



universität
wien

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

Das Erkennen der menschlichen Würde

Die theoretische Erarbeitung eines mehrdimensionalen
Begriffskonstrukts mittels der Anerkennungstheorie

verfasst von / submitted by

Ing. Florian Schweigkofler, BA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

Wien, 2021 / Vienna 2021

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

UA 066 905

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Masterstudium Soziologie

Betreut von / Supervisor:

Ass.-Prof. Emma Dowling BA MSc MRes PhD

Inhaltsverzeichnis

1 Abstract.....	5
2 Einleitung.....	6
3 Menschliche Würde und Gesellschaft.....	15
3.1 Historisch, moralisch-philosophisch, soziologisierend.....	18
3.2 Würde, moralischer Status und Rechte.....	19
3.3 Ehre, Stand und Würde.....	21
3.4 Freiheit, Würde und der Weg in die Moderne.....	23
3.5 Horizontal bzw. funktional differenzierte Gesellschaften und das glorifizierte Individuum.....	26
3.5.1 Menschenwürde und Arbeitsteilung bei Durkheim nach Lindemann.....	27
3.5.2 Menschenwürde bei Luhmann zwischen Individualisierung und Systemzwang	32
3.5.3 Gedanken zu den soziologischen Theorien nach Gesa Lindemann.....	35
3.6 Die Verrechtlichung der Menschenwürde.....	36
3.7 Emotion und Menschenwürde.....	39
3.8 Achtung – Toleranz – Respekt – Anerkennung – Rücksicht.....	39
4 Anerkennungstheorie.....	41
4.1 Einführende Gedanken.....	42
4.2 Anerkennung /= Anerkennung.....	44
4.3 Das Subjekt oder „wer oder was kann Wie (an)erkannt werden?“.....	45
4.3.1 Der Prozess des Selbst-Erkennens.....	46
4.3.2 Basale Anerkennung am Beispiel Eltern – Kind.....	47
4.3.3 Die Vergesellschaftung des Individuums durch Anerkennung.....	49
4.3.4 Exkurs: Die Krux mit der Arbeitsgesellschaft.....	51
4.3.5 Die vollwertige Person nach Heikki Ikäheimo.....	58
4.3.6 Das „natürliche“ Subjekt der Menschenrechte nach Linda Hogan.....	59
4.3.7 Die Dualismen im Diskurs der Institutionen.....	61
4.3.8 Das Subjekt im Resümee.....	68
4.4 Intersubjektive Anerkennung.....	70
4.4.1 Liebe.....	70
4.4.2 Recht.....	71

4.4.3 Solidarität.....	71
4.5 Interkulturelle Anerkennung.....	72
4.5.1 Die Politik des Universalismus.....	73
4.5.2 Die Politik der Differenz.....	74
4.6 Verkennen und verkennende Anerkennung.....	75
4.7 Anerkennung, Macht und Umverteilung.....	76
4.8 Rekategorisierung in positive und negative Ansätze.....	77
5 Das Ebenenmodell und Mosaik der Menschenwürde.....	77
5.1 Struktureller und konzeptioneller Aufbau der Ebenen.....	79
5.1.1 Die biologisch atomisierende Ebene – physisch.....	80
5.1.2 Die mental individuierende Ebene – psychisch.....	80
5.1.3 Die sozialisierend interagierende Ebene – intersubjektiv/gesellschaftlich.....	81
5.1.4 Die normativierend verfestigende Ebene – instidtutionell.....	81
5.1.5 Die kollektiv tradierende Ebene – interkulturell.....	82
5.1.6 Die spirituell transzendierende Ebene – religiös.....	83
5.2 Grafischer Aufbau des Mosaiks.....	83
6 Arbeitslosigkeit als Entwürdigung im Bilde der Ebenen.....	91
6.1 Die internalisierte Arbeitslosigkeit – die individuellen Ebenen.....	92
6.2 Vorurteile, Abwertung, Abgrenzung und Entsolidarisierung – die „gesellschaftliche“ Ebene.....	93
6.3 Abwerten mit System – die institutionelle Ebene.....	94
6.4 Der Werterahmen - kollektive Ebenen.....	95
7 Diskussion.....	95
8 Konklusion.....	96
9 Weiterführende Forschung.....	98
10 Literatur.....	98
10.1 Internet-Quellen.....	103

Abbildungsverzeichnis

Abbildung 1: Full-Fledged Personhood.....	58
Abbildung 2: Anthropologisches Quadrat nach Gesa Lindemann (2018).....	65
Abbildung 3: Prozess der Würdekonstruktion.....	79

Abbildung 4: Ebenenvektoren.....	84
Abbildung 5: Hyperebene dahinterliegend.....	85
Abbildung 6: Hyperebene überschneidend.....	85
Abbildung 7: Mosaikstein 1 mit Ebenen und Vektoren.....	86
Abbildung 8: Mosaikstein 2 mit Ebenen und Vektoren.....	86
Abbildung 9: Möglicher Aufbau des Subjekts.....	87
Abbildung 10: Diamant-Muster.....	88
Abbildung 11: Herz-Muster.....	88

1 Abstract

Warum Menschenwürde? Der Grund für die Arbeit war wohl der Anlass, dass die Soziologie häufig mit schwer greifbaren, aber dennoch in aller Munde seienden Wörtern wie Würde, Ethnie etc. geradezu zu kämpfen hat. Deshalb setzt sich die Arbeit zum Ziel, eine Heuristik und somit ein Werkzeug zum grundlegenden Fassen und Verstehen solcher Begriffe zu erstellen. Dieses Unterfangen soll mittels der Anerkennungstheorie gelöst werden.

Als Ergebnis kann ein Prozess genannt werden, der sich folgendermaßen aufbaut: Er setzt sich aus einem grundlegenden Verständnis philosophischer, historischer, soziologischer Art über die Menschenwürde, sprich, wie es überhaupt gedacht werden kann, zusammen. Diese fundamentalen Stränge wurden im ersten Teil der Arbeit geklärt und können auf Arbeitsteilung, Individualisierung, soziale Differenzierung etc. zurückgeführt werden. Im zweiten Schritt wurde anhand der Anerkennungstheorie gezeigt, dass es zudem ein Subjekt und eine Abstraktionsfläche braucht. Dabei wurde im Detail erörtert, wie Anerkennung grundlegend in unserer alltäglichen Kommunikation und unserem sozialen Sein, sei es z.B. intersubjektiv oder institutionell von Bedeutung ist. Im anschließenden Schritt wurden diese Erkenntnisse in ein Ebenenmodell transferiert, um es bezogen auf ein konkretes Beispiel bzw. eine Situation greifbar zu machen. Dabei wurde die Rekategorisierung des Verständnisses der Anerkennung bzw. Verkennung für das Modell herangezogen, um zu zeigen, ob es eine Grenze zwischen den beiden Modi im Prozess der Konstruktion der Menschenwürde gibt und ob es sich demnach um eine entwürdigende oder würdigende Konstruktion handelt. Auf dieser Basis schlussendlich kann das mehrdimensionale Begriffskonstrukt als ein Prozess verstanden werden, der sich auf den sechs Ebenen physisch, psychisch, intersubjektiv, institutionell, kulturell und religiös/spirituell konstruiert, sich in Abstraktionen zeigt und Anerkennung das Medium ist. Das Konstrukt der Würde kann somit wissenschaftlich annähernd als Heuristik verstanden werden. Es gibt nicht die Würde, die Ethnie, die Identität, das Subjekt etc., vielmehr ist es ein lebendiger, sich stetig transformierender Prozess, der sich auf den mannigfaltigen beschriebenen Ebenen mosaikartig entwickelt und zu erkennen ist. Exemplarisch wurde dies anhand eines Negativbeispiels, nämlich der Arbeitslosigkeit, veranschaulicht, welches sich zusätzlich auf den Exkurs „Die KruX mit der Arbeitsgesellschaft“ stützt.

2 Einleitung

Wetz (2002, S. 16) schreibt in seiner Arbeit über die Würde des Menschen folgende Zeilen:

„Um Missverständnisse zu vermeiden: Niemandem soll seine Würde aberkannt werden – doch, wer in würdelosen Verhältnissen ein kümmerliches Leben ohne Selbstachtung führt, von dessen Dasein kann man tatsächlich nicht mehr sinnvollerweise sagen, dass es Würde besitzt, falls es die angeborene Wesenswürde nicht gibt. Aber selbst wenn es sie gäbe, wäre das für die Betroffenen auch keine Hilfe, denn über ihr Leid könnte dieser Wesensadel sie doch nicht hinwegtrösten. Das hört sich kaltherzig an, ist aber lediglich konsequent gedacht und keineswegs menschenverachtend gemeint; es bedeutet mitnichten, dass man die Würde nicht mehr achten muss, wenn es sie im metaphysischen Sinne nicht gibt. Das Gegenteil ist der Fall: Man sollte die Menschenwürde gerade dann achten, wenn es sie nicht gibt, damit es sie gibt, weil sie vielleicht das einzige ist, das uns in einer entzauberten Welt noch Wert verleiht. So gesehen besteht die Würde des Menschen aus nichts anderem als aus der Achtung davor: Erst die Würde zu respektieren heißt, sie zu konstituieren.“

Einleitend, um die Komplexität des Themas zu zeigen, werden kurze Beispiele angeführt, wie diese tiefgreifenden Worte von Franz-Josef Wetz (2002) eingeordnet und interpretiert werden können. Dies soll weiter dazu dienen, einen ersten Eindruck zu bekommen, welcher den Aufwand und die Komplexität des Begriffs widerspiegelt. Die folgenden Beiträge mögen für eine Person, der dieses Thema fremd ist, etwas chaotisch wirken, dennoch sind sie in starkem Zusammenhang mit der Arbeit und sollen in gewisser Weise den/die LeserIn auch verwirren, um ein „fruchtbares Mindset“ zu kreieren, das nicht den klassischen Aufbau eines „Menschenwürdethemas“ á la Deklaration der UN-Charta widerspiegelt.

Der erste Teil des Zitats lässt stark an die Anerkennungstheorie nach Axel Honneth (1992) erinnern. Ein Hauptaugenmerk könnte dabei auf die Worte „aberkannt“, „kümmerliche Verhältnisse“ und „Leben ohne Selbstachtung“ gelegt werden. Sie beinhalten bereits weitreichende theoretische Hintergründe. So muss es sich, wenn von Aberkennung gesprochen wird, um einen Prozess handeln; wenn von kümmerlichen Verhältnissen gesprochen wird, um eine Wertung, die ausgehend von einem normativen Hintergrund getätigt wurde, und bei der Selbstachtung, um eine Art persönliche Zuschreibung, die das Individuum selbst betrifft, handeln.

So kann man jemanden als etwas erkennen oder auch verkennen, achten oder missachten, wertschätzen oder geringschätzen etc., dies muss aber immer auch durch

das Gegenüber geschehen bzw. geschieht reflexiv durch es und stellt sich konkludierend somit als ein dyadischer Begriff der Anerkennung dar. Honneth (2011, S. 37) sieht dies wie folgt: „Im täglichen sozialen Austausch entfaltet sich bereits eine zwischenmenschliche Ebene der Anerkennung, auch wenn die volle Bedeutung des Konzepts dabei noch nicht zur Geltung kommt. Anerkennung bezeichnet in dieser gesellschaftlichen Praxis den Akt, in dem zum Ausdruck kommt, daß die andere Person Geltung besitzen soll [und] die Quelle von legitimen Ansprüchen ist¹“.

Anerkennung ist demnach etwas in unserer alltäglichen Kommunikation tief Verwurzeltes, dass einen großen Teil unseres Selbstverständnisses ausmacht. Wie weitreichend dies in das intersubjektive Empfinden eingreift, beschreibt Honneth (1992) anhand der positiven Selbstverhältnisse, nämlich dem Selbstvertrauen, der Selbstachtung und der Selbstschätzung. Ersteres bezieht sich dabei auf die Sphäre der bedürfnisbezogenen Liebe und Fürsorge, welche durch die signifikanten Anderen Anklang findet, Zweiteres bezieht sich auf die rechtsbezogene Achtung, die die Gleichheit aller Rechtssubjekte gewährleistet, und Letzteres auf leistungsbezogene Wertschätzung und Solidarität, die dem Individuum und seinen Charakterzügen gleichkommt. Bedorf (2010) meint, wenn man das so sagen will, dass Honneth dabei den interkulturellen Anerkennungsbegriff von Charles Taylor (2009) um die Dimension der Intersubjektivität erweitert und das Ganze eine Ebene tiefer ansetzt, um ihr einen normativen Charakter zu verleihen. Wobei grundsätzlich bezieht sich Honneth bei seinem Anerkennungsbegriff sehr stark auf Hegel (1830) und nur wenn die beiden Anerkennungstheorien gegenübergestellt werden, könnte Honneths Begriff als der weiter gefasste interpretiert werden, da er sich nicht so stark auf den politischen und kulturellen Charakter der Anerkennung bezieht, sondern eben, wie oben angemerkt, auf den drei intersubjektiven Sphären aufbaut.

In dem anfangs erwähnten Zitat von Wetz (2002, S. 16) heißt es weiter: „Niemandem soll seine Würde aberkannt werden – doch, wer in würdelosen Verhältnissen ein kümmerliches Leben ohne Selbstachtung führt, von dessen Dasein kann man tatsächlich nicht mehr sinnvollerweise sagen, dass es Würde besitzt, falls es die angeborene Wesenswürde nicht gibt“. Dies scheint, als würde der Begriff der Aberkennung wohl mit Macht einhergehen. Wie beschrieben kann ein „würdeloses Verhältnis“ und „ein kümmerliches Leben“ nicht

1 Weiterführend: Honneth, Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität, Frankfurt/M. 2003, S. 15, S. 22, S. 27

ohne einen wertenden, normativen Hintergrund gedacht oder als solches definiert werden, also das Erkennen, oder wenn man so will die Zuschreibung bzw. Etikettierung, vor einem gewissen (Macht-)Diskurs, Kategorisierungen vorgibt. Die Macht der Definition und der Kategorisierung geht mit dem Erkennen also stets einher. Mijic (2018, S. 170) schreibt in Anlehnung an Luckmann (2007, S. 241) dazu passend: „Welche Stimmen, welche Deutungen innerhalb einer Gesellschaft von Bedeutung sind und welche als bedeutungslos zu gelten haben, ist gesellschaftlich vordefiniert. Im Verlauf der Sozialisation werden solche Deutungshierarchien internalisiert“. Taylor (2009) sieht dies sogar identitätsstiftend und meint, dass das, mit seinen Worten, „authentische“ Selbst auf Rückspiegelung beruht. Bedorf (2010, S. 26) reformuliert ihn mit: „Eine gelingende Identität beruht demnach wesentlich darauf, daß Andere dieses Selbstbild stützen und bestärken, anstatt durch den Gebrauch herabwürdigender und demütigender Bilder die Herausbildung dieser Identität blockieren“. Was wiederum auf einen dyadischen Anerkennungsbegriff rekurriert.

Diese Thematik kann auch in einen geschichtlichen Kontext eingebettet werden. Berger (1970) setzt den Begriff der Würde dabei dem der Ehre entgegen und erklärt dies anhand des gesellschaftlichen Wandels. Das „moderne“ Konzept der Würde ist seines Erachtens einer der Grundpfeiler des heutigen Selbst auf dessen Streben nach Authentizität: „In a world of honor, the individual discovers his true identity in his roles, and to turn away from the roles is to turn away from himself — in 'false consciousness', one is tempted to add. In a world of dignity, the individual can only discover his true identity by emancipating himself from his socially imposed roles — the latter are only masks, entangling him in illusion, 'alienation' and 'bad faith'“ (Berger 1970, S. 343).

In der Anerkennung ist also schon der Etikettierungsprozess mit eingebettet. So vertritt auch Charles Taylor (2009) die These, dass das, was unsere Identität ausmacht, „[...] teilweise von der Anerkennung oder Nicht-Anerkennung, oft auch von der Verkennung durch die anderen geprägt [ist], so dass ein Mensch oder eine Gruppe von Menschen wirklichen Schaden nehmen, eine wirkliche Deformation erleiden kann, wenn die Umgebung oder die Gesellschaft ein einschränkendes, herabwürdigendes oder verächtliches Bild ihrer selbst zurückspiegelt. Nichtanerkennung oder Verkennung kann Leiden verursachen, kann eine Form von Unterdrückung sein, kann den anderen in ein falsches, deformiertes Dasein einschließen“ (Taylor 2009, S. 13). Somit bezieht sich Taylor

hier ebenfalls auf die Anerkennung des Selbst gegenüber dem Anderen und es kann demnach kein Selbstbild ohne den Anderen entstehen, was durchaus auch mit der Theorie von Mead und dem Konzept des „I“ und „me“ (1973) verglichen werden kann.

Weiter soll dies den Prozess- und Zuschreibungscharakter des würdigen und unwürdigen Daseins hervorheben und es kann sich somit nicht mehr nur um einen dyadischen Begriff der Anerkennung handeln, was Bedorf (2010, S. 209) wie folgt argumentiert: Denn „[i]n der sozialen Erfahrung gibt es den Anderen niemals allein, sondern stets umgeben von anderen Anderen, symbolischen Ordnungen und normativen Erwartungen.“

Einen weiteren sehr spannenden Diskurs eröffnet Wetz (2002, S. 16) mit den Worten: „[...] falls es die angeborene Wesenswürde nicht gibt. Aber selbst wenn es sie gäbe, wäre das für die Betroffenen auch keine Hilfe [...]“ und schneidet dahingehend die Dialektik zwischen Konstruktivismus und Essentialismus an, welche, wenn es um die Menschenwürde geht, einen großen Aspekt des aktuellen Diskurses darstellt. So könnte man das Wesensmerkmal der Würde mit einem angeborenem unveräußerlichen Teil, das jedes Wesen besitzt, gleichsetzen. Nettesheim (2005, S. 89) meint dazu: „das den Menschen in seinem Wesen ausmacht und was daher auch in seiner besonderen Beziehung zum Göttlichen Ausdruck gefunden hat. Dies ist aber das letztlich Unaussprechliche, die Wahrheit selbst.“ Es entbehrt somit jeglicher empirischen Nachweisbarkeit. Nettesheim (2005, S. 90) schreibt dort weiter: „Der Bezugspunkt dieser Theorien menschlicher Würde ist der menschliche Organismus, der schon deshalb als Individuum angesehen werden muß, weil er sich von der Umgebung und den anderen Menschen unterscheidet.“ Dies wiederum leitet den essentialistischen in einen „greifbaren“ bio- und medizinethischen Diskurs über und „auf diesem Hintergrund ist es nur konsequent, die Entstehung menschlichen Lebens mit der Entstehung eines individuellen Genoms gleichzusetzen“ (Nettesheim 2005, S. 90). Dabei handelt es sich, laut Nettesheim, um den beeindruckenden Versuch, die „Individualität des menschlichen Lebens mit der Verschmelzung von Ei und Samen“ zu zeigen, welches sich bei W. Höfling (zitiert nach Nettesheim 2005; Gutachten, S. 52 ff.) findet. Und weiterführend sich die Frage nach dem spezifisch Menschlichen stellt und dabei, nach Nettesheim (2005, S. 90), ob das wirklich maßgeblich ist und ob nicht „Individualität, sondern seine Subjektivität und Personalität“ als eine Antwort gefunden werden kann?

Der nächste Abschnitt kann mit dem Gefälle zwischen Theorie und Empirie interpretiert werden, welches hier wohl schlicht aus einem sozialwissenschaftlichen und einem philosophischen Aspekt gesehen werden kann. Sprich, der Autor weist daraufhin, dass es, wenn von Menschenwürde gesprochen wird, immer eine theoretische und empirische Sicht der Dinge gibt. „Aber selbst wenn es sie gäbe [die angeborene Würde], wäre das für die Betroffenen auch keine Hilfe, denn über ihr Leid könnte dieser Wesensadel sie doch nicht hinwegtrösten. Das hört sich kaltherzig an, ist aber lediglich konsequent gedacht und keineswegs menschenverachtend gemeint; [...]“ (Wetz 2002, S. 16).

Die theoretische Kategorie der Menschenwürde im metaphysischen Sinne steht dabei entgegen den realen Konsequenzen, die eine solche Kategorisierung nun wirklich hat. Was ist genau das, was sich über das unwürdige Leben hinwegtrösten muss, wenn es so benannt wird, und warum (be)trifft das einen auf der emotionalen Ebene? So können solche mitreißenden Passagen, wo es eben genau um die „wahre Substanz des Menschlichen“ geht, mit der Emotionssoziologie beschrieben werden, die auf die Affekte eingeht, die sie transportiert und auslöst. So gesehen könnte man die Menschenwürde, das würdevolle Behandeln der Mitmenschen, auch als eine emotionale Praktik sehen, was Scheer (2016, S. 13) wie folgt denkt:

„Aber die Intensität des Affekts muss sich nicht aus seiner Unabhängigkeit von gesellschaftlichen Normen erklären, sondern gerade in Verbindung mit ihnen – ob durch ihre Überschreitung oder ihre Bestätigung. Starke Gefühle sind das Resultat der Tatsache, dass Menschen soziale Wesen sind. [...] Gefühle zeugen von unseren tiefen Verbindungen zu sozialen Konventionen, zu Werten, zur Sprache und zu anderen Menschen – Verbindungen, die meist stärker und größer sind, als wir selbst.“

„„Affekt“ ist also nicht per se widerständig und gegen die Gesellschaft gerichtet, sondern ein Ergebnis unseres Vergesellschaftetseins und zu beiden Seiten hin offen: Ordnung bestätigend und Ordnung widerstehend“, so Scheer (2016, S. 13).

In dem Abschnitt „Das Gegenteil ist der Fall: Man sollte die Menschenwürde gerade dann achten, wenn es sie nicht gibt, damit es sie gibt, weil sie vielleicht das einzige ist, das uns in einer entzauberten Welt noch Wert verleiht.“ sieht der Autor (ebd.) die menschliche Würde demnach als einen Gestaltungsauftrag an Gesellschaft und Individuum und bezieht somit eine Gegenposition zum Essentialismus. Er beschreibt die Würde des Menschen als

einen Wert, der unsere Handlungen konstituiert und Sinn verleiht und somit als etwas Wünschenswertes agiert.

Im letzten Satz des Zitats meint er (ebd.): „So gesehen besteht die Würde des Menschen aus nichts anderem als aus der Achtung davor: Erst die Würde zu respektieren heißt, sie zu konstituieren.“ Dies lässt einen latenten Kognitivismus mitschwingen, da er die Würde von der Gedankenleistung des Respektierens und des Achtens abhängig macht. Weitergedacht kann sie sich somit als ein sozial konstruiertes Handlungsethos herausstellen.

Die Aufarbeitung des Zitats von Wetz hat wohl gezeigt, wie facettenreich Menschenwürde ist und wie schwer sie zu fassen ist. Aber unabhängig von Kultur, Gesellschaft, Breitengrad, Religion, im Recht institutionalisiert oder nicht - alle wissen um den Begriff der menschlichen Würde, somit muss über die Legitimität und das Vorhandensein nicht mehr diskutiert werden, er ist zumindest erkannt und selbst wenn er genau deshalb explizit genützt wird, um ihn in seinem Inhalt zu negieren, selbst dann muss er (der Begriff der Würde) auf eine bestimmte Projektionsfläche erfolgreich angewandt worden sein.

Infolgedessen stellt sich aufgrund der strittigen Definitionen nicht die Frage „was“ ist die menschliche Würde, sondern „wie“ und „wo“ konstruiert man sie. Dennoch muss die Herkunft anhand einiger, wenn auch nicht generalisierbarer Kriterien hergeleitet werden, sozusagen in einen soziologischen Kontext eingebunden werden, da sonst nicht wissenschaftlich gearbeitet werden kann.

Max Graff kategorisiert die Würde in folgende Gegensätzlichkeiten: (Graff 2017, S. 27)

- angeborene vs. erworbene Würde
- inhärente / notwendige vs. kontingente Würde
- apriorische vs. posteriorische Würde
- autonomische vs. heteonomische Würdebegriffe
- deskriptive vs. normative Würdebegriffe
- Würde als abstraktes Wesensmerkmal vs. Würde als konkreter Gestaltungsauftrag
- Würde-Haben vs. Würde-Verdienen
- Würde als Moment des Menschseins vs. Würde als Moment der Sozialität des Menschen
- Würde als Eigenschaft oder Anrecht vs. Würde als Lebensform

und meint weiter in Anlehnung an Wetz dazu: „Tendenziell ist Würde im ersten Fall eine unverlierbare, nicht abstufbare, absolute Qualität, im zweiten eine prekäre, graduierbare, die eingebüßt werden kann. Franz Josef Wetz betont, dass – aus begriffs- und kulturgeschichtlicher Perspektive – die beiden Pole nur sehr selten in Reinform auftreten und sich meist verbinden: Würde also als angeborene Qualität derer sich der Mensch würdig erweisen muss“ (Graff 2017, S. 27).

Die Menschenwürde kann demnach auf unendlich vielen Arten definiert werden, wobei wohl eine der genauesten Definitionen die Charta der Menschenrechte der UN ist, und in diesem Zusammenhang nichts besser widerspiegelt, was es heißt, menschlich würdig und würdevoll zu sein, zu haben, oder demnach zu handeln und behandelt zu werden. Aber was ihr maximal implizit gelingt und wohl auch Gesa Lindemann (2018) so meint, ist, sich selbst wirklich zu verstehen, nämlich als „modern“ verkörpert.

Danach braucht die Würde im Sinne der UN immer eine Person, die sie als ultima ratio anerkennt und verfehlt, also ein „diesseitiges Körperindividuum“, auf das es angewandt werden kann und das es anprangern kann, denn wer kann die jenseitige immerwährende Geistseele im Diesseits besser mit Mark und Bein vertreten als die, die sie durch alles und in jedem realisieren (Lindemann 2018)?

Formal könnte diese Fragen wohl wie folgt definiert werden:

Worauf basiert der Grundgedanke der Würde?

Was ist menschliche Würde und wer definiert sie früher und jetzt?

Wer oder was hat bzw. kann menschliche Würde haben?

Ist Würde mit Religion, Philosophie, Rechtswissenschaft, Soziologie oder gar Informatik zu klären?

Dies war der chaotische und unscharfe Anfang des Themas und es waren diese Fragen die mit dem vorliegenden Gedankenkonstrukt interagierten, es wachsen, ausdifferenzieren, einstürzen, verblassen und genauer werden ließen. Bis die Einsicht kam, dass die Fragen nach dem Was, Woher, Wer, Warum zu dem Wie weiterführt. Wie konstruiert sich die menschliche Würde in all den scheinbar unendlichen Zusammenhängen und Facetten, die das „jetzige“ Phänomen der Würde, als ein einem menschlichen Verstand schier unbegreifliches Mosaik darstellen? Die Würde, die

einerseits so klar definiert ist, die, die jede Person kennt, zu der alle ein Bild im Kopf haben, aber die bei näherer Betrachtung verblasst.

Ein weiterer Grund für die Arbeit war wohl der Anlass, dass die Soziologie häufig mit schwer greifbaren, aber dennoch in aller Munde seienden Wörtern wie z.B. Würde, Ethnie, Gesellschaft, das Soziale, geradezu zu kämpfen hat. Deshalb setzt sich die Arbeit weiter zum Ziel, eine Heuristik und somit ein Werkzeug zum grundlegenden Fassen und Verstehen solcher Begriffe zu kreieren.

Dieses anfängliche hier widerspiegelte Hin und Her an Definitionen, Theorien und Sichtweisen, stellte sich als eine Sinnkrise heraus, nämlich, wie lässt sich eine Arbeit dieser Komplexität aufbauen, wo Endet sie und wie lässt sich konkret die Soziologie dabei nützen, wo es sich ja um ein interdisziplinäres Thema handelt? Interdisziplinarität kann hier im Sinne von dem soziologisierenden Betrachten anderer Disziplinen verstanden werden. Als Beispiele dienen hier Gerald Hüther (2018) und George Herbert Mead (1973), ersterer ist Neurobiologe und erklärt, wie sich neuronale Muster im Gehirn bilden, das Gehirn anhand des 2. Satzes der Thermodynamik arbeitet und wie diese Muster schlussendlich zu Einstellungen werden, die in Verbindung mit normengeleitetem Handeln stehen. So ist ein höchst biologisch medizinisches Erklärungsmodell auf einen soziologischen Charakter projiziert worden.

Sei es drum, so wird die Arbeit im Chaos und den unzähligen Erklärungsversuchen den Begriff zu fassen starten und in einer mehrdimensionalen Heuristik enden. Das anfängliche „Tabula Rasa“ soll dabei genutzt werden, um die Vielschichtigkeit des Begriffs selbst und die Versuche, ihn zu fassen, darzustellen, um so eine Art Mosaik der Würde zu schaffen, das mit dem nötigen Abstand aus dem unscharfen Rauschen vieler kleiner Bausteine ein anderes Bild ergibt, als jeder Stein für sich selbst ist.

Demnach ist der Vorschlag, dass es ein mehrdimensionales Konstrukt ist, das sich mittels der Anerkennungstheorie darstellen lässt.

Wobei der Begriff der Anerkennung etwas ausgereizt wird und er von auf den versozialisierten Ebenen der Religion bzw. Spiritualität, Physis, Psyche, Intersubjektivität, Institution bis hin zur Kultur und wieder anschließend an den Anfang gedacht wird. Diese Ebenen wurden gewählt, da sie sehr präzise abstrahieren, was dank der Wissenschaft nicht dementiert werden kann, denn es gilt als Usus, dass auf

ebendiesen Ebenen eine Art Anerkennung und auch Würde, zumindest als soziale Tatsache, besteht. Das Interessante und Abstrakte an diesen Ebenen ist, auch wenn sie empirisch noch so unbestreitbar sind, dass sie mit Abstraktionssphären interagieren müssen, um zu existieren. Um auf die Worte von Wetz zurückzukommen, wenn man ein Leben in Armut führt, tröstet einen inhärente Würde, die allen Menschen zukommt, nicht über ein Leben in Armut hinweg (vgl. Wetz 2005, S. 16). Der Wesensadel der menschlichen Würde, existiere sie wie im Beispiel im Diesseits und Jenseits, kann nicht ohne eine menschenähnliche, auf der physischen Ebene beheimatete, Maske oder einen Leib gedacht werden. Die menschliche Würde muss also von einem Individuum zugeschrieben werden, das sich als solches „würdefähiges“ Lebewesen physisch (durch sich selbst) erkennt, die physischen Voraussetzungen (wie z.B. Hirn, Augen, Ohren) zumindest einen funktionierenden Sinn, nach Gerald Hüther (2018), haben, denn nur durch einen physischen Erkennungsprozess kann die Unterscheidung überhaupt stattfinden und auch einem Lebewesen zugeschrieben werden, das es z.B. selbst nicht kann, aber TrägerIn von Würde ist. Weiterführend ist eine kognitive bzw. psychische Fähigkeit zum Erkennen und Kategorisieren (zum Verarbeiten erster Informationen wie z.B. Anordnung der menschlichen Anatomie, aufrechter Gang, Gesicht) des zu erkennenden oder verkennenden menschlichen Individuums nötig. Die Intersubjektive ist diejenige, die sogleich die Ebene ist, die alle anderen und von allen anderen maßgeblich beeinflusst und konstituiert wird. Hier wird die menschliche Würde aufgrund von Normen, Regeln etc. sozial interpretiert und aufgrund von individuellen, sozialen, institutionalisierten, kulturellen, religiösen bzw. spirituellen, sich mit der Zeit wandelnden, sozialen Handlungen prozessiert. Die interkulturelle Ebene setzt sich ebenso aus einem breiteren Spektrum zusammen, z.B. durch Tradition und in einem noch höheren Grad des Kollektivismus, welcher sich vor allem die Dimension der Zeit bzw. der Überlieferung, sprich die Geschichte, zunutze macht. Die religiöse/spirituelle Ebene kann wiederum aufgrund ihrer Gegebenheit der Abstraktion des Glaubens auf allen Ebenen eine inhärente Würde besitzen, die über das diesseitige Verständnis hinausgeht und im jenseitigen schlicht nicht greifbar ist. Somit ist, wenn man den Gedanken Gesa Lindemans (2018) vervollständigt, die Religion oder spirituelle Transzendenz, eine die einen diesseitigen z.B. ein in Armut lebendes menschliches Individuum in Würde leben lassen kann aufgrund der Erkenntnis, dass es eben genau nicht daran glaubt, dass der diesseitige Körper auch

jenseitig in Armut leidet, da es z.B. keine materiellen Ansprüche hat, weil sie erkennen muss, was Armut ist. So schließt sich das Konzept wieder an die physische Ebene an, sofern zwischen Körper und Geist unterschieden wird bzw. zwischen Diesseits und Jenseits.

Die Krux an der Sache ist, so kann beliebig „philosophisch“ anfangen werden, man verfängt sich immer wieder in der Ontologie und im Essentialismus und fragt nach dem „Sein“ und „Was ist“ und lässt dabei häufig die Frage nach dem „Wie“ außer Acht. Dieser Frage widmet sich das heuristische Modell, wobei aber eben nur bedingt, denn diese Annäherung soll sich wie die Würde selbst in ihren Mosaikbausteinen verändern und entwickeln können, um so ein sich stetig wandelndes Kunstwerk der Würde zu ergeben.

