattung« beschreibt Nietzsche im fünften Buch der *Fröhlichen Wissenschaft* das sozial geprägte Bewusstsein als »Verbindungsnetz zwischen Mensch und Mensch«, ⁸² das der »Zeichen erfindende Mensch« ⁸³ benötigte, da er kein bloßes auf sich selbst gewiesenes Raubtier ist. ⁸⁴ In Bezugnahme auf diesen Aphorismus zeigt sich die relationale Verzahnung des Menschen zu seinem Mitmenschen, die bereits in der Bildung des Bewusstseins, und damit auch immer der Bildung des Selbstbewusstseins, mit am Werk ist. Denn der Mensch ist darauf angewiesen, sich durch »Zeichen« seinen Mitmenschen mitteilen zu können. In der Mitteilungsfähigkeit geht es dabei um die ursprüngliche Angewiesenheit auf Andere, die aus dem tatsächlichen Lebenszusammenhang entspringt. Es geht also nicht um eine Relationalität als Ideal oder aus einer vernünftigen Einsicht heraus, sondern um eine Relationalität, wie sie sich *im Lebenszusammenhang* zeigt. Um leben zu können, können für Nietzsche Individuen gar nicht anders als sich mitzuteilen. Damit eine Mitteilung jedoch funktionieren kann, muss sie sich auf etwas Allgemeines beziehen, auf Begriffe, die von allen Verstanden werden, um nicht bloß in eine wittgensteinsche »Privatsprache« zu münden. Kern dieser allgemeinen Verzahnung durch Begriffe ist nun jedoch, und darauf legt Nietzsche höchsten Wert, dass es hierbei auch um *höchstpersönliche* Mitteilungen gehen kann, durch die sich das konkrete Individuum auszudrücken versteht. Dadurch gewinnt die allgemein, sprachlich verfasste Mitteilung ihre subjektive Konnotation, ohne bloß subjektivistisch zu sein. ⁸⁵

81 Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*. S. 592.

82 Ebd. S. 591.

83 Ebd. S. 592.

84 Durch diesen Aphorismus verdeutlicht sich, dass Nietzsche die in *Also sprach Zarathustra* proklamierte »Monadologie des Leibes« nicht durchhält, die einer Sicht des Individuums als selbstgenügsames, nur auf sich selbstbezogenes Wesen Vorschub leistet. (Vgl. Gerhardt: *Die Funken des freien Geistes*. S. 1-49.)

85 Bianchi: *Einander nötig sein*. S. 72ff. Generell zur Dimension der Mitteilung s. Gerhardt, Volker: *Öffentlichkeit. Die politische Form des Bewusstseins*. München 2012.

5 Von »einem nicht ganz Fremden« in der Anerkennungsdebatte

In dem hier nun angestrebten Ausblick kommt es sodann auf den Versuch an, Nietzsches Position aufgrund der bisherigen Überlegungen genauer auf den Punkt zu bringen. Wie bisher gezeigt, geht es Nietzsche um Anerkennungsbeziehungen im konkreten Lebenszusammenhang. In diesen lebendigen Beziehungsgeflechten geht es Nietzsche dabei jedoch entscheidend um deren *Verletzlichkeit*.

Vor dem Hintergrund der intersubjektiven Tradition des Anerkennungsbegriffs kann es zunächst überraschen, Nietzsche mit einem Verständnis von Anerkennung überhaupt in Verbindung zu setzen, zumal er kein sonderliches Interesse zu haben scheint, sich eingehend mit Hegel auseinanderzusetzen. Vielmehr überwiegen Nietzsches eher ironisch anmutende Anspielungen auf den »Riesengeist«⁸⁶ Hegel. Nietzsche ist auch gar nicht daran interessiert, ein systematisches Konzept von Anerkennung zu erarbeiten, vielmehr geht es ihm um eine Beschreibung im Leben. Damit ist Nietzsche auch »ein nicht ganz Fremder« in der Debatte.

Die enge Verzahnung zum Leben charakterisiert Nietzsches verletzliches Verständnis von Anerkennung.⁸⁷ Nietzsche verbindet die Sicht einer Offenheit des Anerkennungsgeschehens mit dessen *grundlegender Verletzlichkeit*. Somit mündet eine solche Verletzlichkeit jedoch nicht von vornherein in einen »ungleichen« Ausgang der Herr-Knecht-Dynamik, sondern betont die stete Notwendigkeit des immer neuen Versuchs, in Anerkennungsbeziehungen als Aushandlungsprozesse einzutreten. Somit gehört für Nietzsche zum Anerkennungsgeschehen der Konflikt notwendig dazu, mit dem es darauf ankommt, in Sachverhalten seine Sicht begründet zu verteidigen.⁸⁸ Es geht also um keine har-

86 Nietzsche, Friedrich: *Unzeitgemäße Betrachtungen I*. In: ders.: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe. Hrsg. von Colli, Giorgio und Montinari,azzino. Bd. 1. München, Berlin und New York 1999. S. 157-242. Hier: S. 191.

