

Uta Elisabeth Köhler

## Hegel und die Verrücktheit

Grundlegung einer Theorie der verkehrten Anerkennung.

### Verrücktheit als politische Form: Verkehrte Anerkennung

(Abschnitt 6)

Was hat das alles nun mit Politik zu tun? Eine ganze Menge. Für Hegel ist die Verrücktheit aus phänomenologisch-struktureller Perspektive betrachtet genau das, was in der Französischen Revolution zum Tragen kam: das blinde Festhalten an einem besonderen Gefühl, durch das sich das subjektive Gewissen zum *Absolutum* hypostasiert und zu einer *antiinstitutionell* auftretenden Subjektivität verkommt, die schließlich ihre eigene Destruktion herbeiführt.<sup>1</sup>

„Sie ist die *Furie des Zerstörens*, die „ [...] zur Wirklichkeit sich wendend, im Politischen wie im Religiösen der Fanatismus der Zertrümmerung aller bestehen gesellschaftlichen Ordnung und die Hinwegräumung der einer Ordnung verdächtigen Individuen wie die Vernichtung jeder sich wieder hervortun wollenden Organisation wird.“<sup>2</sup>

Doch dies nur als Randnotiz. Für eine normative Theorie der Verrücktheit in politikwissenschaftlicher Absicht, die über Hegel hinaus gehen will, geht es um mehr. Politik wird durch und für Menschen gemacht. Folgerichtig geht die Anthropologie der Politikwissenschaft notwendig voraus. Jede Wissenschaft, die sich mit den Kristallisationen menschlichen Lebens befasst, tut gut an einer anthropologischen Fundierung und gerade eine normative Theorie, die sich immer auch als

---

<sup>1</sup> Vgl. Petersen, Thomas, Subjektivität und Politik. Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts als Reformulierung des Contrat Social Rousseaus, Frankfurt a. M. 1992, S. 82.

<sup>2</sup> Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse, Frankfurt a. M. <sup>5</sup>2003, § 5, S. 50.

Gesellschaftskritik versteht, bedarf einer anthropologischen Rekonstruktion als Fundament.

Was nun die Verrücktheit im engeren Sinne betrifft: Nun, Verrücktheit irritiert; Verrücktheit irritiert uns als Individuen, aber Verrücktheit irritiert auch die Gesellschaft als solche. Insofern kann Verrücktheit als politische Form gefasst werden, indem sie spezifische Erfahrungen jenseits normaler öffentlicher Situationsdeutungen zum Ausdruck bringt. Diese andere Wahrnehmung gehört aufgrund der Unhintergebarkeit ihrer jeweiligen Ichperspektive ganz wesentlich in den Raum der Freiheit. Verrücktheit ist sonach der *Lackmustest* für politische Freiheit. Freiheit ist immer bedingt, denn menschliche Freiheit ist a priori mit Notwendigkeit verbunden. Für Hegel besteht kein Widerspruch zwischen Freiheit und Notwendigkeit, denn er entwirft Freiheit nicht im Gegensatz zu etwas. Die Einsicht, dass das einzelne Bewusstsein immer schon in moralischen, rechtlichen, sittlichen und religiösen Institutionen integriert und somit vermittelt ist, *ist* für Hegel ein wechselseitiges Anerkennen. Auf dieser Ebene wird Freiheit weder positiv (als Freiheit zu...) noch negativ (als Freiheit von...) sondern gewissermaßen transzendental generiert. *Freiheit in Notwendigkeit* – das ist Hegels Formel. Die Freiheit des Einzelnen liegt in der Einsicht, notwendig Teil des Ganzen zu sein. Hegel hat also kein Verständnis für das Einzelne *als* Einzelnes, weshalb seine Rechtsphilosophie, in der er eben jene integrativen Institutionen entwirft, m. E. nicht für eine normative Theorie taugt.