Im ersten Teil der Arbeit werden die Spannungen um den Begriff der menschlichen Würde und der Gesellschaft betrachtet, weiter wird versucht, sie historisch herzuleiten und was sich wohl nicht umgehen lässt, bei der Erarbeitung der Würde des Menschen, die allgemeinen Fragen nach dem „Was“ und „Woher“ wenigstens zu umreißen. Dies mündet in der Überleitung zur Anerkennungstheorie. Der zweite Teil der Arbeit widmet sich der Frage nach dem Konstrukt der Anerkennung in Bezug auf Würde, welcher sich im Speziellen mit der Anerkennungstheorie an sich, dem Prozess des Erkennens des Subjekts und dem Gerechtigkeitsgedanken einer Gesellschaft beschäftigt. Der dritte Teil handelt von der systematischen (De)Konstruktion des Begriffs anhand des heuristischen Ebenenmodells, welches das Mosaik der Würde zeichnen soll und schlussendlich der Offenlegung des mannigfaltigen und mehrdimensionalen Prozesscharakters des Begriffs anhand eines theoretisch exemplarischen Beispiels dient. Weiter soll die grafische Darstellung des Mosaiks der Würde den Prozess der (Ent)Würdigung visualisieren, um nicht nur ein wort- sondern auch bildgewaltiges Symposium zu konstruieren.

3 Menschliche Würde und Gesellschaft

Die Logik hinter dem Vorhaben begründet sich dahingehend, dass den klassischen Definitionen der Würde entflohen werden soll. Dennoch verlangt der Ablauf der Arbeit den Begriff wenigstens zu umreißen. Welche Ausmaße die Definitionen von Würde bereits angenommen haben, welche Probleme damit einhergehen, wurde in der Einleitung bereits skizziert. Demnach ist die Essenz der Arbeit nicht die Frage nach dem „Was“ ist die

menschliche Würde, sondern welchen Anspruch hat sie, wie lässt sie sich begründen und wie konstruiert sie sich auf bestimmten Ebenen. Sozusagen wird der Begriff der menschlichen Würde operationalisiert, um das dahinterliegende Konstrukt herauszudestillieren.

Denn die Werkzeuge der Soziologie sind schlussendlich Begriffe, die wissenschaftlich definiert werden. Die soziologische Theorie muss das leisten können. Die Grenze an solchen Konzepten ist immer das Wesen der Dinge, was gerade bei der menschlichen Würde hochgepriesen wird, nämlich die Unantastbarkeit der Würde, der Wesensadel der Würde, die im wissenschaftlichen Sinne nie ganz erfasst werden kann, ohne sich wieder auf den Pfad des Glaubens und der Metaphysik zu begeben.

So ist es nahezu unumgänglich, in einer theoretischen Arbeit den Begriff wenigstens annähernd anhand von bereits bestehender Literatur zu definieren, um somit die Frage nach dem „Was“ nicht komplett außer Acht zu lassen. Was aber nicht heißen soll, dass sich nicht genau in solchen vermeintlich scharfen Definitionen bis eher schwammigen Annäherungen viel Nützliches auf dem Weg zur Erkenntnis, welches von Vorteil ist, in eine soziologische Analyse eines bestimmten Forschungsthemas mit einzuarbeiten, befindet. So hat auch die Literatur so ihre Probleme damit und wie bereits erwähnt gibt es ein breites Spektrum an Definitionen des Würdebegriffs bis hin zu der „Ausflucht“, es einfach offen zu lassen und somit eine genaue Ausführung des Begriffs schuldig zu bleiben.

Die berühmtesten Definition der Würde sind die der Menschenrechtscharta (Generalversammlung der Vereinten Nationen in ihrer Resolution 217 A (III) am 10. Dezember 1948 in Paris), welche jeder Person eine inhärente Würde zuschreibt und die des deutschen Grundgesetzes (Artikel 1-3), welcher ihr auch eine Unantastbarkeit aufoktroziert:

- (1) Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt.
- (2) Das Deutsche Volk bekennt sich darum zu unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechten als Grundlage jeder menschlichen Gemeinschaft, des Friedens und der Gerechtigkeit in der Welt.

(3) Die nachfolgenden Grundrechte binden Gesetzgebung, vollziehende Gewalt und Rechtsprechung als unmittelbar geltendes Recht.

Genau definiert sind die beiden Begriffe der Würde nicht, dennoch kommen sie in juristischen Angelegenheiten sehr oft zur Sprache. Demnach sind wohl die beste Ausformulierung der Menschenwürde im juristischen Sinne die Menschenrechte selbst, wobei die Frage dabei offen bleibt, wer nun was begründet, die Menschenwürde die Menschenrechte oder vice versa.

Folgend werden einige weitere Ansätze, wie man menschliche Würde bzw. den Anspruch darauf verstehen kann, genannt.

Sodoma (vgl. 2012, S. 9) bespricht die Probleme des Begriffs mit hoher Präzision und schlägt vor, wie so manch andere auch², die sich eingehend mit dieser Thematik befasst haben, dass es sich um ein Recht auf Rechte handelt und es besser wäre, die Kontexte zu untersuchen, als ihn ad hoc zu definieren. Somit ist es weiterhin der berühmte Schleier, der die menschliche Würde einhüllt und sie so unantastbar macht. Sodoma (2012, S. 9) verweist auf die weiteren Probleme, die sich aus dieser Misere ergeben, nämlich: „Es bleibt weiterhin unklar, worin denn nun eine würdevolle Behandlung oder Handlung liegt, worauf der Würdeanspruch gründet und wann eine Verletzung der Würde vorliegt?“ Der Autor meint, dass zumindest im juristischen Sinne sich der Aspekt der Religion undankbar in den Diskurs einmischt, da es immer einen vernachlässigten Part geben wird, der in bestimmten gesellschaftlichen wie kulturellen Formationen etwas zu beanstanden hat, und somit eine harte Definition des Begriffs sich von vornherein jeglichen Sinnes entbehrt, sofern man einen inklusiv ausgerichteten anstrebt (ebd.).

Der Würdebegriff ist also begleitet von Unschärfen, Problemen und zu weit und zu eng gefassten Definitionen. Aber genau das macht den Begriff aus und lässt ihn als eine Art Mosaik denken. Der Begriff kann aus so vielen verschiedenen empirischen Sichtweisen gesehen und eben nicht gesehen werden. Vergleichbar ist das mit einem Mosaik, das aus vielen kleinen Bausteinen besteht, und je nachdem, wie weit entfernt und aus welchen Blickwinkel es betrachtet wird, ergibt sich daraus ein Gesamtwerk, was sich nun als solches, nämlich ein Kunstwerk, definieren lässt oder nicht. Sodoma (2012, S. 10f) beschreibt dies mit den Worten: „Wie es auch schwierig sein kann, ein Objekt eindeutig als

2 Annähernd etwa bei Durkheim (1950[1999]) und Arendt (1949).

‚Kunst‘ oder ‚Nicht-Kunst‘ zu klassifizieren, und dafür gute Gründe anzugeben, so ist es in ähnlicher Weise schwierig, diese dem Menschen angeblich inhärente Würde zu begründen oder auch nur zu spezifizieren. Man könnte den Vergleich noch weiter ziehen und behaupten, Kunst sei etwas, das einem Gegenstand Würde verleiht.“ So hatte Sodoma einen annähernd gleichen visuellen bzw. kunstvollen Gedanken. Demnach wird es als das Mosaik der menschlichen Würde genannt, da es dadurch als etwas Kunstvolles gedacht werden kann, das dem Begriff in seiner Komplexität und Schönheit nahe kommt.

Weiter führt er aus (ebd.): „Wenn man ‚Kunst-Sein‘ als den Anspruch auf Anerkennung des Gegenstandes als etwas Außergewöhnliches, Eigenständiges versteht, lässt sich die Würde des Menschen dann analog sehen als sein Anspruch auf Anerkennung seines Menschseins, seiner Individualität und seiner Einzigartigkeit.“

Diese Zeilen und die Zeilen von Wetz sind es schlussendlich die das Forschungsvorhaben legitimieren und es als wichtig und zielführend definieren, denn sie gaben zu erkennen, dass die Anerkennungstheorie und das heuristische Modell die geeigneten Mittel sind, um das Vorhaben hinreichend zu erklären. Somit wird das Begriffschaos, das im Spannungsfeld der Gesellschaft steht, nun etwas klarer und es werden weitere Ansätze kurz umrissen, die von Wichtigkeit sind, um ein Grundverständnis für menschliche Würde entstehen lassen zu können.

3.1 Historisch, moralisch-philosophisch, soziologisierend

Historisch kann der Begriff der allgemeinen Menschenwürde auf Cicero, einen Philosophen und Politiker, zurückgeführt werden:

„[...] Im Altertum erwarb der Einzelne seine Würde einmal durch eigene Anstrengung, dann durch soziale Anerkennung – oder aufgrund des besonderen Amtes, das er in der Gesellschaft innehatte. [...] Der allererste, der dagegen nachweislich von allgemeiner Menschenwürde sprach, war, soweit bekannt, der römische Philosoph und Politiker Marcus Tullius Cicero (106-43 v. Chr.). In seinen Schriften tritt die Würde des Menschen erstmals als Gestaltungsauftrag und Wesensmerkmal hervor“ (Wetz 2002, S. 6).

Die berühmte Unterscheidung zwischen Gestaltungsauftrag und Wesensmerkmal wird also schon vor Christus von Cicero erwähnt und findet noch immer Anklang. Stand, Macht

und Herrschaft in Verbindung mit dem Kulturbegriff der Würde sind nach Cicero maßgeblich miteinander verwoben (dazu später im Unterpunkt „Ehre, Stand und Würde“ mehr). Hatte Thomas Hobbes der Person noch keinen Eigenwert der Würde zugeschrieben, so „[g]ut 100 Jahre später formuliert Immanuel Kant einen Würdebegriff, der einen ganz anderen Wesensgehalt ausdrückt: Er ist ganz aus den Machtverwicklungen gelöst und zu einem bestimmenden Merkmal des aufrechten Gangs, der Persönlichkeit aufgewertet.“ schreibt Negt (2011, S. 1) in seinem Essay „Arbeit und menschliche Würde“. Dies waren die Anfänge des Begriffs der menschlichen Würde die nur noch vage und äußerst interpretativ rekonstruiert werden können. Was zu ihrer geschichtlichen Epoche darunter verstanden wurde, werden konnte und kann, sprich, sie sind unter diesem Aspekt sehr kontextgebunden und auf einen modernen Begriff der menschlichen Würde nur bedingt umzusetzen bzw. für ein solches zu gebrauchen, aber dennoch für das Verständnis unumgänglich.

Ein weiterer Grundaspekt der Würde war ihre damit einhergehende Moralphilosophie, welche nicht nur von Philosophen wie Cicero, sondern auch von Gründervätern und -müttern der Soziologie erkannt wurde. König (2002, S. 45) schreibt dazu in Anlehnung an Durkheim und Kant folgendes: „Es ist das Selbstverständnis der Moral, das wir erlangen müssen, das heißt der Grund für unser Verhalten. Darin liegt die Autonomie und an sich das, was das öffentliche Gewissen von uns verlangt. Auf diese Weise demonstriert er die Unzulänglichkeiten des individualorientierten kategorischen Imperativs von Kant. [...] Er geht so weit zu sagen, dass wir im moralischen Akt einem Teil unseres Seins Gewalt antun. In diesem Moment werden die egoistischen Interessen des Individuums übertroffen, da sie an einem Gedanken beteiligt sind, der nicht nur ihrem eigenen entspricht.“ Dieser moralische Grundbaustein der Würde wird von Durkheim und Joas erweitert und es entstehen der Kult des Individuums und die Sakralität der Person.

3.2 Würde, moralischer Status und Rechte

Dies leitet unweigerlich zur Frage, was es denn nun heißt, die Würde einer anderen Person, genau einer normativen Autorität, zu achten, weiter? Nun gesellt sich also zur Würde ein moralischer Status. Autorität, so argumentiert Schmetzkmap (vgl. 2012, S. 66) mit den Worten Darwalls, ist ein „normative standing“, sprich, den normativen Status von Personen (vgl. Darwall 2006, S. 100) anzuerkennen, der weiter anzeigt, dass diese

Person über einen solchen verfügt und auch dementsprechend behandelt werden muss, weil sie eben Autorität besitzt. In diesem Zusammenhang steht: „The dignity of persons and the autonomy of the will are all reciprocally related to each Other, nothing within first-personal practical reasoning alone requires us to accept any of these“ (Darwall 2006, S. 244). Hier hört man den Intersubjektivismus im Bezug zur Anerkennungstheorie von Axel Honneth bereits durchklingen. Genauer gesagt handelt es sich dabei um die Sphäre des Rechts, die lediglich als eine Verschiebung von Darwalls Achtungskonzeption über Kants Subjektivismus hinaus hin zu einem Intersubjektivismus gesehen werden kann (vgl. Schmetkamp 2012, S. 66).

Grundsätzlich geht es also beim moralischen Status einer Autorität um folgende Dinge:

Die Zuschreibung und Achtung der Würde der Autorität und die Fähigkeit selbiger, auch Adressatin dieser zu sein, und die daraus entspringenden Handlungen, die ein ebensolches moralisches Handlungsmuster voraussetzen. Anders kann es anhand des berühmten Theorieverständnisses von Würde ausgedrückt werden, nämlich, dass sie als Wesensmerkmal und Handlungsauftrag interpretiert werden kann. Es geht also um eine wechselseitig anzuerkennende Etikettierung von Achtungs- bzw. Würdeansprüchen, also dem Handlungsauftrag und dem Wesensmerkmal entsprechend, dass eine Person diese moralische Autorität auch wirklich haben bzw. zurückgeben kann.

Das beantwortet aber die eingehende Frage, wie stehen Würde und (moralischer) Status zueinander, nicht? Beantwortet kann es anhand von den zwei theoretischen Kategorien werden, wobei erstere (Wesensmerkmal) klärt, wer aller AdressatIn und TrägerIn von menschlicher Würde sein kann, und zweite (Gestaltungs- oder Handlungsauftrag) zum Ziel hat, zu klären, welches Handeln gegenüber anderen als moralisch korrekt oder inkorrekt gilt (vgl. Schmetkamp 2012, S. 67). Anders gesagt, kann die Würde als ein intrinsisches Gut im axiologischen Sinne, das allen zukommt, oder als Handlungsauftrag an Individuum und Gesellschaft im deontologischen Sinne sehen, und demnach ist Würde eine Einstellung oder ein Anspruch (Schaber 2010; Gosepath 2004, S. 165f). Da diese „Reinformen“ nicht auftreten, kommen sie, wie bereits erwähnt, in Mischformen vor, welche Schmetkamp (2012, S. 67) folgendermaßen skizziert: „Über das Selbstverständnis eines inhärenten Werts konstituiert sich, wie wir später auch bei den Anerkennungstheorien sehen werden, ein Anspruch auf Achtung der Würde. Dieser

Anspruch wiederum konstituiert den moralischen Status“, welcher weiter ein Verständnis für die Würde als Handlungsanleitung bietet.

3.3 Ehre, Stand und Würde

Eine weitere Herleitung ist die von der Ehre zur Würde. Dieser Werdegang des Begriffs wird dazu genutzt, um ihn in einen gesellschaftstheoretischen Kontext einzubetten. Behilflich war bei diesem Konzept die Arbeit von Berger (1970). Wie einleitend bereits erörtert, erklärt er die Würde aus dem gesellschaftlichen Wandel heraus. Das moderne Konzept der Würde steht in direkter Verbindung zum Selbst in seinem Streben nach Authentizität: „In a world of honor, the individual discovers his true identity in his roles, and to turn away from the roles is to turn away from himself — in 'false consciousness', one is tempted to add. In a world of dignity, the individual can only discover his true identity by emancipating himself from his socially imposed roles — the latter are only masks, entangling him in illusion, 'alienation' and 'bad faith'" (Berger 1970, S. 343). Er argumentiert, dass die Würde die Ehre in der Moderne ersetzt. Der erste Teil des Zitats handelt von der Welt der Ehre, wobei das Individuum sein „wahres“ Selbst in den institutionalisierten Rollen, die die Gesellschaft bereitstellt, findet und wendet sich das Individuum von diesem Weg ab, so wendet es sich von sich selbst ab (vgl. Berger 1970, S. 343). Weiter kann interpretiert werden, dass das „authentische“ Selbst, sprich die Identität, so wie es Berger nennt, eng mit den Rollen verknüpft ist und sich die Sozialisation durch die Internalisation der Rollen vollzieht. „In a world of dignity, the individual can only discover his true identity by emancipating himself from his socially imposed roles — the latter are only masks, entangling him in illusion, 'alienation' and 'bad faith'" (Berger 1970, S. 343). In einer Welt der Würde kann also das „wahre“ oder „authentische“ Selbst nur dadurch gefunden werden, indem es sich genau von diesen gesellschaftlich vorgefertigten Verhaltensrollen losreißt, denn diese sind nur „Masken die entfremden und eine Person in bösem Glauben lassen“, so Berger (1970).

Berger geht bei diesen Konzeptionen, wie der Name bereits sagt, auf Schemen zurück, die auf einem Wechselspiel von Individuum und Gesellschaft basieren. Einerseits gibt es die vorgefertigten, hierarchisch aufgebauten Rollen, die stark vom Mittelalter und Feudalismus geprägt sind und die der Ehre zugrunde liegen, um eine gesellschaftlich anerkannte Identität zu formieren, und andererseits, die Würde, die sich genau von diesen

lösen will, um ihre wahre, von den Institutionen befreite, Identität zu finden. „Dignity, as against honor, always relates to the intrinsic humanity divested of all socially imposed roles or norms. It pertains to the self as such, to the individual regardless of his position in society“ (Berger 1970, S. 342). Schlussfolgernd, bezieht sich die Würde im Gegensatz zur Ehre, laut Berger, immer auf die intrinsische Menschlichkeit, die von allem losgelöst ist. Sie bezieht sich auf das Selbst als solches, auf das Individuum, unabhängig von seiner Stellung in der Gesellschaft. Demnach sieht er wohl die Würde als vergesellschaftenden Baustein in der Moderne, da sich das Individuum, das sich zuvor an den Ehrbegriff klammern konnte bzw. gehalten hat, sich nicht mehr ausreichend identifizieren kann. Der Begriff der Würde von Berger ähnelt somit stark dem Wesensmerkmal, das unveräußerlich ist, und der Begriff der Ehre eher einem institutionalisierten Handlungsauftrag. Zudem hat das Konzept Bergers Lücken, wenn es um die Vereinbarkeit von emanzipierten Rollen bei der Würde geht, da sich die Würde in dem Falle mit all ihren humanistischen, dem Ehrbegriff zuwiderlaufenden enthierarchisierten Kodizes selbst institutionalisiert und sich somit von sich selbst lösen müsste. „Both require a deliberate effort of the will for their maintenance — one must strive for them, often against the malevolent opposition of others — thus honor and dignity become goals of moral enterprise. Their loss, always a possibility, has far-reaching consequences for the self“ (Berger 1970, S. 343). Weiter anzumerken ist, dass er gegen Ende des Textes, wie oben beschrieben, eine weitere Facette hinzufügt, nämlich eine Dialektik, sprich, die Würde ist intrinsisch, erfordert im Gegenzug aber auch aktive Handlungen und im schlimmsten Fall kann sie gar verloren werden. Sinngemäß übersetzt er es mit: „Beide erfordern eine bewusste Willensanstrengung zu ihrer Aufrechterhaltung - man muss sich um sie bemühen, oft gegen den böswilligen Widerstand anderer - so werden Ehre und Würde zu Zielen des moralischen Strebens. Ihr Verlust, der immer möglich ist, hat weitreichende Konsequenzen für das Selbst“ (Berger 1970, S. 343).

Der Autor Bänziger (2004, S. 36) versucht in einer Zusammenfassung seiner Ansicht zwischen Ehre und Würde ein paar interessante Gegensätzlichkeiten bzw. gegensätzliche Formulierungen zu zeigen. Er versucht, dies mit einem Blick auf Hegels Abgrenzung zu meistern, und meint, dass die Ehre abgeschnitten werden kann, die Würde aber nicht. Dabei erkennt er, dass z.B. die in Metaphern vorkommenden Wörter „Schatten“ oder „befleckt“ nur zu Ehre passen, nicht zu Würde, „die Kodifizierungen sind lediglich bei dem

von der Polarität Individuum und Gesellschaft bestimmten Phänomenen Ehre möglich, nicht aber beim Phänomen Würde“, Ehre als das „schlechthin Verletzliche“ (Hegel) steht im Gegensatz zur Würde, die intrinsisch und unantastbar ist, sein soll und im „jüdischen und christlichen Glauben ist die Überzeugung, der Mensch sei das Ebenbild Gottes, die wichtigste Voraussetzung für dessen Würde, nicht dagegen für dessen Ehre, die an säkulare Wertvorstellungen anknüpft.“ Zuletzt führt er noch aus, dass „Ehre Ideal, Idol oder eine fast abergläubische Doktrin sein kann und so auch gefährlich werden kann, Würde auf Grund ihres fundamentalen Wesens nicht“ Bänziger (2004, S. 36).

Als Abschluss kann resümiert werden, dass hier bereits latent die zusehende Individualisierung in einer zunehmend horizontal gegliederten Gesellschaft mitschwingt.

3.4 Freiheit, Würde und der Weg in die Moderne

Um eine umfassende Analyse der oben genannten Ansätze von menschlicher Würde in Bezug auf horizontal differenzierte Gesellschaften zu geben, ist es nötig, einen etwas tieferen Blick in das Themenfeld zu werfen. In großem Maße behilflich ist dabei der Ansatz von Gesa Lindemann in ihrem Werk „Strukturnotwendige Kritik - Theorie der modernen Gesellschaft“ aus dem Jahre 2018. Folgend werden also verstärkt Lindemanns Interpretation und Thesen wiedergegeben, wobei sich gegen Ende ein anderer Weg herauskristallisieren wird. Die Grundthese Lindemanns (2018, S. 301) lautet dabei:

„Horizontale Differenzierung zeichnet sich durch eine chronische Selbstgefährdung ihrer Strukturen aus. Deshalb bedarf sie einer kontinuierlichen Beobachtung und Bewertung der Vergesellschaftung und gegebenenfalls einer praktisch wirksamen Gesellschaftskritik, um die Gesamtordnung horizontaler Differenzierung vor ihrer Selbstzerstörung zu bewahren. Als Maßstab der Kritik fungiert die Institution des dreifach bestimmten Menschen gleich an Freiheit und Würde.“

Hier kann schon der Bezugsrahmen einer Gesellschaftskritik ausgemacht werden kann, welcher sich einer Institution, „dem dreifach bestimmten Menschen gleich an Freiheit und Würde“, widmet, der laut ihr grundlegend für die moderne Gesellschaft ist. Die genannten normativen Prinzipien Freiheit und Würde werden dabei das Herzstück der Analyse einnehmen, wobei sich die Freiheit auf Kant (1784, 1785) und die Würde auf das sakrale

Individuum bzw. dessen Verständnis von Selbstachtung nach Durkheim (1983, 1988) und Luhmann (1965) bezieht.

Lindemanns (vgl. 2018, S. 301) Gedankengang startet bei der Theorie der großen Kette der Wesen, welche für ein modernes Verständnis des Menschen wichtig ist und ihn in ein hierarchisch gegliedertes System von Abstufungen reiht, welche bei der untersten Stufe, nämlich unvollkommen und unvernünftig, beginnt und auf der obersten Stufe, welche vollkommen und vernünftig heißt, endet. Diese den Menschen kategorisierende Theorie beschreibt auch Lovejoy (1936[1993], S. 239) mit den Worten: „Irgendwo auf dieser Leiter mußte ein Geschöpf existieren, in dem das bloß Tierische endet und das ‚Geistige‘ seinen ersten zaghaften Anfang nimmt, und dieses Wesen war der Mensch“. Doch kommt dem Menschen aufgrund seiner Vernunftbegabung und Entscheidungsfreiheit eine Sonderstellung zu, welche ihn aus diesem Schema heraushebt, was wiederum Kant (1785) anhand seines Werks über die Vernunft, denn er sieht ihn nicht weiter als einen Teil der göttlichen Schöpfung, beschreibt (Lindemann 2018, S. 303).

Diese Doppelbestimmung führt aber dazu, dass er nicht mehr als natürlich, vernünftig bzw. moralisch eine Position in der Mitte der Kette zwischen Tieren ganz unten und Geistwesen ganz oben einnimmt, sondern ihn weit abhebt von den Tieren und ihn, im Sinne Kants, nicht mehr als triebhaftes Wesen versteht (vgl. Lindemann 2018, S. 303). „Es war dem Menschen möglich, sich als vernünftiges Wesen selbst Zwecke bzw. Normen zu setzen und sich gegen seine triebhaften Neigungen zu entscheiden. Hierin lag die Freiheit des Menschen. Weil der Mensch frei war und sich dafür entscheiden konnte, einer vernünftigen Einsicht in die Geltung einer Norm zu folgen, kam ihm Würde zu“. (Lindemann 2018, S. 303) Somit ist ein Begriff der Freiheit im Bezug auf Würde anhand von Kants Ansicht auf den Menschen im Unterschied zu den Tieren kreiert, welcher im Sinne Lovejoys in die Kette der Wesen eingeordnet werden kann.

Weiterführend sollte der Norminhalt niemanden aufgezwungen werden, so Lindemann (vgl. 2018, S. 303), stattdessen sollte sich, wie Kant schreibt, an dem kategorischen Imperativ orientieren werden, den er in „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ ausarbeitet und „[g]emäß diesem Verfahren sollte ein Mensch ein potentiell für die gesamte Menschheit gültiges Sittengesetz ausbilden bzw. dies tun können (Kant 1785[1974], S. 51f). Schlussfolgernd „sollte [der Mensch] in der Auseinandersetzung mit

seinen natürlichen Neigungen Normen allgemeiner Gültigkeit entwickeln (können) und war deshalb auch für die Ausbildung allgemeiner Normen für alle Menschen verantwortlich“, so Lindemann (2018, S. 304). Sie münzt wieder den Gedanken von Kants Imperativ auf die gesellschaftliche Norm des vernünftigen moralischen Handelns um, um so zu einem allgemein anerkannten Handlungsrahmen zu gelangen.

Weiter führt Lindemann (vgl. 2018, S. 304) aus, dass es „Kant, in ‚Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht‘ (Kant 1784/1977: 5.–7. Satz), auf die moralische Autonomie des Menschen ankam“ und er daher Staat und Recht von der Moral trennte und er diesbezüglich den Gedanken fasste, dass es zusätzlich einen Völkerbund geben müsste, dem die Bürger eines Staates unterworfen sind, um Kriege zu vermeiden, denn so bringe „der Mensch alles, was über die mechanische Anordnung seines tierischen Daseins geht, gänzlich aus sich selbst [heraus], und keiner anderen Glückseligkeit, oder Vollkommenheit, teilhaftig werde als die er sich selbst, frei von Instinkt, durch eigene Vernunft, verschafft hat.“ (Kant 1785, S. 19, 3. Satz). Der Gedanke spiegelt den Begriff der Freiheit und Autonomie bei Kant wider, der einen allem zugrunde liegenden Wert suchte:

"[...] d.i. Dinge, deren Dasein an sich selbst Zweck ist, und zwar einen solchen, an dessen Statt kein anderer Zweck gesetzt werden kann, dem sie bloß als Mittel zu Diensten stehen sollten, weil ohne dieses überall gar nichts von absolutem Werte würde angetroffen werden; wenn aber aller Wert bedingt, mit-hin zufällig wäre, so könnte für die Vernunft überall kein oberstes praktisches Prinzip angetroffen werden." (Kant 1785, S. 428)

Doch wider Erwarten, dass eine Wertesynthese eintritt, fragmentierte sich die Menschheit zu vielen bürgerlichen Gesellschaften und Kulturen, die alle ein ihnen eigenes Verständnis nach dem Erstrebenswerten und gesellschaftlich Anerkannten haben, wobei Gesa Lindemann den Blickwinkel nochmals etwas genauer im Lichte einer modernen Legitimationstheorie sieht:

„Der natürliche Mensch gleich an Freiheit und Würde bildet den absoluten normativen Bezugspunkt der modernen Gesellschaft. Anders gesagt, die Institutionalisierung des menschlichen Körperindividuums, das Kant als natürliche Voraussetzung begreift, beinhaltet die Institutionalisierung eines moralischen Anspruchs, der selbst im Sinne einer strukturellen Notwendigkeit horizontaler Differenzierung zu begreifen ist. Denn die

bürgerliche Vergesellschaftung soll und muss aus der Perspektive der Frage nach dem guten moralischen Leben beurteilt werden“ (Lindemann 2018, S. 304f).

Sie meint also damit, dass eine Kritik der horizontal differenzierten Gesellschaft anhand von Kants Begriffen der Freiheit und Würde nur unter Berücksichtigung der Institutionalisierung des Körpers und der Frage nach allgemeinen Wertvorstellungen, zu bewerkstelligen ist (vgl. Lindemann 2018, S. 305). Diese Perspektiven werden folgend von mehreren Autoren, darunter Durkheim, Joas, Simmel und Luhmann, entweder genauer ausgearbeitet oder, um das Verständnis zu erweitern, kurz umrissen.

3.5 Horizontal bzw. funktional differenzierte Gesellschaften und das glorifizierte Individuum

Durkheim und Joas liefern einen modernen Begriff der Menschenwürde und schreiben sinngemäß, dass das Individuum in funktional bzw. horizontal differenzierten Gesellschaften ins Zentrum rückt und die Person selbst eine Art sakrale Aura umgibt, welche eines besonderen Schutzes bedarf, „[da] die Idee einer sakralen Aura um die Person[,] in das moderne Alltagsleben eingreift. Wer an die Sakralität der Person glaubt, muss jedem Menschen einen entsprechenden Sakralkern zusprechen, und Übergriffe auf diesen Sakralkern werden als empörende Verstöße gegen gängige Sakralitätsvorstellungen angesehen.“ Dies veranschaulicht Joas anhand „dem Beispiel von Serviererinnen in bayerischen Wirtshäusern, die zu Zeiten, als ich [Joas] Kind war, noch einfach ‚betatscht‘ werden konnten. Heute ist das undenkbar“ (Joas 2015, S. 179).

Poferl schreibt zu Joas Ansicht, dass er die zunehmende Bedeutung der Menschenwürde als Ergebnis der Verallgemeinerung von Werten und der Wertbindung an den Begriff an sich deutet. Ein solcher Ansatz ermöglicht wertvolle Erkenntnisse, es ist jedoch auch notwendig, die „irdischen“ (materiellen und sozialen) Voraussetzungen des Heiligen zu untersuchen (vgl. Poferl 2018, S. 88).

Durkheim greift in diesem Zusammenhang das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft auf und meint, dass die Werte einer modernen Gesellschaft, das kollektive Bewusstsein, zu einem universalistischen Individualismus, dem „Kult des Individuums“, und weiter zum universalistischen Kult des Individuums in Bezug auf seine religiösen, juristisch-moralischen und kognitiven Aspekte, konvertieren (Durkheim 1992, S. 227). Zur „Heiligkeit

der Person“ kann weiterführend gesagt werden, dass erst hier „[...] der Mensch eine Art Würde erworben [hat], die ihn über sich selbst und über die Gesellschaft erhebt. Wenn er nicht durch sein Verhalten dieser Menschenrechte unwürdig geworden ist und sie dadurch verloren hat, scheint er auf irgendeine Art und Weise jener Natur sui generis teilhaftig zu werden, die jede Religion ihren Göttern zuerkennt und die diese für alles Sterbliche unnahbar machte. Er steht unter dem Zeichen der Religiosität; der Mensch ist für seine Mitmenschen zu einem Gott geworden. Darum kommt uns jedes Attentat auf ihn wie eine Gotteslästerung vor“ (Durkheim 1983, S. 391). Dies zeichnet wieder ein Bild der Würde, das stark handlungsbezogen und demnach mehr als Gestaltungsauftrag an das Individuum gebunden ist, und schlussendlich entsteht daraus der Gedanke, dass, wie auch bei Joas, das Individuum in den Mittelpunkt rückt: „In dem Maß, in dem alle anderen Überzeugungen und Praktiken einen immer weniger religiösen Charakter annehmen, wird das Individuum der Gegenstand einer Art Religion“ (Durkheim 1988, S. 227).

Nach diesem kurzen Überblick werden nun die angeschnittenen Theorien von Durkheim (1983, 1988) – und später auch Luhmann (1965) - genauer betrachtet. Behilflich waren dabei wieder die Interpretationen und Aufarbeitung ebendieser von Lindemann (2018). Diese Beiträge leisten einen großen Teil bei der soziologischen Aufarbeitung des Themas und verknüpfen es gleichzeitig fundamental mit der nachfolgenden Theorie der Anerkennung.

3.5.1 Menschenwürde und Arbeitsteilung bei Durkheim nach Lindemann

In „De la division du travail social“ (1893) entwirft Durkheim (1988, S. 82) ein grundlegendes Modell von Gesellschaft entlang der folgenden Frage:

„Wie geht es zu, daß das Individuum, obgleich es immer autonomer wird, immer mehr von der Gesellschaft abhängt? Wie kann es zu gleicher Zeit persönlicher und solidarischer sein? Denn es ist unwiderleglich, daß diese beiden Bewegungen, wie gegensätzlich sie auch erscheinen, parallel verlaufen. Das ist das Problem, das wir uns gestellt haben. Uns schien, daß die Auflösung dieser scheinbaren Antinomie einer Veränderung der sozialen Solidarität geschuldet ist, die wir der immer stärkeren Arbeitsteilung verdanken.“

Durkheim schreibt in seiner Theorie über Arbeitsteilung (1930 [1992]), Religion (1912 [1984]) und Moral (1950 [1999]; 1924 [1976]), welche zusammen ein Verständnis von Würde ergeben, wobei er die Arbeitsteilung als das Kriterium schlechthin ansieht.