87 Zur Fragilität in Nietzsches Schamverständnis in anerkennungstheoretischer Perspektive s. Bianchi, Sarah: *Vom »Scham-ersparen«*. Über Nietzsches fragiles Verständnis von Anerkennung in Abgrenzung zur französischen Verkenninglinie. *Zeitschrift für Praktische Philosophie*, 4 (2017). S. 15-40.

88 Baratella betont hierbei die Agonilität des Kampfes nach Nietzsche, durch den die Subjekte gegen die Unterordnung ankämpfen. (Vgl. Baratella, Nils: *Das kämpferische Subjekt. Boxen. Der Kampf als Subtext moderner Subjektphilosophie*. Paderborn 2015. S. 12.)

monistischen Prozesse.⁸⁹ Das Individuum steht für Nietzsche vielmehr vor der permanenten Herausforderung, seine Erschütterung und Aufrüttelung in seinem Selbstverständnis produktiv qua Anerkennungsbeziehungen zu transformieren.⁹⁰ In der Perspektive auf Transformationsprozesse kann das Potential von Nietzsches genealogischer Kritik weiter gefasst werden. Auf was es Nietzsche mit dieser genealogischen Kritik ankommt, ist zu zeigen; dass das Individuum mit Recht sein Leben transformatorisch selbst in die Hand nehmen kann, wie es Nietzsche dem »souveraine[n] Individuum«⁹¹ zugesteht.⁹²

Dies führt zugleich auch zu der Abgrenzung Nietzsches von der Verkennungslinie. Im Unterschied zur Verkennungslinie verdeutlicht sich die Dynamik von Nietzsches Anerkennungsverständnis nun darin, dass er über die grundsätzliche Verkennung durch den Anderen hinausgeht, auch wenn sie das Anerkennungszenario bedroht; dies geschieht bei Nietzsche allerdings nicht in einer so totalen Weise, dass es von vornherein zu keiner gelingenden Anerkennung kommen könnte. Nietzsche unterstreicht vielmehr die Schwierigkeit lebendiger Anerkennungsbeziehungen vor dem Hintergrund um das Wissen, dass eine tatsächliche »Buchstabenschrift« zur genauen Entzifferung unseres Selbst fehlt. Im wesentlichen Unterschied zur Verkennungslinie betont Nietzsche so die mögliche, wenn auch fragile Eigenständigkeit des Individuums, das seine existentielle Souveränität trotz der Gefahr des Verstrickens in bloß äußerliche Ordnungen entfalten kann. Dies ermöglicht, doch eine Beschreibung von sich gewinnen zu können, mit der sich das Individuum in *seiner Ordnung einlassen* kann, also sich

89 Zur Diskussion um das Konfliktpotential im Anerkennungs geschehen s. Celikates, Robin: *Nicht versöhnt. Wo bleibt der Kampf im »Kampf um Anerkennung«?* In: Bertram, Georg; Celikates, Robin und Laudou, Christophe (Hrsg.): *Socialité et reconnaissance. Grammaire de l'humaine*. Paris 2007. S. 213-229.

90 Saar: *Genealogische Kritik*. S. 265.

91 Nietzsche, Friedrich: *Zur Genealogie der Moral*. In: ders.: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Hrsg. von Colli, Giorgio und Montinari,azzino. Bd. 5. München, Berlin und New York 1999. S. 245-412. Hier: S. 293.

92 In der existenzphilosophischen Deutung von Nietzsches Anerkennungsverständnis steckt damit auch ein gewisser Relativismus in Nietzsches Verständnis des »souveränen Individuums«. Souveränität verstehe ich hierbei nicht als vollkommen selbstverfügbare Handlungsfähigkeit, sondern als eine solche, die in relationale Konstellationen eingebettet ist und damit nicht in regelrechter Unabhängigkeit, sondern in gewisser Abhängigkeit zum Anderen steht. (Vgl. Bianchi, Sarah: »Aus seinem Leben ein Kunstwerk machen«. *Ästhetische Selbstgestaltung nach Nietzsche und Foucault*. In: Rebentisch, Juliane (Hrsg.): *Kongress-Akten*. Bd. 4. Das ist Ästhetik! URL: <http://www.dgae.de/wp-content/uploads/2017/06/Aus-seinem-Leben-ein-Kunstwerk-mach-en.pdf>, abgerufen am 22. August 2018.