Im Zentrum des Projekts der Moderne mit seinen Freiheits-vorstellungen steht gerade die Würde der individuellen Person. Dies beinhaltet auch die Verrücktheit und zwar nicht als Defizit, sondern als spezifische *Individualität*. Die Aufgabe der Politik besteht dann darin, für so unterschiedliche Individualitäten eine Einheit *in* der Differenz zu stiften. Dies scheint mir bisher nicht gelungen. Schon Locke zeigt sich hier unerträglich verhärtet. Sein Kontraktualismus exkludiert qua Notwendigkeit der Vernunft von vorneherein. Der psychisch Erkrankte wird nicht nur aus der Gesellschaft ausgeschlossen, sondern viel ursprünglicher als mündiger Bürger eines Staates verleugnet. Aus solch einer Position folgen ganz praktische, politische

Konsequenzen, die ich zu Beginn bereits angeschnitten habe (Recht auf Verrücktheit etc.). Dies aber nur am Rande. Einer normativen Theorie der Verrücktheit, die sich zugleich als Gesellschaftskritik versteht, muss es viel zentraler um die *gesellschaftliche Geburt* des Menschen gehen. Der jeweilige gesellschaftliche Umgang mit Verrücktheit (Exklusion/Inklusion) ist zunächst Symptom der Gesellschaft und insofern einer gesellschaftstheoretischen Betrachtung wert. Darüber hinaus ist die Gesellschaft auch Adressat einer normativen Theorie der Verrücktheit als politische Form. Exklusion ist eben *kein* natürlicher Vorgang; die Natur diagnostiziert nicht, sie selektiert lediglich anhand hard facts/harter physischer Fakten (Hardwarefehler). Die Gesellschaft jedoch exkludiert auf Grundlage einer kulturellen und damit *immer relativen* bzw. bedingten Wertung psychischer Erscheinungen. So sind dissoziative Zustände in einigen Kulturen keineswegs als pathologisch gebrandmarkt, sondern eingebettet in rituelle Handlungen o. ä.

Die Unterscheidung krank-gesund ist relativ zufällig; sie ist als historisch gewachsen, gesellschaftlich und politisch bedingt zu verstehen. Krankheit und Gesundheit sind also gesellschaftliche Konstruktionen.<sup>3</sup> Das liegt nicht zuletzt daran, dass eine scharfe Abgrenzung von krank und gesund nicht möglich ist. Biologische Merkmale, etwa Genmarker, sind kein hinreichendes Unterscheidungskriterium. Bei der diagnostischen Bewertung von psychischen Erscheinungen schwingen immer auch gesellschaftliche Mentalitäten mit. Wie entscheidend die kulturelle Wertung ist, macht schon die bereits erwähnte begriffliche Unterscheidung zwischen Störung und Krankheit deutlich.

Mit der Einführung des Begriffs Störung (Dysfunktion) wollte man eigentlich eine Stigmatisierung vermeiden, doch das Gegenteil ist der Fall. Heute ist krank sein erlaubt, eine Störung hingegen wird ganz im foucaultschen Sinne als *asozial* wahr-

---

<sup>3</sup> Diesen Einwand formuliert auch Ehrenberg. Der Begriff der (Geistes-)Krankheit ist als gesellschaftliche Konstruktion stets abhängig vom jeweiligen historisch-kulturell relativen Begriff des Subjekts bzw. der Person. Vgl. dazu Ehrenberg, Alain, *Das erschöpfte Selbst. Depression und Gesellschaft in der Gegenwart*, übers. Von Manuela Lenzen und Martin Klaus, Frankfurt a. M. 2008, S. 40.

genommen und dementsprechend exkludiert.<sup>4</sup> Diese Exklusion erfolgt über Stigmatisierung, die ganz eindeutig ein kulturelles Phänomen ist. Ausschluss von der Gesellschaft ist nicht so zu verstehen, dass psychisch Erkrankte komplett außerhalb gesellschaftlicher, politischer und kultureller Institutionen stehen würden. Nein, sie sind immer noch Teil der Gesellschaft, haben jedoch scheinbar kein Recht auf *Teilhabe*. Das Stigma drängt sie an den Rand. Sie sind inkludiert und zugleich exkludiert – eine unerträgliche Spannung, ein intersubjektiv generierter Leidensdruck, der den individuellen Leidensdruck noch zu potenzieren vermag. Hierin besteht nicht zuletzt der Anschlusspunkt für Gerechtigkeitstheorien, wie sie etwa Axel Honneth entwirft. Mit seiner Theorie der Gerechtigkeit schlägt er einen Fokuswechsel weg von subjektiven Handlungsfreiheiten hin zu sozialen Kommunikationssphären vor. Diese Gesellschaftsanalyse in Form einer Rekonstruktion der normativen Reproduktionsbedingungen der bürgerlichen Gesellschaft erhebt einen expliziten normativen Anspruch:

„Damit verliert unsere Gerechtigkeitskonzeption jeden verteilungstheoretischen Charakter und nimmt die Gestalt einer normativen Kommunikationstheorie an; denn an die Stelle von Prinzipien der fairen Distribution treten nun Grundsätze, die sich auf die staatliche Gewährleistung von sozialen Voraussetzungen der wechselseitigen Anerkennung beziehen.“<sup>5</sup>

Im Rückgriff auf Hegels Rechtsphilosophie ist Honneth nicht nur um die staatliche Gewährung gleicher Handlungsfreiheiten, sondern auch um den freiheitsverbürgenden Charakter sozialer Interaktionssphären bemüht.<sup>6</sup> Honneths Absage an den Kontraktualismus, der in abstrakter, ahistorischer Weise vereinzelte Subjekte monadengleich als Vertragspartner etabliert, die damit einhergehende Überzeugung, dass intersubjektive Beziehungen nicht Beschränkungen, sondern im Gegenteil die

---

<sup>4</sup> Vgl. Interview mit Daniel Hell (Psychiater), in: Neue Züricher Zeitung, Nr. 100, vom 30. April 2012, S. 36. Hell setzt sich hier kritisch mit der Neuauflage des DSM (Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders) und dessen Neuerungen hinsichtlich des Klassifikationssystems psychischer Erkrankungen auseinander.

<sup>5</sup> Honneth, Axel, Gerechtigkeit und kommunikative Freiheit. Überlegungen im Anschluss an Hegel, in: Merker, Barbara/Mohr, Georg/Quante, Michael (Hrsg.), Subjektivität und Anerkennung, Paderborn 2004, S. 221.

<sup>6</sup> Dabei re-formuliert er das hegelianische Kernargument der Rechtsphilosophie folgendermaßen: „[...] er [d.i. Hegel] ist der Überzeugung, dass ein Gerechtigkeitskonzept den Bestand genau der Anerkennungsbeziehungen gewährleisten können sollte, durch die die Subjekte in Form verpflichtender Gegenseitigkeit unter den jeweils gegebenen Gesellschaftsbedingungen zu einem Maximum an individueller Autonomie zu gelangen vermögen.“ (Honneth (2004), S. 223.) Vgl. zu Honneths Auseinandersetzung mit Hegels Philosophie auch Ebd., Von der Begierde zur Anerkennung. Hegels Begründung von Selbstbewußtsein, in: Vieweg, Klaus/Welsch, Wolfgang (Hrsg.), Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne, Frankfurt a. M. 2008, S. 187-204.

Bedingung der Möglichkeit individueller Autonomie/Freiheiten darstellen (natürlich besitzen Ermöglichungsbedingungen letztlich beschränkende Rückwirkung), sowie sein methodischer Zugriff sind durch und durch überzeugend.<sup>7</sup>

Allerdings ist (ohne an dieser Stelle ausführlich auf Hegels Theorie der Anerkennung einzugehen) der Honneths Ansatz zugrundeliegende *Anerkennungsbegriff* durchweg problematisch. M. E. verfehlt eine Anerkennungstheorie, die das wechselseitige Anerkennen *Gleicher unter Gleichen* zur Prämisse macht, nicht nur die realen Phänomene, sondern – und das ist sowohl in methodischer, als auch in inhaltlicher Hinsicht höchst brisant – den eigenen normativen Anspruch. Anerkennung *Gleicher unter Gleichen* schließt die Anerkennung/Inklusion *Ungleicher* a priori aus – das ist der erste schwerwiegende Einwand gegen Honneths Konzeption. Letztlich entfaltet seine Anerkennungstheorie eine ebenso exklusive Wirkung, wie etwa Lockes Kontraktualismus. Dort war es die Vernunft, die den (Geistes-)Kranken als Vertragspartner disqualifizierte. Hier stellt sich die Frage, in wie weit eine psychisch erkrankte Person in der Lage ist, anzuerkennen; ob also überhaupt eine Reziprozität der Perspektiven konstatiert werden kann. Zugleich muss der Erkrankte nicht notwendig als Gleicher wahrgenommen/anerkannt werden. Vielmehr erscheint selbiger als heruntergekommener, degenerierter Gleicher; der notwendig ewig Andere. In seiner Monographie »Das erschöpfte Selbst« (2008) macht Ehrenberg die Stellung/Funktion des Wahnsinnigen bzw. Rauschgiftsüchtigen und Depressiven als jeweilige Anti-Subjekte ihrer Zeit deutlich:

„Der Wahnsinnige und der Rauschgiftsüchtige sind die beiden Symbole, die in der modernen Gesellschaft als das Gegenstück zum geltenden Ideal der Person figurieren. Das erste erscheint am Beginn der Demokratie, das zweite 200 Jahre später; zwischen beiden liegt eine Bewegung, die vom Irrsinn zur Neurose und dann von der Neurose zur Depression führt.“<sup>8</sup>

Dabei geht Gleichheit der wechselseitigen Anerkennung nicht voraus, sondern wird allererst durch selbige erzeugt. Der *Gleichheitsbegriff* ist also ebenfalls eine

---

<sup>7</sup> Vgl. Honneth (2004), S. 220ff sowie Ebd., Das Recht der Freiheit. Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit, Berlin 2011, S. 14ff..

<sup>8</sup> Ehrenberg (2008), S. 42.

gesellschaftliche Konstruktion. Eine normative Theorie der Verrücktheit zielt darauf ab, diesen Gleichheitsbegriff zu dekonstruieren und eine Anerkennungstheorie zu formulieren, die die exklusiven Tendenzen der honnethschen Konzeption unterläuft. Besagte Dekonstruktion erfolgt über die Auseinandersetzung mit dem *Rest* der Vermittlung, ein Rest, der seinen Ursprung im Selbstverhältnis des Subjekts findet.

Was im Subjekt den unvermittelbaren *Rest* bildet, ist die konstitutive Gebrochenheit/Zerrissenheit des Menschen, die hier als Verrücktheit bezeichnet wurde. Gelänge eine vollständige Vermittlung der Verrücktheit, so wäre kein Regress auf diese Entwicklungsstufe möglich. Dass das Scheitern der Vermittlung ein Notwendiges ist, arbeitet Žizek schlagkräftig heraus. Die teleologische Aktivität des Subjekts müsse notwendig scheitern, denn Hegels Wendung der *Substanz als Subjekt* meint genau nicht die Vermittlung/Integration des substantiellen Inhalts durch ein ab-solutes Subjekt, das am Ende des Prozesses stünde und selbigen umgreift. Es gibt gar kein absolutes Subjekt, so Žizek. Daher ist die progressive Vermittlungsbewegung des (endlichen, allgemeinen) Subjekts nichts anderes, als eine einseitige Selbsttäuschung, die letztlich in der Selbstnegation des Subjekts endet. Die Negation der Negation sei somit keine Versöhnung, sondern genau die Matrix des Scheiterns, die „Rache der Substanz“ (als das Andere) für die *Hybris* des Subjekts.<sup>9</sup>

Žizeks subjektzentriertem Zugang folgt auch dieses Forschungsprojekt, wobei selbiger lediglich die Bewegungsrichtung der Argumentation vom Subjekt hin zur Intersubjektivität markiert, jedoch in keinster Weise in Abrede zu stellen versucht, dass das Ich und das Wir gleichursprünglich sind, der Mensch also immer schon in intersubjektive Verhältnisse und damit in ein symbolisch generiertes Universum geworfen/gestellt ist. Žizek trifft zweifach, wenn er (siehe oben) auf den Übergang von der Natur hin zur Kultur (symbolisches Universum) verweist.<sup>10</sup> Das symbolisch

---

<sup>9</sup> Vgl. Žizek (2001), S. 103ff.