Die Gesellschaft wird im Sinne Durkheims in zwei Auffassungen verstanden, in einfache und arbeitsteilige, welche sich weiterhin durch eine mechanische oder organische Solidarität auszeichnen. Erstere haben zur Charakteristik, dass alle Arbeiten unter den Mitgliedern einer z.B. Familie oder Sippe gleichermaßen von allen erledigt werden können, dies nennt Durkheim segmentäre Gesellschaften (Durkheim 1930 [1992], S. 230). Diese Form zeichnet sich durch eine von Tradition, Sitte und damit verbundenen Sanktionen bei Brüchen geprägte Solidarität aus. Diese Art von Gesellschaft hat also ein sanktionsbehaftetes autoritäres Rechtssystem, die Bestrafung erfolgt aufgrund eines Verstoßes gegen das Kollektivbewusstsein. In solchen einfachen Gesellschaften sind praktisch alle Personen gleichermaßen Teil des kollektiven Bewusstseins, wie Durkheim es nennen würde, sprich, sie haben gleiche Anschauungen über das alltägliche Leben. Erweitert formuliert: „Die moralischen Regeln seien in einer solchen Gesellschaft sakraler Art. Die Gesellschaft als Ganzes sei religiös symbolisiert. Ein Verstoß gegen die gesellschaftliche Ordnung sei zugleich auch ein Verstoß gegen die göttliche Ordnung. Auf das Individuum bzw. individuelle Variationen komme es nicht an“ (Lindemann 2018, S. 306).

Arbeitsteilige Gesellschaften bedürfen einer anderen Form der Vergesellschaftung, da alle Individuen untereinander in unterschiedlicher Art und Weise aufeinander angewiesen sind. Durkheim nennt dies organische Solidarität. Demnach ist die Struktur der mechanischen Solidarität einfacher aufgebaut als die der organischen. Durkheim führt weiter aus, dass die Industriegesellschaft eine differenzierte, überaus hochentwickelte und komplexe Arbeitsteilung hat, dass das Individuum keinen Über- und Einblick mehr hat und sich der paradoxen gegensätzlichen Ideologie des Individualismus begnügt. Und sich das Individuum als losgelöst und befreit sieht, aber es sich durch die voranschreitende Arbeitsteilung immer mehr in uneinsehbare Abhängigkeit begibt. Lindemann konterkariert und (2018, S. 307f) schreibt: „nicht ‚[...] dass das gemeinsame Bewusstsein vom völligen Verschwinden bedroht wäre‘, vielmehr wird das Individuum selbst ‚der Gegenstand einer Art Religion.‘ (Durkheim 1930 [1992], S. 227) Die individuelle menschliche Person wird zu einem Gegenstand sakraler Verehrung, weil in der einzelnen Person die Gesellschaft als

Ganze symbolisiert ist. Der sachliche Grund hierfür ist, dass das Individuum die zentrale Bedingung für die moderne Form der Arbeitsteilung darstellt.“ So greift sie dabei schlicht wieder den auf Religion basierenden Gedanken über die Individualisierung von Durkheim auf und reformuliert die These ein wenig.

Durkheim brachte bei seinem Konzept um den Kult der Person den Staat hinzu, dessen Aufgabe es war, das Individuum aus sozialen Sekundärgruppen, z.B. dem Beruf und der Familie, herauszulösen. Dies hatte zum Zweck, dass das Individuum nicht vollständig vereinnahmt wird und der Gesellschaft somit zur Verfügung steht. Lindemann merkt dabei an, dass Durkheim in der Vermittlung zwischen Familie und Staat die Medizin übersieht, die es vermag, direkt auf den Körper des Individuums zuzugreifen, sprich: „Vermittels deren Zugriff auf den Körper kann der Staat im Verhältnis zur Familie eine Individualisierung der menschlichen Körper durchsetzen. Diese löste die Individualisierung der Seelen ab, die durch die Organisationsleistung der Kirche garantiert worden war.“ (Lindemann 2018, S. 308) Also versteht sie das Verhältnis von Körper, Religion, Berufsgruppen und Staat als ein nötig divergierendes, um den Ausgleich der vergesellschaftenden Institutionen zu garantieren. Dies erklärt sich laut Durkheim den Zweck zum Schutze des Individuums, der vor allem ein Gleichgewicht der Kräfte von Staat und Sekundärgruppen voraussetzt: „Wenn eine solche Balance etabliert sei, schützt der Staat das Individuum vor den Sekundärgruppen und andererseits verhindern die Sekundärgruppen gleichsam einen Kurzschluss zwischen Individuen und Staat“ (Lindemann 2018, S. 308) und „es werde verhindert, dass der Staat direkt auf die Individuen zugreift und sie seiner Macht unterwirft“ (Durkheim 1950/1999, S. 93).

Somit ist geklärt, wie Durkheim und demnach Lindemann den Status des Individuums in einer arbeitsteiligen Gesellschaft sehen, nämlich als Kult des Individuums, dem eine Art sakrale Aura zukommt. Darauf aufbauend wird nun ein weiterer Aspekt von Durkheims Theorie der Menschenrechte aufgegriffen, nämlich, „[d]ass zwischen der mitgliedschaftlich verfassten Einheit, die das Gut schützt, und dem Schutzgut, das einen transzendenten Bezugspunkt aufweist, getrennt wird, ist eine formale Struktur, die sich ebenfalls in Durkheims Theorie der Menschenrechte wiederfindet. Denn dem Menschen kommt Würde zu, insofern er als individuelles Glied einer aus gleichartigen Gliedern gebildeten Menschheit verstanden wird. (Lindemann 2018, S. 309)

Gemeint ist dabei, dass das Schützenswerte die menschliche Würde des Individuums ist, das wiederum als Mitglied der Menschheit bezeichnet werden kann und welches im Spannungsfeld mit dem Staat steht, was Durkheim folgendermaßen ausführt: „Wenn die Arbeitsteilung zu einer Form der Würde des menschlichen Individuums als solchem führen soll, hat dies zur Voraussetzung, dass die Zugehörigkeit zur Gruppe auf die Zugehörigkeit zur gesamten Menschheit ausgedehnt wird. Das Ideal der Gesellschaft muss zu einer besonderen Form des menschlichen Ideals werden, d.h., ‚der Typus des Citoyen‘ deckt sich mit ‚dem Typus der menschlichen Gattung‘“ (Durkheim 1924 [1976], S. 106).

Nun muss der Gedanke Durkheims zu Ende gedacht werden. Laut ihm müsste, um die Moral zu halten, die Arbeitsteilung in allen Gesellschaften voranschreiten, damit sich sozusagen alle Mitglieder voneinander abhängig machen, sich also ein überstaatliches kollektives Bewusstsein bildet. Dies ist aber laut Lindemann (2018, S. 309) faktisch nicht möglich, da der Staat aufgrund der Konkurrenz der Staaten unverzichtbar bleibt: „[v]or dem Bezug auf ein überstaatliches moralisches Ideal (Menschheit) war der Staat ausschließlich der Zweck der moralischen Orientierung. Das Individuum war Diener des Staates. Mit der Entwicklung der Orientierung am menschlichen Individuum als solchem, das heißt an der Menschheit, entsteht eine Aktivitätsrichtung des Staates nach innen, er muss innerhalb seiner Einflussosphäre die Gleichheit der menschlichen Individuen und ihre Entfaltungsmöglichkeiten sicherstellen.“ Durkheim 1950 [1999], S. 104) Damit ist der Grundbaustein des Würdeschutzes, den der Staat durch das Gewaltmonopol auch aktiv ausführen kann, gelegt.

Es bleibt also zusammenfassend zu sagen, dass es immer ein Recht auf Rechte (siehe Arendt 1949) geben müsste, egal ob vom Staat gedeckt oder nicht, um sich frei entfalten zu können und um die Gleichheit der Individuen zu sichern so Lindemann. Somit entsteht, um es mit den Worten Durkheims zu sagen, ein Kult um das Individuum, den Lindemann (2018, S. 310) wie folgt in Bezug auf die Würde ausformuliert: „Der Kult des Individuums ist allerdings nicht nur allgemein an gesellschaftsstrukturelle Bedingungen (Arbeitsteilung) gebunden, sondern er fordert vom Individuum auch, sich als würdig zu zeigen. Beide Bedingungen hängen miteinander zusammen, denn es ist nicht das Individuum als Individuum, dem Achtung und damit Würde zukommt, sondern das Individuum, insoweit es strukturell die Bedingung der Existenz des gesellschaftlichen Ganzen ist – nämlich der Ausdifferenzierung der gesellschaftlichen Arbeitsteilung.“

Somit zeigt sich hier klar eine Tendenz Richtung handlungsbezogenem Verständnis von Würde, die durch Norm zuwiderlaufendes Verhalten aberkannt werden kann. Weiter ist sie, wie beschrieben, an den gesellschaftlichen Kontext gebunden und die TrägerInnen der Würde, sprich die Mitglieder der arbeitsteiligen Gesellschaft, sind auch nur wegen ihres Standpunkts in diesem Kontext von Bedeutung. Durkheim meint also dazu, dass ein Individuum durch missgünstiges Verhalten seinen sakralen Status, der ihm Würde verleiht, verlieren kann, wenn es sich außerhalb der Normen der gesellschaftlichen Arbeitsteilung bewegt. Hier wäre zu diskutieren, ob es sich bei Arbeitslosigkeit um ein solches „Verhalten“ handelt, das das Individuum außerhalb der Gesellschaft stellt. Im modernen Sinne bricht die arbeitslose Person gleich mehrere Normen, nämlich zusätzlich noch das Leistungsprinzip und das des solidarischen Aufwands, den jeder und jede durch Arbeit leisten muss, um als ein vollwertiges Mitglied der Gesellschaft zu gelten. Diese Aufarbeitung wird am Schluss anhand des Ebenenmodells gezeigt, vorher muss aber noch einiges an Arbeit geleistet werden, um die Frage konsistent zu beantworten und zu integrieren.

Weiter bindet Durkheim den Status, ein/e TrägerIn von Würde zu sein, an den Staat, und steht mit dieser These, wie oben bereits besprochen, im Widerspruch zu einer inhärenten allen zukommenden Würde. Dies bedeutet, dass sie auch im Widerspruch zur Menschenrechtecharta steht, und Lindemann (2018, S. 310) meint, dass Durkheim damit „an die formale Struktur der religiösen Garantie eines allgemeinen Rechtsstatus an[knüpft]. Diese sah die Möglichkeit vor, dass ein Ausschluss, eine Exkommunikation, unter bestimmten Bedingungen erfolgen kann.“

Nun ergibt sich einerseits das Würdeverständnis Durkheims, das eine Aberkennung ebendieser zulässt, und andererseits das faktische Verständnis, so Lindemann, vom Staat, dass der Würdestatus nicht aberkannt werden kann, wobei aber dieser Status wohl an den Staat geknüpft ist. Durkheim „verkennt aber die spezifische normative Struktur des Würdestatus. Diese besteht darin, dass der Würdestatus als vorstaatliche Prämisse staatlicher Organisation gelten soll. Denn nur dann kann das normative Versprechen einen unverlierbaren Würdestatus beinhalten“ (Lindemann 2018, S. 311).

Durkheim hat also eine Vorstellung von Würde, die stark an die gesellschaftliche Solidarität geknüpft ist. Genauer gesagt, an die organische Solidarität. die sich aufgrund

der voranschreitenden Arbeitsteilung und dem damit einhergehenden Kult des Individuums ergibt. Zudem knüpft er die Würde des Menschen, um sie auch beanspruchen zu können, an den Staat, der sozusagen die „intrinsische“ Würde beschützen soll und dank des Gewaltmonopols auch aktiv kann. Demnach sind aber Personen, die keinem Staat zugehörig sind, praktisch nicht imstande ihre Würde (rechtlich) geltend zu machen, und es handelt sich somit eher um eine andere, nämlich eine kontingente Würde, die zu- und aberkannt werden kann.

Folgend soll der funktionale, auf erfolgreiche Selbstdarstellung basierende Würdebegriff von Luhmann aufgearbeitet werden.

3.5.2 Menschenwürde bei Luhmann zwischen Individualisierung und Systemzwang

Luhmann (1965) definiert den Begriff der Menschenwürde in seinem Werk „Grundrechte als Institution“ etwas anders als Durkheim, nämlich aus einer systemtheoretischen Sichtweise in Handlungs- und Kommunikationszusammenhängen heraus. Luhmann erkennt Würde dabei als Leistung der Persönlichkeit, die wesentlich an eine erfolgreiche Selbstdarstellung geknüpft ist. Er schlägt dabei einen stark vereinfachten Weg ein, der die Komplexität des Begriffs verkennt, aber dennoch einen wichtigen Beitrag zum Verständnis von menschlicher Würde auf der psychischen Ebene des Ebenenmodells zeigt. Folgend werden einige der Hauptthesen von Luhmann und deren Interpretationen Lindemanns systematisch aufgearbeitet und in die Argumentationslinie der Arbeit integriert.

Er basiert die sozial differenzierte Gesellschaft auf eine funktionale Differenzierung, die wiederum auf Normen steht. Diese nennt er Grundrechte und sieht sie als Institution, wobei er Freiheit und Würde als die beiden wichtigsten Institutionen im Gegensatz zu z.B. Meinungsfreiheit sieht. Gesa Lindemann (2018, S. 312) beschreibt die funktionale Differenzierung der systemtheoretischen Lesart entsprechend folgendermaßen: „Die Differenzierung der Gesellschaft erfolgt dadurch, dass Kommunikationen an unterschiedlichen Sachlogiken orientiert werden. In diesem Sinne kann man verschiedene gesellschaftliche Bereiche unterscheiden, in deren Kontext jeweils eine andere Sachlogik gilt. Klassischerweise werden dabei zumindest folgende Bereiche unterschieden: Politik/Recht, Wirtschaft, Wissenschaft, Familie, Erziehung.“

Die funktional differenzierte Gesellschaft kann dabei als die der Stratifizierten folgende eingeordnet werden und es können die Arten differenzierter und nicht-differenzierter Gesellschaften folgendermaßen kategorisiert werden:

- **segmentäre** Gesellschaften (keine Arbeitsteilung, ältere wenig gegliederte Gesellschaften, die aus „gleichen Teilen“ bestehen, Sippe, Familie, Stamm beruhen auf Tradition und Sitte, Gesamtsystem kann geringe Komplexität an Handlungsmöglichkeiten nicht überschreiten)
- **nicht-segmentäre** Gesellschaften, wie die
 - **stratifikatorisch** differenzierten Gesellschaften (Differenzierung in ungleiche Schichten, gesamtgesellschaftliche Grundsymbolik der Hierarchie, Stände, Adel, Vertikale Differenzierung)
 - **arbeitsteilig** differenzierten Gesellschaften (Industriegesellschaft, gegenseitige Abhängigkeit, horizontale Differenzierung)
 - **funktional** differenzierten Gesellschaften (hoher Grad der Differenzierung, Trennung von Religion, Politik, Wirtschaft, Wissenschaft)

Die Teilbereiche der funktional differenzierten Gesellschaft folgen dabei, laut der Systemtheorie Luhmanns, einer gewissen Logik, z.B. geht es bei der Wissenschaft um eine Sachlogik der Wissensvermittlung, welche die Codes „wahr“ und „unwahr“ hat, die Handlungslogik der Politik ist „Macht haben“ bzw. „keine Macht haben“ und die Logik der Wirtschaft steht unter dem Gesichtspunkt des geldvermittelten Tausches und folgt dabei den Codes „liquide“ bzw. „nicht-liquide“. Die Codes sind grundsätzlich dazu da, um Kommunikation zu erleichtern, und alles was sich nicht durch diese Codes einordnen lässt, ist laut Luhmann in dem spezifischen System nicht systemrelevant.

Grundlegend kann dabei eine wechselseitige Relation ausgemacht werden: „Die Institution der Grundrechte und funktionale Differenzierung stehen Luhmann zufolge in einem Verhältnis wechselseitiger Voraussetzung. D.h., die Institution der Grundrechte bildet eine zentrale Bedingung des Bestehens funktionaler Differenzierung und umgekehrt etabliert sich diese Institution mit der Durchsetzung der neuen Differenzierungsform.“ (Lindemann 2018, S. 313)

Die bereits erwähnten Institutionen Freiheit und Würde, die maßgeblich als Grundrechte für die funktional differenzierte Gesellschaft von Bedeutung sind, können folgendermaßen diskutiert werden: „Die Institutionalisierung von Freiheit und Würde garantiert für das Individuum die inneren und äußeren Bedingungen seiner Teilnahme an einer differenzierten Kommunikationsordnung. [...] Freiheit meint bei Luhmann die Freiheit vor äußeren Eingriffen in die Existenz der Person. [...] Im Unterschied dazu bezeichnet Würde die inneren Bedingungen, die erfüllt sein müssen, damit eine Person sich am Prozess funktional differenzierter Vergesellschaftung beteiligen kann.“ (Lindemann 2018, S. 313)

Im Detail versteht Luhmann also die Freiheit als Freiheit von intervenierenden Einflüssen von außen und Würde ist für ihn nichts anderes als die erfolgreiche Selbstdarstellung der eigenen Person bzw. Persönlichkeit. Gelingende Selbstdarstellung sieht er dabei als das Kunststück, divergierende alltägliche Rollen bzw. Anforderungen von Rollen miteinander in Einklang zu bringen, sprich erfolgreich darzustellen ohne das „Gesicht“ zu verlieren. Hier erkennt man die Parallele zu Durkheim, der die Würde auch als etwas sieht, das aberkannt werden kann: „Ohne Erfolg in der Selbstdarstellung, ohne Würde, kann er seine Persönlichkeit nicht benutzen. Ist er zu einer ausreichenden Selbstdarstellung nicht in der Lage, scheidet er als Kommunikationspartner aus und sein mangelndes Verständnis für Systemanforderungen bringt ihn ins Irrenhaus.“ (Luhmann 1965, S. 69)

Doch verbirgt sich eine Gefahr hinter der funktionalen Differenzierung, nämlich „die Gefahr der Entdifferenzierung, der Politisierung des gesamten Kommunikationswesens, ist in der gesellschaftlichen Emanzipation und Autonomsetzung des politischen Systems angelegt [...]“, so Luhmann (1965, S. 24). Diese meint, dass sich das System Politik mit seinen Codes „Macht“ bzw. „machtlos“ sich aller anderen Systeme annimmt und sie frisst, also vereinnahmt, und dadurch alles in einen politischen Diskurs gedrängt wird. Damit will Luhmann die politischen Erfahrungen totalitärer Regime in die soziologische Theorie der Menschenrechte integrieren (vgl. Lindemann 2018, S. 315).

Ein weiterer eklatant enthumanisierender Punkt in dem Gefüge Luhmanns wenn es um die Selbstdarstellung geht, ist laut Lindemann: „Es geht ja gerade darum, dass menschliche Körper, [...] als natürliche Körper einen normativen Sonderstatus erhalten. Nur dann kann man die Körper dementer Menschen noch von BSE-infizierten Rinderkörpern unterscheiden.“ (Lindemann 2018, S. 314) Dem folgt, dass, wenn die Selbstdarstellung

also misslingt, die Würde laut Luhmann verloren ist, und man bräuchte somit grundsätzlich niemandem menschliche Würde zusprechen, der es von sich aus nicht schafft diese erfolgreich darzustellen, z.B. komatösen Personen.

3.5.3 Gedanken zu den soziologischen Theorien nach Gesa Lindemann

Die Zusammenfassungen und Kritiken von Gesa Lindemann sind so präzise, dass ein Umschreiben oder Neuverfassen sehr schwer fällt bzw. die Qualität des Geschriebenen und Gedeuteten nur mindern kann. Deshalb wird in diesem Zusammenhang wie bereits gesehen, das Öfteren zitiert und ihr Wortlaut übernommen. Dennoch wird es aufgearbeitet, und vor allem in das große Ganze eingearbeitet, um es schlüssig als einen wichtigen und konsistenten Beitrag auf dem Wege zu dem heuristischen Modell darzustellen.

Durkheim und Luhmann analysieren also menschliche Würde, „indem sie den Zusammenhang zwischen gesellschaftlicher Differenzierung und Individualisierung herausarbeiten“, wobei angemerkt werden kann (Lindemann 2018, S. 316), dass es weitgehend als Konsens in der Soziologie gilt, dass die Individualisierung als das Fundament im Übergang zur Moderne gilt (Dumont 1991; Eisenstadt 2000, 2007). Durkheim sieht die Arbeitsteilung als ausschlaggebendes Merkmal, das das Individuum aus der Gruppe bzw. dem Systemzwang holt und es dadurch erst zu einem Individuum macht. Luhmann fragt hingegen, „ob die sinnhafte Logik eines Handlungs- bzw. Kommunikationsbereichs den Erfahrungshorizont von Menschen vollständig vereinnahmt, oder ob Menschen sich an unterschiedlichen Sinnstrukturen orientieren“ (Lindemann 2018, S. 316).

Die Würde des Menschen bei Luhmann ist also abhängig von dessen Selbstdarstellung und Identität als erfolgreiche Kommunikation und infolgedessen funktional. „Sicher kann man Identität und deren Darstellung als einen Aspekt von Menschenwürde sehen“ so Sodoma (2011, S. 10), aber eben genau nur auf diesen Aspekt hin, sprich, Würde ist bei Luhmann ein etwas zu enger, einseitiger Begriff, der nur einen Aspekt von Würde beschreibt. Er konstruiert damit einen funktionalen und handlungsbezogenen Begriff der Würde, der sich noch weiter in Richtung kontingenter Auffassung als der von Durkheim versteht.

Anders ausgedrückt: „Es bleibt aber in einer viel schärferen Weise als bei Durkheim das Problem erhalten, dass die Struktur des institutionalisierten normativen Versprechens der Menschenwürde verkannt wird. Es ist der Mensch als lebendiges Wesen, dem Würde zukommt“ (Lindemann2018, S. 316), und es stellt sich dabei die Frage, wie nun eine Theorie der menschlichen Würde unter Berücksichtigung dieser Aspekte aussehen müsste bzw. könnte? Lindemann führt die Frage weiter aus und verweist dabei auf eine Prämisse, die vielen Theorien über Menschenwürde gemein ist, nämlich, dass sie davon ausgehen, dass das Subjekt der Würde als TrägerIn fungiert.

Die Antwort Lindemanns (2018, S. 317) ist: „Das neue Verständnis der Moderne fügt dem von Durkheim und Luhmann entwickelten eine wichtige Nuance hinzu. Es geht nicht nur um Individualisierung, sondern auch um diesseitige Verkörperung.“ Die normativ abgestützte Individualisierung, die es dem Individuum erlaubt, sich frei zu vergesellschaften, ist nicht mehr das Ausschlaggebende, sondern das diesseitig verkörperte Individuum, das damit den neuen „kognitiv-normativen Bezugspunkt für die Ordnung der Moderne“ bildet (vgl. Lindemann 2018, S. 317).

Diesem Punkt wird sich später noch verstärkt anhand dem Subjekt der Anerkennungstheorie und weiterführend der menschlichen Würde gewidmet. Nun schreitet die Konstruktion des Würdeverständnisses voran und es wird der nächste logische Schritt, nämlich, wie die institutionalisierte Würde in das positive Recht Einzug findet, geklärt.

3.6 Die Verrechtlichung der Menschenwürde

Jahrhunderte hat es gedauert, so Oskar Negt (2011, S. 1), „bis Würde die klassenspezifische Zuschreibung eines Statusmerkmals verloren hat und, angereichert mit moralischem Ansehen, zum Bestandteil der Rechtskultur wurde.“ Er sieht den Grund, dass die Würde im Recht verankert ist, als logische Konsequenz aus Auschwitz und weiteren Gräueltaten des Staates und schreibt dazu, dass „[w]enn der moralische Impuls, der selbst im Statusbegriff der Würde verborgen war, in die Verfahrensrationalität eines Verfassungssystems eingebunden wird, ist dies ein gewaltiger Rechtsfortschritt.“ (ebd.)

Die Grundrechte sind es also, die die Gesetzgebung bindet, „vollziehende Gewalt- und Rechtsprechung als unmittelbar geltendes Recht“ zu etablieren. Dabei gibt es z.B. im deutschen Recht, so Negt, kaum höhere allgemein zu formulierende

Humanisierungsansprüche, als die zu achtende und schützende Unantastbarkeit der Würde im Bezug auf das Individuum und das Leben selbst. Weiter kann die Würde des Gemeinwesens gefasst werden, „wenn die Menschen diesen verfassungsrechtlich festgelegten Schutz und die Achtung in sichtbaren und spürbaren Alltagserfahrungen der kollektiven Solidarität wahrnehmen“ (Negt 2011, S. 1).

Der tiefgreifende Einfluss der Menschenwürde auf das Recht wird auch von Jürgen Habermas (2010) eindrücklich beschrieben. Die Habermas'sche Ansicht zeigt sich folgendermaßen: „[...] [er, Habermas] sieht in der Menschenwürde eine Art Seismograph, der anzeigt, was für eine demokratische Rechtsordnung konstitutiv ist – nämlich genau die Rechte, die sich die Bürger eines politischen Gemeinwesens geben müssen, damit sie sich gegenseitig als Mitglieder einer freiwilligen Assoziation von Freien und Gleichen achten können [...]“ (Habermas 2010, S. 347). Er bezeichnet den Grundgedanken der Würde demnach als das Einfallstor und, wie er sagt, „das begriffliche Scharnier“, welches der Moral verhilft, in das positive Recht, in einer demokratischen Rechtsetzung, Einzug zu finden: „Die Menschenwürde bildet gleichsam das Portal, durch das der egalitär-universalistische Gehalt der Moral ins Recht importiert wird“ und weiterführend ist sie in der Lage, eine politische Ordnung hervorzubringen die auf Menschenrechten basiert (Habermas 2010, S. 347).

Somit ergibt sich ein weiterer wichtiger Aspekt im Hinblick auf Menschenwürde, nämlich die Menschen- und Grundrechte.

Eine Grundprämisse, die die Menschenwürde verlangt, ist das Vorhandensein von Grundrechten, nur dann kann chancengleich eingelöst werden, wenn zugleich eine private und wirtschaftliche Existenz und die gewünschte persönliche und kulturelle Identität ausgebildet werden können (vgl. Habermas 2010, S. 347). Somit verweist er indirekt auf einen weiteren wichtigen Punkt, nämlich auf die Ungleichheitsforschung: „Die Erfahrungen von Exklusion, Elend und Diskriminierung lehren, dass die klassischen Grundrechte erst dann ‚den gleichen Wert‘ (Rawls 2006) für alle Bürger erhalten, wenn soziale und kulturelle Rechte hinzutreten“ (Habermas 2010, S. 347). Dabei sei besonderes Augenmerk auf soziale Exklusion, Elend und Stigmatisierung gelegt, welche später anhand des konkreten Beispiels des Stigmas der Arbeitslosigkeit im Ebenenmodell gezeigt werden.

Habermas sieht in gewisser Weise, wie Kant es wollte, die Menschenwürde als den als absolut geltenden Maßstab und bezieht sie auf eine Demokratie, in der sich die Grundrechte immer mehr ausbreiten. „Je stärker die Grundrechte das ganze Rechtssystem durchdringen, umso öfter greifen sie über die vertikale Beziehung des einzelnen Bürgers zum Staat hinaus und in die horizontalen Beziehungen zwischen den einzelnen Bürgern ein. [...] In solchen hard cases wird eine begründete Entscheidung oft erst durch den Rekurs auf eine Verletzung der absolut geltenden, also Vorrang beanspruchenden Menschenwürde möglich“ (Habermas 2010, S. 347).

Der menschlichen Würde liegt weiter eine rechtliche Doppelnatur inne, einerseits kann sie als Status gesehen werden, der jedem Menschen innewohnt, und andererseits als Wert betrachtet werden, der Handlungen bestimmt. Dies erkennt Waldron folgend: “Conceived as a status, human dignity can be treated both as an existent ground and as a right demanded: a status, something accorded, can be violated and, at the same time, demanded; conversely, an intrinsic worth, something inherent, cannot be violated nor demanded” (Waldron 2009, S. 5). Somit führt das Forschungsvorhaben weiter zur Anerkennungstheorie.

Dies leitet über zu Fischer, der die menschliche Würde angelehnt an die Deklaration der Vereinten Nationen beschreibt und meint: „Having human dignity means being a creature which is to be recognised and respected as a human being in the sense of a member of the human community, and which is to be treated accordingly. And this is equivalent to being a member of the human community. Thus human dignity is a social reality and not a philosophical or theological idea or construct. Social status and social belonging are based on due recognition and respect.“ (Fischer 2010, S.48).

Menschenwürde zu haben, bedeutet für Fischer also, ein „Geschöpf zu sein, das als Mensch im Sinne eines Mitglieds der menschlichen Gemeinschaft anerkannt und geachtet und entsprechend behandelt werden soll“ (ebd.) Aber was macht denn nun das menschliche Geschöpf wirklich aus? Im folgenden Schritt wird versucht, dies anhand von Emotionen knapp zu umreißen, um zu zeigen, dass die bisher erörterten Theorien eine menschliche Substanz in Form von Gefühlen vermissen.

3.7 Emotion und Menschenwürde

Um wieder zum einleitenden Zitat von Wetz zurückzukommen: Wenn es die Kategorie der Menschenwürde im metaphysischen Sinne geben sollte, wie zeigen sich dann die realen Konsequenzen, die eine solche Kategorisierung mit sich bringt? Was ist genau das, was sich über das unwürdige Leben hinwegtrösten muss, und warum kommen dabei solche Emotionen auf? „[D]ie Intensität des Affekts muss sich nicht aus seiner Unabhängigkeit von gesellschaftlichen Normen erklären, sondern gerade in Verbindung mit ihnen – ob durch ihre Überschreitung oder ihre Bestätigung. Starke Gefühle sind das Resultat der Tatsache, dass Menschen soziale Wesen sind. Die Macht des Affekts über uns muss nicht aus einer autonomen Physiologie heraus erklärt werden, sondern ist die physische Evidenz unserer Sozialität, die Antwort unseres Körpers auf unser Angewiesensein auf Andere und Anderes.“ (Scheer 2016, S. 13)

Gefühle sind also ein Ausdruck davon, wie sehr das Individuum mit seinem Umfeld und der Gesellschaft verknüpft ist, denn sie (die Gefühle) sind die „tiefen Verbindungen zu sozialen Konventionen, zu Werten, zur Sprache und zu anderen Menschen – Verbindungen, die meist stärker und größer sind, als wir selbst. ‚Affekt‘ ist also nicht per se widerständig und gegen die Gesellschaft gerichtet, sondern ein Ergebnis unseres Vergesellschaftetseins und zu beiden Seiten hin offen: Ordnung bestätigend und Ordnung widerstehend.“ (Scheer 2016, S. 13)

Judith Butler (2001, S. 8) schreibt dazu „Subjektivation besteht eben in dieser grundlegenden Abhängigkeit von einem Diskurs, den wir uns nicht ausgesucht haben, der jedoch paradoxerweise erst unsere Handlungsfähigkeit ermöglicht und erhält“, und meint dabei wohl ihr Konzept von „doing Emotions“. Susanne Schmettkamp (vgl. 2012, S. 43ff) nennt dabei noch, dass, wenn es um die grundsätzliche Achtung bzw. das Respektieren von anderen Personen geht, es meist eine Emotion ist, die dem Ganzen zu Grunde liegt. Eine emotionale Anerkennung der Leistung anderer könnte demnach im Sinne von „Hut ab!“ und „Chapeau!“ beschrieben werden.

3.8 Achtung – Toleranz – Respekt – Anerkennung – Rücksicht

Um wieder auf das einführende Zitat zurückzukommen:

„Um Missverständnisse zu vermeiden: Niemandem soll seine Würde aberkannt werden – doch, wer in würdelosen Verhältnissen ein kümmerliches Leben ohne Selbstachtung führt, von dessen Dasein kann man tatsächlich nicht mehr sinnvollerweise sagen, dass es Würde besitzt, falls es die angeborene Wesenswürde nicht gibt. Aber selbst wenn es sie gäbe, wäre das für die Betroffenen auch keine Hilfe, denn über ihr Leid könnte dieser Wesensadel sie doch nicht hinwegtrösten. Das hört sich kaltherzig an, ist aber lediglich konsequent gedacht und keineswegs menschenverachtend gemeint; es bedeutet mitnichten, dass man die Würde nicht mehr achten muss, wenn es sie im metaphysischen Sinne nicht gibt. Das Gegenteil ist der Fall: Man sollte die Menschenwürde gerade dann achten, wenn es sie nicht gibt, damit es sie gibt, weil sie vielleicht das einzige ist, das uns in einer entzauberten Welt noch Wert verleiht. So gesehen besteht die Würde des Menschen aus nichts anderem als aus der Achtung davor: Erst die Würde zu respektieren heißt, sie zu konstituieren.“

Wetz (2002, S. 16)

Das Zitat beinhaltet die Wörter „aberkennen“, „würdelosen Verhältnissen“ ein „kümmerliches Leben ohne Selbstachtung“, „die Würde nicht mehr achten muss“ und „Erst die Würde zu respektieren heißt, sie zu konstituieren“. Dies lässt, wie bereits beschrieben, stark an die Anerkennungstheorie nach Axel Honneth (1992) erinnern. Auf die Worte „achten“, „respektieren“ und sinngemäß „akzeptieren und tolerieren“ und „berücksichtigen“ soll in diesem Abschnitt etwas eingegangen werden, da sie maßgeblich zum theoretischen Verständnis des Begriffskonstrukts der Menschenwürde beitragen.

Jemanden zu...

1. **achten**, heißt, ihn in seiner Gestalt als Mensch und TrägerIn von Rechten grundlegend zu würdigen
2. **tolerieren**, könnte heißen, jemanden mit seinen Eigenheiten, der Religionszugehörigkeit, Ethnie etc. minimalen Respekt entgegenzubringen.
3. **akzeptieren**, wäre demnach eine Stufe höher in der Anerkennung der Person selbst und ihrer Charakteristika...
4. Diese dem Individuum behafteten Eigenheiten können weiter noch anerkannt im Sinne von **wertgeschätzt** werden,
5. und zu guter Letzt kann darauf (auf die Person) **Rücksicht** genommen werden.