eine ihm zunächst fremd erscheinende Ordnung zu eigen machen kann, ohne dadurch immer schon festgelegt und damit beschränkt zu sein. Diese Betonung einer gewissen *Eigenständigkeit im beständigen Prozess von genealogischer Kritik und Aneignung* ermöglicht somit Nietzsche, den Fängen einer immer schon subjektivierenden Anerkennung entkommen zu können.

Dank

Dieser Aufsatz ist vor allem durch die Unterstützung verschiedener Personen und Institutionen entstanden. Zunächst möchte ich mich für die weiterführenden Diskussionsbeiträge zu meinem Vortrag aus dem Umfeld meiner Dissertation im Philosophischen Colloquium der Universität Oldenburg bedanken. Sie haben entscheidend zur Fertigstellung dieses Aufsatzes beigetragen. Prof. Dr. Martin Saar danke ich für seine wegweisende Kritik an dem Aufsatzmanuskript. Zudem danke ich Prof. Dr. Alexander Nehamas für seine Ratschläge zur Existenzphilosophie, die er mir während meines Forschungsaufenthalts als Visiting Postdoctoral Research Associate an der Princeton University im Frühjahr 2016 gegeben hat. Bei der John Templeton Foundation bedanke ich mich für die Finanzierung meines Postdoc-Projekts »Governing oneself – Critical aesthetics of enhancement« innerhalb des amerikanischen Programms »The Enhancing Life Project« der University of Chicago. Die hier vorgetragene Argumentation spiegelt nicht notwendigerweise die Sicht der John Templeton Foundation wider.

Literatur

- Althusser, Louis: *Ideologie und ideologische Staatsapparate*. In: Wolf, Frieder (Hrsg.): *Ideologie und ideologische Staatsapparate. Aufsätze zur marxistischen Theorie*. Hamburg 2010. S. 37-102.
- Arendt, Hannah: *Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik*. München 2007.
- Baratella, Nils: *Das kämpferische Subjekt. Boxen. Der Kampf als Subtext moderner Subjektphilosophie*. Paderborn 2015.
- Bedorf, Thomas: *Verkennende Anerkennung. Über Identität und Politik*. Berlin 2010.

- Benjamin, Jessica: *Die Fesseln der Liebe. Psychoanalyse, Feminismus und das Problem der Macht*. Frankfurt am Main 1993.
- Bianchi, Sarah: *Einander nötig sein. Existentielle Anerkennung bei Nietzsche*. Paderborn 2016.
- Bianchi, Sarah: *Vom »Scham-ersparen«*. Über Nietzsches fragiles Verständnis von Anerkennung in Abgrenzung zur französischen Verkenntungslinie. *Zeitschrift für Praktische Philosophie*, 4 (2017). S. 15-40.
- Bianchi, Sarah: *»Aus seinem Leben ein Kunstwerk machen«*. Ästhetische Selbstgestaltung nach Nietzsche und Foucault. In: Rebentisch, Juliane (Hrsg.): *Kongress-Akten*. Bd. 4. Das ist Ästhetik! URL: <http://www.dgae.de/wp-content/uploads/2017/06/Aus-seinem-Leben-ein-Kunstwerk-machen.pdf>, abgerufen am 22. August 2018.
- Brandom, Robert: *The structure of desire and recognition. Self-consciousness and self-constitution*. In: Ikäheimo, Heikki und Laitinen, Arto (Hrsg.): *Recognition and social ontology*. Leiden und Boston 2011. S. 25-52.
- Brown, Wendy: *Politics out of history*. Princeton 2001.
- Butler, Judith: *Subjects of desire. Hegelian reflections in twentieth-century France*. New York 1987.
- Butler, Judith: *Gender trouble. Feminism and the subversion of identity*. New York und London 1990.
- Butler, Judith: *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*. Frankfurt am Main 2001.
- Butler, Judith: *Die Macht der Geschlechternormen und die Grenzen des Menschlichen*. Frankfurt am Main 2009.
- Celikates, Robin: *Nicht versöhnt. Wo bleibt der Kampf im »Kampf um Anerkennung«?* In: Bertram, Georg; Celikates, Robin und Laudou, Christophe (Hrsg.): *Socialité et reconnaissance. Grammaire de l'humaine*. Paris 2007. S. 213-229.
- Constâncio, João: *Struggle for recognition and will to power. Probing an affinity between Hegel and Nietzsche*. In: Hay, Katia und dos Santos, Leonel (Hrsg.): *Nietzsche, German Idealism and its critics*. Berlin und Boston 2015. S. 66-99.
- de Beauvoir, Simone: *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau*. Reinbek 2000.