<sup>10</sup> Zwar schlägt Žizek eine Identifikation der Allgemeinheit mit dem Ausschluss/*Rest* vor, aber letztlich bleibt er eine der Dekonstruktion nachfolgende Aufbauleistung schuldig. Er generiert keine Theorie der Anerkennung als Fundament eines politikwissenschaftlichen Zugangs. Was bleibt ist lediglich Kritik, die zwar durchaus nachvollziehbar erscheint, aber keine Früchte trägt. Auch hier ist das vorgestellte Forschungsprojekt versucht, sich vom Autor zu lösen und einen anderen Weg zu beschreiten.

generalisierte Kommunikationsmedium schlechthin ist die Sprache und gerade deren Unschärferelation lässt die zugrundeliegende (inter-)subjektive Versehrung durchscheinen. Diese Scharnierstelle zwischen Natur und Geist besetzt wie oben eingängig erläutert nicht etwa Hegels Rechtsphilosophie, sondern seine Anthropologie.

Es ist die auf die Verrücktheit folgende Gewohnheit, die dem Subjekt den Zugang zur Welt, zu intersubjektiven Verhältnissen eröffnet und so folgen in Hegels Anthropologie Expressivität und Ausdruck (damit Sprache) der Gewohnheit nach. Die Grundlage der Anerkennungstheorie hier anzusiedeln ist sonach ein wesentlicher methodischer Unterschied zwischen Honneths Gerechtigkeitskonzeption und einer Theorie der versehrten Anerkennung. Die inhaltlichen Auswirkungen dessen sind enorm.

Die Anerkennung des Eigenen (Vertrauten) und des Anderen (*alter ego*) *im eigenen Ich*, die Anerkennung sowohl des Eigenen (Vertrauten) als auch des Anderen (Fremden) *im Anderen* und damit die Anerkennung des *Anderen als Anderer* (als man selbst) erweisen sich auf eigentümliche Weise verschränkt. Der subjekt-interne *Rest* findet seine Potenzierung sonach in intersubjektiven Anerkennungsverhältnissen. Wenn ich mir selbst zu einem Teil immer fremd bleibe, kann ich dieses Fremde im eigenen Ich, mein *alter ego*, nur schwerlich intersubjektiv zugänglich machen. Wenn also das Subjekt in sich nie vollständig vermittelt, der subjekt-interne Bruch (oder besser der übriggebliebene *Rest*, der auf selbigen verweist) geradezu konstitutiv ist, so können inter-subjektive Verhältnisse ebenso wenig von vollständig vermittelter Natur sein. **Wechselseitiges Anerkennen ist folglich a priori immer versehrt.** Anerkennungsverhältnisse als Vermittlungs- und Rückvermittlungsgeschehen zwischen vollständig durchgebildeten und *mit sich versöhnten* Subjekten zu verstehen, ist m. E. viel zu kurzsichtig und wird der Realität schlichtweg nicht gerecht – dies der zweite zentrale Einwand gegen Honneths Anerkennungstheorie, der

ebenso auf eine Diskursethik, wie sie etwa Habermas oder Apel entwickeln, angewandt werden kann.<sup>11</sup>

Fassen wir zusammen: Aufgabe einer normativen Theorie der Verrücktheit in politikwissenschaftlicher Absicht ist es, durch die Herausarbeitung einer notwendigen, subjektinternen Versehrung (*Rest* der Verrücktheit) die Grundlage für eine Anerkennungs-theorie zu schaffen, die eine explizite Absage an alle Versöhnungsansätze darstellt, indem sie eben jenem unversöhnbaren *Rest* auf subjektiver wie auf intersubjektiver Ebene Rechnung trägt und letztlich die Frage aufwirft, wie eine solch versehrte Anerkennung in Form sozialer Institutionen lebbar gemacht werden kann.

Uta Elisabeth Köhler M.A. ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Politische Theorie und Ideengeschichte am Institut für Politikwissenschaft der Philipps-Universität Marburg.

---

<sup>11</sup> Vgl. dazu Apel, Karl-Otto, *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Frankfurt a. M. 1988 und Habermas, Jürgen, *Theorie des kommunikativen Handelns* (2Bde.), Frankfurt a. M. 1981.