Jemand kann jemanden als jemanden erkennen, achten, tolerieren, respektieren, akzeptieren, anerkennen, wertschätzen und berücksichtigen, welche alle als

unterschiedliche Modi der Anerkennung über-begrifflich zusammengefasst werden. So zeigen „Untersuchungen zu den Begriffen beziehungsweise moralischen Prinzipien Achtung, Anerkennung und Toleranz erleben seit einiger Zeit, im deutschsprachigen Raum besonders in den letzten zehn Jahren, eine Konjunktur“ (Schmetkamp 2012, S.29). Doch als was gelten diese „starken“ Wörter Achtung, Anerkennung und Toleranz? Als Prinzipien, Haltungen, Einstellungen oder Gefühle oder „[v]ielleicht lassen sich die Bezeichnungen aber auch gar nicht sinnvoll trennen, [denn] [e]ine Einstellung oder Haltung geht sicherlich mit einem Gefühl einher und kann zu einem Prinzip führen“, so Schmetkamp (2012, S. 29). Doch als was will das Individuum in seiner „Würdigkeit“ nun anerkannt werden? Matthias Iser (vgl. Iser, 2004, 13ff) fand mehrere Kontexte:

- ganz allgemein im Menschsein - dem entspricht eine Politik der Würde;
- in der sozialen, biologischen, kulturellen u. a. Differenz - dem entspricht eine Politik der Differenz und
- in der Rolle als Fürsorge- beziehungsweise Bedürfniswesen, der eine Politik der Fürsorge begegnet.

Die nun aufgeworfenen Fragen, auch die nach dem Subjekt der Würde, und die immer wieder aufkeimenden Wörter, die meist im selben Atemzug mit menschlicher Würde genannt werden, ließen es nicht außer Acht, dass die Anerkennungstheorie ein zentrales Moment der Würde sein könnte.

So soll der folgende Teil die Anerkennungstheorien, das Subjekt der Anerkennung und Würde, Gerechtigkeitsgedanken, Selbstverhältnisse (Selbstachtung, Selbstschätzung und Selbstvertrauen) grundlegend erklären, um so das Verständnis von Menschenwürde und den prozesshaften Aufbau zu erklären.

4 Anerkennungstheorie

Eine der Hauptfragen des Themas ist, warum die Anerkennungstheorie in modernen Gesellschaften immer wichtiger wird. Nicht nur soziale Bewegungen wie der Feminismus, die Homosexuellenrechtsbewegung, die Friedensbewegung, die Bürgerrechtsbewegung, die Anti-Atomkraft-Bewegung, die Umweltbewegung, die Antiglobalisierungsbewegung, die rechtskonservative Bewegung, sondern auch Individuen kämpfen um Anerkennung und

ein würdiges Dasein. Dieses Thema ist also deshalb wichtig, weil es sich nicht nur als ein aufrührerisches Ethos im Umgang miteinander, sondern auch als ein Eckpfeiler der Solidarität moderner multikultureller Gesellschaften herauszustellen scheint (Honneth 1992, 1994).

Zur Anerkennungstheorie werden einige wesentliche Punkte diskutiert, vom philosophischen Grundgedanken der Anerkennung von Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Axel Honneths (1992, 1994, 2010, 2011) Begriff der intersubjektiven Anerkennung, dem interkulturellen Ansatz von Charles Taylor (1992, 1993, 2009), über Nancy Fraser et al. (2003) und Judith Butler (1997a, 1997b) mit ihrem Konzept der Anerkennungsdimensionen von Macht und Umverteilung und ihrer Betonung des negativen Ansatzes zu der Tatsache, dass es so etwas wie Verkennung geben muss. Und weiter Bedarf (2010) der die Behauptung aufstellte, dass das Verkennen auch eine Form der Anerkennung im Kontext eines erkennbaren Mediums und der Anerkennung selbst ist. Des Weiteren wird in etwas größerem Umfang das Subjekt der Anerkennung und demnach auch der Würde ausgearbeitet. Was es in diesem Zusammenhang mit Essentialismus und Konstruktivismus auf sich hat und weiter ein Exkurs über Gerechtigkeitstheorie und wie eine gerechte Gesellschaft gedacht werden kann.

4.1 Einführende Gedanken

In den modernen Gesellschaften gibt es viele soziale Bewegungen, die alle für ihre Rechte und Werte kämpfen und versuchen, ein bestimmtes politisches Ziel und einen sozialen Wandel zu erreichen. Aber was haben sie noch gemeinsam? Sie wollen anerkannt werden (in ihrer individuellen und kollektiven Identität).

Dies kann auf eine tiefere Ebene der Anerkennung gebracht werden, auf die Ebene der Menschenwürde, denn sie alle, und nicht nur sie, wollen in ihrer Würde anerkannt werden. Deshalb wird gezeigt, wie die Anerkennungstheorie dabei in vielen Perspektiven behilflich ist zu diesem Ziel zu führen. Weiter heißt es in der Präambel der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte (AEMR): "In der Erwägung, dass die Anerkennung der angeborenen Würde und der gleichen und unveräußerlichen Rechte aller Mitglieder der Menschheitsfamilie die Grundlage für Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden in der Welt bildet, [...]".

Das alles deutet auf die Anerkennung der angeborenen Würde der Mitglieder der menschlichen Gemeinschaft hin, und das sind genau die Aspekte, die in der Arbeit maßgeblich bearbeitet werden. Sie ist also etwas, das in der Alltagswelt begleitet und leitet (Joas 2015).

Anerkennung hat unweigerlich etwas damit zu tun, auf eine bestimmte Art und Weise mit anderen Menschen in Kontakt zu kommen. Es geht nicht darum, die andere Person anzusehen und sie zu kennen oder sich an sie als Freundin, Verwandten oder etwas anderes zu erinnern. Anerkennung ist eine tief verwurzelte Praxis der täglichen Kommunikation mit anderen Menschen, mit sich selbst und mit der Gesellschaft. Iser (2019, 2.4) schreibt daher: "Der Idee folgend, dass Anerkennung immer bestimmte Aspekte der anderen Person bejahen sollte, ist umstritten, was genau wir in anderen Personen erkennen, wenn wir sie lieben oder als Freunde betrachten." Die Frage, die sich daraus ergibt, ist das Problem, was auch Iser erkannte, nämlich, was erkennen wir genau? Als Ex-ante-Kritik stellen die meisten Anerkennungstheorien eine Art Erweiterung der Gedanken von Georg Wilhelm Friedrich Hegel dar, was ein philosophischer Ansatz ist, so Pinkard (1994) und Pippin (2008).

Folgend werden demnach die wichtigsten Stränge der Anerkennungstheorie diskutiert. In dem Beitrag wird auch versucht, bestimmte Kategorien von Anerkennungstheorien neu zu behandeln, um einen Überblick über die wichtigsten Gedanken zu erhalten und um sie so für das Ebenenmodell brauchbar zu machen. Die meisten Ideen der Anerkennungstheorien weisen einen philosophischen Kern auf, dennoch sind sie für die Beschreibung soziologischer Phänomene höchst relevant. Daher ist das zweite Ziel, den soziologischen Standpunkt in der Anerkennungstheorie zu finden bzw. zu stärken und sie somit in gewisser Weise theoretisch zu erweitern.

Zunächst wird erörtert, was genau mit Anerkennung gemeint ist, was gegenseitige Anerkennung ist und wie sich das Subjekt der Anerkennung konstruiert. Außerdem wird der normative Hintergrund dargelegt. Zweitens werden die wichtigsten Theorien von Charles Taylor (1993, 2009) mit seinem multikulturellen Ansatz, Honneth (1992, 2010, 2011) mit der intersubjektiven Perspektive, Bedorf (2010) mit dem Verknüppungsansatz, Fraser et al. (2003) mit dem Anerkennungs- und Umverteilungsansatz und Butler (1997a, 1997b) mit Macht und Anerkennung herausgearbeitet und kritisiert. Drittens werden die

Kategorien in positiver und negativer Anerkennung überarbeitet. Die Theorien werden durch einige kritische Gedanken und Kommentare erweitert.

4.2 Anerkennung != Anerkennung

Anerkennung, so Schmetkamp (2012, S. 109), ist ein „Grundbegriff intersubjektiver Moralkonzeptionen, geprägt durch Fichte und Hegel. Als abstrakter Begriff gilt er manchmal als Synonym für den Begriff der universellen Achtung, wonach, ‚alle Menschen aufgrund ihres Menschseins Anerkennung verdienen‘ (Pauer-Studer 2000, S. 55). Als spezifischer Begriff und terminus technicus steht Anerkennung aber auch für drei zu differenzierende Ausdrucksformen der Anerkennung: Liebe, Achtung und Wertschätzung“.

Die meisten Anerkennungstheorien, die genau genommen gegenseitige Anerkennung meinen, basieren auf Georg Wilhelm Friedrich Hegel, der von Johann Gottlieb Fichte und Jean-Jacques Rousseau beeinflusst ist (Neuhouser 2008). Vor allem Axel Honneth hat seinen Ansatz an Friedrich Hegel angelehnt, was schon der Titel eines seiner frühen Bücher zur Anerkennungstheorie "Der Kampf um Anerkennung" aussagt. Paul Ricoeur (2005, 5ff) hat in "The Course of Recognition" 23 Arten identifiziert, wie der Begriff "recognition" verwendet wird. Das ist ein wesentlicher Punkt, der zeigt, wie breit der Begriff verwendet werden kann und wie verbreitet er im alltäglichen Sprachverständnis ist. Wie bereits erwähnt, liegt der Schwerpunkt der meisten Anerkennungstheorien auf der gegenseitigen Anerkennung. Die dyadische Sichtweise der Anerkennung war eigentlich immer der Hauptpunkt und der "normative Kern des Anerkennungsbegriffs", den Fichte als "called upon" und "[o]nly by understanding that the other's actions are intentional can we also grasp our own actions and utterances as expressions of an intentional self" (Iser 2019, 1.1) bezeichnete. Etwas abstrakter und formaler formuliert Van den Brink: „[I]dentification, acknowledgement, and what we will call ‘the recognitive attitude’ can all be conceived as cases of some A taking B as X. In all cases, A is a person or collective of persons, but the B's and X's differ, depending on whether what is at stake is a case of identification, acknowledgement, or recognition“ (Van den Brink & Owen 2007, S. 34f).

Auch in diesem Beitrag wird der Schwerpunkt auf der gegenseitigen Anerkennung liegen. Iser (2019, S. 2.4) schreibt dazu, "recognition should always affirm certain aspects of the other person, there has been some controversy about what exactly we recognize in other

persons [...] [a]fter all, we seem to embrace them [family and friends] in their entire (and changing) personality and could not just replace them with others who may have similar characteristics". Dies bezieht sich in seiner Grundlage der Anerkennung auf den intersubjektiven Ansatz von Axel Honneth, der von den positiven Selbstverhältnissen ausgeht, wenn es zu gelungener Anerkennung kommt. Diese Ansicht kann mit den Variablen Zeit und sozialer Wandel erweitert werden, um so zwischen den Konzepten der Anerkennung in seinen Anforderungen an sie differenzieren zu können: "[...] differentiates the concept of recognition according to the kind of features a person is recognized for [...] and [n]ew demands of recognition always owe themselves to the historically established and changing ideas of what kind of recognition we deserve" (Iser 2019, 2). Er versucht also zu formulieren, dass sich die gegenseitige Anerkennung im Laufe der Geschichte gewandelt hat, was sich am vormodernen Begriff der Ehre veranschaulichen lässt, der in zwei Teile geteilt wurde: "first, into the modern notion of equal respect awarded to all agents capable of autonomy and, second, into the idea of esteem due to one's achievements" (Iser 2019, 2). Dies kann den gesellschaftlichen Anerkennungsraum in unterschiedliche Richtungen führen, nämlich zu mehr Sicherheit, wenn es um Ersteres geht, und zu mehr Unsicherheit, wenn es um Letzteres geht (vgl. Taylor 1993, 34f).

In einer erweiterten Zusammenfassung kann jetzt bereits geschlussfolgert werden, dass die Anerkennung mehr ist als Identifikation und Anerkennung, weil sie einen normativen Hintergrund hat und nur wechselseitig erfüllt werden kann. Eine Person kann nur von einer anderen Person als Person anerkannt werden, die in der Lage ist, den Anerkannten nicht nur in seiner "menschenähnlichen Maske", sondern als soziales und emphatisches Wesen in seiner Gesamtheit zu verstehen (z. B. als eine geliebte Person). Diesem Argument folgend handelt es sich nicht nur um eine dyadische, sondern um eine triadische Beziehung oder Art der Anerkennung: Subjekt – Normativer Hintergrund – Subjekt.

4.3 Das Subjekt oder „wer oder was kann Wie (an)erkannt werden?“

„Um Missverständnisse zu vermeiden: Niemandem soll seine Würde aberkannt werden – doch, wer in würdelosen Verhältnissen ein kümmerliches Leben ohne Selbstachtung führt, von dessen Dasein kann man tatsächlich nicht mehr sinnvollerweise sagen, dass es Würde besitzt, falls es die angeborene Wesenswürde nicht gibt.“

(Wetz 2002, S.16)

Im Hinblick auf die „Subjekt – Normativer Hintergrund – Subjekt“-Relation könnte es möglich sein, dass der Fokus auf die Anerkennung den Raum der Theorie verengt, insbesondere wenn der Fokus verstärkt auf das Subjekt der Anerkennung gesetzt wird. Wie im Zitat von Wetz (2002, S. 16) zu erkennen ist, geht auch er davon aus, dass es sich um eine Person handeln muss die in „würdelosen Verhältnissen ein kümmerliches Leben führt“. Iser (2019, 2.1) meint, dass ein breiter Anerkennungshorizont gerade dann wichtig ist, wenn zwischen einem engen und einem weiten Verständnis unterschieden wird, wobei die letztere Lesart betont, “[...] that by affirming a valuable feature of any entity (i.e., also of animals [...]) we properly ‘recognize’ it regardless of whether the recognized object realizes this fact (or is even able to do so)“. Er meint also in diesem Zusammenhang, dass es nicht unbedingt notwendig ist, wenn das Subjekt, das erkannt wird, sich auch selbst als solches erkennen kann. Somit ist der Gebrauch nicht an die Bedingung der gegenseitigen Anerkennung geknüpft. Demnach sollte sich auch z.B. das Erkennen in Zusammenhang mit menschlicher Würde gestalten. Demnach wird das weite Verständnis einer Subjekt-zu-Subjekt-Anerkennung verwendet, bei dem die Betonung auf das Subjekt und die Richtungen der Beziehungen liegt. Da die meisten AnerkennungstheoretikerInnen hingegen argumentieren, dass Anerkennung ein genuin zwischenmenschliches Unterfangen ist, kommen sie zu dem Schluss, dass nur die Subjekte der Anerkennung die eigentlichen Objekte der Anerkennung sein können (vgl. Iser (2019, 2.1). Also muss es dennoch eine Grenze in der Anerkennung des Subjekts geben, nämlich, dass nur menschliche Individuen sich als solche anerkennen können. Nun stellt sich die Frage: Ab wann können z.B. Babys zu Subjekten der Anerkennung werden?

4.3.1 Der Prozess des Selbst-Erkennens

Zurück zu Hegel als Begründer der Anerkennungstheorie, der meint, dass wie „unser Selbstbewusstsein nur durch einen Prozess der gegenseitigen Anerkennung aufbauen [...] und dass die Welt immer kooperativ von menschlichen Akteuren (re)konstruiert wird“ (Pinkard 1994, Pippin 2008, Ikäheimo/Laitinen 2007). Mead würde dabei argumentieren, dass die Selbstwahrnehmung, oder in seinen Worten das „I“ und „Me“, nicht aus einem selbst heraus konstruiert werden kann, sondern die einzige Möglichkeit darin besteht, aus der Erfahrung heraus eine Art von Identität zu entwickeln, die sich ständig von der anderer

abhebt (vgl. Mead 1973, S. 238f). Die Essenz von Meads Identitätstheorie ist daher die Erkenntnis, dass ein Mensch nur dann ein Selbst entwickeln kann, wenn er vorher anders war: "Wir können uns nur selbst verwirklichen, wenn wir den anderen in seiner Beziehung zu uns selbst erkennen. Indem das Individuum die Haltungen der anderen einnimmt, kann es sich selbst als Identität erkennen" (ebd.).

Eine weitere Annahme muss daher sein, dass anderen der Status einer Autorität zugestanden werden muss, um sie anerkennen zu können, und dieser Status erlaubt es einem, einen normativen Raum von Gründen zu konstruieren, im Sinne von: Ich weiß, dass die Wahrheit meines Urteils davon abhängt, dass du es teilen kannst (vgl. Brandom 1994). Dies ist auch die Art und Weise, "wie die Vernunft überhaupt in die Welt kommen kann - und daher scheint diese Art von elementarer Anerkennung nicht von Werten oder Normen abzuhängen, sondern vielmehr eine Quelle davon zu sein" (Iser 2019, 2.1).

Um zum Schluss zu kommen, muss der triadischen Beziehung der gegenseitigen Anerkennung eine neue Perspektive hinzugefügt werden. Es reicht nicht aus, sie als einen einseitigen Prozess der Beziehung Subjekt – normativer Hintergrund – Subjekt zu verstehen, sondern als eine Art reziproken Prozess, bei dem das anerkannte Subjekt durch den normativen Hintergrund geformt wird und umgekehrt. Meads Argumente stützen sich auf Charles H. Cooleys "looking-glass-self" (vgl. Cooley 1964). Der Begriff des Spiegels wird auch von Berger und Luckmann verwendet, das Selbst ist bei ihnen "a reflected-reflective structure that reflects the attitudes that others have and have had towards it" (Berger & Luckmann 1969, S. 142). Dies zeigt wie weitreichend Hegels Idee der Anerkennung ist und wie viele Autoren diesen tiefgreifenden Gedanken aufnehmen und erweitern. Nun kann die Ebene des Erkennens vertieft werden, um eine Art Ursprünglichkeit davon aufzuzeigen.

4.3.2 Basale Anerkennung am Beispiel Eltern – Kind

Weg von einer sehr abstrakten Sichtweise hin zu einer spezifischen Art der Anerkennung, nämlich der affektiven. Dieser Ansatz ist eher ein psychoanalytischer, der auf eine sehr individualistische Ebene der Anerkennung und des Subjekts zeigt.

Diese Art der Anerkennung hängt mit dem Begriff der Symbiose zusammen, und Honneth beschreibt sie am Beispiel eines Kindes, das eine vollständige Erfüllung seiner

körperlichen und affektiven Bedürfnisse durch die Auflösung seines ursprünglichen Selbstgefühls erfährt.³ Diese Momente der Verschmelzung, so Deranty (2009, S. 448), „scheinen das genaue Gegenteil von Momenten der Anerkennung zu sein, da Anerkennung die Interaktion zweier separater, bereits konstituierter Subjekte zu beinhalten scheint“. Jedoch müssen solche Momente auch als Anerkennung gesehen werden, da sich die beiden Individuen, die Bezugsperson und das Kind, anhand von speziellen Gesten (fürsorgliche Gesten der Eltern und Gesten, die Aufmerksamkeit einfordern und Bedürfnisse für das Kind ausdrücken) sich in uneingeschränkter Weise ganz dem Anderen widmet, so Honneth (ebd.). Also ist diese Form der Anerkennung eine sehr affektive und basale und zeigt sich zudem auf eine physische und psychische Art: “it is neither an epistemic nor a moral experience, but rather a quasi-existential experience of letting oneself be affected, literally, by the other.” (Deranty 2009, p. 447f)

Um es funktional zu konkludieren, „das Kind muss die Bindungsperson zunächst affektiv 'erkannt' haben, d.h. sich mit ihr identifiziert haben, bevor ein Prozess der Verinnerlichung der Standpunkte und normativen Erwartungen dieser Person stattfinden kann, und ohne diese primordiale Identifikation würden spätere normative und epistemische Lernprozesse einfach nicht beginnen“ (Deranty 2009, S. 448). Deranty spricht also von einem Primordial der Anerkennung, welches stark affektiv ist, und sieht darin auch allen Ursprungs des Prozesses zur Bildung von Identität: "Damit das Kind beginnen kann, die Sichtweise seiner spezifischen Bezugsperson (des ‚konkreten Anderen‘) zu verinnerlichen, muss überhaupt erst einmal eine Bindung bestehen“ (Deranty 2009, S. 448).

Der Schwerpunkt dieser Behauptung liegt also darin, dass es eine Art Start des Prozesses ist, in dem sich das Kind von der bedeutsamen anderen Person löst und es beginnt, sozusagen an sich selbst zu denken. „[...] [D]iese ursprüngliche Form der Anerkennung [ist] auch die Bedingung für den Zugang des Subjekts zur Welt über die affektive Vermittlung des geliebten Objekts. Erst durch die Identifikation mit dem konkreten Anderen kann die allmähliche Dezentrierung stattfinden, die zur Wahrnehmung einer eigenständigen materiellen Realität und sogar zur Fähigkeit zum symbolischen Denken

3 siehe Honneth, A. (2001). Facetten des vorsozialen Selbst. Eine Erwiderung auf Joel Whitebook. *Psyche*, 55(8), 790-802.

führt. The ontogenetic story underpins Honneth's fundamental new axiom, that 'recognition precedes cognition'.⁴ (Deranty 2009, S. 448f)

Nun wurde geklärt, wie Anerkennung auf eine sehr tiefe emotionale und von Gesten gesteuerte Art funktioniert, die die Grundlage des Selbst bildet. Weiter wird dieser Gedanke um die Gruppenbildung und Vergesellschaftung ausgedehnt, um zu zeigen, wie sich das Individuum damit zum Subjekt der Gesellschaft sozialisiert.

4.3.3 Die Vergesellschaftung des Individuums durch Anerkennung

Honneth bezieht sich bei seinen Überlegungen zur anerkennungstheoretischen Vergesellschaftung des Individuums auf die Synthese von mehreren Forschungsfeldern, nämlich der Sozialpsychologie nach Mead und der Objektbeziehungstheorie, welche ein Konzept der Entwicklung von vollwertigen Mitgliedern der Gesellschaft ergeben soll. Die Bildung des Subjekts vollzieht sich dabei über die Internalisation „eines sozialen Reaktionsverhaltens, das den Charakter der intersubjektiven Anerkennung besitzt: Das Kleinkind lernt dadurch, daß es schrittweise die zustimmenden, ermutigenden und bekräftigenden Haltungen seiner Interaktionspartner auf seine eigenen, noch unorganisierten Erlebnissvollzüge bezieht [...] um einen inneren Persönlichkeitskern auszubilden, der gewissermaßen aus Schichten einer positiven Selbstbeziehung besteht.“ (Honneth 2010, S. 265)

Er spricht also von einem Sozialisationsprozess über andere Personen, schreibt somit dem Individuum keine vorherige Subjektivität zu und folgt damit in gewisser Weise wieder dem Konzept von Hegel. Diese Ausbildung der Ich-Identität über andere vollzieht sich dabei in Stufen, wobei die Fähigkeit zur Autonomie stetig steigt und sich parallel auch die signifikanten Anderen vermehren und sich folgend die Komplexität des Anerkennungsverhaltens steigert: „[...] [Und] durch dessen Internalisierung das heranwachsende Kind zum Bewußtsein seiner eigenen Fähigkeiten und Rechte gelangt.“ (Honneth 2010, S. 265)

Die erste Stufe der kindlichen Selbstbeziehung besteht darin, die „innerlich erlebten Bedürfnisse und Wünsche als artikulationsfähigen Teil der eigenen Person zu begreifen; Erik H. Erikson nennt diese elementare Sicherheit über den Wert der eigenen Bedürftigkeit

4 Das ist laut Deranty die zentrale These die Honneth in "Invisibility" (2001) vertritt.

„Selbstvertrauen“, welches sich normalerweise über die Internalisation des Fürsorgeverhaltens der primären Bezugspersonen vollzieht“ (Honneth 2010, S. 266).

Die zweite Stufe verlangt, dass das Kind lernt, sich in den Augen der anderen als zurechnungsfähiges Wesen zu sehen bzw. sich dessen bewusst zu werden. Dieser Schritt geschieht, so George Herbert Mead und auch Jean Piaget, „auf dem Weg der Internalisierung des mit anderen Kindern praktizierten Spielverhaltens: Der[/Die] Heranwachsende entwickelt erste, keimende Formen der Selbstachtung oder des Selbstrespekts, indem er[/sie] sich im Spiel als ein[e] Interaktionspartner[In] erfährt, dessen Urteilsbildung als wertvoll oder zuverlässig empfunden wird [...]“ (Honneth 2010, S. 266).

Die dritte Stufe zur fortschreitenden Autonomie des Subjektes zeigt sich parallel mit den Anderen, „denn die intersubjektiven Erfahrungen, die das Kind machen muß, um am Ende auch zu einem Bewußtsein des Werts seiner eigenen leiblichen und geistigen Fähigkeiten zu gelangen, [...]“ vollziehen sich bereits mit schwach generalisierten Anderen der ersten Stufe“ (Honneth 2010, S. 267). Somit ergibt sich eine unauflösbare Relation von „Individuierung und Vergesellschaftung die bereits Rückschlüsse auf den Stellenwert sozialer Gruppen für die individuelle Reifung zuläßt“, so Honneth (2010, S. 267).

Das Subjekt lernt sich also als vollwertiges Mitglied einer Gruppe selbst kennen und übernimmt so natürlich die Werthaltungen: „der Vorgang der Autonomisierung ist gewissermaßen mit dem Prozeß der Vergesellschaftung verschränkt, weil nur dasjenige Subjekt die sozial erwarteten Normen und Fähigkeiten erfüllen kann, das sich diese zum praktischen Kern seines eigenen Selbstverständnisses gemacht hat.“ (Honneth 2010, S. 267) Somit kann ein Individuum in einer Gruppe nur als anerkannt gelten, wenn es die spezifischen Werte und Normen erfolgreich internalisiert und diese auch reproduziert werden:

Um die positive Selbstbeziehung aufrechterhalten zu können, bedarf es der Zugehörigkeit zu Gruppen, die das Anerkennungsverhalten spiegeln, nämlich „die Erfahrung, in der eigenen Bedürftigkeit, im eigenen Urteilsvermögen und vor allem in den eigenen Fähigkeiten als wertvoll zu gelten“, daraus folgt die Konsequenz, dass sich das Individuum quasi von sich aus zu Gruppen hingezogen fühlt und von ihnen anerkannt werden will (Honneth 2010, S. 267).

So beschreibt dieser Teil die Konstruktion der moralischen Komponente der Gesellschaft anhand von intersubjektiver Anerkennung im Bezug auf Sozialisation bzw. Vergesellschaftung. Vom Erkennen des Selbst, des Ichs, über das Mich, dessen ich mir über den Anderen bewusst werden muss, bis hin zum „man“, dem generalisierten Anderen, der die Normen beinhaltet, die ich in einer bestimmten Gesellschaftsformation erfüllen muss, um anerkannt zu werden. Dabei ist das Wort Anerkennung auf eine gelungene, von der Gesellschaft anerkannte, Ich-Identität bezogen.

Nun wäre es hilfreich, eine solche gesellschaftliche Norm, die internalisiert werden kann, zu zeigen und was das Verständnis von Gerechtigkeit dabei bedeutet. Dies soll anhand eines Exkurses über die Gerechtigkeit als Gesellschaftsanalyse in der Arbeitsgesellschaft beispielhaft dargestellt werden. Dieser Exkurs wurde im Zuge einer Lehrveranstaltung der Universität Wien („Soziale Ungleichheit“) mit dem Hintergedanken es in die Masterarbeit einzubauen, erarbeitet.

4.3.4 Exkurs: Die Krux mit der Arbeitsgesellschaft

Im April des Jahres 2020 waren in Österreich 522.253 Personen beim Arbeitsmarktservice (AMS) als arbeitslos gemeldet, währenddessen es nur 53.846 offene Stellen gab (Quelle: AMS 2020). Das heißt, es ist allein aufgrund dieses Sachverhalts nicht möglich, dass alle Personen in Österreich eine Arbeit finden können, die wollen. Wie die Krise dies verschärft, zeigen die Zahlen vom Jahr 2019 im April, damals waren 296.275 Personen beim AMS als arbeitslos gemeldet, demgegenüber gab es 80.288 offene Stellen (Quelle: AMS 2020). Nun schreibt Axel Honneth in seinem 2008 (S. 327f) erschienen Text „Arbeit und Anerkennung“, dass entgegen allen Prognosen nie ein Ende der Arbeitsgesellschaft gekommen ist, ganz im Gegenteil „macht die Mehrheit der Bevölkerung die eigene soziale Identität primär von der Rolle im organisierten Arbeitsprozess abhängig [...]“. Arbeitslosigkeit wird schlussfolgernd in der gesellschaftlichen Lebenswelt immer noch als soziales Stigma empfunden sowie prekäre Beschäftigungsverhältnisse als Bürde (vgl. Honneth 2008, S. 328). Honneth sieht dabei drei Kalamitäten, nämlich den Kampf um überhaupt Zugang zu subsistenzsichernder Beschäftigung zu erhalten, rechtlich kaum noch gedeckte, deregulierte Verhältnisse und die unaufhaltsame Entberuflichung und Entbetrieblichung von als sicher gegoltenen Arbeitsplätzen.

Die Erwerbsarbeit hat also im Leben eines Großteils der modernen Gesellschaft nicht an Relevanz verloren. Dieser Exkurs setzt sich daher zum Ziel, aufzuzeigen, wie es grundsätzlich zu einer solchen Norm der (ständigen) Erwerbsarbeit kommt, welche die Arbeitsgesellschaft hervorbringt. Dabei sollen Gerechtigkeitsgedanken von Wright, Rawls und Honneth einfließen, um zu klären, wie die regelmäßige Erwerbsarbeit oder der Ausschluss von ebendieser sich als moralisch aufgeladene Norm konstatieren kann. Was konkret bei einem Normbruch passiert, soll anhand ausgewählter Sphären des sozialen Ausschlusses, nämlich der Anerkennung und Wertschätzung, der Stigmatisierung und der sozialen Exklusion, gezeigt werden.

Somit wird in diesem Exkurs die Relevanz der Arbeitsgesellschaft als Teil einer immanenten Kritik, wie es Honneth nennt, gezeigt, die die Dimension der sozialen Integration anhand von sozialer Teilhabe hervorhebt. Die Grundannahme und These ist dabei die Arbeitsgesellschaft, die es als Norm ansieht, in einem ständigen und regulären, sprich nicht in einem geförderten, Erwerbsarbeitsverhältnis zu stehen. Sollte dies nicht zutreffen und es zu einem Normbruch, also zur Arbeitslosigkeit, kommen, treten Sanktionsmechanismen ein, die ihren Ursprung in allgemeinen Gerechtigkeitsgedanken finden.

Die moralischen Normen und der Gerechtigkeitsgedanke

Einleitend schreibt Erik Olin Wright (2017, S. 52) über die emanzipatorische Sozialwissenschaft: „Diagnose und Kritik sind eng verknüpft mit Fragen gesellschaftlicher Gerechtigkeit und normativer Theorie. Wird eine gesellschaftliche Regelung als Leid verursachend bestimmt, dann wird damit ein moralisches Urteil in die Analyse eingeführt.“ Grundsätzlich sollte nun die Frage gestellt werden, wie es zu solchen Annahmen bzw. Wertungen über soziale Gerechtigkeit überhaupt kommen kann. Dies wird folgend mit Theorien über Gerechtigkeit im Allgemeinen von Wright, Rawls und Honneth flankiert. Ausgehend von philosophischen bis sozialwissenschaftlichen Prämissen wie Gerechtigkeit gesellschaftlich herausgebildet werden kann, wird bis hin zu konkreten Beispielen, dem Problemaufriss entsprechend, skizziert.

Gerechtigkeit nach Rawls, Honneth und Wright

Für John Rawls ist der Anfang der Gerechtigkeit in einem „imaginierten Naturzustand“ weit entfernt von einer modernen Gesellschaft zu suchen, wobei er vom Schleier des

Nichtwissens spricht, der es den EntscheidungsträgerInnen im Urzustand ermöglicht, abseits von habituellen, willkürlichen und emotionalen – sprich gesellschaftlich internalisierten – Einflüssen zu gerechten Entschlüssen zu gelangen, denn nur hier könnte eine vollkommen gerechte Welt sein (vgl. Rawls 2006).

Axel Honneth postuliert hingegen, dass die Gerechtigkeitsnormen nicht außerhalb von gesellschaftlich hervorgebrachten Institutionen, welche unsere Werte konstituieren, denkbar sind. Weiter meint Honneth (2011b, S. 29f) dahingehend vier Grundprämissen, die eine Konzeption der Gerechtigkeit voraussetzen, zu erkennen.

- Die erste Prämisse geht davon aus, dass die jeweilige Gesellschaft in ihrer sozialen Reproduktion auf gemeinsamen und allgemeingültigen Werten bzw. Idealen basieren muss und „sowohl die Ziele der gesellschaftlichen Produktion als auch die der kulturellen Integration werden letztlich durch [diese] Normen reguliert, die insofern einen ethischen Charakter besitzen, als sie Vorstellungen des gemeinsam geteilten Guten enthalten“ (ebd.).
- Die zweite Prämisse handelt von der These, dass Gerechtigkeit nicht unabhängig von den in der ersten Prämisse definierten Werten verstanden werden kann: „Als ‚gerecht‘ hat zu gelten, was innerhalb einer Gesellschaft an Institutionen oder Praktiken dazu angetan ist, die jeweils als allgemein akzeptierten Werte zu verwirklichen“ (ebd.).
- Die dritte Prämisse verweist auf die wahrliche Konstitution von Institutionen, die eine Gerechtigkeitstheorie im Sinne der ersten beiden Vorannahmen hervorbringen können. „[G]emeint ist damit, aus der Mannigfaltigkeit der gesellschaftlichen Wirklichkeit diejenigen Institutionen oder Praktiken herauszudestillieren, oder methodisch gesprochen, normativ zu rekonstruieren, die tatsächlich als geeignet gelten können, die allgemeinen Werte sicherzustellen und zu verwirklichen.“ (ebd.).
- Die vierte Prämisse verweist auf die immanente Kritik des Verfahrens, dass die Institutionen als TrägerInnen der Werte nicht nur lapidar als SittenhalterInnen bekräftigt werden, und führt aus, dass: „[B]ei strikter Durchführung (wird) die normative Rekonstruktion vielmehr bis zu dem Punkt entwickelt werden müssen, an dem gegebenenfalls deutlich werden kann, inwiefern die sittlichen Institutionen und

Praktiken die durch sie verkörperten allgemeinen Werte nicht umfassend oder vollständig genug repräsentieren“ (ebd.).