- Fichte, Johann: *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*. Berlin 1971.
- Foucault, Michel: *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*. Frankfurt am Main 1993.
- Gerhardt, Volker: *Pathos und Distanz. Studien zur Philosophie Friedrich Nietzsches*. Stuttgart 1988.
- Gerhardt, Volker: *Vom Willen zur Macht. Anthropologie und Metaphysik der Macht am exemplarischen Fall Friedrich Nietzsches*. Berlin 1996.
- Gerhardt, Volker: *Die Funken des freien Geistes. Neuere Aufsätze zu Nietzsches Philosophie der Zukunft*. Berlin und New York 2011.
- Gerhardt, Volker: *Öffentlichkeit. Die politische Form des Bewusstseins*. München 2012.
- Geuss, Raymond: *Kritik, Aufklärung, Genealogie*. In: Honneth, Axel und Saar, Martin (Hrsg.): Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurt am Main 2003. S. 145-156.
- Hegel, Georg: *Jenaer Realphilosophie. Vorlesungsmanuskripte zur Philosophie der Natur und des Geistes von 1805-1806*. Hamburg 1969.
- Hegel, Georg: *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main 1986.
- Hegel, Georg: *System der Sittlichkeit*. Hamburg 2002.
- Hegel, Georg: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Frankfurt am Main 2012.
- Hogh, Alexander: *Nietzsches Lebensbegriff. Versuch einer Rekonstruktion*. Stuttgart und Weimar 2000.
- Honneth, Axel: *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*. Frankfurt am Main 1989.
- Honneth, Axel: *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt am Main 1994.
- Honneth, Axel: *Die transzendente Notwendigkeit von Intersubjektivität (Zweiter Lehrsatz: §3)*. In: Merle, Jean-Christophe (Hrsg.): Johann Gottlieb Fichte. Grundlage des Naturrechts. Berlin 2001. S. 63-80.
- Honneth, Axel: *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*. Berlin 2010.

- Ikäheimo, Heikki und Laitinen, Arto: *Analyzing recognition. Identification, acknowledgement, and cognitive attitudes towards persons*. In: van den Brink, Bert und Owen, David (Hrsg.): *Recognition and power. Axel Honneth and the tradition of Critical Social Theory*. Cambridge 2011. S. 33-56.
- Jaeggi, Rahel: *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*. Frankfurt am Main 2005.
- Jaeggi, Rahel: *Anerkennung und Unterwerfung. Zum Verhältnis von negativen und positiven Theorien der Intersubjektivität*. Berlin 2006. URL: https://www.philosophie.hu-berlin.de/de/lehr-bereiche/jaeggi/mitarbeit-er/jaeggi_rahel/anerkenntnugunterwerfung, abgerufen am 11. April 2017.
- Jaeggi, Rahel: *Was ist Ideologiekritik?* In: Jaeggi, Rahel und Wesche, Tilo (Hrsg.): *Was ist Kritik?* Frankfurt am Main 2009. S. 266-298.
- Jaeggi, Rahel: *Freiheit als Nicht-Entfremdung*. In: Hindrichs, Gunnar und Honneth, Axel (Hrsg.): *Freiheit. Stuttgarter Hegel-Kongress 2011*. Frankfurt am Main 2013. S. 341-370.
- Kuch, Hannes: *Herr und Knecht. Anerkennung und symbolische Macht im Anschluss an Hegel*. Frankfurt am Main und New York 2013.
- Lacan, Jacques: *Über das Symbol und über seine religiöse Funktion*. In: ders.: *Der individuelle Mythos des Neurotikers oder Dichtung und Wahrheit in der Neurose*. Wien 2008. S. 43-79.
- Lepold, Kristina: *Die Bedingungen der Anerkennung. Zum Zusammenhang von Macht, Anerkennung und Unterwerfung im Anschluss an Foucault*. Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 62 (2014). S. 297-317.
- Loik, Daniel: *Kritik der Souveränität*. Frankfurt am Main und New York 2012.
- Mead, George: *Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus*. Frankfurt am Main 1973.
- Nehamas, Alexander: *Nietzsche. Life as literature*. Cambridge 1987.
- Nehamas, Alexander: *The genealogy of genealogy. Interpretation in Nietzsche's Second Untimely Meditation and in On the Genealogy of Morals*. In: Acampora, Christa (Hrsg.): *Nietzsche's On the Genealogy of Morals. Critical essays*. Lanham, Boulder, New York, Toronto und Oxford 2006. S. 57-66.