In diesem Zusammenhang sieht Honneth als zentralen Wert moderner Gesellschaften im Bezug auf Gerechtigkeit die Freiheit, wobei er weiter ausführt, „dass die [...] Kernsphären unserer gegenwärtigen differenzierten Gesellschaft von der Idee der Freiheit leben und zwar spezifischen Ideen der Freiheit, so dass wir die Gerechtigkeit in diesen Sphären als Ermöglichung der Freiheit für alle an den Sphären teilnehmenden Subjekte verstehen müssen“ (Honneth 2011b zit. nach Fleischmann 2011, S. 2).

Honneth (2011b) unterscheidet dabei drei verschiedene Formen der Freiheit: Die negative Freiheit meint, dass Individuen keinen äußeren Hindernissen im individuellen Handeln ausgesetzt sind, demgegenüber ist ein Person nicht frei, sofern sie dabei behindert wird, sich diese, wie er es nennt, eigenwilligen Kontingentwünsche, zu erfüllen. Die reflexive Freiheit besagt, dass „die Handlungen eines Individuums frei sind, wenn sie von den eigenen Absichten dieses Individuums geleitet werden, welches ihr Leben nach ihren eigenen reflektierten Motiven und Gründen leben kann und über den Inhalt ihrer eigenen Ziele nachdenkt und autonom oder authentisch darüber entscheidet“ (ebd.). Zusammenfassend geht es um das unabhängige Handeln der negativen Freiheit und die autarken Ziele reflexiver Freiheit. Diese beiden Freiheiten reichen jedoch laut Honneth noch nicht aus und es bedarf auch der sozialen Freiheit, welche ein soziales Umfeld, sprich einen gemeinschaftlichen Kontext, sucht, aus dem das Individuum den Sinn der Handlung ableiten bzw. herauslösen kann. Die soziale Freiheit sieht sich also durch die gegenseitige Anerkennung der Individuen erfüllt, so Fleischmann (2011), und liege damit den modernen Vorstellungen von Familie, vom politischen Gemeinwesen und dem Markt zu Grunde. Fleischmann (2011, S. 2) beschreibt dies eindrücklich mit den Worten: „Im Reich der sozialen Freiheit sei also die Freiheit des Anderen nicht mehr die Grenze meiner eigenen Freiheit, sondern ihre Bedingung“.

Honneth bezieht dies auf den freien Markt und meint, dass er nicht „ein Ort der individuellen Freiheit [sei], wo Menschen in Konkurrenz zueinander ihr Glück suchen, sondern der Ort der sozialen Freiheit, wo Menschen mithilfe anderer ihre Bedürfnisse befriedigen und deswegen auf Formen der Kooperation angewiesen sind“ (Honneth 2011b zit. nach Fleischmann 2011, S. 2). Das Problem, das Honneth darin sieht, ist die

Chancengleichheit, denn nur durch diese können alle TeilnehmerInnen ihre Talente und Fähigkeiten auf dem Markt auch tatsächlich realisieren. Fleischmann sieht hier Honneths Verdeutlichung, „dass die soziale Freiheit noch keineswegs realisiert ist und ein Mehr an Freiheit von der Arbeiterbewegung in den letzten 200 Jahren erst Stück für Stück erkämpft werden musste“ (Fleischmann 2011, S. 3). In diesem Zuge wird auch Emile Durkheim genannt, der diese Chancenungleichheit am Markt unter anderem auf das Erbrecht zurückführt.

Zusammenfassend kann zum Gerechtigkeitsgedanken Honneths gesagt werden, dass die „gerechte“ Gesellschaft nicht nur am Grad der negativen oder reflexiven Freiheiten gemessen werden darf, sondern auch daran, inwiefern die Mitglieder an solchen Freiheiten teilhaben können (vgl. Honneth 2011b, S. 115). Die gleiche tendenzielle Richtung schlägt auch E. O. Wright ein, der in der sozialen Gerechtigkeit die Erfüllung aller erforderlichen materiellen und gesellschaftlichen Mittel als Annahme sieht, wenn es um ein gerechtes Dasein geht (Wright 2017). Zusätzlich spricht Wright von der politischen Gerechtigkeit, welche grundsätzlich die Partizipationsrechte an der Gesellschaft beinhaltet, z.B. wenn es zu Entscheidungen über die Freiheit des eigenen und kollektiven Daseins kommt (Wright 2017).

Somit wurde der Sprung vom grundsätzlichen Aufbau, den Prämissen, vom Gerechtigkeitsgedanken in einer modernen Gesellschaft hinüber zu Honneths Ansicht über den Wert der Freiheit im Bezug auf den Markt und im weiteren Kontext auf die Arbeitsgesellschaft geschafft. Die Krux bzw. immanente Kritik an der Arbeitsgesellschaft liegt demnach also allein schon darin, dass es am Markt keine Chancengleichheit gibt. Weiter kann, wie Honneth es beschreibt, einer der grundlegenden Werte der modernen Gesellschaft nicht ausgelebt werden. Im folgenden Schritt wird die immanente Kritik der Arbeitsgesellschaft nach Honneth weiter ausgearbeitet, um zwei Normen freizulegen, die dieser zu Grunde liegen.

Ausgewählte Normen der Arbeitsgesellschaft und des Arbeitsmarktes

Im Anschluss an den Gerechtigkeitsgedanken einer modernen Gesellschaft soll das Prinzip des Leistungsaustauschs im Bezug zu gesellschaftlicher Erwerbsarbeit und dem sozialintegrativen Aspekt des kapitalistischen Arbeitsmarktes umrissen werden, um so den Übergang zur immanenten Kritik zu vervollständigen. In den sozialen Kämpfen, so

Honneth, geht es um z.B. die Verbesserung der Arbeitsbedingungen, welche durch eine immanente Kritik moralisch legitimiert werden sollen. Um die Kritik also zu rechtfertigen, sollten nicht die präsuntiven Ansprüche der Betroffenen, sondern nur praktische Diskurse darüber entscheiden, welche Normen in einer gegebenen Arbeitsorganisation herrschen sollten (vgl. Honneth 2011b, S. 332). So hat der kapitalistische Arbeitsmarkt auch die Funktion der sozialen Integration, nämlich wandelt er die „subjektive Selbstsucht“ dahingehend um, dass sie schlussendlich „zur Befriedigung der Bedürfnisse aller anderen“ dient (vgl. Honneth 2011b, S. 334). Dies ist jedoch an die Prämisse geknüpft, so Honneth, dass es eine Gegenleistung gibt: „Jede[r] Teilnehmer[in] an dem marktvermittelten Leistungsaustausch hat ‚das Recht‘, ‚sein [ihr] Brot zu verdienen‘, also sich und seine [ihre] Familie auf dem kulturell gegebenen Niveau zu ernähren“ (Honneth 2011, S. 334). Somit ergibt sich ein System der gegenseitigen Abhängigkeit, welches sozial-integrierend wirkt. Was also passiert, wenn diese Normen nicht erfüllen werden können, sprich, eine Person arbeitslos ist?

Sphären des sozialen Ausschlusses

Im Folgenden sollen die Auswirkungen beschrieben werden, wenn eine Person den Normen der Arbeitsgesellschaft und des Arbeitsmarktes nicht gerecht wird bzw. werden kann. Die Sphären der Anerkennung und Wertschätzung, Stigmatisierung und der sozialen Exklusion werden dabei umrissen. Dieser Negativ-Ansatz umschreibt also die Sanktionen mit denen eine Person zu rechnen hat, wenn jemand den gegebenen Normen der Arbeitsgesellschaft nicht folgt und dadurch sozial exkludiert wird. Mit den ausgeführten empirischen Sachverhalten lässt sich die Immanenz der Kritik folglich untermauern. Dabei sollen konkrete Auswirkungen anhand von empirischem Datenmaterial erläutert werden, um so die weitreichenden individuellen und sozialen Implikationen in den verschiedenen Sphären darzustellen.

Anerkennung und Wertschätzung

Wie im Problemaufriss erwähnt, wird Anerkennung und Wertschätzung in der „Arbeitsgesellschaft“ maßgeblich zum Kernpunkt der Identität. Wird sie verwehrt, so geht dies wiederum für die betroffenen Personen mit zahlreichen negativen Auswirkungen einher. Personen, die von Erwerbsarbeitslosigkeit betroffen sind, erfahren weniger Wertschätzung von anderen, vor allem die zugeschriebene Faulheit und eine fehlende

Anstrengungsbereitschaft werden erwähnt, wobei betroffenen Personen im Alltag wiederholt und anschaulich ihre angebliche Minderwertigkeit mit Ausdrücken wie „KostgängerInnen“ oder „SchmarotzerInnen“ vor Augen geführt wird (vgl. Gurr 2018).

Stigmatisierung

Besonders schwer können dabei Stigmatisierungen aufgrund von negativen Etiketten sein. Personen, die von Arbeitslosigkeit betroffen sind, neigen zu dem Schluss, aufgrund von (sozialen) Abwertungen, dass sie gegen eine gesellschaftliche Norm verstoßen (Gurr 2018). Diese Ansicht kann internalisiert werden, welche weiter zu einem Verlust an Beziehungen und zu einem Rückzug aus gesellschaftlichen Situationen führen kann. Der Grund für einen Rückzug aus sozialen Beziehungen könnte, so Gurr, ein wechselseitiges Schamgefühl sein, wobei dies so weit fortschreiten kann, dass Personen, die nicht von Arbeitslosigkeit betroffen sind, befürchten, die negative Etikette könnte auch auf sie erfolgreich angebracht werden (vgl. Gurr 2018). Somit ergibt sich im Allgemeinen eine deutliche Tendenz des Rückzugs gegenüber von „Mitwissenden“, was wiederum weitreichende Folgen für die Lebenszufriedenheit, die weitere Erwerbsorientierung und die Versuche der Arbeitsmarktintegration haben kann (vgl. Gurr/Jungbauer-Gans, 2017).

Soziale (Ein)Bindung

Flecker (2017) und Ludwig-Mayerhofer (2008) schreiben zum Thema Verlust des Arbeitsplatzes und anhaltende Erwerbsarbeitslosigkeit, dass es dabei zu einem Rückgang sozialer Bindungen bzw. sozialer Einbindung bis hin zur sozialen Isolation kommen kann. Des Weiteren sprechen die Autoren von Selbstzweifeln, einem niedrigeren Selbstwertgefühl und erheblichen Beeinträchtigungen der Identität, was weitestgehend als psychosozialer Stress bezeichnet werden kann und z.B. durch soziale Stigmatisierung verstärkt wird oder sich dadurch zeigt (vgl. Flecker 2017, S. 70; Ludwig-Mayerhofer 2008; Gurr 2018).

Weiter kann soziale Exklusion bzw. das soziale Ausgrenzen von Personen, die von Erwerbsarbeitslosigkeit betroffen sind, mit Merkmalen wie Obdachlosigkeit, Gesundheitsproblemen, Ausschluss von (staatlichen) Dienstleistungen oder von sozialen Beziehungen in Verbindung stehen (vgl. Giddens et al. 2009).

Resümee

Überschlagsmäßig erarbeitet wurde somit ein theoretisch exemplarisches Konzept, dass ausgehend von der Grundannahme einer noch immer maßgeblich zur Identität beitragenden Arbeitsgesellschaft, welche gewisse Normen beinhaltet und die bei Brüchen mit selbiger zu sozialer Exklusion und Stigmatisierung führt. Diese Normen können sich wiederum durch in der Gesellschaft verankerte und geteilte Werte aufbauen, welche sozusagen den kleinsten gemeinsamen Nenner oder aber auch das „Gute und Gerechte“ einer modernen Arbeitsgesellschaft widerspiegeln und so zu Gerechtigkeitskonzepten führen können.

4.3.5 Die vollwertige Person nach Heikki Ikäheimo

Zurück zur Konstruktion des Subjekts der Anerkennung und demnach auch der menschlichen Würde. Heikki Ikäheimo behauptet in diesem Zusammenhang, dass eine Komponente des Anerkennungssubjekts das vollwertige Personsein ist, das verschiedene Ebenen umfasst. Wenn in Abbildung 1 (Quelle: Ikäheimo [Bild] 2010, S. 348) die deontische Dimension betrachtet wird – "Personen verwalten oder regeln ihr Leben mit kollektiv selbst autorisierten Normen" – kann erkannt werden, dass es drei Ebenen gibt, die ein Anerkennungssubjekt haben muss, um im Allgemeinen eine sogenannte vollwertige Persönlichkeit entwickeln zu können (vgl. Ikäheimo 2010, S. 349).

Table 15.1 Components of Full-Fledged Personhood

	<i>Deontic Dimension of Personhood</i>	<i>Axiological Dimension of Personhood</i>
<i>Psychological layer of personhood</i>	capacity for exercising deontic coauthority	capacity for intrinsic valuing or care
<i>Interpersonal (status-) layer of personhood</i>	significance of deontic coauthority	significance of someone whose happiness is intrinsically important
<i>Institutional (status-) layer of personhood</i>	person-making deontic powers (basic rights, etc.)	
<i>Corresponding cognitive attitude</i>	<i>Respect</i>	<i>Love</i>

Abbildung 1: Full-Fledged Personhood

Nun kann die Brücke zwischen dem Subjekt der Anerkennung und einer vollwertigen Persönlichkeit auf einer deontischen Dimension gebaut werden, was anhand der

Anerkennungssphäre des Respekts machbar ist, und von der psychologischen über die interpersonelle zur institutionellen Ebene der Persönlichkeit führt. Vor allem die institutionelle Ebene kommt verstärkt vor, wenn soziologisch argumentiert wird, etwa wenn soziale Bewegungen wie die Homosexuellenbewegung für ihre Grundrechte gegen (institutionelle) Diskriminierung usw. kämpfen. Wenn also Menschen auf der institutionellen Ebene die deontische Kapazität der Anerkennung fehlt, werden sie auf der Sphäre des Respekts nicht als vollwertige Person anerkannt und leiden sozusagen an einem Mangel an Achtung im rechtlichen Sinne.

Somit gehört zum Subjekt der Anerkennung auf den verschiedenen Ebenen eine Art Kapazität die es erst zu einer vollwertigen Person nach Ikäheimo macht. Das Subjekt der Anerkennung greift nun immer weiter und es ergibt sich somit eine gewisse „menschliche Natur“ der Sache. Was meint, dass sich gewisse Kategorien bilden, die augenscheinlich schon immer so gewesen sind im Bezug auf das Subjekt, aber sich auf den zweiten Blick als konstruiert erweisen. Um also dieser falschen Natur zu entfliehen wird ein genauerer Blick darauf geworfen, wie sich das Verständnis des Subjekts in Abhängigkeit von verschiedenen intervenierenden Variablen, wie z.B. Kultur, konstruiert.

4.3.6 Das „natürliche“ Subjekt der Menschenrechte nach Linda Hogan

Die Grundfrage, die sich Linda Hogan bei ihrer Kritik des Subjekts stellt, ist: Was wäre nötig, um "das Subjekt" des Menschenrechtsdiskurses und somit auch der Würde zu verändern, und „wie Menschenrechtspolitik aussehen würde, wenn sie sich auf die konkreten Erfahrungen der Betroffenen stützen würde und nicht, wie es derzeit der Fall ist, auf ein verdinglichtes und idealisiertes Konzept der menschlichen Natur“ (Hogan 2016, S. 71)?

Es sollte also ein Subjekt geben, das nicht von einer Ideologie, sondern von einem ethischen Imperativ, wie der von Kant zum Beispiel, angetrieben wird, wobei dieser Aussage vorausgeht, dass das Verständnis der menschlichen Natur voll von versteckten Prämissen über Natürlichkeit ist, „[...] und [Hogan] nennt zugleich als Beispiel über solche versteckten Annahmen das Geschlecht, das als vollkommen natürlich gedacht und täglich in seinen Annahmen reproduziert wird“ (Hogan 2016, S. 71).

In Bezug zu dem könnte man den Feminismus weiterführend als DekonstrukteurIn solcher Annahmen angeben. Denn er war es, der die scheinbar natürlichen Prämissen hinterfragt und oftmals widerlegt hat: „in effect, [the feminism] ‘troubled the natural’ [and] she suggests that it has done this in a fundamental way, by questioning the presumptions that gender is binary, that heterosexuality is normative, and that the meaning of embodiment is transhistorical” (Hogan 2016, p. 71). Um bei dem Beispiel des Feminismus, genauer beim Subjekt oder besser gesagt beim Körper des Feminismus, zu bleiben, meint Hogan, dass es in der Auseinandersetzung gezeigt hat, „was die Tendenz im Westen verdeutlicht, den Körper in erster Linie durch seine sexuellen Aspekte zu verstehen. Dabei geht es ihr nicht um die Ethik der Genitalbeschneidung, sondern „vielmehr darum, darauf hinzuweisen, dass unsere Gespräche über Menschenrechte und insbesondere über die Bedeutung der Verkörperung nichts anderes sein werden als ‚the dialogue of the deaf‘, wenn wir nicht zuallererst ein Bewusstsein für die vielfältigen Konstruktionen und Interpretationen des Seins oder des Habens eines Körpers entwickeln“, so Hogan (2016, S. 78).

Resümierend kann gesagt werden, dass es viel mehr ist als nur ein Körper, den ein Individuum besitzt, es ist eine Verkörperung, die geprägt ist von z.B. kulturellen bzw. gesellschaftlichen Annahmen und die tagtäglich durch die internalisierten Werte und Normen in ihrer scheinbaren Natürlichkeit reproduziert werden muss. „Die Verkörperung, die Tatsache, in einem Körper zu sein, hat kulturübergreifend radikal unterschiedliche Bedeutungen und Resonanzen. Die Einbürgerung dieser Konstruktionen in verschiedenen Kulturen und religiösen Traditionen bedeutet jedoch, dass wir oft blind sind für alternative Möglichkeiten, den Körper zu betrachten und zu bewerten.“ (Hogan 2016 S. 78f)

Basierend auf westlichen Dualismen, wie z.B. Geist/Materie, Transzendenz/Immanenz und Kultur/Natur, hat sich das Verständnis von Persönlichkeit dahingehend in grundlegender Weise verändert, so Hogan (vgl. 2016, S. 80). So sehen wir uns und andere auf eine bestimmte Weise durch unsere subjektiven Blickwinkel, welche durch die Vergesellschaftung in unserem Verständnis des Selbst verankert sind und wie sie weiter mit ethischen Handlungsanweisungen an uns, in unserem Subjektivismus, verkörpert sind (vgl. Hogan 2016, S. 80).

Übertragen auf das Subjekt der menschlichen Würde und weiter auf das Ebenenmodell kann gezeigt werden, auf wie vielen verschiedenen Wegen sich allein die Konstruktion des

Subjekts der Würde vollzieht. So konstruiert es sich z.B. maßgeblich auf den folgenden Ebenen des Modells, wobei Anerkennung sozusagen als Bindeglied zwischen den Ebenen fungiert bzw. sich die Anerkennung als das grundlegende Medium der Konstruktion herausstellt.

physisch – basale Gesten und Affekte (affektive Anerkennung)

psychisch – Internalisation der Haltungen Anderer

intersubjektiv – Selbstverhältnisse und Vergesellschaftung in Gruppen

institutionell – generalisierte Werte und Normen, Rechtssubjekt

interkulturell – kulturelle Verkörperung (z.B. über das Geschlecht)

religiös – religiöse Traditionen und Zugehörigkeit

Das Subjekt, das in seinem Aufbau erarbeitet wurde, ist also Zeit seines Lebens von Anerkennung begleitet, egal ob es die ersten basalen Gesten sind die das Baby zur Bezugsperson deutet, um Anerkennung auf einer affektiven Ebene zu erfahren, oder es sich später durch die positiven Selbstverhältnisse zu einem anerkannten Mitglied der Gesellschaft entwickelt und ob das Subjekt einen vollwertigen Personenstatus hat und es sich als ein natürlich verkörpertes Individuum mit Rechten und Pflichten sieht. Diesem Diskurs folgend, stellt sich die Frage: Ist tatsächlich alles Bisherige sozial konstruiert, oder besitzt es doch einen essentiellen Kern, sprich, wie bildet sich unser Verständnis von uns und unseren würdevollen Körpern?

4.3.7 Die Dualismen im Diskurs der Institutionen

„Um Missverständnisse zu vermeiden: Niemandem soll seine Würde aberkannt werden – doch, wer in würdelosen Verhältnissen ein kümmerliches Leben ohne Selbstachtung führt, von dessen Dasein kann man tatsächlich nicht mehr sinnvollerweise sagen, dass es Würde besitzt, falls es die angeborene Wesenswürde nicht gibt. [...] es bedeutet mitnichten, dass man die Würde nicht mehr achten muss, wenn es sie im metaphysischen Sinne nicht gibt. Das Gegenteil ist der Fall: Man sollte die Menschenwürde gerade dann achten, wenn es sie nicht gibt, damit es sie gibt, weil sie vielleicht das einzige ist, das uns in einer entzauberten Welt noch Wert verleiht.“

Franz Josef Wetz (2002, S. 16)

Ist das Subjekt, als das wir uns nun (v)erkennen, oder auch nicht, essential wie die Würde, die es besitzt, oder schreiben wir uns das alles „einfach“ nur zu? Wetz benennt dies mit der Wesenswürde, was also etwas ist, das jeder hat der geboren ist. Folgend sollen die Grundgedanken, die sich dahinter verstecken aufgearbeitet werden. Somit ergibt sich also

eine radikal sozialkonstruierte Sichtweise, nämlich die Würde (metaphysische), wenn es sie nicht gibt, genau dann sollte man sie achten, damit es sie gibt, und eine essentialistische dem menschlichen Wesen eigene, von Geburt an zuteil gewordene Menschenwürde, sozusagen den Wesensadel. Folgend werden die Grenzen des existentialistischen, ab wann ist ein Wesen mit inhärenter Würde zu betrachten ist, ausgelotet und behauptet, dass sie aufgrund des technologischen Fortschritts in diesem Sinne sozial konstruierte sind, da es sich immer um einen Diskurs handelt, der von der Gesellschaft geführt wird und so nicht unabhängig von ihren Anschauungen sein kann.

Medizin- und bioethischen Diskurs

Wetz schneidet also die Dialektik zwischen Konstruktivismus und Essentialismus an und demnach wäre das Wesensmerkmal ein dem Wesen eigener unveräußerlicher Teil. Was den Menschen als solchen nun ausmacht, kann laut Nettesheim niemals herausgefunden werden, denn das ist die Wahrheit selbst, meint er, „doch der Bezugspunkt menschlicher Würde ist der menschliche Organismus, der schon deshalb als Individuum angesehen werden muß, weil er sich von der Umgebung und den anderen Menschen unterscheidet und die Individualität des menschlichen Lebens mit der Verschmelzung von Ei und Samen zu begründen ist⁵“ (Nettesheim 2005, S. 90).

So ist aufgrund der Medizin ein Konfliktfeld entstanden, meint Lindemann (2018, S. 11), nämlich, dass das pränatale Leben verhandelbar ist, denn es kann abgetrieben werden, „[...] [w]enn ein Fötus aber aus dem Mutterleib heraus ist, wenn er früh geboren ist, ist er eine rechtsfähige Person, der grundsätzlich ein Recht auf Leben und damit auf medizinische Behandlung zukommt“ (vgl. Büsing 2018, Schaeffer 2018).

Embryonen und Föten ohne Selbstachtung?

Ein weiterer Aspekt des umstrittenen Diskurses wird mit den folgenden Worten ausgeführt: „Ob die Tatsache, dass Embryonen und Föten, weil und insofern sie keine Selbstachtung besitzen und nicht erniedrigt werden können, [...] hängt von den Adäquatheitsbedingungen einer Theorie der Menschenwürde ab“ und folgernd leitet Schaber daraus ab, dass ihnen keine Menschenwürde zuerkannt werden kann (Schaber 2004, S. 15f). Dies legitimiert er mit dem Anspruch, dass dies nicht gleich heiße, sie würden zu unserer freien Verfügung stehen, und weiter, dass die moralischen Institutionen

5 siehe W. Höfling, Gutachten, S. 52 ff. Aber: Ist das wirklich maßgeblich?

auch keine passenden Antworten dafür parat hielten, sei es denn nicht so (Schaber 2004, S. 15f).

Schaber stellt hier also von Anfang an seinen Standpunkt klar und sieht keinen Bedarf, pränatales Leben mit menschlicher Würde auszustatten, trotzdem meint er, dass hier „[...] ein Problem angesprochen wird, das nicht ignoriert werden sollte: Einer breit geteilten moralischen Intuition zufolge hat menschliches Leben auch vor der Geburt einen je nach Entwicklungsstadium abgestuften moralischen Status.“ (Schaber 2004, S. 15f) Er sieht beim vorgeburtlichen Leben also aufgrund seiner fehlenden Kapazitäten bzw. Unvollkommenheit und Unvermögen, Selbstachtung zu haben, keinen Grund, den Begriff auf ebendieses anzuwenden.

Nun könnte sogleich argumentiert werden, wie er es dann allgemein mit komatösen Menschen, schwerst Bedürftigen, psychisch Kranken etc. sieht, die alle nicht zur Selbstachtung fähig sind. Doch schreibt er in seiner Erörterung, dass das nicht heißt, diese Art von Leben nicht schützen zu müssen, seiner Ansicht nach sollte hier nur nicht der Begriff angewendet werden und verbindet dies sogleich mit Tierquälerei. Jedem Wesen kommt also in seinem Verständnis ein Recht auf Schutz zu, aber nicht gleich Würde im Sinne eines Menschen. Damit meint er, dass die Menschenwürde nicht die einzige Größe ist, wenn es um moralische Pflichten gegenüber allem Lebendigen geht: „Dies gilt nun nicht bloss im Blick auf das Verbot, ein Wesen zu quälen. Ein Wesen könnte ein Recht auf Leben haben, ohne gleichzeitig eine Menschenwürde zu haben. [...] dann hätte ein fünf Monate alter Fötus ein Recht auf Leben, und dies völlig unabhängig davon, ob dem Fötus gleichzeitig auch eine Menschenwürde zukommt oder nicht“ (Schaber 2004, S. 16f).

Aber wo wird die Grenze gezogen, wenn von Embryonen und Föten, und dem Lebendigen gesprochen wird? Er sieht die Grenze klar, wenn es um den Begriff der Menschenwürde geht, bei der Selbstachtung. Weiter greift er die Kritik auf, mit der er sich konfrontiert sieht, wenn vorgeburtlichem Leben sozusagen die Menschenwürde abgesprochen wird, und es so wirkt, als würde es keinen moralischen Status haben. Dies führt er auf das Missverständnis zurück: „Es ist nicht so, dass alle moralischen Pflichten, die wir anderen Menschen (und auch nicht-menschlichen Wesen) gegenüber haben, auf dem Begriff der

Menschenwürde zurückgehen oder über den Begriff der Menschenwürde zu explizieren sind“ (Schaber 2004 S. 17).

Schabers konkrete Zuschreibung des Begriffs der Menschenwürde nur zu geborenen Lebewesen ist zu eng gesehen, da die Begriffe moralischer Status und Pflicht des menschlichen Lebens, egal in welchem Stadium es sich befindet, maßgeblich für die Konstruktion von Würde sind und somit sehr wohl der Begriff, wenn auch in einem erweiterten Sinne, angewendet werden darf. Die Frage stellt sich somit nicht im „ob“, sondern „wie“ stark sich der Begriff an das „Leben“, wo immer es auch beginnen mag, binden lässt. Die Dualismen mit denen menschliche Würde gedacht werden, müssen nun überwunden werden, um zu erkennen, dass es ein sich stetig wandelnder Prozess ist.

Abgrenzung zum Tier und zur Maschine

Um den Unterschied Mensch zu Tier aufzugreifen, werden kurz die Ansätze von Hüther und Schmetkamp diskutiert. Der Unterschied zum Tier, so sieht es Hüther (2018) als Neurobiologe, ist, dass der Mensch noch über keine neuronalen Muster verfügt, die es ihm von sich aus ermöglichen, z. B. den aufrechten Gang auszuführen, im Gegensatz zu den Tieren, die Muster solcher Art bereits eingespeichert haben. So muss ein Mensch erst lernen, dass er ein Mensch ist, über Kommunikation, Kultur etc., und so erkennt der Mensch dann auch irgendwann, dass er eine Würde besitzt. (vgl. Gerald Hüther 2018) Dies mag wieder in das dualistische Schema passen, doch gibt es einige Fälle, z.B. menschenähnliche Wesen, die genau einen solchen Abgrenzungsprozess klar widerlegen. Auch Schmetkamp (vgl. 2012, S. 71) sieht hier eine Problematik verborgen, nämlich die hierarchische Abstufung und den Speziesismus, der den Mensch dem Tier als überlegen ansieht, ja es gar als eine Entwürdigung sondergleichen empfindet, ihn als Tier zu bezeichnen. Demnach sollte ihrer Meinung nach grundlegender Respekt auch gegenüber Tieren gezeigt werden, „wobei diese aber nicht auf Achtung ihrer Würde, Autonomie und Selbstachtung angewiesen wären, sondern auf Rücksicht ihrer Schmerz- und Leidensfähigkeit“ (Schmetkamp 2012, S. 71).

Nun stellen sich immer noch die beiden im Hintergrund latent mitschwingenden Fragen: Wie konstruiert sich das Verständnis vom (würdevollen) menschlichen Leben und wie grenzt es sich ab?

Der „zweigeschlechtlich verkörperte moderne Mensch, der gleich an Freiheit und Würde ist, ist das institutionelle Element aus dem moderne Gesellschaften aufgebaut sind“, so die Antwort Gesa Lindemanns (2018, S. 113).

Mit diesen impressiven Wörtern beschreibt sie den modernen Menschen, wobei „die Grenzen des Sozialen identisch mit den empirisch zugänglichen Grenzen des anthropologischen Quadrats sind“ und laut ihr ist der Mensch weiter ein erforschbares diesseitiges Naturding und beginnt zu „leben“ und „stirbt“ (siehe Abbildung 2, Quelle: eigene Darstellung) (Lindemann 2018, S. 113). Wobei sie argumentiert, ob man sich innerhalb der Grenzen von lebendig oder nicht-lebendig befindet, sei ein rein kognitiver Prozess, der gesellschaftlich ausgehandelt werden muss und demnach könnte der Mensch auch ein menschenähnliches Tier oder tierähnlicher Mensch bzw. ein menschenähnlicher Roboter oder roboterähnlicher Mensch sein, wo „das Ergebnis der Unterscheidung zwar von hoher normativer Bedeutung ist, aber die Unterscheidung selbst, sachlich einen Zustand feststellt und somit soll es eine Tatsachenfeststellung sein, ob ein Mensch lebt, ein Tier oder ein Roboter ist oder nicht“ (Lindemann 2018, S. 113f).

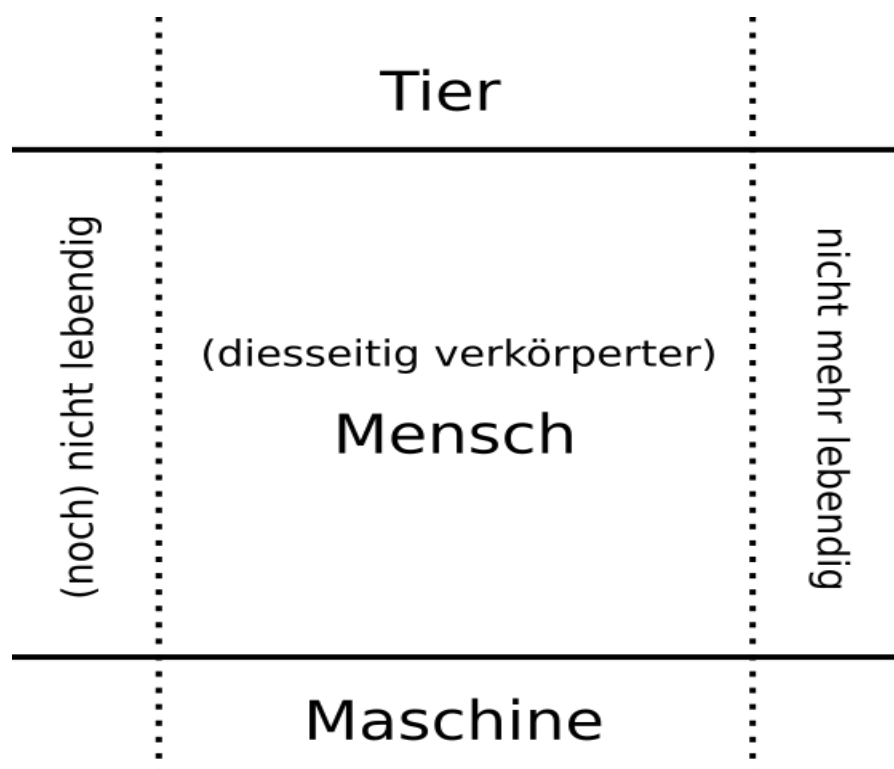


Abbildung 2: Anthropologisches Quadrat nach Gesa Lindemann (2018)

Somit stellt sich die Grenze zwischen tot/lebendig, „Recht auf Leben“/„kein Recht auf Leben“, Tier/Mensch/Maschine als diskursiv und sozial konstruiert heraus, wobei dieser Diskurs immer wieder geführt werden muss, um ihn, den Anforderungen der Gesellschaft entsprechend, zu legitimieren. Es ist also wie bereits angedeutet ein Prozess der Grenzziehung und keine natürliche Kategorie, sie tritt uns gegenüber nur als solche auf und ist z.B. mit den gängigen Ausprägungen des Geschlechts (männlich/weiblich) oder der Würde (würdig/unwürdig) zu vergleichen. Die Diskurse, die maßgeblich an solchen Grenzziehungen beteiligt sind, sind z.B. die hochemotionalen Debatten über Abtreibung, wobei zugleich andere Grenzen des anthropologischen Quadrats an Gehalt verlieren, z.B. die vom vormodernen Europa, wo „zwischen Menschen und Dämonen bzw. Teufeln sowie zwischen Menschen und verstorbenen Ahnen unterschieden wurde“ (Lindemann 2018, S. 114).

Lindemanns Ansicht über den Körper beginnt dabei bei der Geburt und endet beim Tod und sind „diesseitig-natürliche Vorgänge“ was nicht meint, dass er in diesem Sinne eine Seele hat, „sondern dass er in einem individuellen lebendigen menschlichen Körper existiert, bildet das Kriterium dafür, dass ein Mensch als Person anzuerkennen ist [und] alles, was ihn zum Menschen macht, muss in dem vereinzelt dreidimensional ausgedehnten Körper gegeben sein“ (Lindemann 2018, S. 114).

Der lebende bzw. tote Körper im Dies- und Jenseits

Um die beiden Begriffe Körper- und Seelenindividuum zu verstehen und was sie mit der Konstruktion des Konzepts zu tun haben, wird anhand von zwei Annahmen Gesa Lindemanns folgend erörtert.

Sie (Lindemann 2018, S. 115) sieht das Seelenindividuum dann als „lebendig“ an, wenn es getauft wurde, denn somit ist „die Seele in ein unmittelbares Verhältnis zu Gott gesetzt und damit von der Erbsünde soweit gereinigt [...] und „[i]n diesem Rahmen entwickelte sich im 17. Jahrhundert innerhalb der Medizin bereits eine quasi moderne Seelenauffassung, wonach die Seele und damit der freie Wille an den Körper gebunden waren (Prosperi 2007, 360).“ Diese Auffassung war deshalb modern, da sich damit auch der Blickwinkel auf das Subjekt hin, nämlich das diesseitige verkörperte, veränderte und es so quasi mehr zu einem Individuum wurde, wobei das „entscheidende Kennzeichen dieser Veränderung bestand darin, dass im Laufe des 19. Jahrhunderts die Taufe als Bedingung der vollen

Rechtsfähigkeit durch eine naturalisierte Bedingung abgelöst [wurde]: die Geburt“ (Lindemann 2018, S. 115).

Die Seelenindividualität des Täuflings, die ihn in die Gemeinschaft der Christen einfügt, „wird abgelöst durch die Staatsunmittelbarkeit des Körperindividuums als Bürger[In]“ und „zugleich tritt der[/die] Bürger[In] als Mensch aber in ein Verhältnis zu sich selbst als Glied der Menschheit“, so Lindemann (2018, S. 115). Dies geschieht mittels der modernen Geburt, diese „sichert dem Menschen als Staatsbürger[In] den gleichen Rechtsstatus als Individuum und mutet ihm zu, sich als menschliches Individuum zu verstehen“ (Lindemann 2018, S. 116).

Wie der Übergang stattgefunden hat, kann anhand des Beispiels der Abtreibung festgemacht werden. Den Stellenwert des diesseitigen Lebens der Schwangeren beschreibt Lindemann (2018, S. 116) folgend: „Solange das Taufsakrament entscheidend war für das Verständnis als personales Individuum jenseits der Familie, standen die Seelen im Mittelpunkt. Aus diesem Grund musste bei der vorgeburtlichen Individualisierung durch die Taufe das irdische Überleben der Schwangeren nicht unbedingt in Rechnung gestellt werden.“ Damit meint Lindemann, dass die Grenzziehung nicht bei der Geburt lag, sondern beim Sakrament der Taufe, da das Individuum noch als Seele verstanden wurde, die nicht nur im Diesseits, sondern auch im Jenseits lebt. Dies kann nun auch auf die schwangere Person übertragen werden. Dies wurde jedoch mit der diesseitigen Verkörperung untergraben, die die moderne Geburt als Grenze hat: „Im Konfliktfall soll das bereits anerkannte personale Leben der schwangeren Frau mehr gelten als das Leben des Fötus, der noch nicht als Person mit einem vollen moralischen Status anerkannt ist.“ (Lindemann 2018, S. 117) Somit würde dies, wenn es um die Abstufung der Wichtigkeit des Lebens zwischen pränatal und postnatal geht, das Konzept von Schaber stärken.

Weiter meint sie, dass die Gewichtung des Lebens im Einzelnen erfolgt, dadurch weiter Streitpunkt bleibt und somit die faktisch konstruierte Grenze des Lebensanfangs eines Körpers ist, „wenn er sich außerhalb des mütterlichen Körpers befindet“ (Lindemann 2018, S. 117).

Daran anschließend unterliegt jeder diesseitig verkörperte Mensch, der als tot gilt, folgender Prämisse: Der moderne Staat „gewährleistet organisatorisch, dass jeder Tote

von einem Arzt in Augenschein genommen wird, damit wird jeder Tote als diesseitig dreidimensional ausgedehnter verstorbener Körper betrachtet – ohne jeden allgemeinverbindlichen Seelenbezug ins Jenseits“ (Lindemann 2018, S. 135). Somit ist es wieder eine Konstruktion aufgrund verschiedener Variablen (z.B. Herzschlag), die ausschlaggebend für die Grenzziehung ist.

Konkludierend kann gesagt werden, dass das Individuum als diesseitiger Körper vor dem Zugriff von Staat und Familie durch die Medizin geschützt ist, der es in Vertretung, dem jeweiligen gesellschaftlichen und medizinischen bzw. technischen Diskurs anhängig, als lebendig oder tot erklärt, und somit das Leben an sich zur Institution wird: „Das Körperindividuum wird demnach gebildet in der Verschränkung dreier diskursiver Sinngeneralisierungen (Familie, Medizin, Recht/Politik), die in einer organisationalen Praxis reflexiv ineinander verschränkt werden und das verkörperte Individuum in die differentielle Kosmologie der Moderne einordnen“ (Lindemann 2018, S. 135f).

Das institutionalisierte Körperindividuum gilt nun als frei und gleich an Würde, so Lindemann, und „[e]s gibt keine vorgegebene Ordnung mehr, in die sie sich selbstverständlich integrieren sollten. [...]“ (Lindemann 2018, S. 135). Dies widerspricht in gewisser Weise den vorherigen Annahmen, da das Subjekt zwar aus den Fängen der Familie und dem Staat herausgelöst wurde bzw. ihm Rechte zukommen, aber dennoch ist es an diese Institutionen gebunden. Schon Honneth hat bemerkt, dass sich die Freiheit nur innerhalb von Institutionen und selbst als Institution entwickeln kann.

4.3.8 Das Subjekt im Resümee

Zusammenfassend kann das Subjekt also als äußerst komplex in der Konstruktion verstanden werden. Es wurde erörtert, wie sich basale Anerkennung auf der physischen Ebene vollzieht, die es dem Kind erlaubt, auch ohne Sprache ihre Bedürftigkeit auszudrücken. Weiter auf der psychischen bzw. intersubjektiven Ebene, wo die positiven Selbstverhältnisse spielerisch mitsamt den gesellschaftlichen Annahmen über das Gute und Erstrebenswerte internalisiert werden, und dies schlussendlich dazu beiträgt das Individuum in eine bestimmte Gruppe zu integrieren. Die Institutionen sind es, die den gesellschaftlichen Werterahmen vorgeben und uns die kulturelle Brille über das Verständnis und die Verkörperung über das Subjekt bzw. unserer „Körper“, eintrichtern. Auf der religiösen Ebene beeinflusst uns die Taufe/Kirche/Religionszugehörigkeit

maßgeblich in der Subjektwerdung. Weiter braucht all das ein Medium, nämlich Anerkennung.

Doch um was handelt es sich nun, um einen sozial konstruierten Essentialismus, sprich, dass doch ein „wahrer“ Kern im Verborgenen des Subjekts liegt, der das Sein des Menschen definiert, oder eine essentialistische Sozialkonstruktion, die das sozial Konstruierte als etwas Essentialistisches erscheinen lässt und uns als Natur des Subjekts gegenübertritt, oder ist es eine Art Mischform, nämlich die sozial konstruierten und essentialistischen Institutionen, aus denen sich das Subjekt ergibt?

Der Argumentationslinie folgend, würde es hier eine Mischform sein. Es handelt sich dabei um einen Monismus der Anerkennung und das Verständnis der Anerkennung ist dabei, dass sie als sozial konstruierter und essentialistischer Kitt fungiert und es so dem Subjekt erlaubt, sich als solches auf den verschiedenen Ebenen zu konstruieren. Und so entsteht dadurch aus sich heraus, über die Institutionen wie Freiheit/Anerkennung verwirklicht das Wesen und es ist somit radikal sozialkonstruiert und essentialistisch zugleich. Diese Abstraktheiten bzw. Abstraktionen auf den verschiedenen Ebenen des heuristischen Modells werden als Sphären bezeichnet.

Da eine menschliche Interaktion nicht ohne zumindest einen grundlegenden Aspekt von Anerkennung vorstattengehen kann, egal ob sie an ein anderes Individuum gerichtet ist oder nicht, „können folglich alle sozialen Verhältnisse immer auch als Anerkennungsverhältnisse betrachtet werden – sich in ihnen zu bewegen, heißt, implizit immer in der einen oder anderen Weise auf das Prinzip [reziproker] Anerkennung bezogen zu sein“ (Pilarek 2007, S. 33). „Nur die Person, die sich von den Anderen in bestimmter Weise anerkannt wissen kann, vermag sich so vernünftig auf sich selber zu beziehen, daß sie im vollen Sinne des Wortes ‚frei‘ genannt werden kann.“⁶ Als Konsequenz muss, wenn soziale Verhältnisse als Anerkennungsverhältnisse betrachtet werden, der Bezugsrahmen geändert werden so Pilarek (2007, S. 33): „dann muss die Vorstellung einer Angewiesenheit der Individuen auf Bestätigung durch Andere von der zwischenmenschlichen auf eine gesellschaftliche Ebene gehoben werden [...]“, daraus ergibt sich weiter ein logischer Vorrang der Anerkennung, so Honneth, und weiter kann von einem „Monismus der Anerkennung“ gesprochen werden, sprich Anerkennung wird

6 Honneth: Kampf um Anerkennung. Sonderausgabe 2003. S. 325f.

zum einheitlichen Grundprinzip des Subjekts und der Wirklichkeit, also zum Medium schlechthin.

Im nächsten Schritt werden die verschiedenen Formen der Anerkennung dargestellt.

4.4 Intersubjektive Anerkennung

Axel Honneths intersubjektiver Ansatz ist der wohl am meisten diskutierte und bekannteste in der modernen Anerkennungstheorie. Honneth (2003) stimmt mit Taylor (2009) überein, dass Anerkennung eines der wichtigsten Dinge in der alltäglichen Kommunikation und dem gesamten Selbstverständnis ist. Mit den Worten von Honneth (2003, S. 15ff): „Eine zwischenmenschliche Ebene der Anerkennung entwickelt sich bereits im täglichen sozialen Austausch, auch wenn die volle Bedeutung des Begriffs noch nicht zum Tragen kommt. In dieser sozialen Praxis bedeutet Anerkennung den Akt, in dem zum Ausdruck gebracht wird, dass der andere Gültigkeit haben soll [und] die Quelle legitimer Ansprüche ist“. Er stützt sich dabei auch auf die Hegel'sche Form der Intersubjektivität. In Anlehnung an Hegel (1807; 1821) und Mead (1934) identifiziert Honneth drei Sphären der Anerkennung, die für die Entwicklung einer positiven Selbsteinstellung des Individuums notwendig sind. Diese drei Dimensionen der Anerkennung sind Liebe, Recht und Solidarität. Erstere bezieht sich auf die Sphäre der bedürfnisbezogenen Liebe und Fürsorge, die von signifikanten Anderen übertragen wird, Rechte beziehen sich auf die rechtliche Achtung, die die Gleichheit aller Rechtssubjekte gewährleistet, und letztere auf die leistungsbezogene Wertschätzung und Solidarität, die sich aus dem Individuum und seinen Fähigkeiten ergibt.

4.4.1 Liebe

Die Sphäre der Liebe meint alle primären Beziehungen, soweit sie aus starken emotionalen Bindungen zwischen wenigen Menschen nach dem Muster der erotischen Zweierbeziehung, der Freundschaft und der Eltern-Kind-Beziehung bestehen und unter zwei Bedingungen realisiert werden können, die typischerweise nur in modernen Gesellschaften gegeben sind: erstens die institutionelle Herausnahme der Kindheit als besonders verletzbare Lebensphase und zweitens der Wegfall ökonomischer und dauerhafter Zwänge bei der Wahl der Lebenspartner (vgl. Honneth 2011, S. 38f).

Die Sphäre der Liebe ist somit das Fundament einer Form der Anerkennung, die das Individuum mit seinen emotionalen Bedürfnissen in den Vordergrund stellt und für ein grundlegendes Selbstvertrauen wichtig ist. Liebesbeziehungen werden in der psychologisch orientierten Anerkennungstheorie Honneths als wichtig erachtet, weil solche emotional erfüllenden Interaktionen die erste Form der Anerkennung darstellen sollen, die der Mensch erfährt (vgl. Iser 2019 2.4). Mit anderen Worten: Die als "Liebe" bezeichnete Form der Anerkennung bezieht sich auf die Befriedigung unserer körperlichen Bedürfnisse und Emotionen durch andere und findet in Form unserer primären Beziehungen statt (d. h. enge FreundInnen, Familie und LiebhaberInnen).

4.4.2 Recht

Die Sphäre des Rechts ist stark von Hegels (1830) Annahme beeinflusst, dass der Mensch als ein vernünftiges freies Wesen anerkannt und behandelt wird, wobei sich das Rechtssubjekt der Anerkennung anderer würdig macht, indem es sich anderen gegenüber in einer allgemein gültigen Weise verhält, sie also als das anerkennt, als das es selbst erkannt werden will, nämlich als frei, als Person.

Das Recht, das als Anerkennung bezeichnet wird, bezieht sich also auf die Entwicklung der moralischen Verantwortung, die sich durch unsere moralischen Beziehungen zu anderen entwickelt, und weiter handelt es sich um einen gegenseitigen Anerkennungsmodus, "bei dem das Individuum lernt, sich aus der Perspektive seines [oder ihres] Interaktionspartners als Träger[in] gleicher Rechte zu sehen" (Honneth, 1992, S. 194). Aus der Achtung vor dem Gegenüber als Rechtssubjekt entsteht als internalisierte Form das Selbstverhältnis der Selbstachtung.

4.4.3 Solidarität

Die Sphäre der Solidarität schließlich verweist auf die Anerkennung von persönlichen Eigenschaften in Form von Fähigkeiten. Das Selbstwertgefühl entspringt dieser Sphäre und ist somit die Art und Weise, wie wir "individualisiert" werden und wie wir mit dem Leistungsprinzip sozialisiert werden (vgl. Honneth 1995, S. 122). Honneth fasst zusammen: "Historische Voraussetzung für die Geltung des Leistungsprinzips ist der Durchbruch von der feudalen zur bürgerlichen Gesellschaftsordnung, denn nur unter diesen Bedingungen kann die Vergabe von gesellschaftlichem Respekt für bestimmte

Kategorien wie Status und Herkunft aufgelöst werden, um in die Anerkennung individueller Leistungen überzugehen" (Honneth, 2011, S. 40f).

Weiter führt er den Gedanken folgend: "Mit der Ablösung der Feudalgesellschaft durch die bürgerliche Gesellschaft wird das Leistungsprinzip neben den Menschenrechten und der Anerkennung von Bedürftigkeit zu einer dritten Grundnorm im Selbstverständnis moderner Gesellschaften" (Honneth, 2011, S. 41).

4.5 Interkulturelle Anerkennung

Charles Taylor schrieb in seinem Text "The Politics of Recognition" über zwei Formen der Anerkennung, wobei die "Politik des Universalismus" auf die gleiche Anerkennung aller Menschen in ihrem gemeinsamen Menschsein abzielt und die "Politik der Differenz" die Einzigartigkeit spezifischer (und insbesondere kultureller) Merkmale betont (vgl. Taylor 1993, S. 37). Charles Taylors Aufsatz (2009) wird oft als klassischer Ausdruck einer Theorie der (politischen) Anerkennung und der Identitätspolitik behandelt.

Der erste Begriff des Anerkennungsverständnisses ist eine Politik der gleichen Würde bzw. eine Politik des Universalismus, die auf die Gleichstellung aller Rechte und Ansprüche abzielt. In diesem Fall müssen alle Individuen durch die Anerkennung ihrer gemeinsamen Staatsbürgerschaft oder Menschlichkeit als universell gleich behandelt werden. Die zweite Formulierung ist die Politik der Differenz, bei der die Einzigartigkeit jedes Einzelnen oder jeder Gruppe anerkannt wird (Wrenn 2011).

Folgend der Theorie von Charles Taylor ist das Konzept der Identität ebenfalls ein wichtiger Bestandteil, der sich in einem Prozess der gegenseitigen Anerkennung auf hegelianische Weise konstituiert. Taylor verwendet ebenfalls das Konzept des "signifikanten Anderen", was sich auf Mead bezieht. Zusammenfassend lässt sich sagen, dass eine erfolgreiche Identität nach Taylor im Wesentlichen darauf beruht, dass andere dieses Selbstbild unterstützen und verstärken, anstatt die Entwicklung dieser Identität durch die Verwendung von entwürdigenden und demütigenden Bildern zu blockieren (vgl. Taylor 1993). Darüber hinaus fügte Taylor seiner politisch motivierten Theorie der Anerkennung eine wichtige interkulturelle Dimension hinzu und argumentiert, dass kollektive kulturelle Identitäten anerkannt werden müssen, da sie für das individuelle Selbst konstitutiv sind. Das Kollektiv sollte daher als ein Gut und die Kultur als intrinsisch

wertvoll angesehen werden. Taylor formuliert eine Antwort auf den klassischen differenzblinden Liberalismus, ohne jedoch einen strikten Kommunitarismus zu vertreten, ein differenzsensibler Liberalismus soll für die Notwendigkeit kollektiver kultureller Rechte stehen, die von den garantierten individuellen Rechten unterschieden werden (vgl. Schmetkamp 2010, S. 657). Darüber hinaus spricht Taylor (1996) in seinem Buch "Quellen des Selbst" von einem authentischen Selbst, das seiner eigenen individuellen, unverwechselbaren Identität "treu" sein muss (vgl. ebd. S. 33).

So setzt sich Taylor für die Anerkennung der Gleichwertigkeit kultureller Gruppen im Rahmen einer Anerkennungspolitik ein, wobei er die kulturelle Identität gegenüber primären sozialen Gütern wie der materiellen Grundversorgung oder der Gewährung von Menschenrechten anerkennt und dafür plädiert, "dass wir den Kulturen die Möglichkeit geben müssen, sich innerhalb vernünftiger Grenzen zu behaupten" (Taylor 1993, S. 59).

4.5.1 Die Politik des Universalismus

Das Hauptanliegen seiner Politik des Universalismus ist es, eine Grundlage dafür zu schaffen, dass alle Menschen den gleichen rechtlichen und moralischen Status haben. Taylor und Iser geben einige gute Beispiele dafür, wie ein Mangel an Identitätspolitik oder politischer Anerkennung im realen Leben auftritt: "Anstatt als Erwachsene behandelt zu werden, wurden Frauen und Menschen anderer Hautfarbe zum Beispiel den größten Teil der Geschichte wie Kinder behandelt" (Iser 2019, 2.2). Sie galten als "Bürger zweiter Klasse", die nicht in der Lage waren, die sozialen Normen ihrer Gemeinschaften verantwortungsvoll zu reproduzieren und zu gestalten (vgl. Taylor 1993, 37). Mit den Worten von Feinberg und Rawls: "Nur gleiche positive Rechte institutionalisieren Anerkennung in einer öffentlich sichtbaren Weise und erleichtern so dem Individuum die Entwicklung von Selbstachtung" (Feinberg 1970, S. 251f), und dies ist "vielleicht das wichtigste primäre Gut" (Rawls 2006, S. 67).

Dennoch kann behauptet werden, es gäbe keine gleichberechtigte Anerkennung von "RechtsinhaberInnen". Es ist ein utopischer Gedanke, dass in einer Gesellschaft alle Menschen die gleichen Rechte haben und diese auch in Anspruch nehmen können. Schlussfolgernd: „Die Toleranz der abweichenden Meinung des anderen soll dann auf gleichem Respekt beruhen (vgl. Forst 2013) und nicht nur eine Möglichkeit sein, sich zähneknirschend mit einem modus vivendi zu begnügen" (Iser 2019, 2.2).

4.5.2 Die Politik der Differenz

Taylors Konzept der Gruppenidentität ist vielfach kritisiert worden: "Während einige Gruppen in der Tat ihre besondere Identität bestätigen wollen, wurde die Kritik geäußert, dass eine solche homogene Lesart der Identität die sich überschneidenden Achsen der Identifikation (z. B. eine schwarze, lesbische Frau zu sein) nicht angemessen berücksichtigt. Das Versäumnis, eine solche Heterogenität zuzulassen, steht im Verdacht, interne Unterdrückung innerhalb von Minderheitengruppen zu legitimieren" (Iser 2019, 2.3).

Eine weitere kritische Behauptung im Zusammenhang mit kollektiven Identitäten ist, dass diese aus politischen Gründen als selbstverständlich vorausgesetzt werden müssen. So ist es umstritten, ob Kulturen an sich oder nur in ihrem Wert für Individuen geschätzt werden sollten und ob ein solcher kultureller Schutz Gruppenrechte erfordert (Kymlicka 1989, Taylor 1993, Laden/Owen 2007, Patten 2014).

So kommt Iser (2019, 2.3) schließlich zu einer Behauptung, dass die vermeintliche Lösung, alle Kulturen gleichermaßen wertzuschätzen und zu fördern, möglicherweise gar keine Lösung ist: "Etwas ohne genaues Wissen oder gegen die eigene Überzeugung wertzuschätzen, ist wohl keine wirkliche Wertschätzung, sondern stellt eher eine zusätzliche Beleidigung dar."

Taylor hingegen verteidigt seine Politik der Differenz, damit, dass es Konzepte der gleichen Würde geben muss, weil "dominante Gruppen dazu neigen, ihre Hegemonie zu festigen, indem sie den Unterworfenen ein Bild der Minderwertigkeit einimpfen" (Taylor 1993, S. 66). Wrenn (2011, 2.A) bezieht sich ebenfalls auf Taylor und schreibt, dass "das Konzept der gleichen Würde oft (wenn auch nicht immer) seine Vorstellung davon, welche Rechte und Ansprüche es wert sind, sie zu haben, aus der Perspektive der hegemonialen Kultur ableitet und damit Minderheitengruppen zwingt, sich den Erwartungen der dominanten Kultur anzupassen und damit ihre Besonderheit aufzugeben. Eine Nichtkonformität führt dazu, dass die Minderheitenkultur von der dominanten Kultur verhöhnt und geächtet wird" (Wrenn 2011, 2.A).

Von einem kritischen Standpunkt aus kann argumentiert werden, dass der gesamte Diskurs über politische Anerkennung ein ideologischer Diskurs über die Politik des Liberalismus und des Kommunitarismus ist, die beide vom Aspekt der Freiheit abhängen.

Um Taylors Begriff der (politischen) Anerkennung zusammenzufassen: Er hat einige wirklich gute Gedanken, wenn es darum geht, bestimmte Arten von Minderheiten und andere Formationen sozialer Bewegungen zu untersuchen, die einen Mangel an Anerkennung geltend machen. Aber der Teil seiner Theorie des authentischen Selbst, die utopische Darstellung seiner Auffassung von gleichen Rechten und der a priori Wertigkeit von Kulturen kann die Erklärungskraft der Theorie einschränken.

4.6 Verkennen und verkennende Anerkennung

Wie bereits erwähnt, müssen Individuen von anderen Personen und der Gesellschaft anerkannt werden, um eine positive Selbsteinschätzung und damit eine Identität zu entwickeln, und dazu muss es im Gegenzug so etwas wie Verkennung oder eine verkennende Anerkennung geben (Bedorf 2010). Auch Taylor und Fanon weisen deutlich auf den (verachtenden) Charakter von Anerkennung hin: "Es ist eindringlich beschrieben worden, wie die Opfer von Rassismus und Kolonialismus schwere psychische Schäden erlitten haben, indem sie als minderwertige Menschen herabgewürdigt wurden (Fanon 1952), Anerkennung ist also ein 'vitales menschliches Bedürfnis'" (Taylor 1993, S. 26).

Dies schließt also eine negative Form der Anerkennung mit ein, die z.B. die Hippie-Bewegung als negative Anerkennung, Ablehnung oder Verkennung bezeichnete: "Erkennt, dass wir auf eure Anerkennung verzichten!" (Kemper 2004, S. 90). Daber kann interpretiert werden, dass es sich um den Widerruf von (Anerkennungs-)Normen handelt und es sich um eine Nicht-Anerkennung bzw. Verkennung der Werte und Normen anderer Menschen aufgrund ihrer eigenen Werte und Normen handelt. Aber der Prozess ist immer eine Anerkennung, ob sie nun positiv oder negativ nuanciert ist. Bedorf (2010) schlussfolgert daher, dass Anerkennung auf einer wechselseitigen Ebene in gewisser Weise auch einen Anteil an Verkennung haben muss. Die gegenseitige Anerkennung kann also nicht ohne ein Anerkennungsmedium existieren, "in der Konsequenz kann niemals die eigene authentische Identität erkannt werden, sondern nur eine inkohärente Identität in ihrer Vorläufigkeit und Kontextgebundenheit" (Bedorf 2010, S. 144). Der Vollzug des Anerkennungsaktes ist also nur durch die gleichzeitige Verkennung der authentischen Identität des Anderen möglich (vgl. Bedorf 2010, S. 144).

Um dies empirisch zu bewerten, kann, wie Lser schreibt, sowohl an offiziell sanktionierte Formen der Ungleichbehandlung von BürgerInnen (Apartheid, Sexismus) als auch an informellere Formen der Verknennung in der alltäglichen Interaktion gedacht werden, die beispielsweise kulturelle Minderheiten etc. betreffen. Das Wichtigste bei der Betrachtung solcher Formen der Anerkennung, ob es sich nun um eine Verknennung handelt oder nicht, ist das Verhältnis von Macht, das in jedem einzelnen Teil der Anerkennung enthalten ist.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass jemand als etwas erkannt oder auch verkannt, anerkannt oder verleugnet werden kann, aber dies muss immer vor einer anderen Person geschehen oder wird von ihr reflexiv getan und kann nicht ohne einen wertenden oder normativen Hintergrund und soziale Konstellationen geschehen. Somit ergibt sich ein mehrdimensionaler Begriff von Anerkennung. Hinzu kommt die Dimension der Macht und der Umverteilung, die von Nancy Fraser und Judith Butler skizziert wird.

4.7 Anerkennung, Macht und Umverteilung

Nancy Fraser behauptete, dass Anerkennung nicht ohne Umverteilung gedacht werden kann, und erweiterte daher das Konzept um eine Dimension. Gegen Honneth und Taylor brachte sie vor, dass nur Anerkennung und Umverteilung zusammen das (politische) Problem der gleichen Anerkennung im öffentlichen Leben lösen können, nämlich das Ideal der „partizipativen Parität“, das jedem Subjekt eine gleichberechtigte Teilnahme am öffentlichen Leben garantiert (Fraser 1996). Sie behauptet, dass die Dimension der Umverteilung von objektiven Dingen wie wirtschaftlicher Ausbeutung abhängt, während die Anerkennung die intersubjektive Ebene (zum Beispiel Diskriminierung) berücksichtigt (Fraser et al. 2003).

Butler (1997a, 1997b) vertritt eine negative Form von Anerkennung und sieht daher die hilflose Bindung an die anerkennende Macht, von der wir abhängig sind, eine Abhängigkeit, die laut Butler die grundlegende Entfremdung im Sozialen darstellt. Das Verhältnis der Anerkennung wird, selbst dort, wo es unvermeidlich erscheint, als ein Verhältnis von Entfremdung, Unterdrückung und Herrschaft interpretiert (vgl. Jaeggi 2009, S. 1f).

Mit diesen beiden Ansätzen kann nun eine neue Interpretationskategorisierung der Anerkennungstheorie vorgenommen werden, die negative und die positive. Jaeggi fragt

nun: Was präzisiert nach den negativen Theorien den Regelcharakter der Anerkennung und wie unterscheidet sich die Binnenstruktur der Anerkennungsbeziehungen in den beiden Interpretationen?

4.8 Rekategorisierung in positive und negative Ansätze

Wenn wir die verschiedenen Formen der Anerkennung kategorisieren, interpretieren wir sie auf eine gewisse Art und Weise um und bringen sie daher in entgegengesetzte Positionen und müssen uns fragen, worin diese Unterschiede in der Interpretation bestehen? Wie unterscheiden sich positive und negative Anerkennungstheorien?

Im Verständnis der positiven Anerkennung, wie sie von Hegel, Taylor, Honneth usw. vertreten wird, sind wir auf die Anerkennung anderer angewiesen, um uns selbst konstituieren und einen positiven Selbstbezug herstellen zu können. Das Anerkennungsverhältnis wird als Bestätigung und positive Zuschreibung von Eigenschaften verstanden, die dem/der Anerkannten hilft, einen positiven Bezug zu seiner eigenen Identität zu haben (vgl. Jaeggie 2009, S. 4f). Negative Anerkennungstheorien (z.B. Butler) nutzen die gleiche Grundlage, interpretieren sie aber anders. Die anderen sind der Hauptgrund (die Anerkennung, die Zugehörigkeit, die symbolische Ordnung), der uns zu dem macht, was wir sind, eine konstitutive objektivierte Interpretation (vgl. Jaeggie 2009, S. 5f). Als Kritik an der Kategorisierung lässt sich anführen, dass sich die Theorien zu sehr voneinander isolieren und weder die intersubjektive positive Anerkennung durch die andere Person noch die negative Fremdzuschreibung unabhängig voneinander sein können. Dennoch ist diese Rekategorisierung für das anschließende Modell sehr wichtig, da es die Grundlage bildet für die Unterscheidung im Prozess der Konstruktion der Menschenwürde, ob es sich nun um eine Entwürdigung oder Würdigung handelt.

5 Das Ebenenmodell und Mosaik der Menschenwürde

Das Konstrukt des Begriffs ergibt sich also aus mehreren Komponenten, dem Verständnis des Konzepts der menschlichen Würde, die durch die Geschichtsschreibung, kulturelle Ereignisse, philosophische Grundlagen etc. beeinflusst wird, welche im ersten Teil der

Arbeit wiedergegeben wurden und weiter aus dem vergesellschafteten Subjekt, welches sich durch alle Arten der Anerkennung herauskristallisiert, und den in einer bestimmten Gesellschaft geltenden Gerechtigkeitsvorstellungen von dem Guten und Erstrebenswerten. Dies kann auf den folgend erörterten Wirkungsebenen beschrieben werden, die schlussendlich ein mehrdimensionales Begriffskonstrukt ergeben.

Dieses basale Konstrukt erlaubt es, weiter zu dem heuristischen Modell zu gelangen und ihm die nötige Standfestigkeit zu verleihen. Das Modell wird zuerst konzeptionell erklärt, wobei die bereits erwähnten Aufarbeitungen neu gerahmt werden und dabei die Ebenen von „individuell-konkret“ bis „kollektiv-abstrakt“ reichen.

Grundlegend wurde versucht die Heuristik mithilfe von „Theoretisieren“ – angelehnt an Swedberg (2016) – von Typologien, Metaphern, Idealtypen, ähnlichen Konzepten, Gegenargumenten und grafischen Darstellungen zu erstellen. Weiter, nach dem Vorbild Wittgensteins, wurde versucht nicht, nur die Wissenschaft, sondern auch die „Kunst“ mit einzubeziehen: „People nowadays think that scientists exist to instruct them, poets, musicians, etc. to give them pleasure. The idea that these have something to teach them – that does not occur to them“ (Wittgenstein 1980, S. 36e). Dies wurde anhand der Muster der Mosaiksteine und des Mosaiks selbst versucht, visuell, wenn auch etwas abstrakt, zu verwirklichen.