- Neuhouser, Frederick: *Foundations of Hegel's social theory. Actualizing freedom*. Cambridge und London 2000.
- Nietzsche, Friedrich: *Unzeitgemäße Betrachtungen I*. In: ders.: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe. Hrsg. von Colli, Giorgio und Montinari,azzino. Bd. 1. München, Berlin und New York 1999. S. 157-242.
- Nietzsche, Friedrich: *Unzeitgemäße Betrachtungen II*. In: ders.: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe. Hrsg. von Colli, Giorgio und Montinari,azzino. Bd. 1. München, Berlin und New York 1999. S. 243-334.
- Nietzsche, Friedrich: *Menschliches, Allzumenschliches*. In: ders.: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe. Hrsg. von Colli, Giorgio und Montinari,azzino. Bd. 2. München, Berlin und New York 1999.
- Nietzsche, Friedrich: *Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurtheile*. In: ders.: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe. Hrsg. von Colli, Giorgio und Montinari,azzino. Bd. 3. München, Berlin und New York 1999. S. 9-331.
- Nietzsche, Friedrich: *Die fröhliche Wissenschaft*. In: ders.: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe. Hrsg. von Colli, Giorgio und Montinari,azzino. Bd. 3. München, Berlin und New York 1999. S. 343-651.
- Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra*. In: ders.: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe. Hrsg. von Colli, Giorgio und Montinari,azzino. Bd. 4. München, Berlin und New York 1999.
- Nietzsche, Friedrich: *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*. In: ders.: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe. Hrsg. von Colli, Giorgio und Montinari,azzino. Bd. 5. München, Berlin und New York 1999. S. 9-244.
- Nietzsche, Friedrich: *Zur Genealogie der Moral*. In: ders.: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe. Hrsg. von Colli, Giorgio und Montinari,azzino. Bd. 5. München, Berlin und New York 1999. S. 245-412.
- Nietzsche, Friedrich: *Nachlass 1885-1887*. In: ders.: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe. Hrsg. von Colli, Giorgio und Montinari,azzino. Bd. 12. München, Berlin und New York 1999.

- Pippin, Robert: *Zu Hegels Behauptung, Selbstbewusstsein sei »Begierde überhaupt«*. In: Forst, Rainer; Hartmann, Martin; Jaeggi, Rahel und Saar, Martin (Hrsg.): *Sozialphilosophie und Kritik*. Frankfurt am Main 2009. S. 134-156.
- Ricœur, Paul: *Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein*. Frankfurt am Main 2006.
- Rorty, Richard: *Relativismus. Finden und machen*. In: Gimmler, Antje; Sandbothe, Mike und Zimmerli, Walther (Hrsg.): *Die Wiederentdeckung der Zeit. Reflexionen, Analysen, Konzepte*. Darmstadt 2015. S. 9-26.
- Saar, Martin: *Subjekt*. In: Göhler, Gerhard; Iser, Mattias und Kerner, Ina (Hrsg.): *Politische Theorie. 22 umkämpfte Begriffe zur Einführung*. Wiesbaden 2004. S. 332-349.
- Saar, Martin: *Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*. Frankfurt am Main und New York 2007.
- Saar, Martin: *Genealogische Kritik*. In: Jaeggi, Rahel und Wesche, Tilo (Hrsg.): *Was ist Kritik?* Frankfurt am Main 2009. S. 246-265.
- Siep, Ludwig: *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*. Freiburg und München 1979.
- Siep, Ludwig: *Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegels »Differenzschrift« und »Phänomenologie des Geistes«*. Frankfurt am Main 2000.
- Sommer, Andreas: *Werte. Warum man sie braucht, obwohl es sie nicht gibt*. Stuttgart 2016.
- Stekeler, Pirmin: *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein dialogischer Kommentar*. Hamburg 2014.
- von Redecker, Eva: *Zur Aktualität von Judith Butler. Einleitung in ihr Werk*. Wiesbaden 2011.
- Williams, Bernard: *Wahrheit und Wahrhaftigkeit. Ein genealogischer Versuch*. Frankfurt am Main 2003.
- Williams, Robert: *Tragedy, recognition and the death of god. Studies in Hegel and Nietzsche*. Oxford 2012.