Das konkrete Beispiel Arbeitslosigkeit wurde dabei so gewählt (siehe Punkt: Arbeitslosigkeit als Entwürdigung im Bilde der Ebenen), dass es ein soziologisches bzw. gesellschaftlich aktuelles Problem behandelt. Die Problembilder werden demnach dekonstruiert und sollen auf eine bestimmte Dimension der menschlichen Würde hinweisen. So kann zum Beispiel dem oben genannten Problembild der von Arbeitslosigkeit betroffenen Personen dahingehend begegnet werden, dass man anhand der Anerkennungs-Sphäre der Solidarität nach Axel Honneth erläutert. Eine erste konzeptionelle Visualisierung des Schemas (siehe Abbildung 3, Quelle: eigene Darstellung) sah folgendermaßen aus, welches aber im Anschluss modifiziert wurde und hier nur zum Verständnis des Prozesscharakters des heuristischen Modells dienen soll:

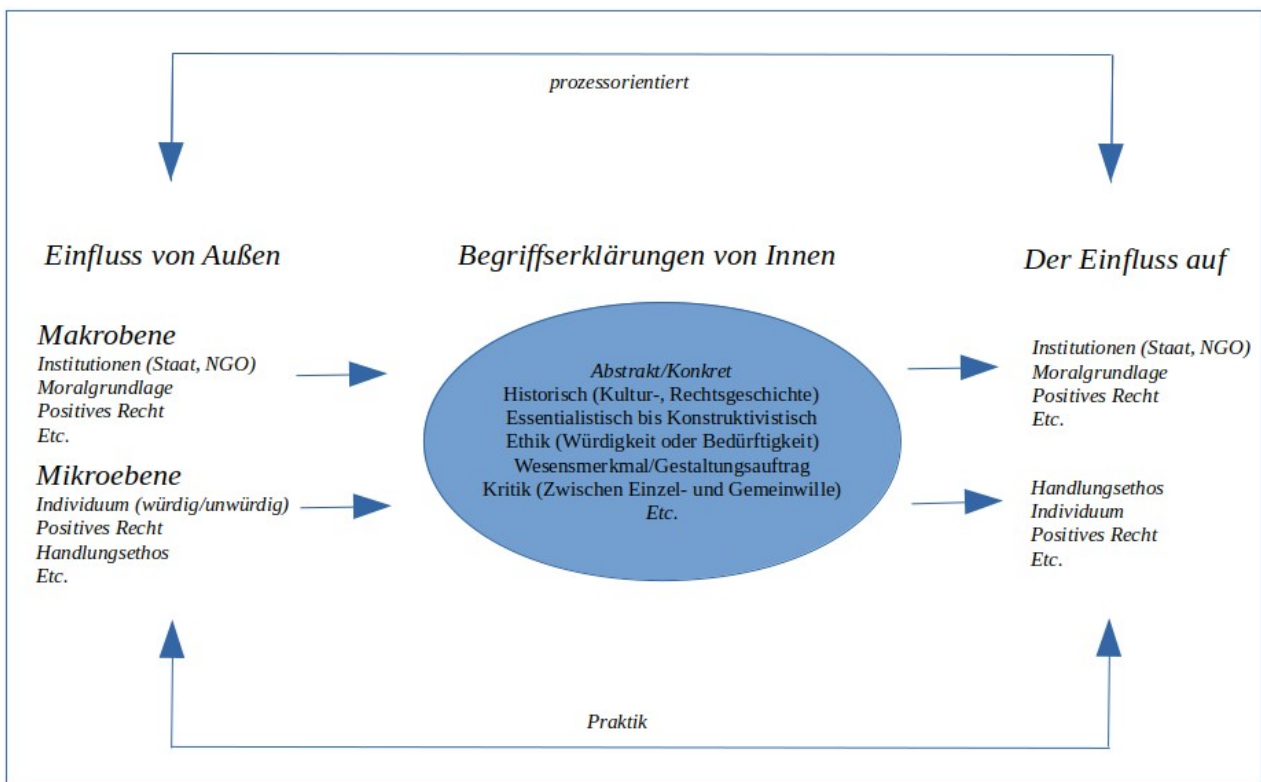


Abbildung 3: Prozess der Würdekonstruktion.

5.1 Struktureller und konzeptioneller Aufbau der Ebenen

Der konzeptionelle Aufbau und somit Kern des heuristischen Modells sind die folgenden sechs Ebenen. Diese dürfen dabei nicht strikt getrennt voneinander gesehen werden, da sie unweigerlich und in allen Fällen von Menschenwürde miteinander verknüpft sind und da z.B. Arbeitslosigkeit nicht auf einer der Ebenen unabhängig von den anderen erklärt werden könnte, da es sich in diesem Fall immer um ein individuelles und gesellschaftliches Phänomen handelt, das auf weitere Ebenen wirkt. Die Wahl der Ebenen hat sich praktisch gestaltet und den Hintergrund der „Unabstreitbarkeit“ ebendieser. Wissenschaftlich ist es wohl kaum zu argumentieren, dass es nicht mindestens eine physische, psychische, intersubjektive, institutionelle, interkulturelle und religiöse Ebene gibt, welche maßgeblich mit dem Konstrukt von menschlicher Würde interagieren. Die Ebenen können beliebig angepasst werden, sprich erweitert, gemindert und umbenannt. Die Prämisse ist, dass sich die menschliche Würde auf ihnen in konkreter bis abstrakter und individueller bis kollektiver Form ausprägen kann.

5.1.1 Die biologisch atomisierende Ebene – physisch

Wie baut sich die menschliche Würde auf der physischen Ebene auf? Hier sind Konzepte der menschlichen Würde, die den Schwerpunkt auf der physischen Ebene haben und stark von Biologie, Technik, Medizin etc. beeinflusst werden und so zu einem scheinbar objektiven naturwissenschaftlichen und somit atomisierenden Bild der Menschenwürde beitragen, dargestellt. Zum Beispiel kann der Diskurs, ab wann ein menschliches Lebewesen als lebendig gilt und ihm Menschenwürde zukommt, also um das heranwachsende Individuum als „lebendig“ und „menschlich“ zu erkennen, auf dieser Ebene angesiedelt werden. Dieser ist wiederum stark durch gesellschaftliche, institutionelle, kulturelle und religiöse Variablen beeinflusst bzw. kann auf diesen Ebenen konterkariert werden. Die ausführlich diskutierte Verkörperung des Subjekts könnte man auch auf dieser Ebene anordnen.

Hüther (2018) würde als Beispiel auf der physischen Ebene wohl die neuronalen Muster des Gehirns angeben, die unseren Wertvorstellungen zu Grunde liegen. Weiter ist dies die Ebene der Verkörperung des Individuums, welches es erkennen lässt, dass es eines der Gattung Mensch ist und es somit als würdevoll anerkannt werden kann – im Gegensatz zu einem Tier, dem stattdessen eine Leidensfähigkeit zuerkannt wird.

Scheer (vgl. 2016, S. 13) sieht auch eine physische Evidenz unserer Sozialität und verbindet es mit Gefühlen welche von unseren tiefen Verbindungen zu sozialen Konventionen, zu Werten, zur Sprache und zu anderen Menschen zeugen.

5.1.2 Die mental individuierende Ebene – psychisch

Wie konstruiert sich die menschliche Würde auf der psychischen Ebene? Dabei handelt es sich um das individuelle, dem Geiste angepasste Konstrukt der Menschenwürde, welches sich z.B: in Kapazitäten auf der persönlichen Ebene ausdrücken kann und so das psychische Moment der Selbstverhältnisse widerspiegeln kann. Ein Selbstverhältnis, das sich auf dieser Ebene entwickelt und zur Würde des Menschen beiträgt, ist z.B. die Selbstachtung nach Honneth (1992). Weitere Beispiele auf der individuellen Ebene wären die besonderen Eigenschaften, durch die sich Menschen unterscheiden und charakterisieren, welche der Anerkennungsebene der Solidarität zugeordnet werden können und somit nicht nur auf der individuellen, sondern auch auf der intersubjektiven

Ebene beheimatet sind. Mead (1973) würde in diesem Zusammenhang wohl von „I and Me“ sprechen. Das Konzept der erfolgreichen Selbstdarstellung – wo die inneren Bedingungen, die erfüllt sein müssen, damit eine Person sich am Prozess funktional differenzierter Vergesellschaftung beteiligen kann – von Luhmann (1965), wäre auch dieser Ebene zuzuordnen. Sodoma (2011, S. 39) beschreibt dies sehr treffend: „Selbstdarstellung ist also gleich Individualität ist gleich Persönlichkeit ist gleich die je einzigartige Verhaltenssynthese eines psychischen Systems, das im Spannungsfeld verschiedener gesellschaftlicher Subsysteme steht und deren Anforderungen koordinieren muss.“ Berger würde als Beispiel die Emanzipation des würdigen Individuums von den gesellschaftlich vorgefertigten Rollen beschreiben (vgl. Berger 1970, S. 343).

5.1.3 Die sozialisierend interagierende Ebene – intersubjektiv/gesellschaftlich

Wie äußert sich die Menschenwürde auf zwischenmenschlicher Ebene? Auf der intersubjektiven oder zwischenmenschlichen Ebene wird das Konstrukt Menschenwürde zum Beispiel zugeschrieben oder aberkannt. Es äußert sich also in sozialen Handlungen, konkreten Interaktionen etc. Wie bereits beschrieben ist dabei die Ansicht Honneths maßgeblich mit den intersubjektiven Anerkennungsformen vertreten. Solidaritätsmuster, Zuschreibungen, Generalisierte Handlungen, soziale Integration, soziale Teilhabe, Diskriminierungen, all das sind Phänomene, die dieser Ebene dem Konstrukt der Menschenwürde teilhaben. Ausführlich wurde das z.B. anhand der Vergesellschaftung in Gruppen durch Anerkennung besprochen oder bei der Arbeitsteilung.

Als Beispiel könnte hier die Bildung des Subjekts nach Honneth angeführt werden, die sich über die Internalisation eines Reaktionsverhaltens von Interaktionspartnern vollzieht und schlussendlich zu Ausbildung des Persönlichkeitskerns der positiven Selbstbeziehung besteht (vgl. Honneth 2010, S. 265)

5.1.4 Die normativierend verfestigende Ebene – institutionell

Wie konstituiert sich die Menschenwürde aus dem „Institutionellen“ heraus? Die Ebene der Institution ist im Hinblick auf Menschenwürde wohl eine der einflussreichsten. Auf ihr konstituieren und verhärten sich die sozialen Handlungen, normativen Eigenschaften und Muster zur Institution und ergeben das gesellschaftlich Erwartbare für das Konstrukt Menschenwürde. Dieses Erwartbare wiederum ist und wird von allen anderen Ebenen

beeinflusst und zeigt sich in vielerlei Hinsicht – z.B. als Grundrecht, dem „Menschenwürdigen“, moralischen Handlungen und ethischen Werten, sprich als Leit- und Regelwerk der Vermittlung eines institutionalisierten Menschenwürdekonstrukts.

Stefan Voswinkel und Gabriele Wagner (vgl. Honneth et al., 2013, S. 81) würden als Beispiel in der vorherrschenden Arbeitsgesellschaft die drei Anerkennungsinstitutionen (Beruf, Leistungsprinzip und Organisationsmitgliedschaft) die sich im strukturellen Umbruch befinden, nennen. Sie schreiben, dass der Beruf, vor allem der Beruf als Berufung, einen wesentlichen Beitrag zur Anerkennung des Individuums in der modernen Gesellschaft leistet (vgl. Honneth et al., 2013, S. 81). Wie wichtig der Beruf weiter ist, beschreibt er z.B. anhand der extrafunktionalen Qualifikationen, die mit dem Erlernen mit einhergehen und sich als die kollegiale Arbeitskultur, Arbeitswerte und fachliche Autonomie äußern, was wiederum dem Beschäftigten erlaubt, sich mit seiner Professionalität als Teil seiner Identität und Autonomie anzuerkennen und anerkannt zu werden (Honneth et al., 2013, S. 81f).

5.1.5 Die kollektiv tradierende Ebene – interkulturell

Wie entsteht das Kulturelle um die Menschenwürde? Auf dieser Ebene konstruiert sich aus der Überlieferung und der Tradition die Menschenwürde. Das kulturelle Gedächtnis des Würdekonzepts gibt dabei einen Rahmen für die z.B. institutionellen Verfestigungen vor. Es definiert die Identität der Würdekonstellation auf einer kollektiv tradierten Ebene. Dient der Wert der kulturellen Gemeinde als dem Würdekonstrukt förderlich, so wird er als Rahmung tradiert. Es werden also auf kultureller Ebene Richtungsweisungen im Bezug auf Menschenwürde konstruiert, welche wiederum anerkannt sein müssen. Charles Taylor (1993) würde in diesem Zusammenhang wohl das Beispiel der Gleichheit der Rechte für alle BürgerInnen und Bürger im Gegensatz zu partikularen Rechten von einer kulturellen Minderheit aufzeigen. Die Auffassung von Rechten kann kulturell tatsächlich verschieden angewendet werden, wie dies gerade im rechtlichen Sinne im Zusammenhang mit einem bestimmten Würdeverständnis zur Geltung kommt.

Auch Hogan hat bei der Konstruktion des Subjekts auf einen großen Einfluss der Kultur hingewiesen und welches Verständnis sich daraus ergibt: „Die Verkörperung, die Tatsache, in einem Körper zu sein, hat kulturübergreifend radikal unterschiedliche Bedeutungen und Resonanzen. Die Einbürgerung dieser Konstruktionen in verschiedenen

Kulturen und religiösen Traditionen bedeutet jedoch, dass wir oft blind sind für alternative Möglichkeiten, den Körper zu betrachten und zu bewerten." (Hogan 2016, S. 78f)

5.1.6 Die spirituell transzendierende Ebene – religiös

Wie lässt sich die Menschenwürde in einem spirituell/religiösen Sinne auf ebendieser Ebene denken? Honneth nennt in diesem Hinblick das Beispiel der sozialen Geltung im Zusammenhang mit dem Ehrvollen und des Standes, der früher ausschlaggebend für die Menschenwürde (Honneth 1992) war und wohl noch immer ist und sich dabei der ungebrochenen Überzeugungskraft religiöser oder metaphysischer Überlieferungen bediente, um sich zu konstruieren. Somit transzendiert diese Ebene alles, was über Subjekt, Institution, Kultur, etc. hinausgeht. Es handelt sich also um eine transzendente Konstitution des Menschenwürdekonstruktes. Gesa Lindemann (2018) würde dabei das Subjekt ins Spiel bringen und es als ein diesseitig verkörpertes Individuum und ein jenseitiges Seelenindividuum beschreiben, welches die Unantastbarkeit und das „wahre“ Wesen der Würde streifen, beschreiben.

Auch hier kann Hogan als Beispiel mit der (religiösen) Verkörperung angeführt werden.

Somit haben sind die sechs Ebenen beschrieben und der Prozess zeigt dabei in der Folge auf, dass die einzelnen Ebenen ineinander verwoben sind und stetig neue Verknüpfungen entstehen bzw. sich lösen können, sich stärken oder schwächen, genauer ausdifferenzieren oder abstrakter verschwimmen. Von außen werden dabei alle Bestandteile aufgesaugt, die in das Schema würdig oder unwürdig passen, um es in Luhmans systemtheoretischer Lesart zu formulieren. Dies wird folgend versucht grafisch darzustellen.

5.2 Grafischer Aufbau des Mosaiks

Zum Thema Anerkennung kann grafisch gezeigt werden, in welcher Sphäre auf welcher Ebene und Stärke des Vektors die Entwürdigung oder Wertschätzung stattfindet, so dass es möglich ist, den Prozess zu dekonstruieren. Weiterhin werden diese Prozesse durch Zeit und die Praxis oder das Handeln der Absicht geprägt. Die Ebenen können als Vektoren in einer Sphäre gesehen werden, was bedeutet, dass sie eine Art Dimension in einer mathematischen Denkweise sind und daher die Länge des Vektors mit seinem

Wirkungsgrad gleichzusetzen ist. Abhängig von vielen Faktoren bzw. vom Kontext werden die Vektoren als stärker oder schwächer interpretiert. Je länger also der Vektor ist, desto stärker ist der Einfluss und größer die Ebene und umgekehrt, je kürzer der Vektor ist, desto schwächer ist der Einfluss der Entwürdigung oder Wertschätzung für das Gesamtbild der Menschenwürde. Außerdem kann das Modell unendlich erweitert werden. Auch verwendet das Modell Ebenen von der Abstraktheit (Sphäre) bis zur Konkretheit (Handlung) und vom Individuum (physiologisch) bis zum Kollektiv (religiös), wobei sie wechselseitig miteinander verbunden, beeinflusst und konstruiert werden.

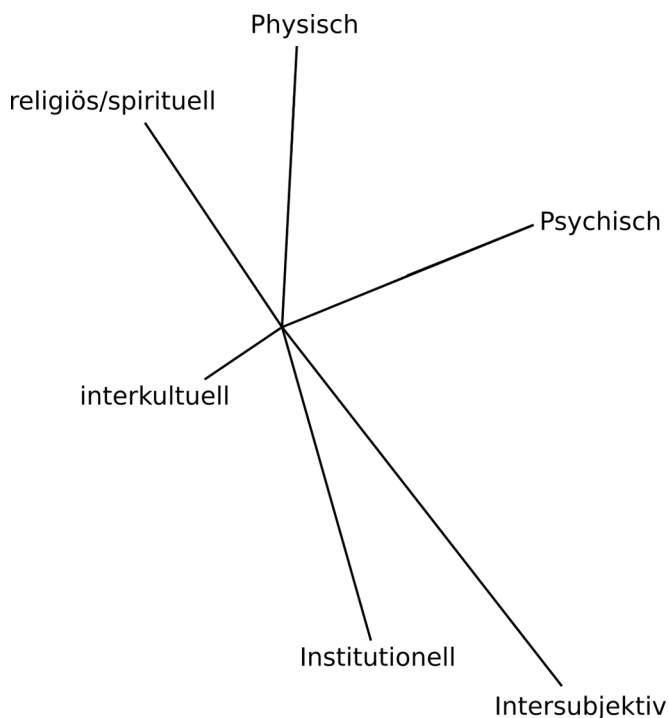


Abbildung 4: Ebenenvektoren.

Die Vektoren treffen in der Mitte zusammen, was zeigen soll, dass die Ebenen unweigerlich miteinander verknüpft sind. Der Mittelpunkt stellt abstrakt eine notwendige Überschneidung der Ebenen dar, mit dem Sinn um zu zeigen, dass diese nicht unabhängig voneinander menschliche Würde ergeben können. Bei der Abbildung 4 (Quelle: eigene Darstellung) der Vektoren wäre anhand dieses Beispiels festzumachen, dass die intersubjektive Ebene den größten Einfluss auf das Konstrukt der Würde hat, da der Vektor am längsten ist und im Gegensatz dazu die interkulturelle Ebene am wenigsten Einfluss hat. Zudem ist zu beachten, dass dies nicht der einzige Punkt ist, wo sich zwei oder mehrere Ebenen treffen können. Dies kann man sich anhand einer Hyperebene oder

schlicht einer „anderen“ Formation und Ausprägung der Stärke, also Länge und Anordnung, der Vektoren vorstellen.

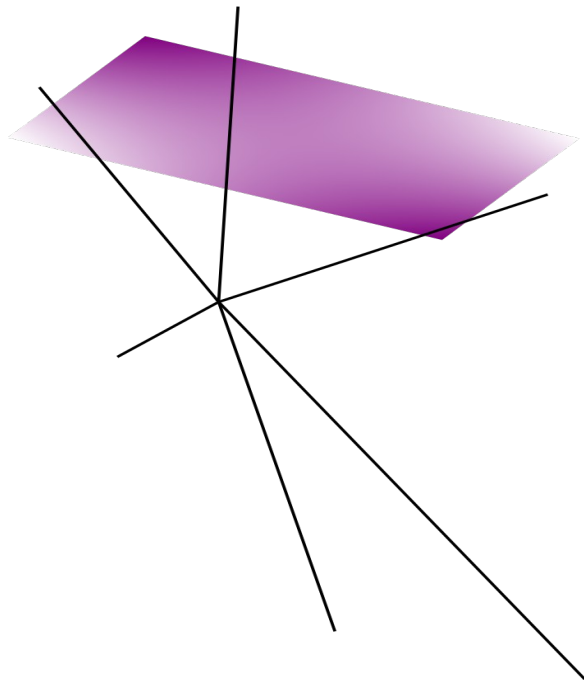


Abbildung 5: Hyperebene dahinterliegend.

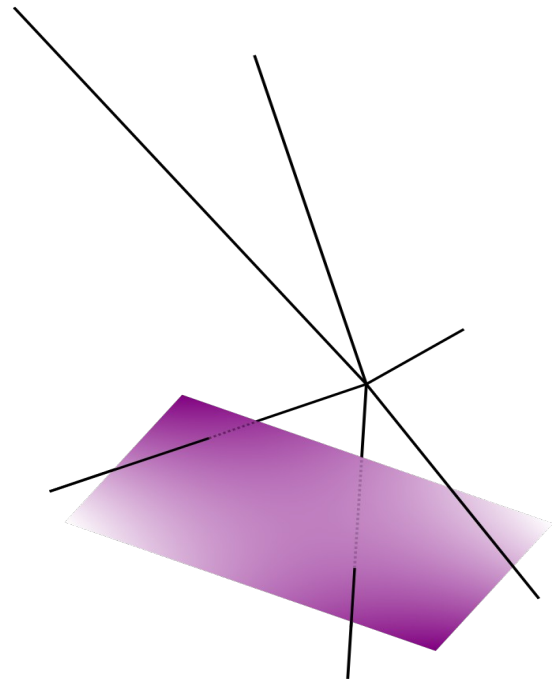


Abbildung 6: Hyperebene überschneidend.

In Abbildung 5 (Quelle: eigene Darstellung) ist die Hyperebene hinter den Vektoren verortet, was zeigen soll, dass sich die Ebenenvektoren in diesem Fall nicht schneiden und sie daher keinen Zusammenhang aufweisen. Hingegen in Abbildung 6 (Quelle: eigene Darstellung) schneidet die Hyperebene zwei andere Ebenen und verbirgt sich hinter einer dritten.

Diese Vektorebenen ergeben Mosaiksteine und können in Abstraktionen wie z.B. Liebe oder Recht ausgedrückt werden, was in den Abbildungen 7 und 8 (Quellen: eigene Darstellungen) dargestellt werden soll.

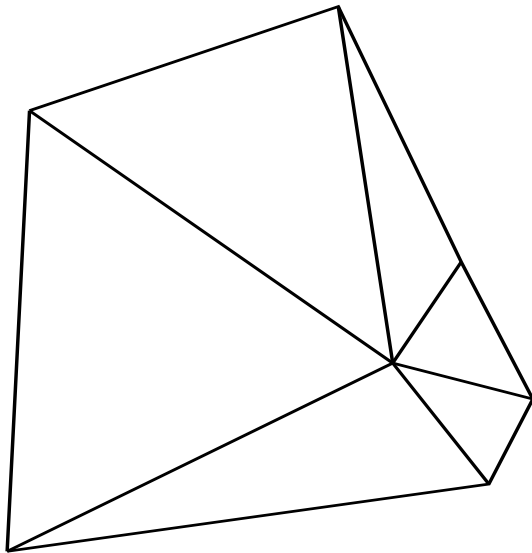


Abbildung 7: Mosaikstein 1 mit Ebenen und Vektoren.

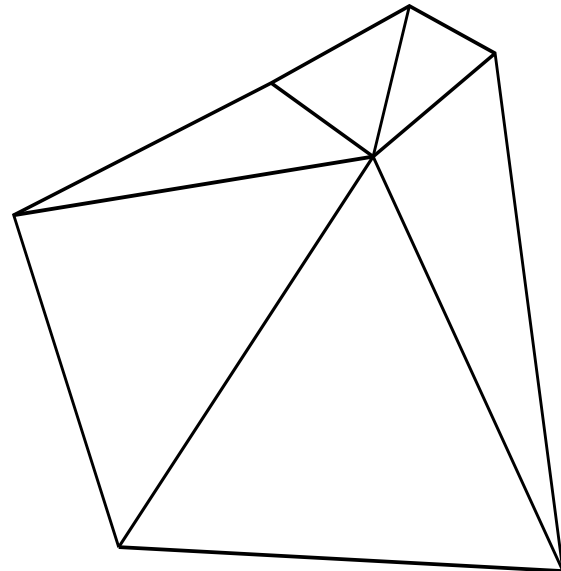


Abbildung 8: Mosaikstein 2 mit Ebenen und Vektoren.

Aus mehreren abstrakten Formationen entstehen Muster, die sich wiederum zu einem Mosaik entwickeln und so die menschliche Würde widerspiegeln. Die Muster, die sich dabei ergeben, sind die Ansichten der menschlichen Würde, die sie in einer bestimmten Formation haben kann. Formationen sind dabei Kontext- bzw. Anerkennungsabhängigkeiten, in denen sich die Muster gerade bewegen. So kann es in einer bestimmten Situation in Zusammenhang auf einer Anerkennungsebene zu einem Muster von menschlicher Würde kommen, sprich, sie ist nicht als in einer bestimmten Konstellation und Ausprägung der Ebenen als immer dieselbe zu betrachten. Aus dem Grund, da sie durch das Medium Anerkennung mit all seinen abstrakten Facetten (Emotionen, Ebenen etc.) transportiert und ausgedrückt werden muss und niemals frei von zumindest sozialer Interpretation bestehen kann. Die Mosaiksteine sind so zu betrachten, dass sie wiederum aus Mosaiksteinen bzw. Mustern und Formationen bestehen und aus ihnen hervorgehen. So kann das Subjekt der Menschenwürde, in Bezug auf Arbeit, auf den verschiedenen Ebenen beschrieben werden und ergibt dabei einen Mosaikstein, welcher sich wiederum z.B. auf der institutionellen Ebene aus mehreren Mosaiksteinen

und Formationen konstituiert, um sie so überhaupt in ihrer Komplexität widerspiegeln zu können. Anders ausgedrückt, kann es auf der institutionellen Ebene eine Formation aus verschiedenen anderen Ebenen geben, die diese Ebene maßgeblich beeinflussen und so erst zur institutionellen Ebene werden. Institution kann sich dabei auch aus anderen Institutionen erklären. Dieses Spiel lässt sich beliebig tief ausdifferenzieren und soll, wie gesagt, die Komplexität und Abstrakt- bzw. Konkretheit des Modells skizzieren.

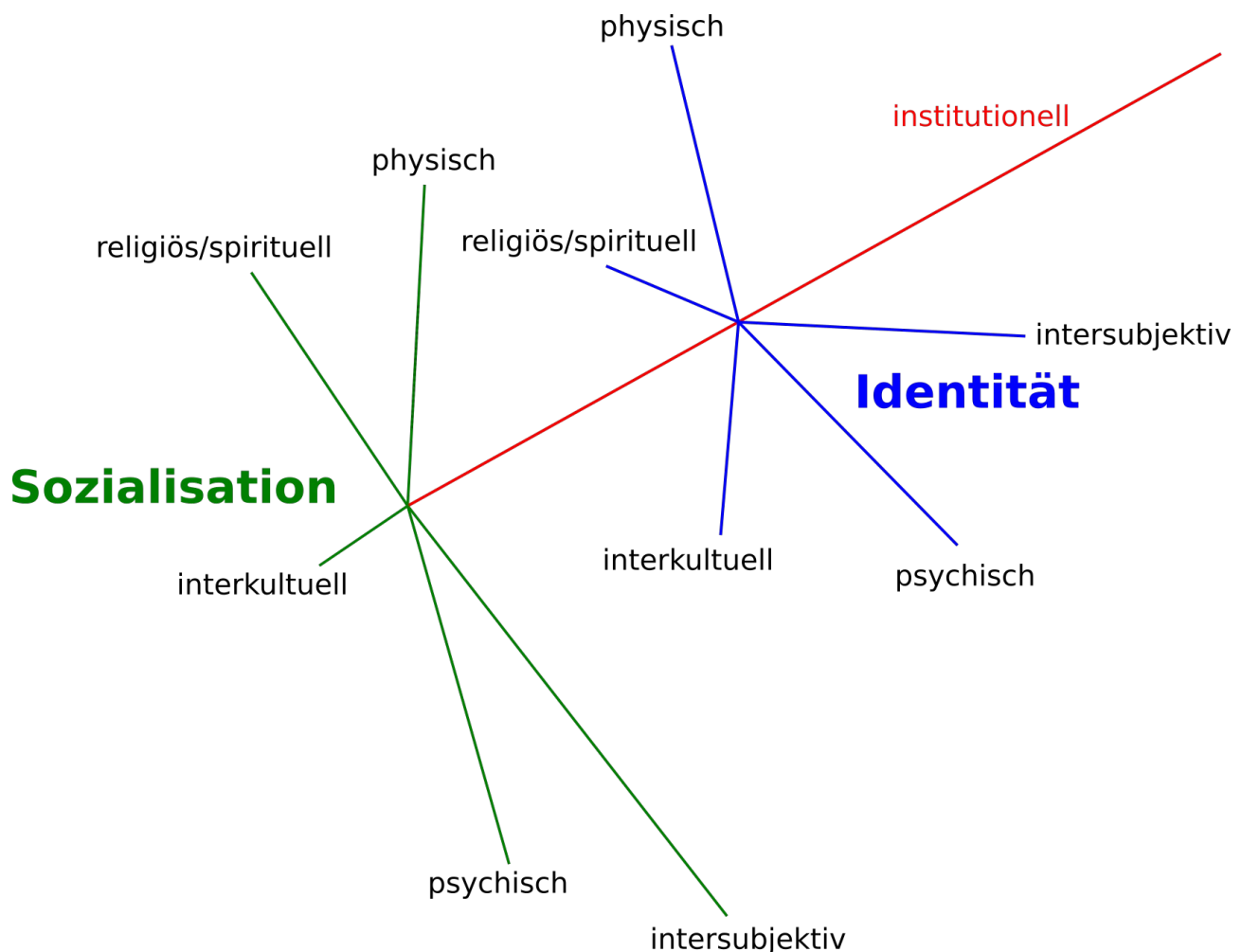


Abbildung 9: Möglicher Aufbau des Subjekts.

So kann wie in Abbildung 9 (Quelle: eigene Darstellung) das Mosaik Menschenwürde auf der Institutionellen Ebene (INE) mit Sozialisation abstrahiert werden, welche wiederum auf der INE aus dem Abstrakt Identität besteht usw., und zusammen (mit anderen Abstraktionen) ergeben sie dann ein Konstrukt der Menschenwürde, welches dynamisch als sich auf den Ebenen in der Formation und Stärke ständig wandelndes und lebendiges Mosaik gedacht werden kann.

Das Medium der Würde oder der Kitt, der das Mosaik dabei zusammenhält, ist Anerkennung.

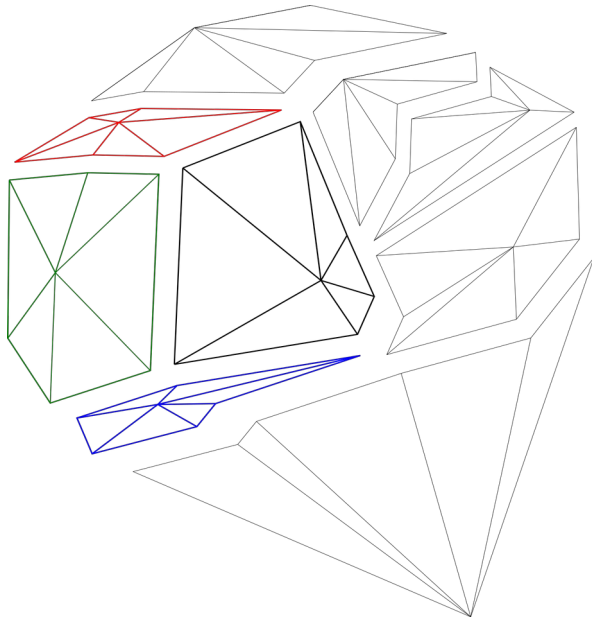


Abbildung 10: Diamant-Muster.

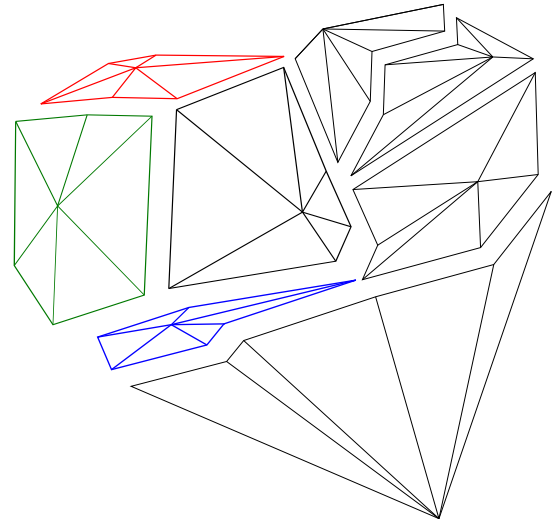


Abbildung 11: Herz-Muster.

Verschiedene Formationen ergeben also verschiedene Muster, die wir als Abstraktionen, in diesem Fall als Werte (Abbildung 10, Quelle: eigene Darstellung) und Liebe (Abbildung 11, Quelle: eigene Darstellung), verstehen. Zusätzlich sollen die beiden Grafiken veranschaulichen, dass, wenn nur ein Mosaikstein fehlt, sich ein anderes Bild ergibt.

Folgend werden Beispiele umrissen, wie eine solche Sphäre auf den Ebenen aussehen könnte.

Solidarität	Ebene	Konzept	Beispiel
kollektiv bis individuell und konkret bis abstrakt	physisch	Die Fähigkeit, soziale Wertschätzung als ein menschliches Individuum auf der physischen Ebene z.B. zu verkörpern	Depressionen, Gesundheitliche Beschwerden etc.
	psychisch	Die Fähigkeit, sich psychisch als ein Individuum zu sehen, das sozial wertgeschätzt wird und andere wertschätzen kann	Arbeitslose Person internalisiert die Diffamationen, psychosozialer Stress
	Intersubjektiv/ gesellschaftlich	Soziale Wertschätzung verpackt in gesellschaftlich anerkannten Handlungen	Arbeitslose Personen werden aktiv diffamiert als z.B. faule Menschen und aus der sozialen Teilhabe ausgeschlossen
	institutionell	Soziale Wertschätzung institutionalisiert in konkreten gesellschaftlichen Werten	Arbeitslose Personen werden durch Institutionen diskriminiert
	interkulturell	kultureller Rahmen für die Normen und Werte, die zu sozialer Wertschätzung führen	Kulturelle Sichtweise auf Arbeit und Personen, die von Arbeitslosigkeit betroffen sind
	religiöse/spirituell	religiöser bzw. spiritueller Aspekt der sozialen Wertschätzung	Umgang mit Arbeitslosigkeit aus religiöser Sicht

Achtung		abstrakt zu konkret			
					Missachtung
Ebenen von kollektiv bis individuell	physische	physische (z.B. biologische) Voraussetzungen für Achtung und Moral	Körperliche Zurechnungsfähigkeit	Achtung des physischen Körpers eines Individuums (körperliche Unversehrtheit)	Demütigung aufgrund des Geschlechts, Folter
	psychische	Individuelle, mentale, moralische Voraussetzungen für Achtung und Moral	Moralischer Status des Individuums	Sich als individuelle respektvolles Individuum wahrnehmen	Psychische Beeinträchtigung aufgrund der Demütigung
	Intersubjektive/ gesellschaftliche	Handlungsnormen der Moral und Achtung	ethische Handlungen, moralische Gemeinschaft	Selbstachtung des Individuums, Mitglied einer Wertegemeinschaft	Keine Selbstachtung (keine soziale Teilhabe)
	institutionelle	Institutionalisierte Formen von Moral und Achtung (Werte)	moralische Rechte, Gesetzgebung	Rechtsperson mit (moralischen) Rechten und Pflichten	Keine Rechte, die geltend gemacht werden können
	interkulturelle	Kulturell tradierte Verhältnisse zur Rahmung von Achtung bzw. (Werten)	Kulturelle Moralvorstellungen	Mitglied einer bestimmten Kultur, kulturelle Identität	Spezielle Kulturelle Zugehörigkeit legitimiert Gewalt/Ausschluss
	religiöse/ spirituelle	Spirituellem, transzendenter Aspekt von Achtung	Kirche, Glaubensrichtungen, Religionen	Religionszugehörigkeit der Person	Gewalt aufgrund anderer Religionszugehörigkeit

6 Arbeitslosigkeit als Entwürdigung im Bilde der Ebenen

„Um Missverständnisse zu vermeiden: Niemandem soll seine Würde aberkannt werden – doch, wer in würdelosen Verhältnissen ein kümmerliches Leben ohne Selbstachtung führt, von dessen Dasein kann man tatsächlich nicht mehr sinnvollerweise sagen, dass es Würde besitzt, falls es die angeborene Wesenswürde nicht gibt. Aber selbst wenn es sie gäbe, wäre das für die Betroffenen auch keine Hilfe, denn über ihr Leid könnte dieser Wesensadel sie doch nicht hinwegtrösten.

Wetz (2002, S. 16)

Um zum Anfangszitat ein letztes Mal zurückzukehren: Kann dieser Teil nicht auch so verstanden werden, dass es um die Würde des Menschen im Hinblick auf Arbeit geht und dem kümmerlichen Verhältnis ohne Selbstachtung, was wiederum durchaus auf Arbeitslosigkeit, vor allem Langzeitarbeitslosigkeit, umgemünzt werden kann?

Im Folgenden sollen die Auswirkungen beschrieben werden, wenn eine Person den Normen der Arbeitsgesellschaft und des Arbeitsmarktes nicht gerecht wird bzw. werden kann, sprich von Arbeitslosigkeit betroffen ist. Dieser Negativ-Ansatz umschreibt also die Sanktionen, mit denen eine Person zu rechnen hat. Dabei werden die im Exkurs erörterten abstrakten Sphären, Anerkennung und Wertschätzung, Stigmatisierung und der sozialen Exklusion aufgenommen und in das Ebenenmodell übertragen. Sie sollen dabei die Mosaiksteine sein, die aus den sechs Ebenen aufgebaut sind, wobei diese Ebenen wiederum abstrakte Sphären sein können mit ihren dazugehörigen Ebenen.

Folgend soll also in Annäherung an die Ebenen anhand von empirischen Erkenntnissen das Beispiel einer Entwürdigung bzw. einer Würdekonstruktion durch Arbeitslosigkeit gezeigt werden. Annähernd deshalb, da die Ebenen nicht getrennt voneinander betrachtet werden können und so auch eine plumpe Kategorisierung bzw. Zuordnung in ein bestehendes Schema vermieden werden soll. Die Grenzen der Ebenen sollen also fluide sein und sich eher als ineinandergreifend wie bei der Hyperebene verstehen.

Wie äußert sich also Arbeitslosigkeit in Bezug zu Menschenwürde im Bereich des individuellen, sprich vertiefend auf der physischen und psychischen Ebene?

6.1 Die internalisierte Arbeitslosigkeit – die individuellen Ebenen

Thomas Gurr schreibt in seiner Forschungsarbeit über Personen, die von (Langzeit-)Arbeitslosigkeit betroffen sind, welche über ihre Erfahrungen mit Abwertung, Mangel an Respekt und nicht vorhandener sozialer Wertschätzung im Alltag berichten (vgl. Gurr, 2018, S. 99f). In Bezug auf abwertende und pauschale Vorurteilen in den unterschiedlichen Diskursen gilt die Arbeitslosigkeit als ein selbstverschuldeter Makel, den man um jeden Preis zu verhindern hat (vgl. Gurr 2018, S. 100).

Als besonders schwer können sogenannte Stigmatisierungen aufgrund von negativen Zuschreibungen o.Ä. sein. Wie damit umgegangen wird beschreibt Gurr (vgl. 2018, S. 103) in seiner Studie, er pointiert, dass die Konterkarierungen auf die negativen Etiketten ein breites Spektrum aufweisen und von Konfrontation bis Widerstand reichen. Gurr kam weiter zu dem Schluss, dass es mit der Bürde des Stigmas der Arbeitslosigkeit zu verschiedenen Kompensationsmethoden kam, einerseits von Rückzug aus Beziehungen über den Versuch der Informationskontrolle wie des Verbergens oder Täuschens, bis hin zu dem Versuch, sich als Gruppe abzugrenzen und dadurch andere Gruppen abzuwerten (vgl. Gurr 2018, S. 104).

Weiter schreibt Knigge (2009), dass es aufgrund des Stigmas zu einer Minderung der Lebensqualität kommen kann. Der oder die stigmatisierte Person ist somit der Gesellschaft abtrünnig und verzeichnet somit keine vollwertigen Status im Bezug auf sie (vgl. Ellinger/Stein, 2006). Des Weiteren schreiben Quinn und Chadoir (2009), dass sich neben dem Ausschluss aus der Gesellschaft auch noch eine höhere Chance für negative Einflüsse auf der psychischen und physischen Ebene ergibt, welche sich vor allem anhand von Depressionen sowie Angst- und Schamgefühlen zeigen.

Doch woraus ergeben sich die Stigmaqualität und der Charakter des Stigmas Arbeitslosigkeit? Gurr und Jungbauer-Gans beantworten dies mit der Voraussetzung von sanktionsbehafteten Normen, die mit Handlungsanweisungen verbunden sind: Somit werden erst durch eine Norm – hier die Norm der Erwerbsarbeit – AbweichlerInnen geschaffen. In diesem Zusammenhang kommt das sogenannte „Schuldverhältnis“ zum Einsatz, dieses Merkmal zeigt auf, dass die mit dem Stigma verbundenen Mängel selbst

verschuldet sind. Dies gibt der Öffentlichkeit Anlass zu einer moralischen Verurteilung und Abwertung der betroffenen Gruppierung (vgl. Gurr/Jungbauer-Gans 2017, S. 34).

6.2 Vorurteile, Abwertung, Abgrenzung und Entsolidarisierung – die „gesellschaftliche“ Ebene

Bei „den“ arbeitslosen Personen handelt es sich, zumindest nach dem vorherrschenden Bild, nicht um Menschen, die im Wettbewerb um Jobs nicht erfolgreich sind, sondern um Personen, sie sich diesem Wettbewerb erst gar nicht stellen wollen, so Wiesböck (2018, S. 88), und sie werden zu „leistungsunwilligen ArbeitsverweigerInnen“, die sich auf der „sozialen Hängematte“ ausruhen, und so lässt sich in emotionaler Hinsicht mit solchen Bildern eine „relativ einfache moralische Empörung über mutmaßliche Schuldige hervorrufen und Arbeitslose werden damit zum Objekt der kollektiven Abwertung“ (vgl. Wiesböck 2018, S. 88). So werden weiter Menschen, die von Arbeitslosigkeit betroffen sind, in einer auf sichtbare Leistung und Konkurrenz ausgerichteten Gesellschaft, als ein Störfaktor definiert, so Wiesböck und diese moralische Grenzziehung setzt einen Prozess der Entsolidarisierung in Bewegung und es treten wirtschaftliche Kalküle an die Stelle von Solidarität, Würde und Empathie (vgl. Wiesböck 2018, S. 89).

Die empirische Arbeit im Artikel von Gurr (2018) offenbart, dass für einen großen Teil dieser Gruppe Solidarität, Hilfsbereitschaft, Vertrauen in Institutionen und eine allgemeine Orientierung am Gemeinwohl nicht ihrer Lebensrealität entsprechen, vor allem im direkten persönlichen Umfeld erfahren sie manifeste negative Abwertungen, ihnen wird ihre Fehlbarkeit vor Augen gelegt und ein Mangel an Selbstdisziplin und Anpassungsleistung vorgeworfen (vgl. Gurr 2018, S. 100).

Gurr (vgl. 2018, S. 99) sieht dabei „Arbeitslos“ als eine Kategorisierung und negative Abweichung und die damit verbundene Abwertung dieser Gruppe lässt sich in unzähligen Äußerungen öffentlicher Geringschätzung wieder finden und die Zuschreibung diverser negativer Eigenschaften wird zu Figuren und zu Stigma-Symbolen in den Medien und politischen Diskursen („Drückeberger“, „Soziale Hängematte“). Durch diese Abwertung werden unterschiedliche Besonderheiten dargelegt, einerseits wird dadurch sehr deutlich, dass arbeitslose Personen in einer unerwünschten, moralisch fragwürdigen Weise anders sind als die große Mehrheit unserer Gesellschaft und auf der anderen Seite soll durch

diese negativen Bilder eine Gefährdung der Gemeinschaft belegt werden (vgl. Gurr 2018, S. 99).

6.3 Abwerten mit System – die institutionelle Ebene

Kaufmann analysiert politische Diskurse und stellt fest, inwieweit Förderungen für Personen, die von Arbeitslosigkeit betroffen sind, selbst von PolitikerInnen kritisiert und verurteilt werden.

- Die Organisation des Wohlfahrtsstaates wird so beschrieben, dass Erwerbslose für Geld bitten sollten (vgl. Kaufmann 2013, S.215). Der Gesellschaft wird somit das Bild präsentiert, nur wer arbeitet, muss nicht um Geld bitten, während Personen ohne eine Erwerbsarbeit von dem guten Willen des Staates abhängig sind.
- Drohungen über „ein bescheidenes Leben“ (vgl. Kaufmann 2013, S.215) und das Umziehen in eine Wohnunterkunft werden dabei ausgesprochen. Arbeitslosigkeit wird damit mit Gefühlen der Angst und Selbstverschulden oder dem Verlieren der Identität assoziiert.
- Die Erwartungen der Betroffenen an den Staat bezüglich Unterstützung bei der Jobsuche werden kritisiert und ironisch behandelt (vgl. Kaufmann 2013, S.215).

Wiesböck meint: „Diese Ausgrenzung und abwertende Art der Darstellung von erwerbslosen Personen zeigt sich neben dem politischen Diskurs auch in den medial erzeugten Bildern“, wobei dem „gängigen Vorurteil nach sind erwerbslose Personen übergewichtig, unhygienisch, ungepflegt, faul, ernähren sich ungesund, machen keinen Sport, schauen viel fern und haben Kinder, die vernachlässigt werden und somit sind sie Antipode zum Idealbild der Leistungsgesellschaft“ (Wiesböck 2018, S. 94).

Baumann beschreibt nicht nur die fehlende Arbeit, sondern auch die institutionelle Abwertung, denn die Moderne und der wirtschaftliche Fortschritt im Bezug auf die neoliberale Ordnung produziert „nutzlose Menschen“ (Bauman 2005, S. 14) und diese „nutzlosen Menschen“ sind in der Logik der neoliberalen, kapitalistischen Ordnung die „Kollateralverluste des Fortschritts“ (Bauman 2005, S. 25).

6.4 Der Werterahmen - kollektive Ebenen

Wiesböck (2018) erwähnt in ihrer Arbeit das meritokratische Prinzip, das uns glaubhaft machen möchte, dass jedes Mitglied der Gesellschaft eine „verdiente“ wirtschaftliche Position annimmt, und dementsprechend wird der öffentliche Diskurs rund um die Arbeitslosigkeit immer stärker zu einer moralischen Wertigkeitsprüfung (vgl. Wiesböck 2018, S. 88).

Ein Zusammenhang von Interkulturalität, Religion, Menschenwürde und Arbeitslosigkeit kann anhand von Weber erklärt werden. Er schrieb vor einiger Zeit, wo Religion noch sehr stark verankert war in der Gesellschaft und somit ein Individuum, das nach den geltenden religiösen, sprich protestantischen, Normen lebte, in der Gesellschaft auf die nötige Anerkennung traf die ihm ein würdevolles Leben ermöglichen. Weber sah die Arbeit als eine göttliche Berufung, die nur Gott zuliebe ausgeführt werden muss und nicht den individuellen Aspekt einer würdevollen Tätigkeit und weiter eines würdevollen Lebens widerspiegeln soll (vgl. Sodoma 2011, S. 63). So setzt man diesen Gedanken fort, ergibt sich eine unweigerliche Tendenz, wie sich Arbeitslosigkeit konstruiert.

Wie mit Leuten verfahren wird, die den gesellschaftlichen Normen nicht gerecht werden können, beschreibt Taylor: „Sie galten als ‚Bürger zweiter Klasse‘, die nicht in der Lage waren, die sozialen Normen ihrer Gemeinschaften verantwortungsvoll zu reproduzieren und zu gestalten“ (Taylor 1993, S. 37).

7 Diskussion

Ein zu diskutierender Punkt wäre auf jeden Fall Arbeit im Hinblick auf menschliche Würde, da dies einen großen Schritt in Richtung einer Welt machen kann, die das Menschliche in der Gesellschaft hervorhebt, wobei Negt (2011, S. 2) dazu folgend argumentiert: „die moralische Komponente des Umgangs mit lebendiger Arbeitskraft öffentlich kenntlich zu machen sei und warum der Begriff der Würde im umfassenden Sinne menschlicher Lebensbedingungen auch auf Arbeit bezogen wird, mag darin bestehen, dass bei sichtbar wachsender Reichtumsproduktion die Gesellschaft in großen Bereichen immer ärmer wird.“

Diskutieren lässt sich dabei auch über die weite und teils ontologische Auslegung der Anerkennungstheorie.

8 Konklusion

Ist das nun das heuristische Modell einer würdevollen Anerkennung? Die Menschenwürde erfindet sich demnach auf den Ebenen selbst neu, referenziert auf sich selbst und wird somit systemtheoretisch zu einem autopoietischen System, um es in Luhmanns Worte zu fassen. Das zugrunde liegende Kommunikationsmedium, der das autopoietische System zusammenhält, ist also die Anerkennung. Abstrakt zeigt sie sich dann in den Mosaiksteinen in Form von z.B. Liebe, Recht, Rücksicht, Ethnie, Subjekt, welche wiederum soziale Tatsachen darstellen und in dem Sinne wiederum auf den Ebenen „greifbar“ dargestellt werden können.

Das Bild der Würde wird durch die vielen Prozesse umso genauer ausgebildet, das heißt, es kann mit dem Erkennen eines Gegenübers als Mensch anfangen, mit der Zuschreibung der menschlichen Würde, egal auf welcher Ebene, weiter kann nach diesem basalen Akt der Achtung jemandem die Würde sozusagen wieder aberkannt werden, indem die Person in bestimmter Weise auf einer oder mehreren Ebenen entwürdigt wird und was so als Prozess dargestellt werden kann.

Schlussendlich funktioniert das System nach den Codes würdig und unwürdig.

Die Vektoren, Ebenen, Formationen und Muster (Abstraktionen/Sphären) ergeben folglich ein Konstrukt der Menschenwürde, welches sich als dynamisch, sich auf den Ebenen, in den Formationen und in der Stärke ständig wandelndes und lebendiges Mosaik vorgestellt werden kann.

Eigenschaften des heuristischen Sphären-Ebenenmodells

- entwickelt sich aus sich selbst heraus und auf den Ebenen
- Ebenen-Vektoren sind je nach Einfluss größer oder kleiner
- der Aufbau ist mosaikartig, sprich amorph, sie verfügt über keine geordnete „Struktur“ in ihrer Erscheinungsform, sondern über ein unregelmäßiges Muster, was über Nahordnung organisiert ist
- die Ebenenvektoren bilden die Basissichtweise, wobei die Anzahl und welche es sind, nicht fix vorgegeben sind

- abstrahiert wird Menschenwürde in Form von z.B. Liebe, Recht, Rücksicht, Subjekt, Körper, Ethnie, Zeit, Raum und Situation
- die Abstraktionen be- und entstehen auch wieder aus den Ebenen und sind benannt als Sphären
- teilt alles Relevante in würdig und unwürdig und nimmt so nur dem Kode Entsprechendes aus der Umwelt auf
- benützt Anerkennung als (Kommunikations-)Medium
- prozesshafter Aufbau
- Darstellungsformen der Ebenen reichen von individuell bis kollektiv und konkret bis abstrakt

Weiter sollten die Ebenen des Modells nicht isoliert voneinander betrachtet werden, die Menschenwürde ist als ein Gesamtbild zu sehen, das sich verändert, nicht statisch definierbar ist und nicht reduktionistisch und kategorisierend sein soll

Wie kann nun der Konstruktionsprozess der Menschenwürde aussehen?

Er setzt sich aus einem grundlegenden Verständnis, z.B. philosophischer, historischer und soziologischer Natur über die Menschenwürde, sprich wie man ihn überhaupt denken kann, zusammen. Diese fundamentalen Stränge wurden im ersten Teil der Arbeit geklärt und können auf die Arbeitsteilung, die Individualisierung, Moraltheorie, Begriffstheorie etc. zurückgeführt werden. Im zweiten Abschnitt wurde anhand der Anerkennungstheorie gezeigt, dass Verständnis und die Frage nach dem „Woher und Wie“ zu wenig ist, dass es zudem ein Subjekt und ein Medium als Abstraktionsfläche braucht. Dabei wurde im Detail erörtert, wie Anerkennung grundlegend in unserer alltäglichen Kommunikation und unserem sozialen Sein, sei es z.B. kulturell, intersubjektiv und institutionell von Bedeutung ist. Im anschließenden Schritt wurden diese Erkenntnisse in ein Modell transferiert, um es bezogen auf ein konkretes Beispiel bzw. eine Situation (Arbeitslosigkeit) greifbar zu machen. Dabei wurde die Rekategorisierung des Verständnisses der Anerkennung bzw. Verkennung für das Modell herangezogen, um zu zeigen, ob es eine Grenze zwischen den beiden Modi im Prozess der Konstruktion der Menschenwürde gibt und ob es sich demnach um eine entwürdigende oder würdigende Konstruktion handelt. Auf dieser Basis schlussendlich kann das mehrdimensionale Begriffskonstrukt als ein Prozess verstanden werden, der sich auf den sechs Ebenen, physisch, psychisch, intersubjektiv, institutionell, kulturell und religiös/spirituell konstruiert, sich in Abstraktionen zeigt und Anerkennung das

Medium ist. Das Konstrukt der Würde kann somit wissenschaftlich annähernd als Heuristik verstanden werden. Es gibt also nicht die Würde, die Ethnie, die Identität, das Subjekt, vielmehr ist es ein lebendiger, sich stetig transformierender Prozess der sich auf den mannigfaltigen beschriebenen Ebenen mosaikartig entwickelt und zu erkennen ist.

9 Weiterführende Forschung

Als weiterführende Forschung würde sich die empirische Validierung des Ebenenmodells im Zuge einer Dissertation anbieten. Dies könnte anhand einer interdisziplinären Forschung verwirklicht werden und das Modell könnte in diesem Zuge digitalisiert werden, sprich, ein Datenmodell könnte erstellt werden, das als Grundlage für eine AI (artificial intelligence) dient. So könnte das Modell mit Daten gefüttert werden, um einen ausdifferenzierten Begriff der Würde zu erstellen, also ein sozialwissenschaftliches Datenbankmodell eines Begriffs erstellt werden.

10 Literatur

- Arendt, H. (1949). Es gibt nur ein einziges Menschenrecht, in: Die Wandlung, 4 (Hg. Dolf Sternberger), 754–770
- Bänziger, H. (2004). Objekttyp: Article Zeitschrift: Schweizer Monatshefte : Zeitschrift für Politik, Wirtschaft, Kultur Band (Jahr). 84 (2004) Heft 11 Seite 36
- Bedorf, T. (2010). Verkennende Anerkennung: Über Identität und Politik. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Berger, P., L.; Luckmann, T. (1969). Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. Frankfurt/M. [Fischer]
- Becker, H. S. (1963). Außenseiter: Zur Soziologie abweichenden Verhaltens. Springer-Verlag.
- Berger, P. (1970). On the obsolescence of the concept of honor. European Journal of Sociology/Archives Européennes de Sociologie, 11(2), 338-347.
- Brandom, R., (1994). Making it Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Butler, J. (1997a). The Psychic Life of Power: Theories in Subjection, Stanford: Stanford University Press.
- Butler, J. (1997b). Excitable Speech: A Politics of the Performative, London: Routledge.
- Butler, J. (2001). Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung. Frankfurt am Main.

- Büsing, S. M. (2018). Die Erdeutung von Wille und Wohl bei medizinisch-ethischen Behandlungsentscheidungen in der Frühgeborenenintensivmedizin in Deutschland und der Schweiz, in Vorbereitung
- Cooley, C. H. (1964). *Human Nature and the Social Order*. New York, NY [Scribner's]
- Deranty, J. P. D. (2009). *Beyond communication. A critical study of Axel Honneth's social philosophy*. Brill.
- Dumont, L. (1991). *Essays on Individualism: Modern Ideology in Anthropological Perspective*, Chicago, London: University of Chicago Press
- Durkheim, É. (1893 [1988]). Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften. Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Durkheim, É. (1895[1991]). Die Regeln der soziologischen Methode. Frankfurt/M.: Suhrkamp
- Durkheim, É. (1898[1983]). Der Selbstmord, Frankfurt/M.: Suhrkamp
- Durkheim, É. (1924[1976]). Soziologie und Philosophie, Frankfurt/M.: Suhrkamp
- Durkheim, É. (1930[1992]). Über soziale Arbeitsteilung, Frankfurt/M.: Suhrkamp
- Durkheim, É. (1950[1999]). Physik der Sitten und des Rechts, Frankfurt/M.: Suhrkamp
- Durkheim, É. (1912[1984]). Die elementaren Formen des religiösen Lebens, Frankfurt/M.: Suhrkamp
- Ellinger, S., Stein, R. (2006). *Grundstudium Sonderpädagogik* (2. Aktualisierte Auflage). Oberhausen: Athena Verlag
- Eisenstadt, Shmuel N. (2000). Multiple Modernities, in: *Daedalus* 129 (1): 1–29
- Eisenstadt, Shmuel N. (2007). *Die Vielfalt der Moderne*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft
- Fanon, F. (1952). *Black Skin, White Masks*, New York: Grove Press 1967.
- Fischer, J. (2010). The Social Recognition of Human Dignity Chapter 3
- Flecker, J. (2017). *Arbeit und Beschäftigung: Eine soziologische Einführung* (Aufl. ed.). Facultas/UTB
- Fraser, N. (1996). *Justice Interruptus: Critical Reflections on the "Postsocialist" Condition*, London: Routledge.
- Fraser, N., Honneth, A., & Wolf, B. (2003). Umverteilung oder Anerkennung?: eine politisch-philosophische Kontroverse (pp. 13-128). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Giddens, A./ Fleck C./ Egger de Campo, M. (2009). Armut/soziale Ausgrenzung. In der.: *Soziologie*. S.513-532. Graz, Wien: Nauser & Nauser.
- Gurr, T. / Jungbauer-Gans, M. (2017). Eine Untersuchung zu Erfahrungen Betroffener mit dem Stigma Arbeitslosigkeit. *SozProb* 28, 25–50 (2017).

- Gurr, T. (2018). Sozial disqualifiziert – Arbeitslose zwischen Abwertung, Entkoppelung und eigenen Vorurteilen. 3. 99-107. 10.19222/201803/08.
- Gosepath, S. (2004). Gleiche Gerechtigkeit: Grundlagen eines liberalen Egalitarismus.
- Graff, M. (2017). Literarische Dimensionen der Menschenwürde: exemplarische Analysen zur Bedeutung des Menschenwürdebegriffs in der deutschsprachigen Literatur seit der Frühaufklärung. Narr Francke Attempto Verlag.
- Habermas, J. (2010). Das Konzept der Menschenwürde und die realistische Utopie der Menschenrechte. Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 58(3), 343-358.
- Hegel, W. F. (1830). Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Werke 10, Frankfurt/M. 1970, Zusatz zu §423, S. 221f.
- Honneth, A. (1992). Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Honnet. A. (1994). "Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State," in C. Taylor et al., Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition, exp. 2Nd ed., Princeton: Princeton University Press, pp. 107–148.
- Honneth, A. (2003). Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität, Frankfurt/M. S. 15, S. 22, S. 27
- Honneth, A. (2008). Arbeit und Anerkennung. Polar, 4, 13
- Honneth, A. (2010) Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Honneth, A. (2011a). Verwilderungen. Kampf um Anerkennung im frühen 21. Jahrhundert. Aus Politik und Zeitgeschichte, 61(1-2), 37-45.
- Honneth, A. (2011b). Das recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit. Suhrkamp Verlag.
- Hüther, G. (2018). Würde: was uns stark macht-als Einzelne und als Gesellschaft. Albrecht Knaus Verlag.
- Ikäheimo, H., and A. Laitinen, (2007). Analyzing Recognition: Identification, Acknowledgement and Recognitive Attitudes Towards Persons, in Recognition and Power: Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory, B. van den Brink, and D. Owen (eds.): Cambridge: Cambridge University Press, pp. 33–56.
- Iser, M. (2004). Anerkennung. In *Politische Theorie* (pp. 11-28). VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden.
- Iser, M. (2019). Recognition. The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.)
- Jaeggi, R. (2009). Anerkennung und Unterwerfung: Zum Verhältnis von negativen und positiven Theorien der Intersubjektivität. Unpublished manuscript.

- Joas, H. (2015). Die Sakralität der Person: Eine neue Genealogie der Menschenrechte. Suhrkamp Verlag.
- Kant, I. (1784[1977]). Idee zu einer Allgemeinen Geschichte in Weltbürgerlicher Absicht. In Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik, 1. Werkausgabe, Bd. XI, Hrsg. Wilhelm Weischedel, 31–50. Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Kant, I. (1785). Grundlegung zur Metaphysik der Sitten).I. Kant: Gesammelte Schriften. Akademie Ausgabe. Band IV. Berlin 1903, S. 428–434.
- Kant, I. (1785[1974]). Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Weischedel, Wilhelm (Hg.)(1974): Werkausgabe VII: Kritik der praktischen Vernunft, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Kaufmann, M. (2013). Kein Recht auf Faulheit : Das Bild von Erwerbslosen in der Debatte um die Hartz-Reformen (1st ed. 2013.. ed., Theorie und Praxis der Diskursforschung). Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden: Imprint: Springer VS.
- Kemper, T. D. (2004). The differential impact of emotions on rational schemes of social organization: reading Weber and Coleman. Theory and research on human emotions, 21, 223-244.
- Knigge, M. (2009). Hauptschüler als Bildungsverlierer? Eine Studie zu Stigma und selbstbezogenem Wissen bei einer gesellschaftlichen Problemgruppe. Münster: Waxmann
- König, M. (2002). Menschenrechte bei Durkheim und Weber. Frankfurt/Main.
- Kymlicka, W., (1989). Liberalism, Community, and Culture, Oxford: Oxford University Press.
- Laden, A., and D. Owen, (eds.), (2007). Multiculturalism and Political Theory, Cambridge: Cambridge University Press.
- Lovejoy, A. (1936[1993]). Die große Kette der Wesen. Geschichte eines Gedankens, Frankfurt/M.: Suhrkamp
- Luckmann, T. (2007). Zur Entwicklung und geschichtlichen Konstruktion persönlicher Identität. In: Ders.: Lebenswelt, Identität und Gesellschaft. Schriften zur Wissens- und Protozoziologie. Hrsg. v. Jochen Dreher. Konstanz [UVK], S. 231-253
- Ludwig-Mayerhofer, W. (2008). Arbeitslosigkeit und sozialer Ausschluss. In: Roland Anhorn, Frank Bettinger, Johannes Stehr (Hrsg.), Sozialer Ausschluss und Soziale Arbeit: Positionsbestimmungen einer kritischen Theorie und Praxis Sozialer Arbeit. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 219-235.
- Luhmann, N. (1965). Grundrechte als Institution. Berlin: Duncker & Humblot. Müller, Jan-Werner. 2007. Constitutional Patriotism. Princeton, NJ, Woodstock: Princeton University Press.
- Mead, G. H. (1973[1934]). Geist, Identität und Gesellschaft. Aus der Sicht des Sozialbehaviorismus. Frankfurt/M. Suhrkamp.
- Mijic, A. (2018). Persönliche Identität revisited. in M Endreß & A Hahn (Hrsg.), Lebenswelttheorie und Gesellschaftsanalyse: Studien zum Werk von Thomas Luckmann. 1 Aufl., Herbert von Halem.

- Neuhouser, F. (2008). *Rousseau's Theodicy of Self-Love: Evil, Rationality, and the Drive for Recognition*, New York: Oxford University Press.
- Negt, O. (2011). *Arbeit und menschliche Würde-Essay*. Aus Politik und Zeitge.
- Nettesheim, M. (2005). Die Garantie der Menschenwürde zwischen metaphysischer Überhöhung und bloßem Abwägungstopos. *Archiv des öffentlichen Rechts*, 71-113.
- Patten, A., (2014). *Equal Recognition: The Moral Foundations of Minority Rights*, Princeton: Princeton University Press.
- Pauer-Studer, H. (2000). *Autonom leben. Reflexionen über Freiheit und Gleichheit*.
- Pinkard, T., (1994). *Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Pippin, R., (2008). *Hegel's Practical Philosophy: Rational Agency as Ethical Life*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Poferl, A. (2018). Cosmopolitan entitlements. The construction and constitution of human beings as human rights subjects. *Transnational Social Review*, 8(1), 79-92.
- Quinn & Chaudoir (2009). Living With a Concealable Stigmatized Identity: The Impact of Anticipated Stigma, Centrality, Salience, and Cultural Stigma on Psychological Distress and Health. *Journal of Personality and Social Psychology*, 97 (4), 634–651
- Rawls, J., & Vetter, H. (2006). *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Suhrkamp.
- Ricoeur, P., (2005). *The Course of Recognition*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Schaber, P. (2004). Menschenwürde und Selbstachtung. Ein Vorschlag zum Verständnis der Menschenwürde. *_Studia Philosophica_* 65:93-106.
- Schaber, P. (2010). Die Ansprüche der Selbstachtung. In *Instrumentalisierung und Würde* (pp. 105-121). mentis.
- Schaeffer, K. (2018). *Behandlungsentscheidungen bei Frühgeborenen – eine theoriegeleitete, ethnographische Untersuchung*, Manuskript
- Scheer, M. (2016). Emotionspraktiken. Wie man über das Tun an die Gefühle herankommt. *Emotional Turn*, 15-36.
- Schmetkamp, S. (2010). Anerkennung im Konflikt. Über: Thomas Bedorf: Verkennende Anerkennung. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie Zweimonatsschrift der internationalen philosophischen Forschung*, 58(4), 655-660.
- Schmetkamp, S. (2012). *Respekt und Anerkennung*. Brill mentis.

- Sodoma, W. (2011). Arbeit und Würde. Eine soziologische Untersuchung zum Verhältnis von Menschenwürde und dem System Arbeit. Wien.
- Taylor, C. (1993). Die Politik der Anerkennung. In: A. Gutmann (Hrsg.), Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung, 13 – 78. Frankfurt a. M.
- Taylor, C. (1996). Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität. Frankfurt a. M.
- Taylor, C. (2009). Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung. Frankfurt/M. [Suhrkamp]
- Van den Brink, B., & Owen, D. (2007). Recognition and power: Axel Honneth and the tradition of critical social theory. Cambridge University Press.
- Waldron, J. (2009). Dignity, Rank, and Rights: The 2009 Tanner Lectures at UC Berkeley. NYU School of Law, Public Law Research Paper, (09-50).
- Wetz, F. J. (2002). Die Würde des Menschen: antastbar?. NLPB.
- Wetz, F. J. (2005). Illusion Menschenwürde: Aufstieg und Fall eines Grundwertes. Klett-Cotta
- Wittgenstein, L (1980) Culture and Value, Trans. Peter Winch. Chicago: University of Chicago Press.
- Wright, E. O. (2017). Reale Utopien: Wege aus dem Kapitalismus. Suhrkamp Verlag.

10.1 Internet-Quellen

- Arbeitsmarktservice Österreich. (AMS). Arbeitsmarktdaten. <https://www.ams.at/arbeitsmarktdaten-und-medien/arbeitsmarkt-daten-und-arbeitsmarkt-forschung/arbeitsmarktdaten> (Letzter Zugriff: 04.11.2020)
- Bauman, Z. (2005). Verworfenes Leben. Die Ausgegrenzten der Moderne. Lizenzausg. Bundeszentrale für politische Bildung (Schriftenreihe/Bundeszentrale für Politische Bildung, 524): Bonn. URL: <http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/308/676> (Letzter Zugriff: 04.11.2020)
- Deutsche Zeitschrift für Philosophie 2010 Ausgabe 3
([https://www.information-philosophie.de/index.php/de/dclps/related-research-centers/thomas.schmaus\(at\)alanus.edu?a=1&t=8611&n=2&y=2&c=78](https://www.information-philosophie.de/index.php/de/dclps/related-research-centers/thomas.schmaus(at)alanus.edu?a=1&t=8611&n=2&y=2&c=78)) (Letzter Zugriff: 04.11.2020)
- Fleischmann, C. (2011). Theorie der Gerechtigkeit. https://www.deutschlandfunk.de/theorie-der-gerechtigkeit.1310.de.html?dram:article_id=194400 (Letzter Zugriff: 04.11.2020)
- Wrenn, C. B. (2011). Naturalistic Epistemology. The Internet Encyclopedia of Philosophy. ISSN 2161-0002. https://www.iep.utm.edu/recog_sp/#SH3a. (Letzter Zugriff: 04.11.2020)